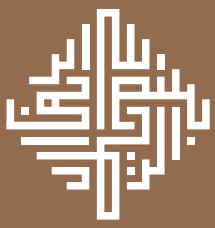
ISSN 2687-4547

المجلة العلمية المحكمة

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: ٢ العدد: ٢ السنة: ١٤٤٢ هـ / ٢٠٢٠ م

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية



ISSN 2687-4547

المجلّة العلميّة المحكّمة

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: ٢ العدد: ٢ السنة: ١٤٤٢ هـ / ٢٠٢٠ م

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

رئيس التحرير
صاحب الامتياز باسم
رئاسة الشؤون الدينية : الأستاذ المشارك فاتح قورت

مديرة التحرير الكتابي : الدكتورة أليف آرسلان

مسؤول التمويل والتوزيع : أحمد بولوت

المحرر : الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

المنسق : لقمان آرسلان

المتابعة : أحمد محمود شن
آدم ساري

نوع النشر : مرة كل ستة أشهر

التواصل : المديرية العامة للمنشورات الدينية
رئاسة دائرة المكتبات والمنشورات الدورية
+90 312 295 86 62
arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

شؤون الاشتراك : +90 312 295 71 96 - 97
+90 312 285 18 54 (pbx)
dosim@diyanet.gov.tr

شروط الاشتراك : السعر السنوي للمجلة للاشتراكات العادية: 30 ليرة تركية
سعر المجلة العربية في حال الاشتراك من خارج الوطن:
أمريكا: $13، دول الاتحاد الأوروبي: €10،
أستراليا: $75، السويد والدنمارك:75DKK
سويسرا: 15CHF

الطباعة و التصميم الجرافيكي : شركة أكتاش للطباعة والنشر
حي إيواديك منطقة أوستيم الصناعية شارع 1514
رقم: 23-25 يني محلة/ أنقرة
+90 312 353 65 44
info@aktasmatbaacilik.com

تاريخ الطباعة : أنقرة، ديسمبر 2020

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ Publisher & Chief Editor	Doç. Dr. Fatih KURT
SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ Managing Editor	Dr. Elif ARSLAN
MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU Finance & Distribution	Ahmet BULUT
EDİTÖR Editor	Prof. Dr. Ousama EKHTIAR
KOORDİNATÖR Coordinator	Lokman ARSLAN
YAZI TAKİP Secretary	Ahmet Mahmut ŞEN Adem SARİ
YAYIN TÜRÜ Type of Publication	Altı Aylık, Süreli Yayın
İLETİŞİM Contact	Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA Tel: +90 312 295 86 62 E-mail: arapcailmidergi@diyanet.gov.tr
ABONE İŞLERİ Subscription Affairs	Tel: 0312 295 71 96 - 97 Faks: 0312 285 18 54 E-Mail: dosim@diyanet.gov.tr
ABONE ŞARTLARI Subscriber Terms	Yurt içi: Yıllık abone Ücreti 30 ₺ Yurt dışı yıllık: ABD: 13$, Avrupa Birliği: 10€, Avustralya: 15$, İsveç ve Danimarka: 75DKK, İsviçre: 15CHF
GRAFİK TASARIM VE BASKI Graphic and Printing	Aktaş Ofset Mat. Basın Yayın San. Ltd. Şti. İvedik OSB Matbaacılar Sit. 1514. Sok. No: 23-25 Yenimahalle-ANKARA Tel: 0312 353 65 44 info@aktasmatbaacilik.com
BASIM TARİHİ Publication Date	Aralık 2020, ANKARA

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki İBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

اللجنة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور علي أرباش
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي، كلية أحمد كيليش أوغلو الشرعية في جامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور أحمد يامان، كلية أحمد كيليش أوغلو الشرعية في جامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور غربوز دنيز، كلية الشريعة في جامعة أنقرة
الأستاذ الدكتور لطف الله جبجي، كلية الشريعة في جامعة أرجياس
الأستاذ الدكتور محمد خليل تشيتشاك، كلية العلوم الإسلامية في جامعة يلدريم بيازيد في أنقرة
الأستاذ الدكتور موسى يلديز، كلية التربية في جامعة غازي
الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أغلو، كلية الشريعة في جامعة بايبورت
الأستاذ الدكتور عمر كارا، كلية الشريعة في جامعة أتاتورك
الأستاذ الدكتور عمر ترك أر، كلية الشريعة في جامعة مرمرة
الأستاذ الدكتور رجب ألب ياغل، كلية الشريعة في جامعة إسطنبول
الأستاذ الدكتور محمود تشينار، كلية الشريعة في جامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتورشيخموس دمير، كلية الشريعة في جامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتور حميد قوفي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر
الأستاذ الدكتور حسن الخطاف، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر
الأستاذ الدكتور نماء محمد البنا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر
الأستاذ المشارك عبد المطلب آربا، كلية العلوم الإسلامية في جامعة صباح الدين زعيم في إسطنبول
الأستاذ المشارك أشرف ألتاش، كلية الآداب في جامعة مدنيات
الأستاذ المشارك فاضل أيغان، كلية الشريعة في جامعة سيرت
عضو هيئة التدريس حياتي تورغوت، كلية الشريعة في جامعة باموككالة
الأستاذ المشارك بهسيت قارصلي، كلية الشريعة في جامعة أكدنيز
الأستاذ المشارك عبد الناصر سوت، كلية الشريعة في جامعة بينكول
عضو هيئة التدريس الدكتور خالد العويسي، كلية العلوم الإسلامية في جامعة أنقرة لعلوم الاجتماعية
عضو هيئة التدريس الدكتور عيد فتحي عبد الله الطيف، كلية الإلهيات في جامعة بايبورت
عضو هيئة التدريس الدكتور هاني إسماعيل رمضان، كلية العلوم الإسلامية في جامعة جيرسون
الدكتور محمد أحمد حسن ربابعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة اليرموك
الدكتور بكر محمد علي

اللجنة القائمة على النشر:
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي
الأستاذ الدكتور أحمد يامان
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار
الأستاذ المشارك فاتح قورت
الدكتورة أليف آرسلان
لقمان آرسلان
الدكتورة فاطمة بيراقدار قاراخان

لجنة التدقيق:
أحمد أوغوز
أحمد يلدز
محمد أمين أويصال
يوسف شاهين

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Ali ERBAŞ
Prof. Dr. Huriye MARTI, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Ahmet YAMAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Muhammet Halil ÇİÇEK, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi.
Prof. Dr. Nasrullah Hacı MÜFTÜOĞLU, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Ömer TÜRKER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Şehmus DEMİR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Hamid GOUFI, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi.
Prof. Dr. Hasan ALKHATTAF, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi.
Prof. Dr. Nama Mohammed ALBANNA, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi.
Doç. Dr. Abdülmuttalib ARPA, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Doç. Dr. Eşref ALTAŞ, Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Öğr. Gör. Hayati TURGUT, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Doç. Dr. Bahset KARSLI, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Doç. Dr. Abdulnasır SÜT, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Khalid EL-AWAISI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Eid Fathi ABDELAZIZ, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Hany İsmaiel MOHAMED RAMADAN, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Dr. M. A. HASSAN RABABA, Ürdün Yermük Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi.
Dr. Bekir Mehmet Ali

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Huriye MARTI
Prof. Dr. Ahmet YAMAN
Prof. Dr. Ousama EKHTIAR
Doç. Dr. Fatih KURT
Dr. Elif ARSLAN
Lokman ARSLAN
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

İnceleme Komisyonu / Review Commission
Ahmet OĞUZ
Ahmed YILDIZ
Yusuf ŞAHİN
Muhammed Emin UYSAL

Diyanet Arapça İlmi Dergi Yazım Kuralları

1. Araştırmanın içeriği bakımından yeni ve daha önce yayınlanmayan bir konu olması gerekmektedir.
2. Araştırmada dil, özenli ve doğru kullanılmalıdır, terimlerin seçiminde hassasiyet gözetilmelidir.
3. Makaleler, yazarın yayınlanmış bir eserinden yahut akademik bir tezden alıntılanan kesitler olmamalıdır.
4. Araştırma boyunca kullanılan kelimelerin adedi sekiz bini 8.000 geçmemelidir.
5. Araştırma başlığının tercümesini içeren ve yüz elli 150 ila üç yüz 300 kelime arasında bulunan Türkçe, İngilizce ve Arapça özler hazırlanarak makalelerin/araştırmaların içinde yayınlanmalıdır.
6. Yazı fontu olarak Traditional Naskh tercih edilmeli, araştırmaların metin gövdesi 14 puntoyla; dipnotlar ise 12 puntoyla yazılmalıdır.
7. Kaynakça araştırmanın sonuna yerleştirilmeli ve referans gösteriminde aşağıdaki sıralama uygulanmalıdır.
   Kitabın ismi: müellifin ismi, varsa muhakkikin ismi, yayınevi, yayın mekanı, baskı sayısı, basım tarihi
   Örn: el-Kâmil fi'l-Luġati ve'l-Âdâb: Ebu'l-'Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred, tahkik: Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Müessesetü'r-Risâle, Lübnan, üçüncü baskı, h.1418-m.1997

   الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس محمد ابن يزيد المبرد، تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الثالثة، 1418 هـ / 1997 م.
8. Her sayfanın alt kısmında numaralandırılmış bir biçimde dipnotlar sunulmalıdır. Dipnotlarda kaynak gösteriminde şu sıralama izlenmelidir:
   Yazarın ismi, kitabın ismi, cilt sayısı, sayfa sayısı.
   Örn: Müberred, el-Kâmil fi'l-Luġati ve'l-Âdâb, 2/212.

   المبرد، الكامل في اللغة والأدب، 212/2.
9. Araştırma yayınlanmadan ön değerlendirme sürecine tabi tutularak yayınlanmaya değer olup olmadığı tartışılır. Uygun görülmeyen çalışmaların; yazarlarına iadesi söz konusu değildir. Makalenin/incelemenin reddedilme sebepleri hakkında yazara bilgi verilmez.
10. Araştırmacılar, hazırladıkları çalışmaların yayınlanması için hakemlerin önerdiği/belirttiği değişiklikleri yerine getirmekle yükümlüdür.
11. Dergide yayınlanan araştırma ve incelemeler araştırmacı ve yazarların şahsi görüşlerini ifade eder, derginin resmi tutum ve kanaatini anlatmaz.

شروط النشر:

1. أن يكون البحث جديداً، ولم ينشر مضمونه من قبل.
2. أن يتسم البحث بسلامة اللغة ودقة التوثيق.
3. ألا يكون البحث جزءاً من رسالة جامعية أو كتاب منشور للكاتب.
4. ألا يزيد عدد كلمات البحث على 8 آلاف كلمة.
5. أن ترفق بالبحث ثلاثة ملخصات بالعربية والإنكليزية والتركية مع ترجمة العنوان، على ألا يتجاوز كل ملخص 200-150 كلمة.
   - أربع كلمات مفتاحية دالة بعد الملخص.
6. نوع الخط: Traditional Naskh

   - حجم الخط: 14 في المتن، 12 في الهامش

   - تباعد الأسطر في المتن مفرد
7. توضع قائمة المصادر والمراجع في آخر البحث مرتبة وفقاً للأصول المعتمدة، على الترتيب التالي:

   - اسم الكتاب: اسم المؤلف، اسم المحقق إن وجد، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة، تاريخ الطبع.

   مثال:

   الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد، تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الثالثة، 1418هـ - 1997م.
8. توضع الحواشي مرقمة في أسفل كل صفحة وفق التوثيق التالي:
   - اسم الكاتب، اسم الكتاب، رقم الجزء، الصفحة.

   مثال: المبرد، الكامل في اللغة والأدب، 212/2.
   - عنوان الكتاب في الهامش يكتب بخط مائل.
9. يخضع البحث للتقويم السري لبيان صلاحيته للنشر، ولا يُعاد البحث إلى صاحبه إذا لم يُقبل، ولا تُقَدَّم أسباب رفضه إلى الباحث.
10. يتعهد الباحث بإجراء التعديلات التي يقترحها المحكّمون لنشر المادة.
11. تُعبّر الأبحاثُ المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها، لا عن رأي المجلة.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN 12
PROF. DR. OUSAMA EKHTIAR

İSLAM HUKUK DÜŞÜNCESİNDE TAABBUDİ HÜKÜMLER VE ONLARIN SAHASI ÜZERİNE 14
TAABBUDI JUDGMENTS AND THEIR SCOPE IN THE ISLAMIC LEGAL THOUGHT
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN

SAHÂBENİN RİVAYETTEN EMİN OLMAYA DAİR YÖNTEM VE HEDEFLERİ 68
THE METHODS AND OBJECTIVES OF THE COMPANIONS TO VERIFY THE HADITH NARRATION
DR. ÖĞR. ÜYESİ M. KAMEL KARABELLİ

SAÇ EKMENİN HÜKMÜ VE KURALLARI 110
DECREE AND RULES OF HAIR TRANSPLANTATION
DR. ÖĞR. ÜYESİ SHAWISH MURAD

KLASİK DÖNEM İÇİN BİR ENTELEKTÜEL TARTIŞMA YÖNTEMİ:
EBU BEKİR İBNÜ'L-ARABİ'NİN GAZZALİ'YE ELEŞTİREL YAKLAŞIMI 140
AN INTELLECTUAL DISCUSSION METHOD FOR CLASSICAL PERIOD: ABU BAKR IBN AL-ARABI'S CRITICAL APPROACH TO GHAZALI
PROF. DR. RAMAZAN BİÇER
ARŞ. GÖR. MERVE BASILKAN

KUR'AN BAĞLAMINDA KORONAVİRÜS GİBİ
PANDEMİK AFETLERİ VE MUSİBETLERİ OKUMA USULÜ 160
THE METHOD OF INTERPRETING PANDEMIC DISASTERS AND
CALAMITIES SUCH AS CORONAVIRUS IN THE CONTEXT OF QURAN
DOÇ. DR. RECEP ÖNAL

İBN SİNA'NIN ÖZ FELSEFESİ "KENDİNİ TANIYAN RABBİNİ TANIR" 188
THE SELF-PHILOSOPHY OF IBN SINA "HE WHO KNOWS HIMSELF KNOWS HIS LORD"
DR. ÖĞR. ÜYESİ EBRAHİM MOHAMMED HUSSEİN ALWAJRAH

SÜHREVERDİ'NİN ATOMCULUK ELEŞTİRİSİ 234
SUHRAWARDI'S CRITICISM OF ATOMISM
DR. ÖĞRENCİSİ AHMED TEİK

المحتويات

كلمة من المحرر..... 12
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

الأحكام التعبدية في تصور الفقه الإسلامي ونطاق التعبديات..... 14
الأستاذ الدكتور عبد الله قهرمان

وسائل التثبُّت من الرواية عند الصحابة وأهدافه 68
عضو هيئة التدريس الدكتور م. كامل قره بللي

حكم زراعة الشعر وضوابطه 110
عضو هيئة التدريس الدكتور شاويش مراد

نموذج خاص بأسلوب نقاشي فكري من العصر التقليدي:
نهج أبي بكر بن العربي النقدي تجاه الغزالي..... 140
الأستاذ الدكتور رمضان بيجر
المعيدة مروة باسلكان

أصول قراءة الآفات الوبائية والمصائب في سياق القرآن الكريم:
فيروس كورونا نموذجا 160
الأستاذ المشارك رجب أنال

فلسفة النفس عند ابن سينا "من عرف نفسه فقد عرف ربه" 188
عضو هيئة التدريس الدكتور إبراهيم محمد حسين الوجره

منهج السهروردي في نقد المذهب الذري..... 234
طالب الدكتوراه أحمد تيك

أسامة اختيار
الأستاذ الدكتور

كلمة من المحرر

نعرض على السادة القراء الكرام المجلة العلمية العربية، أعدتها المديرية العامة للمنشورات الدينية، بمحتواها الثري المتضمن مجموعة متنوعة من المقالات.

المقالة الأولى في هذا العدد جاءت بعنوان "الأحكام التعبدية في تصور الفقه الإسلامي ونطاق التعبديات" لكاتبها الأستاذ الدكتور عبد الله قهرمان. حاول كاتبها تسليط الضوء على المبادئ والأسس التي اتبعها ورعاها العلماء فيما يتعلق بالتعبديات، وذكر الاتجاهات المختلفة في التعامل مع مصطلح التعبديات.

المقالة الثانية لكاتبها الدكتور م. كامل قره بللي بعنوان "وسائل التثبُّت من الرواية عند الصحابة وأهدافه" يتناول كاتبها طرق الصحابة في التأكد من صحة الأخبار ويبدي رأيه فيها مقدما بعض الأمثلة من الصحابة الكرام ومستدلا بأقوال الشراح والمحدثين.

المقالة الثالثة دراسة حملَت عنوان "حكم زراعة الشعر وضوابطه" للباحث شاويش مراد تناول فيها أحكام زراعة الشعروفق الكتاب والسنة.

المقالة الرابعة أعدّها الأستاذ الدكتور رمضان بيجر والمعيدة مروة باسلكان، وهي بعنوان "نموذج خاص بأسلوب نقاشي فكري من العصر التقليدي: نهج أبي بكر بن العربي النقدي تجاه الغزالي" تناول فيها المؤلفان الأسلوب الجدلي في العصور الوسطى وفق انتقادات أبي بكر ان العربي الموجهة إلى الغزالي.

المقالة الخامسة للكاتب الأستاذ المساعد الدكتور رجب أنال، وهي بعنوان "الآفات الوبائية والمصائب بصفة عامة وفيروس كورونا بصفة

خاصة في سياق القرآن" تناول فيها الجائحة من منظور قرآني وشرعي وحاول التنبيه على التصورات الخاطئة بشأن الأوبئة والآفات.

المقالة السادسة جاءت بعنوان فلسفة النفس عند ابن سينا "من عرف نفسه فقد عرف ربه" لكتابها الأستاذ المساعد الدكتور إبراهيم محمد حسين الوجره. يتناول الكاتب موضوع النفس وفق نظرة ابن سينا إلى النفس الإنسانية.

أما المقالة الأخيرة فجاءت تحت عنوان "منهج السهروردي في نقد المذهب الذري" وهي من إعداد طالب الدكتوراه أحمد تيك. تناول الباحث في هذه المقالة آراء السهروردي في المذهب الذري وهدف إلى تسليط الضوء على علاقة فلسفة السهروردي الإشراقية بالمذهب الذري وموقف هذا الفيلسوف منه.

تلكم مقالات هذا العدد، وإننا لَنأملُ أن تفتح مجلتنا الأفق لقُرَّائنا الكرام في مجال البحث العلمي، وأن تثري معرفتهم.

Kahraman, A., "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudi Hükümler ve Onların Sahası Üzerine"
el-Mecelletu'l-İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şuuni'd-Dîniyyeti't-Turkiyye 2 (2020): 14-67

İSLAM HUKUK DÜŞÜNCESİNDE TAABBUDİ HÜKÜMLER VE ONLARIN SAHASI ÜZERİNE

TAABBUDI JUDGMENTS AND THEIR SCOPE IN THE ISLAMIC LEGAL THOUGHT

ABDULLAH KAHRAMAN
PROF. DR.
MARMARA ÜNİVESİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

İslam hukukçuları dini hükümleri farklı şekillerde tasnif etmişlerdir. Bu tasnifte taabbudi hükümlerin önemli bir yeri vardır. Zira bazı hükümler, taşıdıkları birtakım özellikler sebebiyle İslam hukuk literatüründe taabbudi olarak adlandırılmıştır. Dindarlık zihniyetinin bir yansıması ve gereği olarak mükellefler bu hükümleri sorgulamadan kabul etmek durumundadırlar. Aynı zamanda bu hükümler dinin sabit ve değişime kapalı olan taraflarını oluşturmaktadırlar. Bundan dolayı taabbudi hükümlerin doğru tespiti ve bu hükümlerin sahasının belirlenmesi İslam hukuk düşüncesi açısından son derece önem arz etmektedir. İslam hukuk düşüncesinde bu hükümlerin sahasını genişletenler yanında daha dar tutan ve orta bir yaklaşımı benimseyen yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu gibi hükümlerin sahasında ve niteliğinde yapılacak yanlış tespitler, dinin yürürlüğünü ve dindarlık zihniyetini de olumsuz yönde etkileyecek potansiyele sahiptir. Taabbudi hükümler illeti tespit edilerek kıyasa konu edilemezler. Ancak bunların hikmetleri tespit edilebilir. Hikmetlerinin tespiti ise mükelleflerin bunları gönül rahatlığı ile kabul edip uygulamasına yardımcı olur. Bu yüzden dini literatürde ibadetlerin illetlerinden değil sırlarından ve hikmetlerinden bahsedilir. Taabbudi hükümler aslında sadece ibadet sahasına mahsus değildir. Ancak çoğunlukla ibadet sahasında olmaları ve mükelleflerin teslimiyetlerini sınamaları sebebiyle bu hükümler ibadet kökünden türeyen "taabbud" kavramıyla ifade edilmişlerdir. Burada kullanılan taabbud kavramı aynı bu hükümleri zamanda "ta'lîli" hükümlerden ayırt etmek için de kullanılmıştır. Zira ta'lil edilebilirlik sorgulama anlayışını da beraberinde getirdiği için taabbud anlayışına aykırıdır. Bu makalede taabbudi hükümler, bunların özellikleri ve sahası İslam hukukçuları arasında mukayeseli olarak ve tarafların delillerine yer verilerek ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Taabbudi, taabbud, ta'lil, İslam hukuku düşüncesi, hüküm, saha, dindarlık, kıyas.

ABSTRACT

Muslim jurisprudents have classified the religious judgments in different ways. *Taabbudi* judgments have a special place in this classification. Because some of the judgments are named as *taabbudi* in the Islamic legal literature due to their features. As a reflection and requirement of the religious mindset, religious obligants (*mukallafs*) have to accept these judgments without question. At the same time, these judgments constitute the fixed and undiscussable parts of religion. Therefore, the correct determination of the legal judgments and their scope are very important in terms of Islamic legal thought. In Islamic legal thought, there are also approaches that keep the scope of these judgments narrower and adopt a medium approach, as well as the one that expand it. Misconceptions to be made in the scope and nature of such judgments have the potential to negatively affect the validity of religion and the religious mindset. *Taabbudi* judgments cannot be utilized for analogical deduction (*qiyas*) by determining the cause (*illa*). However, their wisdoms (*hikma*) can be determined. The determination of their wisdom helps the obligants to accept and apply them willingly. Therefore, in the religious literature, the secrets and wisdoms of prayers are mentioned, not the causes. *Taabbudi* judgments are actually not only for the field of worship. However, since they are mostly in the field of worship and test the submission of the obligant, these judgments are expressed with the concept of "*taabbud*" derived from the root of *ibada* (worship). The concept of *taabbud* used here was also used to distinguish them from "causal (*ta'lîlî*)" judgments. Because the ability to determine the causes is contrary to the understanding of *taabbud* as the former brings along the questioning. In this article, the *taabbudi* judgments, their characteristics and their scope are discussed among Islamic jurisprudents in a comparative manner and by including the evidence of the parties.

Keywords: Taabbudi, taabbud, ta'lîl, Islamic legal thought, judgment, field, religious mindset, qiyas.

عبد الله، قهرمان، "الأحكام التعبدية في تصور الفقه الإسلامي ونطاق التعبديات"
المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 2 (2020): 14-67

الأحكام التعبدية في تصور الفقه الإسلامي ونطاق التعبديات

عبد الله قهرمان
الأستاذ الدكتور
بجامعة مرمرة / كلية الإلهيات

الملخص

قد صنف الفقهاء الأحكام الشرعية تصانيف كثيرة، فللأحكام التعبدية مكانة كبيرة في هذه التصنيفات، وبعض الأحكام لاتصافها بصفات معينة سميت تعبدية في مصادر الفقه الإسلامي. يضطر المكلفون أن يتقبّلوا هذه الأحكام بدون تساؤل، وفي نفس الوقت تشكّل هذه الأحكام الجانب الثابت والممانع للتغيير في الدين، ولهذا السبب تعيين الأحكام التعبدية بشكل صحيح وتحديد نطاق هذه الأحكام، في غاية الأهمية. يوجد في تصور الفقه الإسلامي من يرى توسيع نطاق هذه الأحكام إلى جانب من يضيّق نطاقها مع من يسلك سبيلا وسطا بينهما. فإن تصرفاً خاطئاً في تحديد نطاق هذه الأحكام وفي بيان صفاتها، قد يشكّل خطرا جسيماً، فيؤثر سلبياً في تطبيق الدين، فالأحكام التعبدية وإن أمكن تعيين حِكمها ولكن لا يمكن جعلها مدارا للقياس بتحديد عللها، فتعيين حِكمها يساعد على انقياد المكلفين لها والعمل بموجبها بطمأنينة القلب، ولهذا تذكر في المؤلفات الدينية أسرار العبادات وحكمها دون عللها. وليست الأحكام التعبدية في الأصل محصورة بنطاق العبادات، ولكن لكونها في نطاق العبادات أكثر ولامتحان المكلفين في امتثالهم لها قد عُبِّرت عن هذه الأحكام بمصطلح "التعبد" الذي اشتق من أصل العبادة. فإن مصطلح "التعبد" المستعمل هنا قد أُستعمل أيضاً من قبل لتفريق هذه الأحكام نفسها عن "الأحكام التعليلية"، لأن إمكانية التعليل مخالفة لمفهوم التعبد، وذلك لكون التعليل يأتي معه مفهوم التساؤل أيضاً. فهذه المقالة تتناول الأحكام التعبدية وخصائصها ونطاقها وآراء الفقهاء فيها مع المقارنة وذكر الأدلة.

الكلمات المفتاحية: التعبد، التعبدي، التعليل، تصور الفقه الإسلامي، الحكم، النطاق، التدين، القياس.

المدخل

إن الغاية الأساسية للدين توجيه تصرفات الإنسان ومراقبتها بشكل يُناسب مصلحة الفرد والمجتمع. فالدين الإسلامي يضع الفرد في أساس اهتماماته ويهدف إلى إنشاء مجتمع فاضل على أيدي أفراد يتصفون بصفات حميدة، ومن خلال تنشئة أفراد يتمتعون بصحة بدنية وروحية، ويتسمون بأخلاق سامية. وقد وضع الإسلام العديد من المبادئ من أجل توجيه الناس والمجتمعات حيث يُطلق عليها عامة اسم "**الأحكام**"، ومن هذه الناحية يمكن القول بأن القرآن الذي هو مصدر أساسي للدين الإسلامي عبارة عن منظومة من الأحكام. والغاية القصوى لجميع الأحكام الموجودة في القرآن الكريم، وإن اختلفت من حيث اللزوم والأساليب والطبيعة، هي تحقيق مصلحة الناس الفردية والجماعية بل تعتبر كافة أحكام القرآن عناصر مساعدة للغاية الأساسية التي خطها. وفيما يتعلق بتماسك النص القرآني يمكن القول بأن القصص القرآنية تساهم كذلك في تحقيق الغاية الأساسية للقرآن بقدر مساهمة آيات الأحكام. لكن سلك العلماء فيما بعد ونتيجة لتطور الفقه وتدوين علوم شتى، مسلكاً مختلفاً، وتناولوا الأحكام القرآنية من جديد وصنفوها بأصناف مختلفة. و تم جمع الأحكام المتعلقة بالفقه والقضايا الفقهية في كتب مستقلة تحت اسم "آيات الأحكام". وإن كانت الآيات التي تناولتها تفاسير أحكام القرآن محل خلاف في كون جميعها آيات تشريعية وفقهية إلا أنها قد استهدفت في الأساس تفسير وشرح الآيات التي جاءت بأحكام فقهية.

إن الفقهاء قد طوّروا منهج التعليل، لتفعيل القياس الذي اعتبروه من الأدلة الأصلية للأحكام. فإن هذا المنهج المذكور لكونه يساهم ويساعد في تكوين أحكام متشابهة وبديلة، قد لعب دوراً فعالا في توسيع دائرة تطبيق النصوص على الأحداث والحالات. فالفقهاء الذين أثبتوا أن علة تحريم الخمر هي الإسكار، لم يتوانوا في الحكم بتحريم شرب المسكرات كالبيرة والويسكي بعدما أدرجوهما تحت الخمر، وذلك لأن الحكم المتعلق بالخمر معلل، ويمكن إثبات علة تحريمه. ولكن هناك أحكام لا يمكن التعليل فيها لامتناع وتعذر إثبات أو معرفة عللها فعلى سبيل المثال؛لا يمكن إقامة عبادة أخرى كبديل عن الصلاة لتعذر تحديد علة الصلاة الحقيقية، فعلى هذا، تُسمّى الأحكام التي لا يمكن معرفة عللها ويلزم قبولها كما هي، "أحكاماً

تعبدية" في الفكر الفقهي الإسلامي، وسوف تتناول هذه المقالة التعريف بالأحكام التعبدية وبيان خصائصها ونطاقها.

1. التعبد، والحكم التعبدي، وتعريف الحكم التعبدي

أ. مصطلح التعبد

إن كلمة "التعبد" مشتقة من أصل "ع-ب-د" وتعني عدة معاني؛ "كالانحناء، والطاعة، والخضوع، والتنسُّك والعبادة". ولفظ "التعبد" يستعمل في معنى: "الاجتهاد في عبادة الله تعالى[1]، بذل النفس في العبادة[2]، والانقياد". و تعني هذه الكلمة أن يستعبد الإنسان إنسانا آخر بحيث يصيّره عبداً لنفسه وعندما تضاف كلمة التعبد إلى الله تعالى بحيث يكون هو الفاعل، تعني أن يكلف الله تعالى عباده بمهام وعبادات وأن يطلب منهم الطاعة.[3]

و"التعبدي" اسم منسوب إلى التعبد وعند إطلاق لفظ التعبدي على حكم ما، فذلك يعني أن هذا الحكم يندرج في نطاق التعبديات، ويقال للأحكام التي يتغلب عليها طابع التعبد أحكاماً تعبدية[4]. فعبارة "التعبدي" تستعمل في كتب الفقه وأصوله في مقابل عبارة "معقول المعنى والتعليلي" حيث يفيد معقول المعنى أو التعليلي الأحكام التي يمكن فهم عللها بالعقل.[5]

---

1 عاصم أفندي، ترجمة القاموس (Kamus Tercümesi)، مادة "ع ب د"، 201/1.

2 راجع لبعض الأحاديث التي استعملت الكلمة فيها في هذا المعنى: النسائي، الأشربة، 44؛ أحمد بن حنبل، المسند، 402/3؛ فنسنك، أ.ي.، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، 107/4. لقد استعملت كلمة "تعبد" في كتب أصول الفقه غالباً بمعنى "العمل". فمثلاً، توجد عبارة "التعبد بالقياس" بكثرة في قسم القياس. وانظر للمثال: الغزالي، المستصفى، 234،235/2.

3 ابن عباد، المحيط في اللغة، مادة "عَبَدَ"، 430/1؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة "عَبَدَ"، 206/4؛ ابن منظور، مادة "عَبَدَ"، 270/3-272؛ الزبيدي، تاج العروس، مادة "عَبَدَ"، 89/5.

4 السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 44؛ الخضري، أصول الفقه، ص: 307؛ الخلاف، علم أصول الفقه، ص: 68.

5 انظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 19/1؛ ابن القيم، الجوزية، إعلام الموقعين، 86/2؛ الشاطبي، الموافقات، 315،318،321/2؛ ابن قدامه، المغني، 753/1؛ السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج، 98/3؛ الشربيني، الإقناع، 19/1، 36؛ البجيرمي، الحاشية، 60/1؛ الدسوقي، الحاشية، 363/2؛ ابن مفلح، المبدع، 170/1؛ الشرواني، الحاشية، 67/1، 387؛ المرداوي، الإنصاف، 218/1؛ الدمياطي، إعانة الطالبين، 21/1؛ الخادمي، مجامع الحقائق، ص: 226؛ يازير، الفقه الإسلامي الأبجدي وقاموس المصطلحات الفقهية (Alfabetik İslam

يستعمل مصطلح "التعبدي" وجمعه التعبديات غالباً في الأدبيات الفقهية للتعبير عن نمط فهم المكلف للحكم، واستسلامه وأدائه له دون تساؤل، ويعني في اصطلاح الفقهاء والأصوليين "أَعْمَال الْعِبَادَةِ وَالتَّنَسُّكِ، والأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي لاَ يَظْهَرُ لِلْعِبَادِ فِي تَشْرِيعِهَا حِكْمَةٌ غَيْرُ مُجَرَّدِ التَّعَبُّدِ، أَيِ التَّكْلِيفِ بِهَا، لاِخْتِبَارِ عُبُودِيَّةِ الْعَبْدِ".[6] فالعبد في هذا المقام يطيع ويمتثل لمجرد كونه مكلفا، فيثاب، أو يعصي يصير آثماً ويعاقب. وقد عبّرنا نحن عن هذه الصفة التي تقوم بالأحكام الشرعية "بالتعبدية".[7]

ب. مصطلح الحكم التعبدي

قد يظن ظان في الوهلة الأولى أن لفظة "الحكم التعبدي" الواردة في المصادر قد استعملت بمعنى واحد، ولكن هذا غير صحيح. وعلى الرغم من أن المؤلفين والمصنفين استعملوا عبارة "التعبدي" عموماً في معنى ضيق إلا أن هناك من يستعملها في معنى واسع. ووفق ذلك تنقسم الأحكام إلى قسمين من حيث التعبدية. فنجد معالم هذا التقسيم عند الشاطبي، فهو في كتابه **الموافقات** في الفصل المتعلق بالتعبديات، ذكر تقسيماً دقيقاً في التعبديات.[8] وإذا قُرئ بإمعان ما كتبه الشاطبي في هذا الموضوع يُشاهَد ويلاحظ من خلال السطور، أنه قد قسم الأحكام من المعنى التعبدي، إلى قسمين؛ أحدهما ضيق، والآخر واسع. فعلى هذا، "الأحكام التعبدية بمعنى واسع" سواء كان تدرك علتها بالعقل أو لا، هي تأدية الواجب الديني لمجرد أنه طلب الشارع دون مراعاة ما تحمله من المبررات كمصلحة وحكمة وعلة.

Hukuku ve Fıkıh Istılahları kamusu)، (قام بإعداده للنشر: صدقي غولـلا)، 269/5. وانظر للتقييم المتعلق بنشر هذا الكتاب باللغة التركية: مجلة الأبحاث الإسلامية (İSAM)، العدد:3، اسطنبول 1999، ص: 297–3000.

6 وَالْمُرَادُ بِالْحِكْمَةِ هُنَا: مَصْلَحَةُ الْعَبْدِ مِنَ الْمُحَافَظَةِ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عِرْضِهِ أَوْ دِينِهِ أَوْ مَالِهِ أَوْ عَقْلِهِ. أَمَّا مَصْلَحَتُهُ الأُخْرَوِيَّةُ – مِنْ دُخُولِ جَنَّةِ اللهِ تَعَالَى وَالْخَلاَصِ مِنْ عَذَابِهِ – فَهِيَ مُلاَزِمَةٌ لِتَلْبِيَةِ كُلِ أَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ، تَعَبُّدِيًّا كَانَ أَوْ غَيْرَهُ. انظر: الموسوعة الفقهية، 201/12.

7 ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 19/1؛ الشاطبي، الموافقات، 328/2؛ ابن عابدين، رد المحتار، 447/1؛ علي حيدر، دروس أصول الفقه، ص: 366، 378؛ خلاف، علم أصول الفقه، ص: 68.

8 الشاطبي، الموافقات، 308/2، 310، 317، 318، 319.

كما لا يوجد فرق في كون الواجب المذكور، ليحمل وصف التعبدي المشار إليه، داخلا بين نطاق العبادات أو المعاملات فكذلك لا يوجد فرق بين كونه أمراً أو نهياً، وهذا يعني أنه يوجد جانب تعبدي لجميع الواجبات الدينية بهذا المعنى.[9]

إن الأحكام التي تحمل صفة التعبدية بالمعنى الواسع تكون محلاً للقياس، وذلك لإمكان إدراك العقل أوصافا منضبطة وموضوعية ولها علاقة بأسباب تشريعها. ويمكن تخريج أحكام جديدة بجعل هذه الأحكام أصلاً يقاس عليه، لتحقيق العلة المستنبطة أو المصلحة المرجوة من وضع تلك الأحكام. وفي نفس الوقت يمكن في هذا السياق تغير الحكم مع تغير علته التي يرتبط بها. وفي نتيجة القياس على هذه الأحكام وإن لم يُرفَع الحكم الموجود في النص كلياً حسب تغير العلة المستنبطة، فإنه يمكن إيجاد (تخريج) أحكام بديلة تُحقق العلة والغاية أو المصلحة المذكورة.

أما التعبدية بالمعنى الضيق، فهي امتثال وتأدية مقتضى الواجب الديني الذي لا يُدرك بالعقل سبب وعلة تشريعه لمجرد أنه أمر الشارع أو نهيه.[10]

إن مثل هذه الأحكام التي تسمّى بأحكام غير معللة، والنصوص التي توجد فيها هذه الأحكام لا تكون مدارا وأصلا للقياس، فمثل هذه الأحكام تعبدية بالمعنى الضيق[11]؛ أي لا تعلم العلل والمصالح التي تجعل هذه الأحكام مداراً للقياس[12] ولا تدرك بالعقل قطعاً وبشكل تام. وإن أمكن استيعاب العلل والحِكَم المقصودة في وضع هذه الأحكام بالعقل جزئيا، فإن هذا القدر لا يكفي للقياس.[13] فعلى هذا، وإن أمكن تأويل الأحكام

---

9 الشاطبي، الموافقات، 310/2، 317، 319.

10 ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 19/1؛ الشاطبي، الموافقات، 318/2-319؛ الدهلوي، حجة الله البالغة، 385/1-386.

11 الشاطبي، الموافقات، 310/2. أيضاً انظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 19/1؛ الدهلوي، 386/1. لقد عبر الشاطبي عن التعبدية بمعنى ضيق وقال: "**ومعنى التعبد عندهم أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص**"، الموافقات، 318/2.

12 الغزالي، المستصفى، 264/2-265؛ خلاف، علم أصول الفقه، ص: 257؛ أتار، فخر الدين، أصول الفقه (Fıkıh Usûlü)، ص: 61.

13 الشاطبي، الموافقات، 318/2 وتعليق دراز عليه. لقد بين دراز هذا الأمر وقال: (**أي ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساساً للقياس أما العلل العامة فهي موجودة في التعبدي**).

التعبدية بالمعنى الضيق لغرض فهم حِكَمها وزيادة استسلام المكلفين لها، فلا يمكن أن تكون محلاً للتأويل بمعنى التغيير حسب العلة والمصلحة بعد استنباط عللها التشريعية في الأصل.[14] فمثلًا؛ لا يمكن الحكم بأنه يجب أن تكون صلاة المغرب ركعتين قياساً على كون صلاة الفجر ركعتين. وعندما يقال حكماً تعبدياً يتبادر إلى الذهن غالباً هذه الأحكام بهذا المعنى.[15]

تختلف التعبدية بالمعنى الضيق عن التعبدية بالمعنى الواسع من حيث نطاق وخصائص الأحكام التي تندرج تحتها وإن اشتركتا في وجوب أداء الأحكام لكونها أوامر للشارع، وأن في إيفائها ثواباً وفي تركها إثماً. ونحن إنما نقصد هنا الأحكام التعبدية بالمعنى الضيق. ومن الآن فصاعدا عندما تستعمل عبارة "التعبدي" مطلقاً يقصد بها الأحكام التعبدية بالمعنى الضيق.

ت. تعريف الحكم التعبدي

لا يوجد تعريف اصطلاحي للأحكام **التعبدية** في المراجع القديمة. وإنما ورد ذكر هذه الأحكام في كتب أصول الفقه عند بيان شروط القياس فقط، حيث تم تبيين وجوب أن يكون الحكم المقيس عليه حكماً معلَّلاً، وأن الأحكام غير المعللة تعبدية. فمن الواضح أن مثل هذه العبارات غير كافية لتعريف المفهوم كمصطلح علمي. غير أنه يمكن لنا وضع تعريف للأحكام التعبدية التي نحن بصددها من خلال المعلومات المقدَّمة عن خصائص الأحكام التعبدية، ومنطلقاً من عبارات المؤلفين المعاصرين عنها، وذلك كما يلي:

الحكم التعبدي هو: ما لا يدخل حيز العقل مباشرة مع كونه معقولاً في الأصل من الأحكام ، بحيث لا تدرك بالعقل علله التشريعية بشكل تام، ويخفى مراد الشارع منها. الأصل في مثل هذه الأحكام الامتثال للمطلوب كما هو، فالمكلفون مُلزمون بأدائها كما هو المطلوب بدون نقص وقصور، ولا يمكن في مثل هذه الأحكام الأخذ برأي بأي وجه كان ولا يمكن تسهيل الحكم باعتبارات عقلية.[16]

---

[14] الشاطبي، الموافقات، 310/2؛ نفس المؤلف، الاعتصام، 132/2؛ الزركشي، البحر المحيط، 97/5، 106. للأمثلة انظر: الدمياطي، أبو بكر محمد شطا، إعانة الطالبين، 16/3؛ البجيرمي، سليمان بن عمر، الحاشية، 188/2، 191.

[15] أتار، فخر الدين، أصول الفقه (Fıkıh Usûlü)، ص: 61.

[16] ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 19/1؛ الشاطبي، الموافقات، 308/2–309، 318–

تذكر المصطلحات الموجودة في مصادر الفقه الإسلامي؛ كالعبادة وحق الله والمعلل بعلة قاصرة، الأحكام التعبدية، ولكن لفظة "غير معقول المعنى" تفيد تماما ما تفيده لفظة التعبدي.

2. مستند مفهوم التعبد في الأحكام وأصوله التاريخية

إن عامة علماء الإسلام يعتقدون أن هناك حكمة مقصودة في وضع الأحكام الشرعية كلها، كون الحكم بدون حكمة لا يتفق مع صفة الحكيم للشارع تعالى الذي يفعل كل شيء بحكمة، لكنهم يوضحون أن الناس قد لا يكتشفون هذه الحِكم في كل حين.[17] فهناك أحكام مع كونها معقولة المعنى يعجز العقل عن إيضاح سببها وعلتها، في هذه الحالة لا يوجد هناك مجال غير الاستسلام والامتثال لأداء المطلوب.[18] لا شك من وجود أحكام في الإسلام من هذا القبيل. فمثل هذه الأحكام التي تسمى بأحكام تعبدية وتُعرف بخصائصها المميزة من بين الأحكام الشرعية فإنها لا تفتقر

319؛ الزركشي، البحر المحيط، 97/5؛ الخادمي، مجامع الحقائق، ص: 226؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 113/4-114؛ الدهلوي، حجة الله البالغة، 386/1-387؛ أردوغان، محمد، تغير الأحكام في الفقه الإسلامي (İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi)، ص: 117؛ كوسا، صفت، "بعض قضايا تصور الفقه الإسلامي" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، ص: 53. تعريف حمدي يازار المتعلق بهذه الأحكام كالتالي: التعبدي، هو: ثبات حكم شرعي من غير ارتباطه بعلل نحو: لماذا ولأي سبب. وبتعبير آخر، يقال تعبديا بإلحاق ياء النسبة لصفة الحكم الذي لا تدرك علته ومصلحته. وقد قسّم يازير الأحكام التعبدية إلى قسمين ثم بيّنها كما يلي: 1. التعبدي الباطل: هو الحكم الثابت دون أن يتضمن لأي مصلحة سواء أكانت المصلحة ظاهرة أو باطنة. 2. التعبدي الصحيح: هو الحكم الذي يتضمن مصلحة مع كونها مستورة في نظر العباد بمعنى رغم عدم إدراك العباد لماهيته وحكمته. انظر: يازير، الفقه الإسلامي الأبجدي وقاموس المصطلحات الفقهية (Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kamusu) 5/269. أما لتقييم علي حيدر أفندي، فإنه تُسمّى النصوص التي توجد فيها أحكام تعبدية بنصوص تعبدية. فالمكلف مُلزَم بالعمل بظواهر هذه النصوص فلا حاجة لاستنباط عللها. وفي الأصل ينبغي العمل بمثل هذه النصوص التي ليست مداراً للاجتهاد حسب دلالاتها بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة. انظر: علي حيدر، دروس أصول الفقه، ص: 366، 378.

[17] الشاطبي، الموافقات، 308/2؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 86/2-87، 3/3؛ الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص: 38 وما بعدها؛ الدهلوي، 27/1؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 13-14 وما بعدها؛ شلبي، ص: 278 وما بعدها؛ جولد تسيهر، الظاهرية، ص: 11.

[18] ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 19/1؛ الشاطبي، الموافقات، 308/2.

إلى مستند تستند إليه. على الرغم من وضع التسمية قد أتى بعد وجود الأحكام فإن هناك بعض عوامل توجب اكتساب الأحكام المذكورة هذه التسمية وتجعلها تعبدية، وهذه العوامل قد يمكن وصفها ب"مستندات دينية للأحكام التعبدية" وتشكل الأصول التاريخية للأحكام المذكورة. وبناء على ذلك فالعناصر التي تشكل مصدرا لتحديد الأحكام التعبدية وتجعلها قسما مستقلاً، الكتاب والسنة وقول وفعل الصحابة واجتهادات/ تفسيرات الفقهاء.

أ. الكتاب

يمكن لنا أن نبين باختصار مرجعية القرآن للأحكام التعبدية على النحو التالي: من المعلوم أن الأحكام الموجودة في القرآن الكريم من ناحية الدلالة والإلزام ليست على درجة واحدة، فتوجد إلى جانب آيات دلالتها على الحكم واضحة وقطعية، آيات أخرى دلالتها ظنية وتأويلها سائغ. وقد اعتبر علماء الإسلام الآيات التي تدل على الحكم واضحة وقطعا – تُسمّى بالقطعيات- في قسم الأحكام التعبدية، وبينوا أن هذه الأحكام ليست محلاً للاجتهاد، ولعل قاعدة "لا مساغ للاجتهاد في مورد النص"[19] قد نشأت نتيجة لهذا الفهم على الأرجح. وهكذا، النصوص المتعلقة بالعقيدة والعبادات والمقدرات المقادير والكفارات والحدود، وأنصبة الميراث، والصفات الأخلاقية الأساسية والقواعد العامة لكونها تفيد أحكاماً قطعية ولاعتبارها من ضرورات الدين سُمّيت تعبدية[20] وصُرحت بأنها ليست محلاً للتغيير.[21]

[19] الخادمي، مجامع الحقائق، ص: 329؛ المجلة، المادة 14.

[20] الزرقاء، أحمد، شرح القواعد الفقهية، ص: 147–150؛ الكردي، أحمد الحجي، المنهاج (مقرر المدخل الفقهي؛ القواعد الكلية)، ص: 78–79.

[21] السرخسي، أصول، 122/2؛ الشاطبي، الموافقات، 300/2–301، 308؛ الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية، ص: 19–20؛ خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، 25–26؛أتار، أصول الفقه (Fıkıh Usûlü)، ص: 61.

وإن تسمية القرآن جزءاً من هذه الأحكام المذكورة حدود الله ثم طلبه بعدم تعديها[22]، يؤكد صفة التعبدية في هذه الأحكام،[23] فعلى هذا أفضل تعبير في القرآن يفيد الأحكام التعبدية بمعناها الضيق والواسع هو عبارة "حدود الله".

وردت في القرآن الكريم عبارة "حدود الله"[24] في اثني عشر موضعا، وفي موضع بلفظ "حدوده"[25]، وفي موضع آخر بلفظ "حدود ما أنزله على رسوله"[26]، فالمجموع أربع عشرة مرة، وفي جميع هذه المواضع تفيد المعنى المتعلق بحدود الله وأحكامه. فالقرآن عندما يتحدث عن بعض مبادئه التي توصَف بالحلال والحرام والمباح والفرض يستعمل مصطلح "حدود الله"، ويؤكد أن هذه المبادئ أحكام الله فبالتالي يجب ألاّ يُعتدى ألا تجتاز عليها. وردت هذه العبارة في بعض أجزاء الآيات ولها أهمية في إيضاح موضوعنا هنا، وذلك مثل قوله تعالى: "**تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا**"،[27] "**فَلَا تَقْرَبُوهَا**"،[28] "**وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**".[29]

قد استعمل مصطلح حدود الله ليفيد جميع الأحكام التي أبلغ بها الله تعالى الناس وطلب الالتزام بها وعدم تعديها إلى جانب استعماله في القرآن للتعبير عن الموضوعات المحدودة .إن وقوع التوكيدات على الأحكام الشرعية التي عُرّفت بحدود الله من النواحي المعينة يحدث قناعة في أذهان المكلفين بأنها لن تتغير ويجب قبولها وتطبيقها كما هي.[30]

---

[22] انظر للآيات المتعلقة بها: سورة البقرة، الآيات: 87، 229، 230؛ سورة النساء، الآية: 13؛ سورة التوبة، الآية: 112؛ سورة المجادلة، الآية: 4؛ سورة الطلاق، الآية: 1.

[23] انظر: القرضاوي، الخصائص، ص: 47.

[24] سورة البقرة، الآيات: 187، 229، 230؛ سورة النساء، الآية: 13؛ سورة التوبة، الآية: 112؛ سورة المجادلة، الآية: 4؛ سورة الطلاق، الآية: 1.

[25] سورة النساء، الآية: 14.

[26] سورة التوبة، الآية: 97.

[27] سورة البقرة، الآية: 229.

[28] سورة البقرة، الآية: 187.

[29] سورة الطلاق، الآية: 1.

[30] انظر للتفصيل: قهرمان، ثبات العبادات في الإسلام (İslam'da İbadetlerin Değişmezliği)، ص: 23-25.

ومن الآيات التي تعتبر مصدراً في تطور مفهوم التعبد قوله تعالى[31]: "**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**"[32]. وقد فسر ابن حزم (1604/456) الذي هو من أبرز علماء المذهب الظاهري هذه الآية وقال: "فأيقنا أن الدين قد كمل وتناهى وكل ما كمل فليس لأحد أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه ولا أن يبدله"[33]. وهو بتفسيره هذا أراد أن يسد باب الرأي في تفسير النصوص من ناحية وأراد أن يؤكّد أنّ جميع أحكام القرآن تعبدية، من ناحية أخرى.

ب. السُّنة

في سياق مساهمة السنة لمفهوم الحكم التعبدي يمكن القول بأن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم التي تفيد وجود حدود الله، تشكل مستنداً للأحكام التعبدية؛ إلى جانب تأكيد القرآن على مصطلح "حدود الله" الذي يأتي بمعنى الحدود التي بينها الله تعالى[34] بخطوط عريضة وأوامره ونواهيه. وعندما ننظر إلى الأحاديث التي يرد فيها مصطلح "حدود الله" نجد أن هذه العبارة تستعمل في الأحاديث أحيانا على معنى يفيد جميع الأحكام التي بينها الله تعالى، وأحيانا أخرى تستعمل لبيان الأحكام الجزئية المُلزمة قطعاً[35]. ولكن ثبت استعمال هذه العبارة بصورة أكبر في الأحاديث لتفيد معنى الأحكام الجنائية المعينة المحدودة كما هو الحال في كتب الفقه.[36] ونعرض بعض الأحاديث المنقولة عن النبي صلى الله علي وسلم التي لها علاقة بهذا الموضوع كما يلي: " مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَافِيَةٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ الْعَافِيَةَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ نَسِيًّا"[37]، وحديث: " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا ، وَحَرَّمَ حُرُمَاتٍ

---

31 أما عند أكثر علماء الإسلام فإن الآية تفيد أن أغلبية الفرائض مع الحلال والحرام قد اكتملت. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 61/6؛ 10/16–11.

32 سورة المائدة، الآية: 3.

33 ابن حزم، الإحكام، 1/9–10.

34 البخاري، "الشركة"، 6، "الشهادات"، 30؛ الترمذي، "الفتن"، 12؛ دارقطني، سنن الدارقطني، الجزء الرابع، 184، 298؛ الحاكم، المستدرك، 129/4.

35 ابن ماجه، "الطلاق"، 1.

36 البخاري، "المغازي"، 53، "الأنبياء"، 54، "الحدود"، 12،42؛ مسلم، "الحدود"، 8،9،40؛ ابو داود، "الأقضية"، 14، "الحدود"، 4، 38؛ الترمذي، "الحدود"، 6؛ ابن ماجه، "الحدود"، 6، 32؛ الموطأ، "الحدود"، 12.

37 قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد كلامه هذا قول الله تعالى: "**وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا**" (**سورة مريم، الآية**: 64). **انظر: الترمذي، "اللباس"، 6؛ البيهقي، السنن الكبرى، الجزء**

فَلَا تَنْتَهِكُوهَا ، وَحَّدَ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا".[38]

إن السنة هي إحدى المصادر الأصلية للأحكام التي تسمّى تعبدية في كتب الفقه. إن بيانات النبي صلى الله عليه وسلم المتعلقة ببعض الموضوعات لم ترتبط بعلل ظاهرة ومعينة، فبعض الصحابة ممن رأوا صدور هذه الأحكام المذكورة من النبي كافياً لقبولها، تقبّلوا مثل هذه الأحكام كما هي إلى جانب الروايات التي تفيد أن الأحكام التي دلالتها قطعية ومبينة في القرآن ملزمة، وأنها لا تتغير، وأنه يجب الانقياد إليها، وهي تعبدية[39]. وإن أمكن إسناد الأحكام التي تفيدها الأحاديث المتعلقة بهذه الموضوعات إلى بعض العلل إلا أن قبول هذه الأحكام فيما بعد دون تعليل أصبح بمثابة قناعة أكثر شيوعاً. فأكثر مثال يذكر فيما يتعلق بهذا الموضوع هو؛ ترك المرأة الحائض الصلاة والصيام، وبعد تطهرها يؤمَر بقضاء الصوم[40]، ولا يؤمر بقضاء الصلاة. وكذا النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة الذي يعتبر حكماً تعبدياً[41]. قد أُسنِد إلى حديث منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم. وكذلك النهي عن الصلاة في أماكن معينة عندما أُعتُبِر حكماً تعبدياً أُعتُمِد على الحديث الذي يفيد أن النبي صلى الله عليه وسلم[42] قد نهى عن الصلاة في سبعة أماكن.

العاشر، 12؛ الشوكاني، نيل الأوطار، الجزء الثامن، 106. لتخريج الحديث انظر: الترمذي، الجزء الرابع، 220؛ الشوكاني، نيل الأوطار، 8/107.

[38] مع بعض الاختلافات في اللفظ انظر: الدارقطني، 184/4، 298؛ الحاكم، المستدرك، 129/4؛ البيهقي، السنن الكبرى، 12/10؛ الهيثمي، مجموع الزوائد، 171/1؛ 208/7؛ الطبراني، المعجم الصغير، 249/2؛ نفس المؤلف، المعجم الأوسط، 266/7؛ 381/8؛ نفس المؤلف، المعجم الكبير، 222/22؛ 86/23؛ الشوكاني، نيل الأوطار، 107/8. لتخريج الحديث وللتفصيل في التعليق عليه انظر: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص: 275-285. **فإن هذا الحديث أحد مستندات منكري القياس. انظر: بيغياف، موسى جار الله، الصوم في الأيام الطويلة** (Uzun Günlerde Ruze)، **ص:** 158.

[39] البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع، 154/1؛ ابن قدامه، المغني، 753/1.

[40] البخاري، "الصوم"، 41. وانظر أيضاً: الآمدي، الإحكام، 274/4؛ ابن عاشور، المقاصد، ص: 44.

[41] البخاري، "الصوم"، 41. وانظر أيضاً: الآمدي، الإحكام، 274/4؛ ابن عاشور، المقاصد، ص: 44.

[42] انظر: ابن ماجه، "الطهارة"، 67، "المساجد"، 4.

ت. موقف الصحابة

نفهم من أقوال بعض كبار الصحابة أنهم تناولوا بعض الأحكام بمفهوم التعبد. وأن تأويلاتهم التي تدل على أن الأحكام من هذا القبيل تعبدية، وكذلك موقفهم المتمثل بالانقياد تجاه هذه الأحكام كما تكوّن مصدر الأحكام التعبدية المستنِد إلى تطبيقات الصحابة[43] تُكوّن أيضاً أصولها التاريخية. لأننا أحيانا نرى الصحابة أنهم يتركون ظاهر النص عند تعارض النص مع المصلحة، ويُخصصونه ويرجحون المصلحة، ويتخذون التعليل أساساً في الأحكام لأن الصحابة الذين هم أحيانا يتركون ظاهر النص عند تعارض النص مع المصلحة، ويُخصصونه ويرجحون المصلحة، ويتخذون التعليل أساساً في الأحكام ثم يطبقونها، فإننا نراهم في مقابل ذلك تجاه بعض الأحكام لا يؤوّلونها بل يستسلمون لها كما هي، فهذا الموقف منهم يدل على وجود أحكام لا يمكن تعليلها في الإسلام. وقد توقف الصحابة أمام النصوص التي تحتوي على أحكام من هذا القبيل فلم يؤولوها، ولم يبحثوا عن عللها، ولم يتساءلوا بِلمَ شُرع هكذا؟ ولِمَ لم يكنْ كذا؟ بل عاتبوا من تساءل ذلك، أو عرفوا العلة فيها ثم أيقنوا بزوالها، ومع ذلك لم يُغيّروا الحكم، وآثروا الاتباع. [44]

نذكر هنا بعض الأمثلة للأحكام التي فسرها الصحابة بأنها تعبدية أو تناولوها بمفهوم التعبد، فمنها:

1. روى البخاري (869/256) عن أبي الزناد (748/131) أنه قال: "إِنَّ السُّنَنَ وَوُجُوهَ الحَقِّ لَتَأْتِي كَثِيرًا عَلَى خِلاَفِ الرَّأْيِ[45]، فَمَا يَجِدُ المُسْلِمُونَ

---

[43] شلبي، تعليل الأحكام، 35–72، 302؛ **دوندوران، "هل تتغير الأحكام الدينية مع تغير الأزمان والظروف؟"** (Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslami Hükümler Değişir Mi?)، **مجلة كلية الشريعة في جامعة أولوداغ UÜİFD، المجلد 7، العدد 7، ص: 92–94؛ نفس المؤلف، "نظرة إلى الأحكام القرآنية من حيث السبب والعلة والحكمة"** (Sebep–İllet–Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış)، **ندوة قضية التاريخية في فهم القرآن** (Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu)، ص: 93–96؛ **ياووز، يونس وهبي، "نظرة إلى الأحكام القرآنية من حيث السبب والعلة والحكمة"** (Sebep–İllet–Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış)، **ندوة قضية التاريخية في القرآن** (Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu)، ص: 65.

[44] شلبي، تعليل الأحكام، ص: 69.

[45] قد شرحت عبارة "وجوه الحق" التي وردت في المتن ذاته بالأحكام الشرعية،

بُدًّا مِنَ اتِّبَاعِهَا، مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الحَائِضَ تَقْضِي الصِّيَامَ[46] وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ" (مع أنها ليست أهم من الصلاة في الدين). وقد قالت عائشة رضي الله عنها لامرأة سألت عن سبب هذا الحكم: "أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟[47] " عاتبته ثم قالت: "كانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ، فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلَا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ".[48]

فالشاطبي ذكر في كتابه قول عائشة هذا ثم قال في تعليقه عليه: وَلِذَلِكَ لَمَّا سُئِلَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ قَضَاءِ الْحَائِضِ الصَّوْمَ دُونَ الصَّلَاةِ * أنكرت على السائلة أَنْ يُسْئَلَ عَنْ مِثْلِ هَذَا ؛ إِذْ لَمْ يُوضَعْ التَّعَبُّدُ أَنْ تَفْهَمَ عِلَّتَهُ الْخَاصَّةَ * ثُمَّ قَالَتْ : " كُنَّا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلَا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ * وَهَذَا يُرَجِّحُ التَّعَبُّدَ عَلَى التَّعْلِيلِ بِالْمَشَقَّةِ * وَقَوْلُ ابْنِ الْمُسَيَّبِ فِي مَسْأَلَةِ تَسْوِيَةِ الشَّارِعِ بين دية الأصابع : " هي السنة يا ابْنَ أَخِي " * وَهُوَ كَثِيرٌ".[49]

2. روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال عن الحجر الأسود: "إِنِّي أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ، لاَ تَضُرُّ وَلاَ تَنْفَعُ، وَلَوْلاَ أَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَبِّلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ"[50]، وكذلك روي عنه أنه قال: "عَجَباً لِلْعَمَّةِ! تُورَثُ، وَلَا تَرِثُ".[51]

وعبارة "خلاف الرأي" بما يخالف العقل والقياس. عمدة القارئ، 121/9.

[46] صحيح البخاري، "الصوم"، 41. وانظر أيضا: الآمدي، الإحكام، 274/4؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 44.

[47] الشاطبي، الموافقات، 308/2.

[48] صحيح البخاري، "الحيض"، 20. يحتمل أن عائشة رضي الله عنها عندما قالت: "أحرورية أنت؟" أرادت أن تقول لها: هل أنت على رأي الخوارج. وحرورة في الأصل قرية قريبة من الكوفة التي قد اجتمع فيها الخوارج للمرة الأولى. أما الخوارج فإنهم يعتقدون أن المرأة الحائض يجب عليها قضاء الصلوات التي لم تصلها في حالة الحيض (العيني، 207/3؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 335/1). وكان من دأبهم أيضاً ترجيح الرأي على السنة (العيني، 121/7). فهؤلاء كانوا يبحثون عن علل الأحكام ويتوسعون في الرأي (شلبي، تعليل الأحكام، ص: 70).

[49] الشاطبي، الموافقات، 308/2.

[50] صحيح البخاري، "الحج"، 50، 57، 58. وقد فهم البعض موقف عمر رضي الله عنه هذا أنه امتثال لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم وبلاغه دون قيد وشرط وابتعاد عن أي تفسير تجاه تطبيقه. انظر: ميراس، كامل، ترجمة وشرح التجريد الصريح 108/6 (Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi).

[51] الإمام مالك، الموطأ، "الفرائض"، 9. وإن أوهم بعض المؤلفين انطلاقا من قوله هذا أنه يعتبر هذا الحكم تعبديا فإن هذا غير صحيح.

3. روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: "إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرّمه الله، وحرّمتم كثيراً مما أحل الله"، وكذا روي عن عبد الله بن عمر أنه قال: "السنة ما سنّه الرسول صلى الله عليه وسلم لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين"،[52] فهاتان الروايتان أيضاً من قبيل تفسير التعبد.

4. ومن أبرز الأمثلة التي تشير إلى وجود التعبدية في الأحكام وإلى الأصول التاريخية لهذا المفهوم هو القول المنسوب إلى كل من علي وعثمان رضي الله عنهما: "لو كانَ الدينُ بالرَّأي لكانَ أسفَلُ الخُفِّ أولى بالمَسح مِن أعلاه، وقد رأيتُ رسولَ الله – صلى الله عليه وسلم – يَمسَحُ على ظاهِرِ خُفَّيهِ".[53]

5. هذه الأمثلة التي تدل على موقف الصحابة الاستسلامي تجاه بعض الأحكام تعطي لنا على الأقل فكرة عن وجود وكيفية وقوع مفهوم التعبدية عبر التاريخ. أما صحة هذه الروايات المنقولة، ومدى دلالتها على تعبدية الحكم، وما هو قدر تناسبها بالروح الإسلامي، وبأي سائق قيلت فمثل هذه الأمور ينبغي الوقوف عندها خصوصاً.[54] على الرغم من صحة بعض هذه الروايات، وأنها تَعكِس لنا المفهوم الصحيح والتصور فإنه يُفهم من بعضها أنها قيل رداً لمعارضي السنة وأصحاب الرأي المتشددين الذين ظهروا في ذلك الوقت. يظهر لنا جلياً رد الفعل هذا في عتاب عائشة، وأقوال ابن مسعود وابن عمر، وقد سرد الأصوليون هذه الروايات والأقوال عند الحديث عن الآراء المؤيدة والمخالفة للقياس.[55]

---

[52] ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 316/2.

[53] الشيباني، محمد بن الحسن، الحجة، 36/1؛ أبو داود، الطهارة، 63؛ البيهقي، السنن الصغرى، ص: 108؛ ابن حجر، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، 80/1؛ الشوكاني، نيل الأوطار، 184/1؛ الصنعاني، سبل السلام، 58/1؛ ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 315/2. انظر فيما يتعلق بعدم ثبوت حكم المسح بالقياس: ابن رشد، بداية المجتهد، 19/1. يشرح السهارنفوري هذه الرواية على النحو التالي: لو ثبتت الأحكام الدينية بالعقل والرأي فقط، من غير وجود نقل ورواية لكان مسح أسفل الخف أولى من مسح أعلاه، لأن أسفله أقرب لملامسة النجاسات من أعلاه. ولعدم إمكان إيضاح هذا الأمر بالعقل يجب انقياد العقل لهذا الحكم الذي لا يستطيع أن يدرك حكمته. انظر: بذل المجهود، 43/2؛ الغزالي، المستصفى، 247/2.

[54] انظر لتقييم الأحاديث من هذا الجانب: الغزالي، المستصفى، 248/2.

[55] انظر: ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 315/2.

وفهم الروايات المنقولة عن الصحابة على أنها تدل على مخالفتهم القياس أو رفضهم الرأي كلياً غير صحيح، لأنه إذا أخذ بعين الاعتبار الظروف والواقع الذي قيلت فيه هذه الأقوال يتبين لنا قصدهم ومرادهم، وهو: أن المصدر التشريعي الأصلي للدين ليس هو الرأي والعقل، وإنما العقل والرأي مرجعان في قياس الأمور المتشابهة، وهذه الأقوال إنما قيلت رداً على فهمٍ يُجلّ القياس والرأي مطلقاً ويقدمهما على القرآن والسنة، فلا يمكن القول بأنها تتعلق برفض القياس والرأي مطلقاً، فقد ثبت بوضوح أن النبي صلى الله عليه وسلم وكذا الصحابة قد قضوا بناء على القياس والرأي.[56]

وفي مقابل أكثر الصحابة الذين سلكوا مسلك التعليل في النصوص نرى طائفة وإن كانت قليلة التزمت بألفاظ النصوص وظواهرها. [57] نعتقد أن لموقف الصحابة الذين التزموا بظواهر النصوص عموما وبظواهر الأحاديث خصوصاً دوراً هاماً في تكوين مفهوم التعبد.

[56] انظر: ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 316/2. بعد ما سرد الغزالي أقوال الصحابة المخالفة للرأي وعلق عليها، بيّن أن بعض هذه الروايات متواترة، وبعضها الآخر آحاد، ثم أشار إلى أن الرأي العام للصحابة هو الميل إلى الرأي والاجتهاد. بالنسبة للغزالي ولو كانت هذه الروايات صحيحة أو متواترة فإنه يلزم أيضاً التوفيق بين هذه الأقوال المعارضة للرأي لهم وبين اجتهاداتهم المشهورة. وبناء على هذا يمكن القول بأن الرأي الذي أنكره الصحابة الكرام هو الرأي الذي يخالف النص ويصدر من غير المجتهدين عن جهالة ويستعمل في غير محله أو لا يستند إلى أي أصل، ومن شأنه تشريع حكم بنفسه. الغزالي، المستصفى، 248/2.

[57] انظر للاطلاع على هذا الرأي وأمثلته: كورماز، محمد، إشكالية المنهج في فهم وتفسير السنة والحديث (Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu)، ص: 46-50. انظر للأمثلة الأخرى: القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص: 154-170). لكن أغلبية الصحابة الكرام قد قيموا تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم من نظرة أوسع. (شلبي، مصطفى، تعليل الأحكام، ص: 35-60؛ أوز أوشار، محمد أمين، التدبر في الحديث من جديد، (Hadisi Yeniden Düşünmek)، ص: 242). إن هؤلاء الصحابة الذين اتخذوا المنهج الغائي أساساً لأنفسهم، عند فهم الحديث كانوا يبحثون عن المعنى المقصود للرسول صلى الله عليه وسلم أكثر عن ماذا قال، ولا يقبلون كل رواية سمعوها كما هي، ولا يرون أيضاً كل ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم في نطاق السنة (كورماز، ص: 47؛ أوز أوشار، ص: 242).

ث. أقوال الفقهاء

إننا نرى الفقهاء مع وجود اختلافات بينهم أنهم تبنوا مفهوم التعبد عبر التاريخ وتوسعوا أكثر في نطاق هذه الأحكام بالنسبة للصحابة،[58] فعلى تفسير الفقهاء يمكن فهم استعمال الماء وسيلة للطهارة في الوضوء إلى حد ما، ولكن لا يمكن فهم استعمال التراب (التيمم) لقصد الطهارة. وقد قال السيوطي في بيان ذلك: كما يوجد بين العلماء من يرى أن اختصاص الطهارة بالماء تَعَبُّديٌّ لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ، يوجد بينهم أيضاً من يرى أَنَّهُ مُعَلَّلٌ يعقل معناه.[59]

وأغرب من ذلك الأمر المتعلق بالحدث الذي يسمّى نجاسة حكمية، فإن هناك أمور لا يمكن إدراكها بالعقل، وذلك مثل وجوب الوضوء من مس الفرج، ومن كل خارج من السبيلين[60]؛ القبل والدبر[61]، وبدلا من غسل مخرج النجاسة (كما لا توجد في الاستنجاء[62] ضرورة استعمال الماء كذلك لا تمنع نجاسة قليلة من الطهارة) لزوم غسل الأعضاء التي لم تمس لها النجاسة. [63] وقد روي عن أبي حنيفة (767/150) أنه قال: "لو قلت بالرأى لأوجبت الغسل."[64]

بعد ما بيّن السيوطي أن الأحكام التعبدية هي التي لا تدرك علتها، قال فيما ينقض الوضوء ويوجب الغسل معلقا عليها: " وَلَوْلَا أَنَّهَا تَعَبُّدِيَّةٌ، لَمْ

[58] ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 190/2؛ أردوغان، محمد، تغير الأحكام، (Ahkamın Değişmesi)، ص: 116.

[59] السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638. وانظر أيضا: الشربيني، الإقناع، 19/1؛ الشرواني، الحاشية، 65/1، 67.

[60] أبو داود، "الطهارة"، 69؛ الترمذي، "الطهارة"، 61، 62. وانظر للاطلاع على أراء المذاهب حول هذا الموضوع: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 277/1 وما بعدها.

[61] صحيح البخاري، "الوضوء"، 34؛ أبو داود، "الطهارة"، 109، 110؛ النسائي، "الطهارة"، 137، "الحيض"، 6.

[62] ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 190/2؛ أردوغان، ص:116. وانظر أيضاً الهامش: رقم 117.

[63] ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 260/2؛ الشاطبي، الموافقات، 300/2.

[64] انظر: السهارنفوري، بذل المجهود، 43/2.

يُوجِبُ الْمَنِيُّ - الَّذِي هُوَ طَاهِرٌ عِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ - غَسْلَ كُلِّ الْبَدَنِ وَيُوجِبُ الْبَوْلُ وَالْغَائِطُ اللَّذَانِ هُمَا نَجِسَانِ بِإِجْمَاعٍ غَسْلَ بَعْضِهِ".[65]

إلى جانب هذه الأمثلة هناك مسائل في العبادات، والعقوبات، والكفارات ترد أسئلة فيها لا يمكن الإجابة عليها بشكل تطمئن إليه النفس[66]، وذلك مثل عدد ركعات الصلوات، وأيام الصيام، وعدد الأشواط في الطواف حول الكعبة وفي السعي بين الصفا والمروة من العبادت، وفي العقوبات الحدود المحددة بعدد معين كالزنا والقذف، وفي الكفارات المعينة؛ إيضاح الأحكام كإطعام عشرة مساكين أو صيام ثلاثة أيام، ومن الأسئلة أيضا "لِمَ هذا العدد وليس هذا، لماذا الحكم كذا وليس هكذا"[67]. يدل عدم تعليل هذه الأحكام وعدم تغيرها بتغير الأزمان والظروف على أنها اعتبرت تعبدية.

وقد استمر مصطلح التعبد الذي تغذّى بتصرفات الصحابة التي ذكرنا أمثلة منها في الأعلى، في الفترات اللاحقة متخذاً أشكالاً مختلفة. وأكثر من التزم وتمسك بمفهوم التعبدية عبر التاريخ هم الظاهرية. فإنهم اكتفوا بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة من بين الأدلة وأنكروا القياس مبدئياً، ورأوا ظواهر النصوص من الكتاب والسنة كافية في حل المسائل الفقهية ولم يُعلّلوها. فعلى رأيهم معاني النصوص موافقة للعقل، ومناسبة لمصالحهم، لكن كل نص يبقى في موضوعه الخاص. وإن وُجدت في النصوص مصالح متعلقة بالدين والدنيا فإنها خفية فيها لا تتعدّى إلى غيرها، ولا تُبحث فيها عن العلة والسبب[68].

وأما أغلبية فقهاء المذاهب الأربعة الكبرى على خلاف الظاهرية - مع وجود بعض الفروق فيما بينهم- فإنهم اعتبروا عموما ومبدئياً التعليل أصلا

---

[65] السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638. وانظر أيضاً: ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 310/2 وما بعدها.

[66] خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص: 26. انظر للأمثلة الأخرى: الآمدي، الإحكام، 274/4؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص:638.

[67] أردوغان، ص: 117.

[68] أبو زهرة، محمد، ابن حزم، (ترجمه للتركية، عثمان كسكي أوغلو – أرجان كوندوز)، ص: 295؛ جولد تسيهر، الظاهرية، ص: 27 وما بعدها. وانظر لملخص آراء ابن حزم حول الموضوع: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 602/2؛ نفس المؤلف، المحلى، 102/8؛ أبو زهرة، ص: 295-296.

في النصوص[69]، إلا أن أصحاب هذه المذاهب تبنّوا مفهوم التعبد أيضاً، مع قولهم بأن بعض الأحكام تعبدية[70]، قد اتبعوا منهجا مُغايراً للظاهرية تماما في نطاق الأحكام التعبدية وصفاتها. فعلى الأقل يمكن القول بأن الحال كانت هكذا في فترات تَكوّنِ المذاهب.[71]

وقد كان في تاريخ الفكر الفقه الإسلامي من يقبل القياس بقدر من كان يعارضه، فمن أدلة المانعين للقياس هو وجود الأحكام التعبدية، حيث إن من أنكر القياس ادعى أنه لا يمكن في الدين الحكم معتمداً على أساس العقل والرأي، وأنه يوجد بعض أحكام تمنع ذلك، فقد مثّلوا ذلك بحكم الشارع مختلفاً بين الأمور المتماثلة[72] وبحكم متشابه بين الأمور المختلفة. فلكون مثل هذه الأحكام مخالفة للعقل يجب اتخاذ موقف التعبد (أي الاستسلام دون تفكير في معناها) [73] تجاهها، وذلك لأن الشارع لم يجعل إعمال العقل والقياس أصلا في الدين. وهكذا وقوع هذه المناقشات منذ العهود الأولى مهد الطريق نوعاً ما أمام الأحكام التعبدية لتصبح أصلا، ثم أدت هذه الحالة داخل المذاهب الفقهية إلى ظهور من يرتضي القول بأن الأصل في الدين هو التعبد [74].

وكما يفهم من السابق إن هذه الأركان الأربعة تجعل من الأحكام التعبدية مجموعة مستقلة في الأحكام الشرعية. ولكن تسمية هذه الأحكام لها علاقة عن قرب بتطور علم أصول الفقه. وذلك أن عبارة التعبدي التي

---

[69] وإن كان الشافعية وحدهم قد اعتبروا التعبد أساساً إلا أنهم أيضاً سلكوا منهج التعليل لأسباب أخرى.

[70] أبو زهرة، ص: 296.

[71] كوسا، صفت، "بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، إسلاميات، الجلد، 2، العدد، 1، يناير–مارس، أنقرة 1999، ص: 53–56.

[72] إن إيجاب الغسل من المني دون البول دليل على أن المتماثلات تابعة لأحكام مختلفة؛ وجعل القتل خطأ وعمداً في الإحرام تابعا لنفس الحكم مثال على المختلفات فتُجعل تابعة لنفس الحكم مع كون العمد جناية كاملة دون الخطأ. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 310/2 وما بعدها.

[73] انظر: البصري، أبو الحسين، شرح العمد، 282/1–283؛ ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 310/2 وما بعدها.

[74] انظر للتفصيل في هذا الموضوع: قهرمان، ص: 34–65.

لم ترد في القرآن والأحاديث ظهرت مرتبطة بوقوع مسألة التعليل في عملية القياس التي هي إحدى موضوعات أصول الفقه.

3. خصائص الأحكام التعبدية

انطلاقا من تعريف الأحكام التعبدية يمكننا أن نسرد خصائصها بأنها تستند إلى نصوص قطعية، فتكون داخلة في أصل الدين؛ وليست مداراً للقياس؛ ولا تقبل التغيير باعتبار أصولها[75]. ولا يمكن ملاحظة هذه الخصائص المذكورة في جميع الأحكام التي تسمّى بالتعبدية في كتب الفقه. هذه الخصائص التي وُضعت للأحكام التعبدية تعطي لنا فكرة عن نطاق هذه الأحكام أيضا. يجدر بنا أن نقول إذا ما سيتم تبني مفهوم التعبد الإيجابي داخل الفقه الإسلامي ينبغي تحديد نطاق ذلك بدقة.

إن جميع هذه الخصائص التي تم تحديدها بالنسبة للأحكام التعبدية تحمل صفات تكميلية يكمل بعضها البعض، وبعبارة أخرى، فإن تحمُّلَ الحكم صفة التعبدي له علاقة عن قرب باستناده إلى نص قطعي، وبكونه داخلا في أصل الدين، وبعدم كونه مداراً للقياس، وبكونه غير قابلٍ للتغيير. وعلى هذا أهم صفة أصلية في الحكم التعبدي هو أن يكون مستنداً إلى نص قطعي وداخلاً في أصل الدين. فلا يمكن تغير الحكم الذي يستند إلى نص قطعي ويكون داخلا في أصل الدين لكونه ركنا أساسياً للدين. لأن طبيعة الدين لا تقبل التغيير باعتبار أركانها الأصلية. ولا يمكن تصور غير هذا بالنسبة للدين الذي يضمن تكوين الانقياد المطلق والمتناسق والموضوعي. فالمكلفون يمكنهم أن يجعلوا الأحكام الأساسية للدين الذي يتبعونه معقولة عموما بالنسبة لأنفسهم. ولكن مع ذلك لا تسلم معقولية الأحكام التي تشكّل أصل الدين من النسبية والذاتية أي عدم الموضوعية. ولهذا السبب سلك الفقهاء في تعليل العبادة التعبدية بمعناها الضيق، والأحكام التي تحمل صفة العبادة بالحكمة التي تحمل وصفا ذاتياً وأكثر مرونة دون العلة التي هي وصف موضوعي.

إن مصطلح التعبد في الأصل هو مصطلح طوره الفقهاء للتعبير عن أحكام الدين التي لا تتغير، وبعبارة أخرى، قد استهدف الفقهاء حماية

[75] انظر: قهرمان، ص: 86-188.

الأصول الدينية التي يجب ألاّ تتغير فتبقى ثابتة داخلَ مفهوم التعبد[76]. ومن أجل ذلك اتجهوا من جهة إلى الاجتناب عن تعليل الأحكام التي اعتبروها تعبدية بعلة ولم يجعلوها مدارا للقياس، ومن جهة أخرى عللوها بحكمة لامتثال وتبني المكلفين لهذه الأحكام. وقد ثبت منذ البداية في مؤلفات الفقه الإسلامي بأن الأحكام التعبدية ليست مداراً للقياس، فمعنى ذلك التأكيد بأن هذه الأحكام لا تقبل تفسيرا مختلفاً[77]. لأن كون الحكم مدارا للقياس يعني إمكان تعليله، وإمكانية تعليل الحكم تُمكّن تخريج ووضع أمثاله، أما عدم إمكانية تعليله يوجب قبوله كما هو. فمثلاً الصلوات الخمس وأعداد ركعاتها تعتبر من الأحكام التعبدية، فلا يمكن معرفة سبب هذه الأحكام في كونها خمسا وأعداد ركعاتها عن طريق منهج التعليل[78]. والمصلحة التي تحملها الأحكام التي تعتبر تعبدية مخفية في تأدية هذه الأحكام المعينة على النحو الذي وضع، فمثلا لا يمكن تغيير حكم الصيام الموجود بإقامة أساليب الحمية ونحوها مقام الصيام بحجة أن المقصد والمصلحة التي يحققها الصيام للناس هو حفظ الصحة.[79]

4. نطاق الأحكام التعبدية

يتبين لنا أن الصحابة تبنوا الأحكام الشرعية بمفهوم التعبد بمعناه الواسع، غير أن الصحابة خاصة الذين اتخذوا التعليل أصلا في الأحكام يمكن أن يقال فيهم بأنهم حصروا نطاق الأحكام التعبدية بمعناها الضيق بالمقارنة

---

76 قهرمان، ص: 47–55.

77 السرخسي، أصول، 122/2؛ الغزالي، المستصفى، 326/2–328؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 97/4، 106، 113–114؛ الزركشي، البحر المحيط، 54/5.

78 السرخسي، أصول، 122/2؛ البصري، أبو الحسين، شرح العمد، 208/2؛ الشاطبي، الموافقات، 2/301؛ الطوفي، شرح الروضة، 451/3–452؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص: 351؛ خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص: 26.

79 الشاطبي، الاعتصام، 135/2. أقسكي، أحمد حمدي، الدين الإسلام، (İslam Dini)، ص: 17–18؛ أردوغان، محمد، تغير الأحكام في الفقه الإسلام (İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi)، ص: 127؛ برداق أوغلو، علي، "القرآن والشريعة" "Kur'an ve Hukuk"، ص: 94–95؛ قوجا، فرحات، "العبادة" "İbadet"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، 241/19؛ يامان، أحمد، "حول مبادئ منهج الاجتهاد المقاصدي أو التفسير الغائي من زاوية علم الفقه الإسلامي" "İslam Hukuk İlmi Açısından Makasıd İctihadının Ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine"، المعرفة، السنة، 2، العدد، 1، ربيع 2002، ص: 31.

مع العصور اللاحقة[80]. فعلى هذا يظهر حصر الأحكام التعبدية في عهد الصحابة بصورة أكبر مقتصرة بالعبادات أو الأحكام التي لها صفة العبادة. فنجد في العصور اللاحقة أنه قد تم توسيع نطاق هذه الأحكام لأسباب مختلفة مع خلط مفهوم التعبد بمعناه الواسع خاصة بالمفهوم الضيق. وقبل أن ننتقل إلى بيان أسباب ونتائج هذه الحالة، نريد أن نذكر آراء الفقهاء المتعلقة بالموضوع.

يقسم الغزالي (1111/505) الأحكام من حيث كونها تعبدية وتعليلية إلى ثلاثة أقسام؛ قسم مبناه على التحكم والتعبد فقط، فلا يعلل أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً، وقسم يتردد في كونه داخلا في أحد هذين القسمين. يمكن لنا أن نستنتج[81] بسهولة من تقسيمه هذا أن جميع الأحكام الشرعية، بل أكثرها ليست تعبدية بالمعنى الضيق. ولكن ليس هناك تفسير واضح في هذا الأمر لدى علماء الإسلام مثل الغزالي. خصوصا في فترة توقف نشاط الفقه الإسلامي قد وُجد بجانب من يقول بأن جميع الأحكام الدينية على العموم والأحكام الفقهية على الخصوص تعبدية، وُجد أيضا من سلك مسلكاً وسطاً، فعلى هذا يمكن جمع هذه الآراء في طائفتين: المضيقين نطاق الأحكام التعبدية، والموسّعين نطاقها.

أ. المضيقون نطاقَ الأحكام التعبدية:

إن بعض المؤلفين يرون أن نطاق الأحكام التعبدية ينبغي حصرها بصورة أكبر في الأحكام المتعلقة بالمقادير والأعداد المحددة؛ كالعقائد والعبادات والحدود والكفارات[82]. ويوجد أيضاً من يعتقد أن الأحكام

[80] شلبي، تعليل الأحكام، ص: 302.

[81] الغزالي، المستصفى، 264/2. وانظر أيضاً: الزركشي، البحر المحيط، 54/5.

[82] الغزالي، المستصفى، 265/2، 328؛ الزركشي، البحر المحيط، 97/5؛ زيدان، الوجيز، ص: 198؛ خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص: 26؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 296، 322؛ الموسوعة الفقهية، 209/12؛ الدريني، فتحي، المناهج الأصولية، ص: 19-20، 127؛ أردوغان، تغير الأحكام، (Ahkamın Değişmesi)، ص: 117؛ كوسا، صفت، "بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، إسلاميات، الجلد، 2، العدد، 1، يناير-مارس 1999، ص: 54-56. ووفقاً لتعقيب الدريني، فإن كل نص قاطع في الدلالة على معناه، بحيث أصبح مفسّراً، تتضح فيه إرادة الشارع، دون لبس أو غموض، لا يجوز الاجتهاد فيه، بل يحرم. وذلك كالنصوص المتعلقة بالعقائد والعبادات (كأعداد الركعات ومناسك الحج مثلا)، والمقدرات (كإطعام ستين

المتعلقة بالحلال والحرام ينبغي إدخالها في هذا القسم. ولكن الغزالي[83] وكذا الشاطبي[84] الذي يرى أن في جميع الأحكام الدينية توجد جهة التعبد، كل منهما بين بوضوح أن أغلب الأحكام التعبدية توجد في العبادات، غير أن الشاطبي (1388/790) صرّح بأن الأحكام الجنائية (العقوبات) ليست تعبدية. وهناك من يدعي[85] أن المصلحة وحدها هي المقياس الصحيح والأصلي في أمور المعاملات، فبالتالي لا يوجد حكم تعبدي مطلقاً في هذا النطاق.[86].

وعندما ننظر إلى القائمة التي ذكرها الغزالي والسيوطي حول الأحكام التعبدية نرى أن هذه الأحكام تتعلق بالعبادات عموماً، ولم يُوسّع نطاق شمولها، وأنه لا يوجد اتفاق في بعض الأحكام التي اعتبرت تعبدية[87]. فعلى هذا فرضية الصلاة والصيام والزكاة والحج، والأحكام المتعلقة بهذه الفرائض التي ثبتت بالاتفاق؛ وكذا تحريم الأشياء، كالزنا والربا والخمر والميسر؛ وتقسيم المواريث، والعدة المحددة التي يجب تربّصها بسبب الوفاة والطلاق[88]، والاعتكاف وأوقات الصلوات، وأعداد الركعات في الصلوات، والأعداد المحددة في جلدات الحدود، والعدد المعين من الأشخاص[89] في الشهادة؛ وما يوجب الوضوء والغسل، إيجاب الغسل من المني وعدم إيجابه بسبب قضاء الحاجة من البول والغائط، ووجوب قضاء

مسكين، وكحد الزنا بمائة جلدة) من الكفارات، والحدود (العقوبات)، وفرائض الإرث، والنصوص المتعلقة بأمهات الفضائل، والقواعد العامة أو أساسيات الشريعة، وكل ما ثبت من الدين بالضرورة. (المناهج الأصولية، 19–20). وإن كان من الممكن أن تدرك حكمة التشريع في العبادات والعقوبات المقدرة والنصية بوجه عام أو على الجملة، فلا مجال للاجتهاد فيها على التفصيل. ففي العبادات بث روح التقوى في النفس الإنسانية عن طريق إحكام الصلة بين العبد وربه، وفي العقوبات الزجر والردع. انظر نفس المرجع: ص: 127.

[83] أردوغان، تغير الأحكام، (Ahkamın Değişmesi)، ص: 117.

[84] الغزالي، المستصفى، 264/2–265؛ الشاطبي، الاعتصام، 79/2–80، 129–133.

[85] الشاطبي، الاعتصام، 79/2.

[86] شلبي، تعليل الأحكام، ص: 297.

[87] الغزالي، المستصفى، 264/2؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638–639.

[88] القرضاوي، شريعة الإسلام، ص: 23.

[89] ابن قيم، إغاثة اللّهفان، 361/1.

الصوم[90] على المرأة الحائض دون الصلاة، فهذه الأحكام من أهم أمثلة الأحكام التعبدية.

على ما يظهر أن هناك اتجاها قويا نحو تضييق نطاق الأحكام بمعناها الضيق في المؤلفات القديمة للفقه الإسلامي. والسبب الرئيسي لهذا الاتجاه هو تمسك أغلب الفقهاء، وعلى رأسهم فقهاء المذاهب الأربعة، بمنهج القياس الذي يعني معنى تفسير الأحكام عن طريق استنباط العلة التي تستند إليها. أما اليوم فأهل العلم والأكاديمون الذين ينادون بإعادة تشكيل هيكل الفقه فيرون أن نطاق الأحكام التعبدية ضيق.

ننقل هنا عن بعض المؤلفين المعاصرين الذين يرجحون تضييق نطاق التعبديات، فيمكننا أن نلخص آراءهم وتعليقاتهم فيما يلي:

وقد ادعى الشيخ محمد طاهر بن عاشور (ت1973) الذي يعرف بدراساته حول مقاصد الشريعة الإسلامية أنه يجب أن يكون كل حكم شرعي يمكن استنباط علته مداراً للقياس، وأنه توجد مسائل لا يجوز القياس فيها، وهي قليلة جدا[91]. وقد قال ابن عاشور بأنه لا يوجد حكم تعبدي في مسائل المعاملات المالية والجنائية، وذكر ترجيحه بجانب تضييق نطاق هذه الأحكام، بل أشار إلى ضرورة تضييق دائرة التعبديات بقدر المستطاع ثم ذكر أن كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم. ويرى ابن عاشور أنه يجب على الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها ويمحّص أمرها ثم يحاول تعليلها، ويقترح الرجوع إلى التعبد كحل أخير[92]. ويختم كلامه في هذا الموضوع بهذه العبارات:

---

[90] السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638-639؛ الغزالي، المستصفى، 264/2.

[91] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 109.

[92] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 47-48. وانظر للاطلاع على تعليق مماثل: كوسا، صفت، "بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، ص: 53-56.

وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبدية لا علّة لها، ولا يُطّلع على علّتها فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية. فأما هذان فلا أرى أن يكون فيها تعبدي، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها ".[93]

أما محمد أبو زهرة (متوفى سنة 1974) أحد المؤلفين في الفقه الإسلامي المعاصر، فهو يدافع في كتابه الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي عن الرأي المتمثل في أن الحدود (العقوبات) هي ليست أحكاماً تعبدية ضمن المعنى الضيق لها. ووفقاً لقوله، فإن العقوبات ليست أحكاماً تعبدية وهي مفهومة العلل. حيث يفهم ويتضح ارتباط هذه العقوبات بمواضيعها من زاوية معالجة ظاهرة منتشرة في المجتمع، فإن هذه العقوبات جاءت من أجل إنهاء الظواهر السيئة المنتشرة في المجتمع أو على الأقل تخفيف انتشارها وثقلها. وإن القول بأن هذه العقوبات هي ليست تعبدية، لا يخل إطلاقاً بمؤسسة وعقلية **التقدير** التي تقول بأن العقوبات تم تحديدها من قبل الإرادة الإلهية. بل على العكس من ذلك فإنها تجعل العقوبة جارية ومطبقة في كافة المواضيع الأخرى المشابهة للموضوع التي جاءت هذه العقوبة ليتم تطبيقها عليه. وذلك لأن الحدود ليست أحكاماً تعبدية ومن الممكن فهم وإدراك العلل الخاصة بوضعها. وإن كون الحدود هي حق الله وحسب لا يستوجب كونها تعبدية. بل على العكس من ذلك فإن الحدود قد تم تشريعها من أجل تطهير المجتمع من الشرور. وإن سبب تسمية هذه العقوبات **بالحدود** هو لأنها تتعلق بحقوق العامة ويتم فرضها بسبب الإضرار بحقوق الأشخاص. وإن كون الحدود تتعلق بحقوق العامة، يجعل من عللها أقرب إلى الفهم مقارنة مع باقي العقوبات.[94]

وبناء على ذلك، يتبين لنا أن القول باندراج الأحكام المتعلقة بالعبادات والحدود والكفارات والمقدرات وكذا الأحكام المتعلقة بالحلال والحرام في نطاق التعبدية، ليس صائبا وإن قُدّم من قبل بعض المؤلفين بأنه رأي الأغلبية ورأي متفق علي . وسوف نشير إلى هذه المسألة عند تقييم الآراء. ونكتفي هنا بالقول إن رأي الأصوليين عموماً هو وقوع الأحكام التعبدية

[93] وانظر لتعليق مماثل: أولوداغ، حكمة الأوامر والنواهي، (Emir ve Yasakların Hikmeti)، ص: 25–26.

[94] أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، ص: 215–216.

بمعناها الضيق بصورة أكبر في نطاق العبادات.[95] أما مسألة الأحكام الخارجة عن العبادات التي جُعلت داخلة في نطاق المعاملات فهل تتصف بصفة التعبدية بمعناها الضيق أو لا؟ وإن كانت هناك أحكام تتصف بهذه الصفة فما هي؟ فإن هذه المسألة محل نقاش.

ب. الموسعون لنطاق الأحكام التعبدية:

يوجد بين الفقهاء من يوسع دائرة التعبديات، ويعتقد أن بجانب العبادات بعض أحكام المعاملات أيضاً تتصف بصفة التعبدي، فيمكن تقسيم أصحاب هذا الرأي فيما بينهم إلى فريقين. أحدهما الظاهرية الذين يدعون أن جميع الأحكام الثابتة بالنصوص تعبدية، فالمقياس عندهم لكون الحكم تعبدياً ليس هو النطاق الذي يدخل فيه، وإنما هو ثبوته بالنص.[96] هذا الرأي لكونه قد وسّع نطاق الأحكام الدينية التعبدية اتخذ منهجا لفظيا مفرطا وتمسك بظواهر النصوص، وأنكر القياس، فبالتالي لم يجد أتباعا كثيرين في تاريخ الفقه الإسلامي.[97]

أما الفريق الثاني فهو يعتبر أكثر اعتدالاً، يرى أن الأحكام التعبدية بمعناها الضيق ليست منحصرة بنطاق العبادات فقط. فعند من يتبنى هذا الرأي لا يوجد حكم تعبدي في نطاق المعاملات في الأصل، فالمقياس في الأحكام في هذا النطاق هو المصلحة. ولكن لو أخبر الشارع بأن الحكم يتصف بصفة التعبدية فعندئذ يلزم الاتباع لهذا الحكم دون البحث عن علته. فإن الأحكام التي تبين مقدارا معينا كالحدود والكفارات وأنصبة الميراث من أبرز الأحكام التعبدية التي تدخل داخل نطاق المعاملات.[98]

---

[95] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 109.

[96] الشاطبي، الاعتصام، 133/2.

[97] الشاطبي، الاعتصام، 133/2؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 45-46. ؛ قهرمان، تاريخ الفقه الإسلامي، (İslam Hukuk Tarihi)، ص: 231-233؛ الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، ص: 362؛ الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص: 199؛ أب آيدن، "قضية الأهلية والمنهج في فهم النصوص" "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu"، المعرفة، السنة، 2، العدد، 1، ربيع 2002، ص: 9-11، 18-20؛ يامان، أحمد، " حول مبادئ منهج الاجتهاد المقاصدي أو التفسير الغائي من زاوية علم الفقه الإسلامي" "İslam Hukuk'un İlmi Açısından Makasıd İctihadının Ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine"، المعرفة، السنة، 2، العدد، 1، ربيع 2002، ص: 29.

[98] السرخسي، أصول، 122/2؛ الغزالي، شفاء الغليل، ص: 653؛ ابن عبد السلام،

على من يتبنى هذا الرأي، توجد في نطاق المعاملات أيضاً أحكام تتصف بصفة التعبدية، فلا يليق للمكلف أن يغض بصره عنها، فإذا ظهرت صفة التعبدية ينبغي الانقياد لها والعمل بموجبها. [99]

إن الاتجاه الذي يرى بأن المصلحة هي الأصل في مسائل المعاملات، مع وجود أحكام تعبدية أيضاً في هذا النطاق، وإن كانت من قبيل الاستثناء، هو رأي العلماء المجتهدين عموماً في المذاهب الأربعة الشهيرة قبل فترة التوقف حسب ما تمكنا من تحديده. وقد بيّنوا آراءهم في هذه المسألة كما يلي: عند استقراء الأحكام الشرعية يظهر أنها إنما شُرعت لحفظ بعض المصالح؛ فهذا هو المفهوم من كون الشيء الواحِد حلالاً في حال لوجود مصلحة فيه، وحراما في حال آخرلعدم وجود المصلحة فيه.[100] قد أعطى الشارع للتعليل والمصلحة مجالا واسعا في نطاق المعاملات، فيُفهم من هذا أنه إرشاد من الشارع في وجوب مراعاة المصلحة في مثل هذه الأمور. غير أن الناس وإن أجرَوا معاملاتهم على أساس المصلحة في زمن الفترة، ولم يحققوا نجاحا مثل هذا في أمر العبادات، فضلوا عن الصواب إلى طرق خاطئة. وهذا يُبيّن لنا أن كون التعبدية في الأصل في نطاق العبادات التي هي غير صالحة للتغيير أصح من كونها في نطاق المعاملات التي هي صالحة للتغيير، إلا أن في نطاق المعاملات أيضاً توجد أحكام تعبدية وإن كانت من قبيل الاستثناء.[101]

قواعد الأحكام، 260/2؛ الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، ص: 113، 121، 138؛ الشاطبي، الاعتصام، 79/2، 132؛ الموافقات، 300/2؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638؛ خلّاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص: 26؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 296، 322؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 109؛ زيدان، الوجيز، ص: 198؛ الموسوعة الفقهية، 209/12؛ أردوغان، تغير الأحكام، (Ahkamın Değişmesi)، ص: 117؛ كوسا، صفت، " بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي " (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، إسلاميات، الجلد، 2، العدد، 1، يناير–مارس 1999، ص: 54–56.

[99] الشاطبي، الموافقات، 313/2–315؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 297.

[100] فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة. انظر: الشاطبي، الموافقات، 305/2.

[101] الشاطبي، الموافقات، 307/2–310؛ شلبي، ص: 297.

ويعد الشاطبي صاحب أصرح وأوضح العبارات من بين الفقهاء القائلين بهذا الرأي، وهو مع اعتباره كون الأحكام التعبدية في الأصل في نطاق العبادات يرى وجود بعض أحكام تتصف بصفة التعبدية في نطاق العادات، ويستدل الشاطبي على صحة رأيه هذا بأحكام منها طلب الصداق في النكاح، وذبح الحيوان من المحل المخصوص، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في عدة الطلاق والوفاة.[102]

لكن ينبغي هنا التنبيه على ن الشاطبي وإن قام بسرد هذا الرأي ومقتضياته للتدليل على وجود أحكام تعبدية في نطاق المعاملات أيضاً إلا أن قصده من التعبد ليس تعبداً بمعناه الضيق[103]، وإنما هو تعبد بمعناه الواسع؛ كما هو مبيّن عند إيضاح الأحكام حسب معناها التعبدي الذي تحمله. أما الأحكام التي أثبت الشاطبي وجودها في نطاق المعاملات ثم بيّن دخولها في نطاق التعبدي بمعناه الضيق فإنها من قبيل الاستثناء، وإلا كان يلزم وقوع الشاطبي الذي طور نظرية المصلحة والمقاصد ودافع عنها بقوة، في التناقض مع نفسه.[104] فنجد بعض المؤلفين الذين لم يحققوا بدقة اصطلاحات الشاطبي أنهم ادعوا بأن الشاطبي سرد آراء متناقضة ومتعقدة لما قال في التعبد والتعليل. ولكننا نعتقد أنه لا يوجد التناقض في آراء الشاطبي، بل هو أعطى للتعبد معنيين؛ أحدهما ضيق، والآخر واسع، فإن هذين المعنيين وإن اتفقا في نقطة واحدة وأكمل كل واحد منهما الآخر، لا يؤديان إلى نتيجة واحدة إطلاقاً، فمثلاً؛ في رأي الشاطبي الأحكام التعبدية بمعناها الضيق لعدم إمكان تعليلها مطلقاً لا تكون محلاً للقياس، وبينما الأحكام التعبدية بمعناها الواسع لإمكان تعليلها بعلة تكون مداراً للقياس.[105]

والذي يظهر أن المفهوم الذي يدافع عنه الحنفية خاصة وهو كون الحدود والمقادير والكفارات ليست مدارا للقياس، قد وجد مجالا تطبيقيا واسعا في كتب الفروع الفقهية، وبمرور الزمان قد أدى إلى فهم الكثير من

---

[102] انظر للأمثلة والعلل الأخرى: الشاطبي، الموافقات، 305/2، 307-308، 312-315؛ الاعتصام، 79/2. وانظر أيضاً: ابن السبكي، شرح جامع الجوامع، 206/2؛ ابن قيم، إغاثة اللّهفان، 361/1؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 296-303.

[103] انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 48.

[104] الشاطبي، الاعتصام، 79/2-80.

[105] الشاطبي، الموافقات، 308/2-309.

الأحكام حتى فتاوى الأئمة المجتهدين الأوائل بأنها أحكام تعبدية بمعناها الضيق (أو أحكام تشريعية كلية-أبدية) فلا تتغير.[106] وفي الأصل المذاهب الفقهية الثلاثة الأخرى وإن كانت ترى بأن الحدود والمقدرات والكفارات تكون مدارا للقياس، وبذلك تكون قد اتخذت موقفا أكثر اعتدالا بالنسبة للحنفية، ولكن مع مرور الزمان يظهر من كتبهم الفقهية حمل صفة التعبدية الشديدة لهذه الأحكام.

يتبيّن أن الفقهاء خاصة في فترة توقف علم الفقه، يستعملون مبدأ التعبدية كثيراً عند تعليلهم الأحكام الموجودة في كتب الفقه المؤلفة من قبل، وقد اعتبر الفقهاء الذين تبنوا هذا الرأي وجود الأحكام التعبدية في كل المجالات دون التمييز بين العبادات والمعاملات والعقوبات.[107] فإن قائمة المسائل التي كوّناها باعتماد كتب المذاهب الفقهية الأربعة تعطي لنا تصورا عن مدى توسيع الفقهاء نطاق التعبدي، فعلى هذا بعض الأحكام التي أدخلوها في شمول التعبدي كالآتي:

الوضوء من أكل لحوم الابل[108]، وعدم جواز الوضوء بما لا يصْدُقُ عليه اسْم ماءٍ كالسمْنِ والعسل[109]، واستعمال الحصاة فقط في رمي الجمرات دون معدن آخَر[110]،

والحكم في عدة زوجة المفقود أن يكون في الأمة نصف عدة الحرة[111]، وبطلان الصلاة بسبب مرور الكلب أو المرأة من بين يدي المصلي[112]، وتقديم متعة (ما يعطيه الزوج لجبر خاطر الزوجة) للمرأة المطلقة غير

---

106 شلبي، تعليل الأحكام، ص: 313، 317؛ أردوغان، تغير الأحكام (Ahkamın Değişmesi)، ص: 102-105.

107 عدد الأحكام التي قمنا بجمعها في قائمة يقارب مائتين حكم، فذكرنا هنا جزءامنها فقط.

108 ابن مفلح، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، المبدع، 170/1؛ المقدسي، ابن مفلح أبو عبدالله محمد، الفروع، 151/1؛ المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف، 218/1.

109 الدسوقي، محمد عرفة، الحاشية، 34/1.

110 ابن مفلح، المبدع، 240/3، البجيرمي، سليمان بن عمر بن محمد، الحاشية، 60/1.

111 الدسوقي، الحاشية، 479/2.

112 المقدسي، الفروع، 418/1.

المهر[113]، عدم جواز وُضوء الرجل بفضْل وَضوء المرأة[114]، وعدم جواز السلم في لحم الأسماك في حين يصح فيها وزناً وكيلا[115]، تغسيل الميت[116]، لزوم الاغتسال على من يُغسل الميّت، والنهي عن الصلاة في أماكن؛ كمزبلة ومقبرة وحمّام وأرضٍ مغصوبة[117]، وعدد الشهود والتلفظ بلفظ الشهادة، وغسل اليدين بعد القيام من النوم[118]، وانتقاض الوضوء من كل خارج من السبيلين[119]، والنهي عن بيع الطعام قبل القبض[120]، ولزوم السجود في الصلاة مرتين،[121] والنهي عن الصلاة في أوقات الكراهة،[122]

وإسراع الرجال في مشيهم إلى منى دون النساء[123]، وحرمة الربا[124]، ووجوب الغرة في دية الجنين[125]، ورد البقرة المصراة بعد ظهور التدليس مع صاع من تمر[126]؛ وهي التي يحبس لبنها في ضرعها ولا يحلب ليظنها المشتري حلوبة، وعدة المرأة؛ خاصة عدة المرأة التي توفي زوجها قبل الدخول[127]، والطهارة بالماء[128]، وتحديد عدد الذين يُطالبون باليمين

---

113 الدسوقي، الحاشية، 425/2.

114 المرداوي، الإنصاف، 48/1؛ البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربِع، 20/1؛ ابن عابدين، رد المحتار، 133/1.

115 ابن عابدين، رد المحتار، 211/5.

116 الدسوقي، الحاشية، 416/1.

117 البهوتي، الروض المربِع، 154/1؛ ابن قدامه، المغني، 753/1؛ ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، 41/19؛ 320/21.

118 البهوتي، كشاف القناع، 34/1؛ ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، 44/21، الفتاوى الكبرى، 217/1-218؛ الزرعي، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، حاشية ابن القيم، 84/1.

119 المرغيناني، الهداية، 14/1.

120 الدسوقي، الحاشية، 151/3؛ النفراوي، الفواكه الدواني، 78/2.

121 السرخسي، المبسوط، 21/1؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 310/1؛ ابن عابدين، 447/1؛ الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي، ص: 154، 157.

122 الدمياطي، أبو بكر محمد شطا، إعانة الطالبين، 121/1.

123 المالكي، أبو الحسن، كفاية الطالب، 680/1؛ الأزهري، الثمر الداني، ص: 374.

124 الدمياطي، إعانة الطالبين، 16/3؛ البجيرمي، الحاشية، 188/2، 191.

125 ابن عابدين، رد المحتار، 591/6؛ أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي، المعتصر من المختصر، 5/2.

126 البجيرمي، الحاشية، 261/2؛ الدسوقي، الحاشية، 116/3.

127 ابن عابدين، رد المحتار، 409/3؛ الشرواني، عبد الحميد، حاشية الشرواني، 229/8.

128 الغزالي، الوسيط، 112/1؛ الشربيني، محمد الحبيب، الإقناع، 19/1؛ الشرواني،

بخمسين في القسامة[129]، والنهي عن تذكية الحيوان بالعظم[130]، ونضح الماء على الثوب لقطع الوسوسة بعد المرور من طريق نجسة وإن لم ير أثر النجاسة في ثوبه[131]، والطهارة بالوضوء والغسل[132]، وعدم فرضية الصوم على الحائض[133]، والنهي عن طلاق المرأة في حالة الحيض[134]، وأوقات الصلوات [135]وأعداد ركعاتها[136]، وغسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات[137]، والنهي عن بيع العينة[138]، وعدم تقدم أحد للإمامة في صلاة الجنازة على النبي صلى الله عليه وسلم[139]، وعدم خروج الناس من بلدة وقع فيها الطاعون[140]، والنهي عن اقتناء الكلب[141]، واشتراك العاقلة في الدية[142] ، فإن كل هذه المسائل تعبدية.

كما يُفهم من هذه القائمة أن الفقهاء قد وسّعوا نطاق الأحكام التعبدية كثيراً جداً، ولكن لا يوجد اتفاق بينهم من حيث كون هذه الأحكام تعبدية إذ أكثرها تستند إلى السنة بشكل مباشر أو غير مباشر، فالأحاديث التي ذُكرت حجة على تعبدية هذه الأحكام قابلة للتأويل عموماً أو توجد روايات أخرى تدل على خلاف المعنى التعبدي فيها. فأضرب هنا مثالين، وأعتقد أنهما سيسهمان في تصوير وإيضاح المسألة بشكل كاف، لكونهما يدلان على أن الأحاديث المتعلقة بها يمكن تفسيرها بشكل مختلف.

65/1، 67.

129 الدسوقي، الحاشية، 296/4.

130 الشربيني، الإقناع، 580/2.

131 الدسوقي، الحاشية، 81/1.

132 الشافعي، الأم، 18/1؛ الشربيني، الإقناع، 36/1؛ مغني المحتاج، 47/1؛ البجيرمي، الحاشية، 19/1؛ الشرواني، الحاشية، 186/1؛ الأنصاري، محمد بن أحمد، شرح زيد ابن رسلان، 41/1.

133 الشرواني، 387/1.

134 الدسوقي، الحاشية، 363/2.

135 البجيرمي، الحاشية، 152/1.

136 السرخسي، المبسوط، 21/1؛ الطحطاوي، ص: 157.

137 البجيرمي، الحاشية، 105/1.

138 الزرقاني، شرح الزرقاني، 367/3.

139 الزرقاني، 91/2.

140 الزرقاني، 299/4.

141 الزرقاني، 475/4.

142 السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج، 98/3.

فالمثال الأول هو: لما سمعت عائشة رضي الله عنها الحديث في بطلان وقطع الصلاة بسبب مرور الكلب والحمار أو المرأة بين يدي المصلي، قالت: " شَبَّهْتُمُونَا بِالحُمُرِ وَالكِلاَبِ، وَاللَّهِ "لَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي وَإِنِّي عَلَى السَّرِيرِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ القِبْلَةِ مُضْطَجِعَةً، فَتَبْدُو لِي الحَاجَةُ، فَأَكْرَهُ أَنْ أَجْلِسَ، فَأُوذِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَنْسَلُّ مِنْ عِنْدِ رِجْلَيْهِ"[143].

وأما المثال الأخر فهو كما يلي: انتقاض الوضوء بسبب مس الفرج مسألة مختلف فيها بين الفقهاء، فالأحاديث التي تذكر[144] كمستند لهذه المسألة تعكس عمل أهل المدينة بصورة أكبر، وأن هذه الروايات مختلفة الألفاظ عن بعضها البعض ويمكن تفسيرها مختلفاً. وقد حكم الإمام محمد (متوفى سنة 805/189) بعد عرضه هذه الروايات على العقل، بأن هذا الأمر لا ينقض الوضوء. [145]

إضافة إلى ذلك، قد يظهر رأيان مختلفان في كون الأحكام المذكورة تعبدية أو تعليلية داخل المذهب نفسه، وأحياناً يرى مذهب الحكم تعليلياً في حين يراه مذهب آخر تعبدياً. وحينما يرى الشافعية تخصيص الماء للطهارة تعبدياً، يرجح الغزالي[146]، وهو فقيه شافعي، كونه تعليلياً. وفي الأصل شك أن أكثر هذه الأحكام المذكورة تعليلية عقليا؛ أي أنها أحكام تدرك عللها بالعقل، وقد أثبت ابن تيمية (متوفى سنة 1327/728) أن بعض الأحكام التي اعتبرت تعبدية في الأصل تعليلية[147]، ولكن وجهة نظر الفقيه

---

[143] صحيح البخاري، "الصلاة"، 99، 102، 105. انظر للاطلاع على تعليقه: الدميني، مسفر بن غرم الله، مقاييس نقد متون السنة، (ترجمه إلى التركية، الياس شلبي-عادل بيبيك-أحمد يوجيل)، ص: 79.

[144] أبو داود، "الطهارة"، 69؛ الترمذي، "الطهارة"، 61، 62؛ ابن ماجه، "الطهارة"، 63؛ النسائي، "الطهارة"، 117.

[145] انظر: الشيباني، الحجة على أهل المدينة، 59/1-60؛ ابن قدامه، المغني، 202/1 وما يليها؛ أونال، اسماعيل حقي، مفهوم الحديث عند الإمام أبي حنيفة، (İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı)، ص: 92. وانظر للاطلاع على آراء المذاهب: الزحيلي، الفقه الإسلامي، 276/1. وانظر لتعقيب السرخسي حول هذه الأحاديث: السرخسي، أصول، 1/،368.

[146] انظر: الغزالي، الوسيط، 112/1.

[147] انظر للأمثلة: ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، 41/19؛ 110/21، 320، 476، 546. فمثلاً: حكم غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات؛ أولاهن أو

إلى الحكم عند تقييمه له، وطريقة تصوره، وإمعانه النظر أو عدم إمعانه جيداً في النتيجةَ التي تؤدي بها المكلفَ إليها، فإن كل ذلك قد أثر في تحديد صفة التعبدي أو التعليلي للحكم، ولذلك قد حكم الفقهاء على الحكم الذي لم يتمكنوا من إدراك علته بأنه تعبدي. وقد أحسن السيوطي الفقيه الشافعي تفسير هذا الأمر وقال: "إذا عجز الفقيه عن تعليل الحكم قال: هذا تعبديّ، وإذا عجز النحويّ قال: هذا مسموع، وإذا عجز عنه الحكيم قال: هذا بالخاصِّيّة".[148]

ت. تقييم الآراء

وقد سبق لنا بيان أن بعض المؤلفين يرون أن الأحكام التعبدية توجد بدرجة أكبر في مسائل العقائد والعبادات والأخلاق المقادير (الحدود والكفارات وفروض المواريث)، والحلال والحرام[149]. على الرغم من وجود نية لأصحاب هذا الرأي بتضييق النطاق التعبدي، إلا أننا نلاحظ إذا أخذنا بعين الاعتبار جميع الأحكام الدينية، أنهم قد جعلوا جميع الأحكام تقريباً ما عدا المعاملات داخل النطاق التعبدي. وقد سبق لنا بيان أن بعض المؤلفين يرون أن الأحكام التعبدية بصورة أكبر توجد في مسائل العقائد والعبادات والأخلاق والمقدرات (الحدود والكفارات وفروض المواريث)، والحلال والحرام. على الرغم من وجود نية لهذا الرأي بتضييق النطاق التعبدي إذا أخذنا بالاعتبار جميع الأحكام الدينية، يظهر لنا أنه قد جعل جميع الأحكام تقريباً ما عدا المعاملات داخل النطاق التعبدي.

أخراهم بالتراب يستند إلى حديث ويعتبر عند بعض الفقهاء تعبدياً. والحال أنه ليس الغسل ولا الدلك بالتراب مقصداً، وإنما هي أحكام من قبيل الوسائل. وإذا كان المقصد هو النظافة فإنه تحل المنظفات اليوم محل التراب. وكذلك في الاستنجاء يمكن أن يحل ورق المرحاض محل الحجر كوسيلة للتنظيف. انظر مع المقارنة: الجويني، البرهان، 911/2، 943.؛ يامان، " حول مبادئ منهج الاجتهاد المقاصدي أو التفسير الغائي من زاوية علم الفقه الإسلامي
İslam Hukuk İlmi Açısından Makasıd İctihadının Ya da Teleolojik Yorum" Üzerine Yönteminin İlkeleri"، ص:29.

148 السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 640.

149 الدريني، المناهج الأصولية، ص: 19–20، 127.

يبدو أن الأصوليين الأحناف هم أكثر الفقهاء تمسكاً بمفهوم التعبد بمعناه الضيق من بين المذاهب الأربعة المشهورة[150]. قد يستغرب في الوهلة الأولى موقف الحنفية هذا لأنهم يتوسعون في القياس أكثر بالمقارنة مع المذاهب الأخرى. لكن عندما يؤخذ بنظر الاعتبار رأيهم بأن القياس لا يجوز في أحكام الحدود والكفارات المقادير، يتضح أنهم إنما يحصرون الأحكام التعبدية ب في الأصناف المذكورة من الأحكام.

فإن المذاهب الثلاثة الأخرى، وإن اتفقت مع الحنفية في كون أحكام الحدود والكفارات والمقدرات ثابتة لا تتغير، إلا أنهم بدفاعهم عن جواز القياس في هذه الأحكام أشاروا إلى أنها ليست تعبدية بالمعنى الضيق[151]، فمثلاً؛ أقر الغزالي من الشافعية، أن الأحكام التي تتصف بهذه الصفة تكون مداراً للقياس[152] وإن ذكر أن معنى التعبد في المقدرات هو الغالب، فلا يمكن التنقيص والزيادة فيها[153]، وأما في أحكام العقوبات فقد بيّن أن التعليل هو الأصل، والتعبد نادر، وأن الشافعية قد عملوا بالقياس في أحكام داخلة فيها. غير أن الغزالي أشار إلى كون نطاق هذه الأحكام ضيقاً، وذلك من خلال قوله أن الأصل في موضوعات العبادات التعبد والتعليل مستثنى[154]، وفي أمور المعاملات التعليل هو الأصل والتعبد مستثنى؛ لأن المستثنى لا يتجاوز القاعدة الأصلية.

يظهر لنا أن الشاطبي الذي يدافع عن وجود جهة التعبد في جميع الأحكام الشرعية، قد بيّن صراحة أن أحكام الجنايات ليست تعبدية[155]. فالطوفي (متوفى سنة 1316/716) الذي اشتهر بموقفه المبالغ في المصلحة، وإن

150 الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، ص: 435.
151 الغزالي، شفاء الغليل، ص: 203، 653. انظر للاطلاع على آراء مشابهة: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 621.
152 الغزالي، المستصفى، 2/332-333.
153 الغزالي، المستصفى، 2/264-265.
154 الغزالي، شفاء الغليل، ص: 203.
155 الشاطبي، الاعتصام، 2/79.

اقترب من رأي الحنفية نوعا ما باعتباره أمور المقدرات[156] كالعبادات[157]، وذلك بعدم تعليله إياها بالمصلحة، فإنه قد دافع أيضاً عن رأي جواز القياس في مثل هذه الأحكام. [158]

مع أن الأحناف توسعوا أكثر في نطاق الأحكام التعبدية في إطار أصول الفقه من بين المذاهب الأربعة، إلا أنه من ناحية الفروع الفقهية في الفترات المتأخرة يلفت النظر أن جميع المذاهب الفقهية وسّعوا نطاق التعبد. نعتقد أنه وإن كان لجميع الأحكام الثابتة بالنصوص القطعية الجهة التعبدية بالمعنى الواسع، وذلك بلزوم فعلها لأمر الشارع بها أو بلزوم تركها لنهيه عنها، فلا يمكن اعتبار هذه الأحكام كلها تعبدياً بمعناها الضيق. فبالتالي نطاق الأحكام التعبدية بمعناها الضيق ليس واسعا إلى هذا الحد. على ما نتذكر، فإن التعبدية بمعناها الضيق تأتي لمعانٍ؛ كمعنى عدم معرفة علة الحكم الخاصة به إلى درجة تُمكّن القياس لوضعه، وعدم تجاوز الحدود المعيَّنة في النصوص، وألا يكون الحكم مدارا للتغير بأي شكل كان. وإذا فكرنا هذا المعنى للتعبدية، وأخذنا في حسباننا أهمية القياس بدرجة أنها دليل شرعي فإنه يظهر جليا وجوب تضييق نطاق التعبد بالمعنى المذكور بقدر الإمكان.

وبناء على ذلك، وكما بيّن الغزالي والشاطبي من الفقهاء القدماء، وابن عاشور وأبو زهرة من الفقهاء المعاصرين، تنحصر التعبدية بمعناها الضيق بصورة أكبر في نطاق العقائد والعبادات والكفارات في شأن العبادات، والأخلاق وفي الأصول العامة التي لا توجد للناس مصلحة في تغييرها. وهذا يعني أن القناعة العامة لديهم هي عدم كون جميع الأحكام التي تفيد المقادير وأحكام الحدود تعبدية بمعناها الضيق، ونحن أيضاً نرجح هذا الرأي. وإلا لا يمكن بيان الإسلام عن طريق الأحكام التي جاء بها، قد

---

[156] إذا ما تم اعتبار كل من الحدود (العقوبات) والكفارات وفروض المواريث تحت عبارة المقدرات، (انظر: أردوغان، تغير الأحكام، "Ahkamın Değişmesi"ص: 117.7)، فإنه يمكن أن يقال بأن الطوفي يعتبر هذه المجالات مثل العبادات. لكنه من الممكن تفسير قيام سيد بيك بإلحاق الحدود إلى النطاق الذي المصلحة فيه هي الأساس، بأنها توسيع للمقدرات، وذلك ما فعله في نقله عن الطوفي (سيد بيك، دروس أصول الفقه، 293/2).

[157] الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، ص: 121–122، 138.

[158] الطوفي، شرح مختصر الروضة، 448/3 وما يليها.

أعطى للعقل، والتفكير، والمصلحة والمقاصد أهمية، وأنه قد استهدف سعادة الدنيا والآخرة في جميع الأحكام التي أتى بها. وكذا الدفاع عن تعذر تعليل أحكام المقدرات والحدود إطلاقا التي هي من أهم موضوعات لحياة الناس، والتي هي تهدف تحقيق مصالحهم، فإن ذلك يعني من جهة تضييقَ نطاق القياس الذي يعتبر دليلا من الأدلة الشرعية، ومن جهة أخرى يعني إغلاق باب الحكم بناء على المصلحة[159]. ولسنا نقصد هنا بقولنا هذا وجوب تغيير جميع الأحكام المذكورة أو تغيير المقادير والأشكال الواردة في النصوص[160]، وإنما مرادنا هو أن هذه الأحكام يمكن تعليلها، ومن خلال التعليل يمكن قياس الأمثال الأخرى عليها، وبذلك يمكن توسيع دائرة التطبيق للنصوص المتعلقة بالموضوع، ويمكن أيضاً في سبيل تحقيق المقاصد الموجودة في النصوص إتيان أحكام بديلة من نوع الوسائل.

وفي مثل هذه الأمور مع اعتبارهم القياس دليلا شرعياً وإن استعمل الفقهاء بجانبه دليلاً سمّوه بالاستدلال الذي يخالف القياس في المنهج، فإن ما فعله الحنفية أيضاً في الأغلب لا يختلف عن هذا. أما تغير الأحكام التي تعتبر داخلة في نطاق التعبديات أو عدم تغيرها فهذا مسألة يجب الوقوف عندها ببحث مستقل.[161]

أسباب توسيع نطاق التعبد ونتائجه

أولاً: أسباب ذلك:

في الواقع نطاق التعبديات بالمعنى الضيق، ويعني أن عدم تغييره يجلب مصلحة للناس أكثر من حالة تغييره من أحكام مجال العقائد والعبادات والأخلاق، فإنها قد أُخرِج من الحدود التي كان يلزم بقاؤها فيها مدى الفترات التاريخية. ومن أهم أسباب هذا الفهم نذكر ما يلي:

1- العوامل النفسانية والسياسية؛ كحماية الدين من المخاطر الداخلية والخارجية.[162]

---

159 انظر للاطلاع على تعليق مماثل: أب آيدن، "قضية الأهلية والمنهج في فهم النصوص" "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu"، ص:22.

160 عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 1/184-185.

161 انظر للتفصيل: قهرمان، ص:142-188.

162 قولار، إلهامي، دين ثابت وشريعة حيوية (Sabit Din Dinamik Şeriat)، ص:26 وما يليها.

2- والمفاهيم والتفسيرات الخاطئة؛ كمفهوم اجتماع جميع الأحكام للدين في القاسم المشترك الذي هو التعبد، وعدم وجود التناقض بين التعليل والتعبد، وأن الدين إنما يمكن حفظه بمثل هذا المفهوم.[163]

3- ومن العوامل العلمية؛ كعدم إدراك علة بعض الأحكام، وتقليل فعالية الاجتهاد عن طريق إدانة الرأي.[164]

وفي أساس هذه المفاهيم لا شك من وجود وكمون الاهتمام البالغ الْمُفرِط لحماية الدين، والتحفظ والدقة مع النية السليمة. ولكن وراء هذا الموقف توجد حالة الانحطاط التي تشعر نفسه بشكل دائم بسبب عدم الكفاية العلمية مقابل الأحداث المتطورة، وعدم النَّيْل من فعالية الاجتهاد التي تساير مع الحياة وتوازي الظروف المتغيرة. ومعنى هذا؛ أن العلماء لم يقاربوا من استهلاك الموجود من الأحكام، ولحفظها بطريق أكثر أمناً تبنّوا مفهوم إلباس درع التعبد لها، وذلك لأنهم لم يجدوا في أنفسهم جسارة لنيل الجديد أو تحويل الأحكام بحيث تساير الظروف المتغيرة عن طريق استعمال المناهج اللازمة. وقد أثبت مصطفى شلبي هذا الفهم الذي يُغذّي توسيع النطاق المذكور وقال: "إن الفقهاء انطلاقا من مبدأ "الأصل في نطاق المعاملات هو التعبد"، قد حصروا تغيير الأحكام في دائرة محدودة، وذلك ظناً منهم أن المحافظة على الشريعة لا تكون إلا بالوقوف عند المنصوص المنقول لهم عن مشايخهم السابقين.[165]

ثانياً: نتائج ذلك:

إن مفهوم التعبد قد أثّر سلبياً قبل كل شيء في مجالات قابلة للتغير من الفقه الإسلامي الذي يتسم بالحيوية والمرونة، وذلك بسبب استعمال مصطلح التعبد منذ البداية مرادفاً لِلَفظ الثابت الذي لا يتغير. إن توسيع نطاق التعبدية في الأحكام، وإلحاق طائفة من الأحكام التي يمكن تعليلها

---

[163] الشاطبي، الاعتصام، 135/2.

[164] السيوطي، الأشباه والنظائر، ص:645.

[165] شلبي، تعليل الأحكام، ص:313. انظر للاطلاع على تقييم يربط توسيع النطاق التعبدي بالمناظرات الكلامية بين المعتزلة والأشاعرة وبهيمنة المفهوم الأشعري على العالم الإسلامي: أولوداغ، حكمة الأوامر والنواهي، (Emir ve Yasakların Hikmeti)، ص:31-32.

إليها، قد قلّل النشاط العقلي ومنع من استعماله بشكل فعال، فهذا يعتبر من أهم العوامل التي جمّدت الفقه[166].

ونتيجة لتبني أشكال مختلفة في فهم الأحكام التعبدية، قد عُزل الفقه الإسلامي عن الناس فأصبح الفقه في وادٍ والناس في وادٍ آخر[167]، وتجنبا النتائج السلبية مثل الجماد والتقوف فقد توصّل الفقهاء بعد ما نظروا في الأحكام وحققوها إلى أن التعليل فيها هو الأصل، والتعبد مستثنى فوضعوا قاعدة أن "الأحكام الشرعية تدور مع عللها وجوداً وعدماً[168]". على الرغم من ذلك، خُلط أحيانا النطاق التعبدي والتعليلي بعضه البعض[169]. أعتقد أن هذين المثالين الآتيين سيوضحان مدى الخطر الذي شكله فهم التعبد السلبي وغير المحدود في الفكر الفقهي عبر التاريخ:

من أبرز الأمثلة على هذا الفهم السلبي ما تبناه الحنابلة في مسألة وضوء الرجل بفضل طهور المرأة من الحكم بعدم جواز ذلك، لما رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة[170]، فقد بيّن ابن قدامة (متوفى سنة 1223/620) الحكم المأخوذ من هذا الحديث كما يلي:

"وَمَنْعُ الرَّجُلِ مِنْ اسْتِعْمَالِ فَضْلَةِ طَهُورِ الْمَرْأَةِ تَعَبُّدِيٌّ غَيْرُ مَعْقُولِ الْمَعْنَى، نَصَّ عَلَيْهِ أَحْمَدُ وَلِذَلِكَ يُبَاحُ لِامْرَأَةٍ سِوَاهَا التَّطَهُّرُ بِهِ فِي طَهَارَةِ الْحَدَثِ، وَغَسْلِ النَّجَاسَةِ، وَغَيْرِهِمَا؛ لِأَنَّ النَّهْيَ اخْتَصَّ الرَّجُلَ وَلَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ، فَيَجِبُ قَصْرُهُ عَلَى مَحَلِّ النَّهْيِ، وَهَلْ يَجُوزُ لِلرَّجُلِ غَسْلُ النَّجَاسَةِ

166 كوسا، " بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي " (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، ص:54.

167 شلبي، تعليل الأحكام، ص:313.

168 السرخسي، أصول، 180/2؛ الغزالي، المستصفى، 345/2؛ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 291/2؛ زيدان، الوجيز، ص: 203؛ شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص: 150.

169 كوسا، " بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي " (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، ص:54.

170 انظر لهذه الرواية: ابن حنبل، مسند ابن حنبل، 66/5؛ أبو داود، "الطهارة"، 81؛ النسائي، "الطهارة"، 146؛ الترمذي، "الطهارة"، 47؛ ابن ماجه، "الطهارة"، 34. لقد أخبر ابن حجر بأن سند هذا الحديث صحيح. انظر: الصنعاني، سبل السلام، 49/1.

بِهِ؟ فِيهِ وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا لَا يَجُوزُ. وَهُوَ قَوْلُ الْقَاضِي[171]؛ لِأَنَّهُ مَانِعٌ لَا يَرْفَعُ حَدَثَهُ، فَلَمْ يُزِلْ النَّجَسَ، كَسَائِرِ الْمَائِعَاتِ. وَالثَّانِي يَجُوزُ. وَهُوَ الصَّحِيحُ؛ لِأَنَّهُ مَاءٌ يُطَهِّرُ الْمَرْأَةَ مِنْ الْحَدَثِ وَالنَّجَاسَةِ، وَيُزِيلُهَا مِنْ الْمَحَالِّ كُلِّهَا إذَا فَعَلَتْهُ، فَيُزِيلُهَا إذَا فَعَلَهُ الرَّجُلُ كَسَائِرِ الْمِيَاهِ؛ وَلِأَنَّهُ مَاءٌ يُزِيلُ النَّجَاسَةَ بِمُبَاشَرَةِ الْمَرْأَةِ، فَيُزِيلُهَا إذَا فَعَلَهُ الرَّجُلُ، كَسَائِرِ الْمِيَاهِ، وَالْحَدِيثُ لَا نَعْقِلُ عِلَّتَهُ، فَيُقْتَصَرُ عَلَى مَا وَرَدَ بِهِ لَفْظُهُ".[172]

وكما يفهم من هذا المثال، أن الفقهاء الذين يبحثون في الحكم إلى أدقّ تفاصيله ويقدّمون من هذه الجهة أروع ألأمثلة لإعمال العقل عند التفكير الحر، فإنهم عندما يعتقدون أن الحكم تعبدي وأنه رأي المذهب يقومون بتفسيرات غير ملائمة. فحال ابن قدامة رحمه الله هنا من أحسن الأمثلة على ذلك، لأنه في كتابه مع نقله الروايات الأخرى المتعلقة بالمسألة ورأي الأكثرية اتجه إلى تفسير هذا الحكم الراجح في مذهبه بهذا الشكل الموضح أعلاه. مع أن هناك أحاديث أخرى في هذه المسألة ووردت في مصادر كثيرة تدل على حكم عكس ما يفيده هذا الحديث، وتُبيّن أنه لا بأس من توضأ الرجل أو غسله بفضل طهور المرأة[173]. وفضلا عن ذلك قد وصف الترمذي (متوفى سنة 885/272) الحديث السابق بأنه حسن فقط، وبينما قال في الحديث الذي يفيد حكماً عكس ذلك الحكم بأنه حسن صحيح. ولا شك أن اعتبار حكمٍ قد قيل في واقعة تتعلق تماما بظروف فترة يغتسل فيها الرجل مع المرأة من إناء واحد، تعبدياً وقبول تفسير الحنابلة في هذه المسألة غير ممكن.

ويبدو أن الحنابلة الذين قدموا هذا البيان، بدلا من تقييم جميع الأحاديث المتعلقة بالموضوع مع بعض، اعتمدوا على رأيٍ واحدٍ ومشهور فقط من بين الآراء المنقولة عن إمامهم أحمد بن حنبلٍ (متوفى سنة 855/241)، لأن العلماء الذين نظروا في هذه الأحاديث وقيّموا جميعها مع بعض لم يروا بأساً في هذه المسألة، بل بعض العلماء كالنووي ذكروا إجماعا في جواز اغتسال المرأة مع الرجل من إناء واحد، واغتسال المرأة بفضل طهور

[171] إذا أطلق "القاضي" في المذهب الحنبلي يُقصد به أبو يعلى محمد بن حسين بن الفراء (ت 1066/458). انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي، 67/1.

[172] ابن قدامه، المغني، 247/1–249.

[173] أبو داود، "الطهارة"، 77–80؛ الترمذي، "الطهارة"، 48.

الرجل[174]. وكذلك بيّن النووي أنه يجوز اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة عند الجمهور، فلا فرق في ذلك بين اغتسال المرأة قبل الرجل أو العكس[175]. واختار أحمد بن حنبل وداود الظاهري (متوفى سنة 883/270)، حكم عدم جواز اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة في حالة اغتسالها قبل الرجل. مع وجود هذا التقييم المَرِن في الغسل لا وجه لاعتبار الحكم تعبدياً في الوضوء.

أما المثال الثاني فنضربه من الحنفية[176] مع تعليق صفّوت كوسا عليه، وهو كما يلي:

"يرى المذهب الحنفي عند أداء الشهادة ضرورة استعمال الشاهد لفظة الشهادة بأن يقول: أشهد، لأنه تعبدي غير معقول المعنى، فلا تقبل بغيرها من الألفاظ، وإن كان يؤدي معنى الشهادة، واستدلوا على ذلك باستعمال لفظ الشهادة في آيات وأحاديث، فمنها قوله تعالى: "(...) واسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ"[177] ، وقوله تعالى: "(...) وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ"[178]، وقوله تعالى: "اللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ"[179]، وقوله تعالى: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ"[180]، وبقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إِذَا رَأَيْت مِثْلَ الشَّمْسِ فَاشْهَدْ".[181]

"إن الغاية من الشهادة ظهور وإظهار الحقيقة، وهي من إحدى وسائل تحقيق العدالة. وقد ورد في الآيات والأحاديث التي استُدل بها على وجوب استعمال لفظة الشهادة أثناء أدائها، طلب أداء الشهادة الله تعالى، وليس هناك دليل على وجوب أداء الشهادة بلفظة مشتقة من أصل "شهد – يشهد – شهادة"، أو إشارة تشير إلى أنه أمر تعبدي[182]. بل في الكتاب والسنة

174 رويت آراء مختلفة أيضاً عن أحمد بن حنبل، انظر: ابن قدامه، المغني، 247/1.
175 النووي، شرح مسلم، 241/4-242.
176 الكاساني، بدائع الصنائع، 273/6؛ المرغيناني، الهداية، 118/3.
177 سورة البقرة، 82/2.
178 سورة البقرة، 82/2.
179 سورة النساء، 1/4، 5.
180 سورة الطلاق، 2/65.
181 ابن الهمام، فتح القدير، 375/7-376.
182 انظر: محمد وحيد الدين سوار، الشكل في الفقه الإسلامي، ص: 63.

وأقوال الصحابة واللغة العربية عبارات تفيد معنى الشهادة بخلاف لفظة الشهادة، فعلى سبيل المثال؛ في قوله تعالى: "وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"[183]، وقوله: "من شهد بالحق" يأتي بمعنى "من أخبر الصدق". وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم: " عَدِلَتْ شَهَادَةُ الزُّورِ بِالْإِشْرَاكِ بِاللَّهِ" سمّيت الشهادة بالزور[184]. ولا يوجد نقل عن الصحابة في لزوم استعمال لفظة الشهادة أثناء أدائها[185]. ولهذا السبب الشهادة من الوسائل لا من المقاصد، وكما لم تكن الشهادة وسيلة وحيدة لتحقيق العدالة لا تشترط فيها أيضاً ألفاظ معينة".[186]

هذه الأمثلة تبيّن لنا أن المبالغة في حمل صفة التعبدية للأحكام، وأن توسيع نطاق التعبد كيف يؤثّر في التصور الفقهي بشكل سلبي. ويذكر مصطفى شلبي حينما ينتقد الموقف الذي يتبنى العمل بمصطلح التعبد في مجال المعاملات عوائق وعيوب ذلك على النحو التالي:

1- هذا الموقف يخالف مقصود الشارع من شرعية المعاملات، ويخالف مفهوم سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن سلك مسلكهم بعدهم.

2- هذا الفهم يغلق باب الرقيّ للأمة الإسلامية بسبب التقييد والمنع من المعاملات المتجددة التي تلائم الزمن وتطوراته.

3- ونتيجة لهذا الفهم قد يترك كثير من المسلمين العمل بمقتضى أحكام المعاملات في الشريعة نحو العمل بما يدور بين الناس من معاملات غير إسلامية، أو التحايل على المحافظة على صورة الشريعة وترك المقصود منها. فهذا الموضوع يعتبر أرضا خصبة لخلق الانتقادات التي يوجهها معارضو الدين وفي مقدمتهم المستشرقون على الشريعة من ناحية الفقه والمعاملات بأنها انطوت على نفسها ولم تجددها. [187]

---

[183] سورة الزخرف، 86/43.

[184] الترمذي، "الشهادة"، 3؛ أبو داود، "الأقضية"، 15؛ ابن ماجة، "الأحكام"، 32؛ المسند، 178/4، 233، 321، 322.

[185] ابن فرحون، تبصرة الحكام، 209/1، 210.

[186] انظر للاطلاع على هذا ولأمثلة أخرى: كوسا، "بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، ص:54-56.

[187] إن هذا المنهج من شأنه أن يفضي إلى نتيجة تحريم أشياء بأدنى الشبهات. كما

وفي النتيجة يمكن القول بأن توسيع نطاق التعبديات يعني إيجاد التطابق والتماهي بين الشريعة المستندة إلى نص قطعي وبين الفقه الذي يعتمد في الأغلب على الاجتهاد، وبعبارة أخرى، يكون بمعنى التوحيد بين الدين والتفسير، وبين الدين والأمر الديني، وبين الجوهر والقشر، فإن هذا الموقف لكونه مخالفا للحقيقة أحدث عوائق وعقبات مهمة في الفكر الإسلامي وفي أشكال تصور المسلمين الأشياء والحياة والحوادث. وعند توسيع نطاق الأحكام من هذا القبيل وقع الثبات والجمود والتمسك الشديد باللفظ في طبيعة ما يعرف ويتصور بالدين، ووقع أيضاً محاولة سد الثغور بالحيلة الشرعية في حالات عدم كفاية الألفاظ أمام أحداث الحياة المتطورة والمتغيرة. التعقيبات التي تشير إلى هذا الأمر أن التمييز الطبيعي الموجود في القرون الثلاثة الأولى بين الدين والفقه؛ أي بين التعبدي وغير التعبدي لم يعد ممكناً بعد القرن الرابع الهجري، وفي نتيجة ذلك أصبح الدين (الفقه) نفس الشيء، وجعلت لفظ الشريعة مصطلحا عاما فسمّي بالدين الإسلامي. فإن ما تركه تصور الشريعة التقليدية لمجتمعات الإسلام من الميراث، وما أوصلهم إليها من النقطة هي: عدم الحفاظ على السيادة والهيمنة السياسية (تشتت الدولة العثمانية)، ونهب الثروات، وجعل المجتمعات الإسلامية مستعمرات؛ وبعدها دويلات عسكرية مستقلة واستبداديون، والظلم في توزيع الواردات، والمجاعة، والجهل، وعدم الكفاية في التعليم، وجمود الإبداع والإنتاج وقابلية الإنشاء .الخ".[188]

الخاتمة

إن أهمية العقل في الدين الإسلامي واهتمامه باستعمال العقل غني عن البيان، ولكن لا يملك العقل في جميع مراحل تكوين الأحكام الشرعية وفهمها وتفسيرها الصلاحية المطلقة. وفي الدين بعض أحكام تتجاوز مستوى العقل وتحمل العقل مسؤولية الانقياد إليها. فالأحكام التعبدية التي

روي أن السنوسي المغربي أفتى بتحريم القهوة معللاً ذلك بعلل، منها الإسكار وهو غير موجود، ومنها ضررها بالبدن، وضررها لا يصل إلى حد الحرمة كما هو مشاهد، وكونها لم تكن في الصدر الأول، وهذا لا يوجب تحريما، وإلا لرددنا على الزمن كل جديد مدعين أنه لم يكن في عصر السلف. انظر: شلبي، تعليل الأحكام، ص: 305-306.

[188] كولار، إلهامي، دين ثابت وشريعة حيوية (Sabit Din Dinamik Şeriat)، ص: 26-37.

حاولنا رسم حدودها وبيان خصائصها فإنما هي أحكام يدرك العقل عموما حكمها المحتملة، والإنسان مكلّف بالاستسلام لها، لأن الحكم التعبدي هو: "حكم ثبت بالنصوص القطعية، ومع كونه معقول المعنى في الأصل لا تدرك علة تشريعه تماماً، ولهذا لا يكون مدارا للقياس، ويبقى خارج قاعدة التغير".

فالشارع بوضعه نطاقا تعبديا داخل الأحكام الشرعية قد بيّن أنه ليس لعقل الإنسان سلطة مطلقة في كل المجالات، فمعنى ذلك، وجود هذه الأحكام يعني تحديد السلطة التي مُنحت لعقل الإنسان في بعض المجالات أو استردادها منه بوجه ما. وبذلك فإن الله تعالى كما يحث الإنسان على إعمال عقله في الأمور التي تدخل تحت مجال نشاط العقل، يوجهه أيضاً نحو الانقياد في حالات لا سلطة له، لأنه يوجد في المجالات التي لا تدخل تحت نشاط العقل مع دخولها في الدين، هدف تحريك الشعور والأحاسيس، والوصول إلى العشق، واللذة المعنوية والطمأنينة. وبعبارة أخرى، فإن الشارع في نطاق المعاملات خاطب العقل وحثه على استجواب وتساؤل المصالح التي تحملها تلك الأحكام. وأما في الأحكام التعبدية فقد دعا العقل من الحياة المادية إلى المعنوية، ومن المشخَّص إلى المجرد، ومن الاعتراض إلى الاستسلام، وذلك لتربية العقل نحو الانقياد للحقائق العليا والمجردة التي لا يدركها. لأن قبول الاستسلام بعد مرحلة معينة خصوصية موجودة في نفس الإنسان الطبيعي. وبعد مرحلة معينة هناك مرحلة السلطة ينبغي الاستسلام فيها، إذا لم يقم الناس فيها بترجيحات تجاه الوحي الإلهي فإنهم يضلّون الطريق ويقعون في الخطأ، فمن هنا ظهر كثير من الفرق الضالة وما زال ظهورها مستمرا، كما هو حقيقة معروفة.

ينبغي في هذا المقام ألا يستنتج من هذه العبارات أن الدين بمعناه الخاص غير معقول والقيم التي تشكل الدين غير معقولة المعنى، وفي فهمها وتطبيقها لا مجال للعقل، فلا شك أن للعقل مكانة كبيرة في نطاق التعبد أيضاً، ولكن العقل في هذه المجالات ليس مُعيّناً، وهو في حال تابع أكثر من كونه متبوعاً. وبالتالي وزن جميع الأحكام الشرعية بميزان العقل والعلم بناء على القول إن "الإسلام دين العقل والعلم كلياً"، وقياس كل شيء بهذا المقياس، وجعل المنطق العقلاني مهيمناً على الحياة الدينية إضافة إلى أنه يضر بالدين، لا يُكسب العقل والعلم شيئاً أيضاً. لأن في

الظاهرة المسماة بالدين توجد قِيمٌ سامية ومجردة لا يدركها العقل، وهي تتجاوزه، ولكن لا تتعارض مع العقل في كل زمان، وليست خارجة عن حدوده بالمعنى السلبي. لهذا السبب إذا لم يتم تحديد نطاق العقل والعلم وحدود صلاحيته بشكل صحيح، فإن التدخلات الواقعة في صلب الدين باسم العقل والعلم تُحدث جروحا لا تلتئم في المجتمع وفي ضمائر الناس. يقول حمدي يازر في هذا الصدد: "عندما نتحدث عن موافقة الدين للعقل لا بد أن نقبل موافقته للشعور، لأن العقل أحد القُوَى الروحية للإنسان. أما الدين فإنه أعظم حقيقة تلزم على الوحدة النفسانية القبول بها وهي تتعلق بجميع القوى الروحية للإنسان. وإن كانت مخالفة العقل للشعور واقعة في مواضع كثيرة فإن الوحدة الضميرية تتجلى في ملتَقَى هذين الأمرين. فالدين الحقيقي هو أساس الحق الذي يحتوي على نقطة الالتقاء هذه. إن العقل يوجب اعتقاداً علمياً، ولكن هذا الاعتقاد إذا لم يتوافق مع اعتقادات شعورية وحسية للقلب يكون باطلاً عديم الأثر، كالعالم بين الجهال".[189]

إذا استعمل العقل والعلم خارج نطاق صلاحيتهما فإنه يكتسب مفهوم دين شكلا خاصاً بكل إنسان، ونتيجة لذلك تظهر انقسامات جديدة في الدين، فهذا يخالف مؤسسة الدين أو الظاهرة الدينية التي غايتها الأصلية هي التوحيد والتأليف، ولهذا السبب ينبغي في أمر العبادات والعبودية الاكتفاء بالأحكام القطعية والتي تفيد الظن الغالب والابتعاد عن الاجتهاد الجديد والأقيسة باعتناء، فإن هذا لازم ونافع أيضاً.

إن الفقهاء، وخاصة الحنفية الذين عُرفوا باستعمال العقل والرأي في استنباط واستخراج الأحكام الشرعية قد اجتنبوا بإصرار في النطاق التعبدي العمل بالقياس الذي أساسه يعتمد على إعمال العقل، فلعل من أهم أسباب ذلك حماية الدين بقدر الإمكان من الذاتية، والمنع من إخلال خصوصية النطاق الذي يجب ألاّ يتغيّر بمنهج القياس، وإلا ليس من الصعب على الفقهاء الذين اكتسبوا ملكة تعليل كل حكم تقريبا تأصيل الأمور المذكورة بالعقل.

[189] يازير، ديباجه (Dibace)، (المقدمة التي كتبها لكتاب المطالب والمذاهب)، ص: 43.

فإن عدم توقفهم من التعليل بالحكمة التي هي أكثر مرونة بالنسبة لأحكام العبادات التي هي نماذج فريدة للنطاق التعبدي، أعظم دليل على اكتسابهم ملكة التعليل. ولكن اجتنابهم تعليل النطاق التعبدي بعلة، وتحرجهم بخصوص إدخال القياس في هذا النطاق فإنما يمكن إيضاحه ببذل الجهد لتحقيق الاعتقاد المشترك في أركان الدين الأصلية، ونيل القاسم المشترك الأصغر في هذا النطاق.

وعند الحديث عن الأحكام التعبدية يتبادر إلى الذهن كيفية التوفيق بين مثل هذه الأحكام والدين الإسلامي الذي يهتم بإعمال العقل وقراراته، وهل توجد لمثل هذه الأحكام علاقة بالانسداد الواقع وبالانكسارات الواقعة أحيانا في الفقه الإسلامي. ينبغي هنا القول فوراً، فإن الأحكام التعبدية إذا تم تحديدها جيدا ولم تُخرَج خارج نطاقها لا يمكن أن تؤثر في تصور الفقه الإسلامي سلبيا. أي السبب الأساسي لانغلاق المسلمين أمام القضايا التي تظهر متوازية مع ظروف الحياة المتغيرة عبر القرون، ليس هو وجود الأحكام في الدين بحيث لا يستطيع العقل إيضاح علتها تماماً، لأن في كل نظام منطقة لا يمكن مساسها، ونقطة يُوقَف التساؤل عندها. إذن السبب الأصلي في تأثر الإنتاج والنشاط سلبياً في تصور الفقه الإسلامي هو توسيع دائرة النطاق للأحكام التعبدية بدون مقياس. وذلك لأنه ليس من المعقول تعطيل العقل في الدين الذي يهتم بالعقل في تفسير الأحكام الشرعية، ويعطي له مجالا للنشاط لوضع أحكام جديدة مستندة إلى أصل المصلحة وموافقة للدين.

وبعبارة أخرى، تحكيم مفهوم التعبد الذي يحدّ من استعمال العقل في جميع الأحكام للدين الذي يعترف بالاجتهاد المعتمد على أصل إعمال العقل ويحث عليه، فإنه يُحدث تناقضا كبيراً، ومع ذلك نرى في تاريخ الفقه الإسلامي؛ في وقت تطور الاجتهاد الحر في الفترات الأولى، حصرَ الأحكام التعبدية من حيث التغير في نطاق معقول بِغَضّ النظر عن القيام بالحفاظ على جميع الأحكام الواردة في القرآن والسنة بمفهوم العبادة، وكذلك في فترة الجمود والتوقف على التحديد الذي يشكل أبرز خصائصها تأليف الشروح والحواشي والتقليد، نجد توسيع دائرة هذا النطاق بشكل بالغ. ولكن يتبيّن أن كل حكم يُذكر في كتب الفقه بأنه تعبدي لا يتصف بهذه الصفة. فالفقهاء في فترة الجمود والتوقف، أطلقوا على أحكامٍ كثيرة

اسم التعبد، وذلك لأسباب، منها: حفظ الدين أكثر من تأثيرات خارجية، والحفاظ على القواعد الأساسية في المذهب، والاعتماد على بعض الأحاديث المتعلقة بالموضوع، ثم الخطأ والنقص في تأويل الحديث الذي أخذوا به.

وإن هذا الفهم وهذه العقلية، وإن اعتبرت مقبولة من حيث الأسباب، لا يمكن التوفيق بينها وبين المقاصد العامة للدين؛ لأنه كما لا يمكن تحقيق الاتفاق في الأحكام التي أطلق عليها الفقهاء اسم التعبد كذلك يبدو أنهم أسندوا مفاهيمهم هذه إلى الأخبار الآحادية في أكثرها، وإلى الأحاديث التي يتناقض بعضها مع بعض أو أنها قابلة لتأويل آخر. فعلى ما توصّلنا إليه، فإن أعظم صفة للحكم التعبدي هي استنادها إلى نص قطعي، وكونها داخلاً في أصل الدين، وجلب المصلحة ودفع المفسدة بحالها الموجود. فبالتالي في مثل هذه الأحكام المصلحة المرجوة للناس، مرتبطة بعدم تغيرها لا لتغيرها، وفي الحقيقة هذا هو السبب الأصلي في الدفاع عن عدم تغير العبادات. أكثر الأحكام التي أطلق عليها الفقهاء اسم التعبد فإنها لا تتصف بهذه الصفة المبيَّنة قطعاً، فعلى هذا يمكن أن يقال: أحكام العقائد والأخلاق والعبادات، هي التي تتميز بالصفات المحدَّدة للحكم التعبدي بمعناه الضيق.

المصادر والمراجع:

أحمد بن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل**، بيروت 1994م.

آك سكي، أحمد حمدي، **الدين الإسلامي** (İslam Dini)، أنقرة 1983م.

علي حيدر، **دروس أصول الفقه** (Usul-i Fıkıh Dersleri)، إسطنبول، بلا تاريخ.

الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت، بلا تاريخ.

أب آيدن، يونس، " **قضية الأهلية والمنهج في فهم النصوص** "Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu"، المعرفة، السنة، 2، العدد، 1، ربيع 2002م.

عاصم أفندي، **ترجمة القاموس**، إسطنبول 1305هـ.

أتار، فخر الدين، **أصول الفقه**، (Fıkıh Usûlü)، إسطنبول 1988م.

العيني، بدر الدين، **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**، مصر، بلا تاريخ.

العظمة، عزيز، **التشريع الإسلامي في سياقه الاجتماعي والتاريخي** (ترجمه إلى التركية، فتحي قاديكلي)، إسطنبول 1992م.

البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود، **العناية في شرح الهداية** (مع فتح القدير)، مصر 1970م.

برداق أوغلو، علي، "القرآن والفقه" "Kur'an ve Hukuk"، دراسات القرآن والتفسير، الجزء الأول، إسطنبول 2001.

الحسين البصري، **شرح العمد**، المدينة المنورة 1410هـ.

المعتَمَد، دمشق 1964م.

البهوتي، منصور بن يونس بن ادريس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت 1982م.

الروض المربع شرح زاد المستقنع مختصر المقنع، الرياض 1390هـ.

البيهقي، أبو بكر بن أحمد بن حسين بن علي، **السنن الكبرى**، بيروت 1994م.

بيغياف، موسى جار الله، **الصوم في الأيام الطوال** (Uzun Günlerde Ruze)، قازان 1911م.

البخاري، **الجامع الصحيح**، إسطنبول 1315هـ.

البجيرمي، سليمان بن عمر بن محمد، **حاشية البجيرمي**، بلا تاريخ.

الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن، **السنن**، بيروت 1966م.

الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحمن، **حجة الله البالغة**، بيروت 1990م.

الدسوقي، محمد عرفة، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، بيروت، بلا تاريخ.

الدواليبي، معروف، **المدخل إلى علم أصول الفقه**، دمشق 1965م.

الدمياطي، أبو بكر محمد شطا، **إعانة الطالبين**، بيروت، بلا تاريخ.

دوندوران، حمدي، " **نظرة إلى الأحكام القرآنية من حيث السبب والعلة والحكمة**" (Sebep–İllet–Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış)، ندوة قضية التاريخية في فهم القرآني (Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu)، إسطنبول، 2000.

" **هل تتغير الأحكام الدينية مع تغير الأزمان والظروف؟**" (Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslami Hükümler Değişir mi?)، مجلة كلية الشريعة في جامعة أولوداغ UÜİFD، الجلد 7، العدد 7، بورصة 1998م.

الدميني، مسفر بن غرم الله، **مقاييس نقد متون السنة**، (ترجمه إلى التركية، الياس شلبي–عادل بيبيك–أحمد يوجيل)، إسطنبول 1997م.

الدريني، فتحي، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، دمشق 1985م.

أبو داود، سليمان بن أشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، بيروت، بلا تاريخ.

أبو زهرة، محمد، **الجريمة**، مصر، بلا تاريخ.

أبو زهرة، محمد، **ابن حزم** (ترجمه للتركية، عثمان كسكي أوغلو – أرجان قوندوز)، إسطنبول 1996م.

أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي، **المعتصر من المختصر**، بيروت، بلا تاريخ.

الموسوعة الفقهية، الكويت 1982م.

أمير بادشاه، محمد أمين، **تيسير التحرير**، بيروت، بلا تاريخ.

الأنصاري، محمد بن أحمد، **شرح زيد ابن رسلان**، بيروت، بلا تاريخ.

أردوغان، محمد، **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية** (İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi)، إسطنبول 1990م.

الأزهري، صالح عبد السميع الآبي، **الثمر الداني شرح رسالة القيرواني**، بيروت، بلا تاريخ.

الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، مصر 1322هـ.

الوسيط، القاهرة، 1417هـ.

شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، بغداد 1971م.

جولد تسيهر، **الظاهرية**، (ترجمه إلى التركية: جهاد تونج)، أنقرة، 1982م.

كورماز، محمد، **إشكالية المنهج في فهم وتفسير السنة والحديث** (Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu)، أنقرة 1997م.

كولار، إلهامي، **دين ثابت وشريعة حيوية** (Sabit Din Dinamik Şeriat)، أنقرة، 1999م.

الخادمي، أبو سعيد، **مجامع الحقائق** (مع شرحه منافع الدقائق)، إسطنبول، بلا تاريخ.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، بيروت 1990م.

خلَّاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه**، إسطنبول 1984م.

مصادر التشريع فيما لا نص فيه، الكويت 1972م.

الهيثمي، علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد**، بيروت 1407م.

الخضري، محمد، **أصول الفقه**، مصر 1969م.

تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت 1987م.

ابن عبَّاد، إسماعيل، **المحيط في اللغة**، بيروت 1994م.

ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت 1990م.

ابن عبد الشكور، **مسلم الثبوت في أصول الفقه** (مع المستصفى)، مصر 1332هـ.

ابن عابدين، محمد أمين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، إسطنبول 1984م.

ابن عاشور، محمد طاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس، بلا تاريخ.

ابن فارس، أبو الحسين، **معجم مقاييس اللغة**، بيروت 1991م.

ابن فرحون، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، بيروت 1995م.

ابن حجر، أبو الفضل شهاب الدين، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، بيروت، بلا تاريخ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، مصر 1402هـ.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد ابن سعيد، **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت 1987م.

ابن همام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، **فتح القدير**، مصر 1970م.

ابن قيم الجوزية، **إغاثة اللّهفان في مصائد الشيطان**، بيروت 1993م.

إعلام الموقعين، بيروت 1973م.

ابن قدامه، موفق الدين أبو محمد عبد الله، **المغني على مختصر الخرقي**، بيروت 1994م.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، **السنن**، بيروت 1975م.

ابن منظور، أبو الفضل أحمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت، بلا تاريخ.

ابن مفلح، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، **المبدع**، بيروت 1400هـ.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، بيروت 1993م.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، **جامع العلوم والحكم**، بيروت 1988م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت 1986م.

ابن سبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي، **شرح جمع الجوامع**، (مع حاشية البناني)، بيروت، بلا تاريخ.

ابن تيمية، أحمد، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، (byy)، بلا تاريخ.

الأصفهاني، راغب، **المفردات في غريب القرآن**، إسطنبول 1986م.

قهرمان، عبد الله، ثبات العبادات في الإسلام (الأحكام التعبدية أو العبادة والموصوف بالعبادة من حيث تغير الأحكام في الفقه الإسلامي، إسطنبول 2002)

İslam'da İbadetlerin Değişmezliği (İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi Açısından ibadet ve ibadet Nitelikli-Taabbudi Hükümler, İstanbul 2002)

"بعض الانتقادات التي وجهها منصور زاده سعيد للفقهاء القدماء" (Mansurzade Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler)، مجلة كلية الشريعة في جامعة جمهوريت (CÜİFD)، الجلد الخامس، العدد، 1، سيواس2001-.

قرمان، خير الدين، **تاريخ الفقه الإسلامي**، إسطنبول 1989م.

القرضاوي، يوسف، **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، (ترجمه إلى التركية، بنيامين أرول)، قيصري 1991م.

شريعة الإسلام، بيروت 1987م.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت 1982م.

قوجا، فرحات، "العبادة" "İbadet"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، الجزء التاسع عشر، ص. 240-247.

كوسا، صفت، " **بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي**" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، إسلاميات، الجلد، 2، العدد، 1، يناير-مارس أنقرة 1999م.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت 1985م.

الكردي، أحمد الحجي، **المنهاج** (مقرر المدخل لفقه القواعد الكلية)، دوشق 1399هـ.

المقدسي، ابن مفلح أبو عبد الله محمد، **الفروع**، بيروت، بلا تاريخ.

مالك بن أنس، **الموطأ**، بيروت، بلا تاريخ.

المالكي، أبو الحسن، **كفاية الطالب**، بيروت 1412هـ.

منصور زاده سعيد، "**الشريعة والقانون**"، مجموعة كلية الحقوق في دار الفنون، الجلد، 1، العدد، 6 (1332-1334)هـ.

المرغيناني، برهان الدين علي بن أبو بكر، **الهداية شرح بداية المبتدي**، إسطنبول 1986م.

المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان، **الإنصاف**، بيروت، بلا تاريخ.

ميراس، كامل، ترجمة وشرح التجريد الصريح
(Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi)، أنقرة 1984م.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج، **الجامع الصحيح**، إسطنبول، بلا تاريخ.

النفراوي، أحمد بن غانم بن سالم، **الفواكه الدواني**، بيروت 1406هـ.

النسائي، أبو عبد الله أحمد بن شعيب، **السنن**، (مع شرح السيوطي)، بيروت 1930م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، **شرح صحيح مسلم**، بيروت 1987م.

أوز أوشار، محمد أمين، **التدبر حول الحديث من جديد**،
(Hadisi Yeniden Düşünmek)، أنقرة، 1998م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، مصر 1960م.

سهارنفوري، خليل أحمد، **بذل المجهود في حل سنن أبي داود**، بيروت، بلا تاريخ.

سرخسي، شمس الأئمة، **أصول**، بيروت 1973م.

سيد بيك، **دروس أصول الفقه**، Usul-i Fıkıh Dersleri، إسطنبول 1338هـ.

السيوطي، أبو الفضل جمال الدين، **الأشباه والنظائر**، بيروت 1987م.

السبكي، علي بن عبد الكافي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، بيروت 1404هـ.

شعبان، زكي الدين، **أصول الفقه الإسلامي** (ترجمه إلى التركية، ابراهيم دونماز)، أنقرة 1990م.

الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، بيروت، بلا تاريخ.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الاعتصام**، الرياض، بلا تاريخ.

الموافقات في أصول الشريعة، بيروت 1986م.

شلبي، محمد مصطفى، **تعليل الأحكام**، بيروت 1981م.

الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، بيروت 1992م.

الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، بيروت، بلا تاريخ.

الشيباني، محمد بن حسن، **الحجة على أهل المدينة**، حيدر أباد 1965م.

الشربيني، شمس الدين محمد الحبيب، **مغني المحتاج في معاني ألفاظ المنهاج**، مصر 1958م.

الإقناع في حل ألفاظ أبي الشجاع، بيروت 1994م.

الشرواني، عبد الحميد، **حاشية الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، بيروت، بلا تاريخ.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الصغير**، عمَّان 1985م.

المعجم الأوسط، القاهرة 1415هـ.

المعجم الكبير، الموصل 1983م.

الطحطاوي، أحمد بن محمد، **حاشية الطحطاوي**، مصر 1318هـ.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، **السنن**، بيروت، بلا تاريخ.

الطوفي، نجم الدين، **رسالة في رعاية المصلحة**، (مع كتاب مصادر التشريع الإسلامي لخلّاف)، الكويت 1972م.

شرح مختصر الروضة، بيروت 1987م.

عودة، عبد القادر، **التشريع الجنائي الإسلامي**، بيروت 1984م.

أولوداغ، سليمان، **حكمة الأوامر والنواهي في الإسلام**، (Emir ve Yasakların Hikmeti)، أنقرة 1988م.

أونال، إسماعيل حقي، **مفهوم الحديث عند الإمام أبي حنيفة**، (İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı)، أنقرة 1994م.

يامان، أحمد، "**حول مبادئ منهج الاجتهاد المقاصدي أو التفسير الغائي من زاوية علم الفقه الإسلامي**"
İslam Hukuk İlmi Açısından Makasıd İctihadının Ya da" Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine"، المعرفة، السنة، 2، العدد، 1، ربيع 2002.

ياووز، يونس وهبي، " **نظرة إلى الأحكام القرآنية من حيث السبب والعلة والحكمة** "
Sebep–İllet–Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine) Bir Bakış)، ندوة قضية التاريخية ضمن المعنى القرآني (Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu)، إسطنبول 2000.

يازير، حمدي، **الفقه الإسلامي الأبجدي وقاموس المصطلحات** الفقهية (Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kamusu)، (قام بإعداده للنشر: صدقي غوللا)، إسطنبول 1997م.

ديباجه Dibace، (مقدمته التي كتبها حول المطالب والمذاهب)، إسطنبول 1978م.

الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد، **تخريج الفروع على الأصول**، بيروت 1979م.

الزرعي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، **حاشية ابن القيم**، بيروت 1995م.

الزرقاء، أحمد بن الشيخ محمد، **شرح القواعد الفقهية**، دمشق 1989م.

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه**، الكويت 1992م.

زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، بيروت 1982م.

الزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق 1989م.

الزرقاني، محمد عبد الباقي، **شرح الزرقاني**، بيروت، بلا تاريخ.

Karabelli, M. Kamel, "Sahâbenin Rivayetten Emin Olmaya Dair Yöntem ve Hedefleri"
el-Mecelletu'l-İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şuuni'd-Dîniyyeti't-Turkiyye 2 (2020): 68-109

SAHÂBENİN RİVAYETTEN EMİN OLMAYA DAİR YÖNTEM VE HEDEFLERİ

THE METHODS AND OBJECTIVES OF THE COMPANIONS TO VERIFY THE HADITH NARRATION

M.KAMEL KARABELLİ
DR. ÖĞR. ÜYESİ
MARDİN ARTUKLU ÜNİVESİTESİ / İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ÖZ

Rivayetleri tahkik etme eylemi sahâbe asrının ilk döneminde başlamıştır. Rivayet ve tarih kitaplarının naklettiği üzere sahâbe tahkik ve ihtiyat amacıyla çeşitli yöntemlere başvurmuştur. Onlar haberi veya rivayeti nakleden kişinin sahâbî oluşu gerekçesine dayanarak bu konuda gevşek davranmamışlardır. Ayrıca onların uyguladıkları yöntemler birbirlerinin adalet ve doğruluklarından şüphelenmelerinden kaynaklanmamıştır. Onlar bunu, haberin veya rivayetin sıhhatinin tespiti için değil, bilakis haberin ne amaçla sevk edildiğini ortaya koymak için yapıyorlardı. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Zübeyr b. Avvâm, Abdullah b. Ömer ve Hz. Âişe gibi birçok sahâbî, Resûlullah'tan bizzat kastetmediği bir sözü nakletmemek veya bağlamından farklı nakletme yanılgısına düşmemek ya da sözü zahirinden çevirip mecazi bir manaya delalet ettiğine işaret eden karineden gafil kalmamak ya da rivayetlerin tahkikini gerektiren başka sebeplerden dolayı bunu yapıyordu.

Anahtar Kelimeler: Emin Olma, Doğruluk, Şüphe, Vesileler, Sahabe.

ABSTRACT

The sensitivity to be sure of the hadith narration started in the early period of the Companions' era؛ where they used number of tools that reached us through books of history & hadith narration. They did not act loosely in this regard, based on the grounds that the person who reported the news or hadith narration was a companion. The methods they used in this matter did not arise from doubting each other's justice and righteousness. They did this not to determine the health of the reports or the hadith narrations, but to determine the purpose for which the news was sent. Many of the Companions did this in order not to be mistaken for transmitting something that the Messenger of Allah (s.a.w.) did not refer to or conveying something different from its context, or not to be unaware of the presumption that it indicates a metaphorical meaning different from its apparent meaning and for other reasons that require them to be sensitive. Abu Bakr as-Siddiq, Umar b. Hattab, Zubayr b. Avvam, Abdullah b. Omar, the mother of the believers, Aisha, are some of those who show this sensitivity.

Keywords: Verification, Trueness, Doubt, Tools, Companions the Prophet.

قره بللي، م. كامل، "وسائل التثبُّت من الرواية عند الصحابة وأهدافه"
المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 2 (2020): 68-109

وسائل التثبُّت من الرواية عند الصحابة وأهدافه

م. كامل قره بللي
عضو هيئة التدريس الدكتور
جامعة ماردين آرتوكلو / كلية الإلهيات

الملخص

بدأ التثبُّت من الرواية في وقت مبكِّر في عصر الصحابة رضي الله عنهم، حيث كان الصحابة يستعملون لذلك وسائلَ عدَّة، نَقلَتْها لنا كتبُ الرواية والتاريخ، ونجد أنهم لا يَتوانَون عن ذلك لمجرَّد أنّ ناقلَ ذلك الخبر أو تلك الرواية صحابيٌّ، بل جُلُّ النماذج التي رأيناها مما استعمَلُوه مع بعضهم البعض، ليس شَكّاً منهم في صدقهم وعَدالَتِهم، فهم عند التدقيق والتحقيق حينما استعمَلوا ذلك مع بعضهم البعض لم يكونوا يقصدون صحة ثبوت ذلك الخبر أو الرواية، وإنما كان قصدهم التثبُّت مِن سياق الخَبَر على وجهه المراد، خَشيةَ أن يُنقل عن النبي شيءٌ لم يكن يريدُه لِذاتِه، أو حَذَراً من أن يُنقل عنه شيءٌ بمعزل عن سِياقِه الذي ورَدَ فيه، أو لِغفلةٍ عن القَرينة الصارفة لظاهره إلى معنىً آخرَ مَجازيّ، أو غير ذلك من الأسباب الداعِية إلى ذلك التثبُّت الذي انتهَجَه كثيرٌ من الصحابة رضي الله عنهم؛ أمثال أبي بكر الصِّدِّيق وعمر بن الخطاب والزُّبير بن العَوّام وعبد الله بن عمر وأم المؤمنين عائشة وغيرهم.

الكلمات المفتاحية: تثبُّت، صدق، شك، وسائل، صحابة

المدخل

مما تميّزت به هذه الأُمّة عمّا سِواها من الأمم هو سعيُها منذ فجر الإسلام إلى المحافظة على بقاء السنة النبويّة راسخة الأركان، نقيّةً من الشوائب، وكان للصحابة النصيبُ الوافر من هذا السعي الدؤوب، بل لا نبالغ إذا قلنا: بأنهم هم الذين رسمُوا منهج التوثُّق والتثبُّت من الروايات قبل غيرهم، ولا سيما وأنهم كانوا يخافون على السنة النبوية لئلا تكون عُرضةً للتحريف والتبديل أو الضياع أو اختلاطها بغيرها، وقد استعملوا التثبت مع بعضهم البعض وقبلوه من بعضهم، ولم يجدوا غضاضة في ذلك؛ لأجل أن يؤسسوا لهذا المنهج الرصين، ويكونوا بذلك خير قدوة لمن يأتي بعدهم، وقد استعملوا في سبيل التثبت وسائلَ عديدة يمكن استنباطها من خلال الأخبار الواردة عنهم.

فكان هذا البحثُ في بيان تلك الوسائل التي استعمَلَها الصحابة جمعاً وتحليلاً ودراسةً، وبيان أن تلك الوسائل لم يستعمِلوها على الوجه الذي قد يَفهمه مَن لا يُدقِّق النظر؛ أنه للشَّكِّ في صدق الناقل إذا كان من أهل الصدق والعدالة، كحال الصحابة فيَتخِذها ذَريعةً لردِّ ما يَثبُت نقلُه في الروايات، كما يَشيع في هذا الزمان.

الجذور التاريخية لقضية التثبُّت والتوثُّق:

أشار عدد من العلماء السابقين من أهل الحديث إلى ما سَنَّه الصحابةُ من ذلك لمن بعدَهم، ومنهم أبو عبد الله الحاكم النَّيسابوري (ت1014/405)، في كتابه "المدخل إلى كتاب الإكليل"، حيث ذكر قصة أبي بكر الصديق في ميراث الجَدّة، وقصةَ عمر بن الخطاب في الاستئذان، وسيأتي ذكرهما بتمامهما عند ذكر الوسائل إن شاء الله تعالى.

وكذلك فَعَل الذهبي (ت1348/748)، في كتابه "تذكرة الحفاظ"، حيث قال في ترجمة أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "كان أولَ مَن احتَاط في قبول الأخبار"[1]، وقال في وصف الصِّدّيق أيضاً: "إليه المنتهى في التحرّي

[1] الذهبي، تذكرة الحفاظ، ط3، (الهند: حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، 1377)، 2/1.

في القول، وفي القَبُول"[2]، وذكر قصةً عن أبي بكر تدلُّ على تثبُّته، وهو ما رواه ابن أبي مُلَيكة: "أن الصِّدّيق جمعَ الناس بعد وفاة نبيهم، فقال: إنكم تُحدِّثون عن رسول الله أحاديثَ تختلفون فيها، والناس بعدَكم أشدُّ اختلافاً؛ فلا تُحدِّثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألَكُم فقولوا: بيننا وبينكم كتابُ الله، فاستحِلُّوا حَلاله، وحَرِّمُوا حَرامه"[3].

يقول الذهبي: "فهذا المرسَلُ يدلُّك أن مُراد الصِّدّيق التثبُّت في الأخبار، والتحرِّي، لا سَدَّ باب الرواية، ألا تراه لما نَزَل به أَمرُ الجَدّة، ولم يَجده في الكتاب، كيف سألَ عنه في السُّنّة، فلما أخبره الثقةُ ما اكتفى، حتى استَظهَر بثقةٍ آخَرَ، ولم يَقُل: حسبُنا كتابُ الله، كما تقولُه الخوارج"[4].

ويقول الذهبي كذلك في ترجمة عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "سَنَّ للمحدِّثين التثبُّت في النقل، وربما كان يتوقَّف في خبر الواحد إذا ارتابَ"، وذكَر قصة ميراث الجَدّة وقصة الاستئذان[5].

الدراسات السابقة لقضية التثبُّت والتوثُّق لدى الصحابة:

أشار عددٌ من العلماء السابقين من أئمة الأصول في معرض حديثهم عن حُجِّية خبر الواحد إلى ما ورد عن أبي بكر وعمر وغيرهما مما يُوهِم ظاهرُه ردَّهم لخبر الواحد، وبيَّنوا وجهَه الصحيحَ، وأنهم لم يقصِدوا لردِّ تلك الأخبار، إنما كان قصدهم التثبُّتَ وتقويةَ الظَّنّ، ومن هؤلاء العلماء: أبو بكر الرازي الجَصّاص الحنفي (ت981/370) في "الفُصول في الأصول"[6]، وأبو الحسين محمد بن علي البصري الحنفي (ت1044/436) في "المعتَمَد"[7]، وابنُ حزم الظاهري (ت1064/456) في "الإحكام في أصول الأَحكام"[8]، وأبو إسحاق الشِّيرازي الشافعي (ت1083/476) في "التبصرة في أصول

2 الذهبي، تذكرة الحفاظ، 5/1.
3 الذهبي، تذكرة الحفاظ، 2/1-3.
4 الذهبي، تذكرة الحفاظ، 3/1.
5 الذهبي، تذكرة الحفاظ، 6/1.
6 الجصاص، الفصول في الأصول، 86/3.
7 أبو الحسين البصري، المعتمد، 114/2.
8 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 126/2-127.

الفقه"[9]، وأبو المعالي الجُويني الشافعي (ت1085/478) في "البرهان في أصول الفقه"[10]، وشمس الأئمة السَّرَخْسي الحنفي (ت1090/483) في "الأصول"[11]، وأبو المظفَّر السَّمْعاني الشافعي (ت1096/489) في "قواطع الأدلة في الأصول"[12]، وحُجّة الإسلام الغزالي الشافعي (ت1111/505) في "المستصفى"[13]، وأبو الخطاب الكَلْوَذَانِي الحنبلي (ت1116/510) في "التمهيد"[14]، وأبو عبد الله محمد بن علي المازَرِي المالكي (ت1141/536) في "إيضاح المحصول من برهان الأصول"[15]، وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن الوزير (ت1436/840) في "العواصم والقواصم في الذَّبِّ عن سُنّة أبي القاسم صلى الله عليه وسلم"[16]، وغيرهم من أئمة الأصول.

ثم جاء بعدهم عددٌ من العلماء والباحثين الفضلاء فتناولوا في مجال علوم الحديث؛ في معرض حديثهم عن بداية التثبُّت والتحرّي في الرواية ما ورَدَ عن أبي بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وأقدمُهم الشيخُ طاهرٌ الجزائري (ت1920/1338) في "توجيه النظر إلى أصول النظر"[17]. ثم جاء بعده جماعةٌ آخرون، منهم محمد محمد أبو زهو في كتابه "الحديث والمحدِّثون"[18]، والدكتور نور الدين العِتر (ت2020/1442)، في "منهج النقد في علوم الحديث"[19]، ثم تحدَّث عن ذلك الدكتور العِتر مرةً أخرى في بحثٍ له قدَّمه لمجلة مركز بحوث السُنَّة والسيرة في قطر، بعنوان "السُنَّة المطهَّرة والتحدّيات"[20]، ومحمد رشاد خليفة في كتابه "مدرسة الحديث

9 الشيرازي، التبصرة، 305.
10 الجويني، البرهان في أصول الفقه، 232/1.
11 السرخسي، أصول السرخسي، 331/1.
12 السمعاني، قواطع الأدلة، 337/1-338.
13 الغزالي، المستصفى، 122.
14 الكَلْوَذاني، التمهيد في أصول الفقه، 54/3-55.
15 المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، 457.
16 ابن الوزير، العواصم والقواصم، 413/2.
17 الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، 60.
18 محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون (القاهرة: دار الفكر العربي، 1378)، 69.
19 نور الدين العتر، منهج النقد في علوم الحديث، ط3، (دمشق: دار الفكر، 1401)، 52.
20 مجلة مركز بحوث السُنَّة والسيرة، العدد الثالث، 1408هـ/1988م، 149.

في مصر"[21]، ومحمد بن مَطَر الزَّهْراني في "علم الرجال نشأتُه وتطوُّرُه من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع"[22]، وأحمد محرم الشيخ ناجي، في "الضوء اللامع المبين عن مناهج المحدثين"[23]، والدكتور حاتم بن عارف العَوْني "المنهج المقتَرح لفهم المصطَلح"[24]، وعبد المنعم السيد نجم في بحث له قدَّمَه لمجلة الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، بعنوان "تدوين السنة ومنزلتها"[25]، والدكتور عبد القادر بن مصطفى المحمّدي، في بحث له بعنوان "الدراية في بيان ضوابط نقد الرواية عند الصحابة"[26]. وكذلك الدكتور محمد محمود كالو كتب بحثاً بعنوان "جهود الصحابة في التثبت من الحديث الشريف"[27].

ويوجد أيضاً بعض البحوث والدراسات العلمية القيّمة المكتوبة باللغة التركية عن اعتراض الصحابة بعضهم على بعض فيما خفيت معانيه من الروايات، واستدراك بعضهم على بعض فيما فاتهم معرفتُه أو فهمُه. ومن ذلك:

21 محمد رشاد خليفة، مدرسة الحديث في مصر (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د.ت) 97.

22 الزهراني، أبو ياسر محمد بن مطر بن عثمان، علم الرجال نشأتُه وتطوُّرُه (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 1417)، 21.

23 الشيخ ناجي، د. أحمد محرم الشيخ ناجي، الضوء اللامع المبين (مصر: مطبعة الأمانة،1987)، 85.

24 العوني، د.حاتم بن عارف بن ناصر الشريف العوني، المنهج المقتَرح لفهم المصطلح (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 1416)، 18-20.

25 مجلة الجامعة الإسلامية، العدد الثالث (السنة الحادية عشر، شهر ربيع الأول، 1399)، 38.

26 المحمدي، عبد القادر بن مصطفى، الدراية في بيان ضوابط نقد الرواية عند الصحابة، (بحث مقدم في مؤتمر الصحابة والسنة النبوية الذي أقامته جامعة العلوم الإسلامية العالمية، في عمّان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية في الفترة: 13-14، نوفمبر، 2013)، 12.

27 كالو، محمد محمود كالو، جهود الصحابة في التثبت من الحديث الشريف، (بحث مقدم في المؤتمر العلمي الدولي "الصحابة والسنة النبوية"، الذي أقامته جامعة العلوم الإسلامية العالمية في عمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية، سنة 2012م، بالتعاون مع جمعية الحديث النبوي الشريف وإحياء التراث في الأردن).

وقد رأيت أن أكثرهم عنايةً ببيان نقد الرواية لدى الصحابة هو الدكتور عبد القادر المحمدي في "الدراية"، حيث اعتنى بذكر ضوابط نقد الرواية لديهم، وبحثُه مفيدٌ في هذا المجَال، ولكنه لم يَتعرَّض فيه لوسائل التثبُت لدى الصحابة، وهو موضوع بحثي هذا إن شاء الله، وكذلك بحث الدكتور محمد كالو، لكنه لم يعتنِ العناية اللازمة ببيان دواعي استعمال الصحابة لتلك الوسائل في تثبتهم ببيان وجه ذلك، حتى لا يظن أنه من قبيل التكذيب وعدم ثقة بعضهم ببعض.

وليس موضوع بحثي استدراكُ الصحابة بعضِهم على بعض، ولا قضية احتجاجهم بخبر الواحد، فهذان مما أُشبِعا بحثاً ودراسةً، ولكن بحثي خاصٌّ بالوسائل العلمية التي استطعتُ استنباطَها مِن خلال النماذج التي وقفت عليها مما تثبَّت فيه الصحابة من بعضهم، مع بيان أهدافهم من وراء ذلك التثبت، وأنه لم يكن بقصد التكذيب، كما يدَّعيه بعض أعداء الإسلام، ومن مشى على هديهم من مفكرين ينتسبون إلى الإسلام.

منهجية البحث:

استعملتُ في بَحثي هذا المنهجَين الاستقرائي والتحليلي، وذلك أنني لما رأيت أن أحداً ممن قَدَّمتُ ذِكرَهُم لم يَستَوفِ ما ورد عن الصحابة مِن أخبارٍ في تثبُّتِهم وتَحرّيهم فيما سمِعُوه مِن أحاديثَ أو سننٍ نبوية، قمتُ باستقراء ما ورد عنهم في ذلك، لأقوم بتَرتيبها ضمن عناوينَ بالوسائل التي استُعمِلت، ثم أُذَيِّل كلَّ خبرٍ منها بتحليلٍ يبيِّنُ وجهَه الصحيحَ الذي يَنبَغي أن يُحمَل عليه، دون ما يَبدُو ظاهراً لأول وَهلةٍ، مما فيه إشكالٌ، وبحَمْلِه على الوجه الصحيح يَزولُ الإشكالُ، ويَتَّضح المعنى إن شاء الله.

المبحث الأول: وسائلُ التثبُّت عند الصحابة في حديث النبي صلى الله عليه وسلم:

استعمل الصحابة رضي الله عنهم التثبت من رواية الحديث فيما بين بعضهم البعض، كما قبلوا التثبت ممن هم دونهم في الرتبة، أي من التابعين، ولم يَعُدُّوا ذلك من قبيل الانتقاد أو الاتهام، كما قدمتُ، وهذا أوان الشروع فيما استعملوه فيما بينهم من وسائل التثبت.

1- المطلب الأول: التثبُّت بطَلَب شاهِدٍ على الرِّواية:

وهذه الوسيلة ألفيتُها لدى عَدَد من الصحابة؛ استعملوها، بغرض التثبُّت والتحرّي من روايات الصحابة الذين نقلوا إليهم أحاديث أو سنناً نبويةً، وليس اتهاماً لهم، أو شكاً في صدقهم، ولا سيما أن أولئك الناقلين من فضلاء الصحابة، وإليكم البيان:

أ- قصة أبي بكر الصِّديق في ميراث الجَدّة:

"جاءتِ الجَدّةُ إلى أبي بكر الصّدّيقِ تسأُله ميراثَها، فقال: ما لَكِ في كتابِ الله تعالى شيءٌ، وما علمتُ لك في سنةِ نبيّ الله صلى الله عليه وسلم شيئاً، فارجِعِي حتى أسأَلَ الناسَ، فسأَلَ الناسَ فقال المغيرةُ بن شعبةَ: حضرتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم أَعطاها السُّدُسَ، فقال أبو بكرٍ: هل مَعَكَ غيرُك؟ فقام محمدُ بن مَسلَمةَ، فقال مثل ما قال المغيرةُ بن شُعبةَ، فأنفَذَه لها أبو بكرٍ"[28].

وَجهُ الخبر: ظاهرُ هذا الخبر يشير إلى أن أبا بكر الصديق لم يصدِّق المغيرة بن شعبة فيما ادَّعاه مِن كونه حضر النبيَّ صلى الله عليه وسلم أعطى الجَدّةَ السُّدُسَ، يعني عندما تكون الأم متوفاةً، وقد يُفهم من ذلك تكذيبُه له فيما ادَّعاه، حتى صدَّقه محمدُ بن مَسلَمة، فقَبِل أبو بكر خبرَه حينئذٍ.

---

[28] أخرجه مالك بن أنس الأصبحي، في الموطأ (لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1406)، 513/2؛ وأحمد بن حنبل الشيباني، في المسند (بيروت: مؤسسة الرسالة، تح: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرين، ط1، 1421)، الحديث رقم (17980).

الحقيقة أن أبا بكر لم يقُل للمُغيرة ما يدُلُّ على تكذيبه له بشيء من الصِّيَغ الدالة على ذلك، بل طلب إليه أن يأتيه برجل آخَرَ سمع الخبرَ منه، ومثلُ ذلك دالٌّ على طلب التوثُّق والتحرّي لا غَيرَ، وقد أبانَ أبو الوليد الباجِيُّ عن هذا المعنى، فقال: "قول أبي بكر للمغيرة لما أخبره بقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك: هل معك غيرك؟، على معنى التّثبُّت وطلب تَقوية غَلَبَةِ الظَّن، لا على معنى ردِّ حديثِه؛ لأن المغيرة مِن فضلاء الصحابة وفقهائهم، فلا يُرَدُّ حديثُ مثلِه، ولو لم يُوجَد معه غيرُه لأمضاه أبو بكر، ولكنه طلب رواية غيره في ذلك، ليعلم الاتفاقَ عليها؛ لأن ذلك أبعدُ من السهو والغلط، وربما وجد ما يُعدَل به عن ظاهِرِه بالتأويل، ومِن هذا قلنا: إنه يُرجَّح في الروايات بكثرة العدد، فلما قال محمد بن مسلمة مثل ما قال المغيرة اتضَحَ الأمرُ عنده، وتَناهَى فيه اجتهادُه؛ لإخبار فاضِلَين من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك في ملأ من الصحابة استَدعاهُم في هذه القضيّة، فلم يأت أحدٌ منهم بخلافها فأنفذه لها أبو بكر"[29].

وذكر عيسى بن أبان فيما نقله عنه أبو بكر الجصاص[30]، وأبو يعلى الفراء[31] أن صنيع أبي بكر هذا مع المغيرة كان على سبيل الاحتياط، وهذا يفيد معنى التوثُّق والتثبُّت أيضاً، لا معنى التكذيب؛ إذ لا يجتمعُ الاحتياطُ مع التكذيب، وإنما يجتمع مع التصديق.

ب- قصةُ تَثَبُّتِ عُمَرَ بنِ الخَطّاب في حديث الاستِئذان:

استأذَنَ أبو موسى الأَشْعَرِيّ على عُمَر بن الخَطّاب، فقال: "استأذنتُ على عُمرَ ثلاثاً فلم يُؤذَنْ لي، فرَجَعْتُ، قال: ما مَنَعَكَ؟ قلتُ: استأذَنتُ ثلاثاً، فلم يُؤذَنْ لي، فَرَجَعْتُ، وقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: إذا استَأذَنَ أَحَدُكُم ثَلَاثاً، فَلَم يُؤذَنْ له فَلْيَرْجِعْ"[32]، فطلب منه عمر بن الخطاب

---

29 الباجي، المنتقى شرح الموطأ، (مصر: مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، 1332)، 238/6.

30 الجصاص، الفصول في الأصول، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية 1414)، 106/3.

31 أبو يعلى الفَرّاء، العُدّة في أصول الفقه، ط2، (الرياض، تح: د. أحمد بن علي بن سير المباركي 1410)، 872/3.

32 أخرجه البخاري، في الصحيح، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، الحديث رقم (6245).

أن يأتي بِبَيِّنةٍ تَدُلُّ على أن هذا الحديثَ قالَه النبي صلى الله عليه وسلم، فذَهَب أبو مُوسى إلى مَجلِسٍ كان فيه جَماعةٌ مِنَ الأنصار، وفيهم أُبَيُّ بنُ كَعْبٍ وأَبُو سَعِيد الخُدْرِيّ، فسألهم أبو موسى: "الم تَعلَمُوا أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قالَ: الاستئذانُ ثلاثٌ"، فقام أبيُّ بن كعب وأبو سعيد الخُدرِيّ مع أبي موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنهم أجمعين، وشَهِدَا على صِحّة روايةِ أبي موسى الأشعري.

وجه الخبر: ظاهرُ هذا الخَبر يُشير إلى أن عمر بن الخطاب لم يصدِّق أبا موسى الأشعري في دعواه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك في الاستئذان، ولكن جاء في بعض روايات الحديث تصريحُ عمرَ أنه قصد التثبُّت والتحريَ وحسبُ، وذلك في رواية لمسلم جاء فيها أن أُبَيَّ بن كعب قال لعمر بن الخطاب كالمعاتِب له على فِعله مع أبي موسى: "لا تكونن عذاباً على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: سبحان الله، إنما سمعت شيئاً، فأحببت أن أتثبَّت"[33].

وفي رواية أخرى للحديث تصريحُ عمر أنه لم يَتَّهِم أبا موسى، كما في رواية لمالك بن أنس جاء فيها: "فقال عمر بن الخطاب لأبي موسى الأَشْعَريّ: أما إني لم أَتَّهِمْكَ، ولكنَّ الحديثَ عن رسولِ الله صلى الله عليه وسلم شَديدٌ، خَشِيتُ أن يَتَقَوَّلَ الناسُ على رسولِ اللّهصلى الله عليه وسلم"[34]. يعني: حتى لا يَكذِبَ الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم. وفي هذا دلالة على أن عمر رضي الله عنه أراد بذلك أن يَسُنّ سُنّةَ التثبُّت والتحرّي في رواية الحديث، لئلا يَفشُوَ الكذبُ على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهذا التصريح من عُمرَ في سبب تَثبُّتِه وتحرّيه أقوى مما أشار إليه ابنُ دقيق العيد أن عمر فَعَل ذلك لاستِبعادِه عدَم عِلمِه بتلك السُّنّة وعِلمَ أبي موسى بها[35]، ولا سيما مع ما ثَبَت عن عُمرَ في روايةٍ عنه لهذا الحديث

---

33 أخرجها مسلم، في الصحيح (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، الحديث رقم (2154).

34 أخرجها مالك، في الموطأ، 964/2.

35 ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عُمدة الأحكام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ت1426)، 229/2.

قال فيها: "أَلهاني الصَّفق بالأسواق"[36]، يعني الخروجَ إلى التجارة، وكذلك قول عمر في حديثٍ آخَرَ: إنه كان يَتناوب الحُضورَ في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ورجلٌ أنصاري[37]، لِيبلِّغَ كلٌّ منهما صاحبَه بما غابَ عنه من السُّنن، وعسى أن يَغيبَ الاثنان معاً عن الحضور لطارئٍ، فيَغيبَ عنهما الخبرُ جميعاً.

كما أن تصريح عُمرَ بسبب تَثبُّتِه أقوى كذلك مِن قول الجَصّاص أن عُمر فَعَل ذلك لأن الاستئذان مما بالناس إلى معرفتِه حاجةٌ عامّةٌ، لِعُموم البَلوَى به؛ فاستَنكَر عُمرُ ورُودَه من طريق الآحادِ[38].

على أن عُمر بن الخطاب أخبر بمقصده في ذلك، والإنسانُ أدرَى بمَقصِده من غيره.

ثم إن فيما تضمَّنه هذان الخبران؛ خبرُ أبي بكر وخبرُ عمر من الزيادات المشار إليها في بعض الروايات مما ذكرتُه، في كل ذلك ما يمنع مِن أن يُحمَل ذلك على أنهما أرادا بذلك ردَّ خبر الواحد، ولا سيما مع ثُبُوت أخذهما بخبر الواحد في غير حديثٍ؛ فقد قَبِل أبو بكر خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة[39]، وخبرهما من قبيل خَبَر الآحاد، وكان عمر يقبل قول الأنصاري الذي كان يتناوب هو وإياه الحضورَ عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو رجل واحد[40]، وقَبِل عمر خبرَ عبد الرحمن بن عوف في أَخْذِ النبي صلى الله عليه وسلم الجزيةَ من مجوس هَجَر[41]، وخبره خبر واحِدٍ.

ج- قصة تثبُّت عبد الله بن مسعود في قصة بَرْوَعَ بنتِ واشِقٍ الأَشجَعيّة:

"أُتي عبد الله بن مسعود، فسُئل عن رجل تَزوّج امرأةً، ولم يكن سَمّى لها صَداقاً، فمات قبل أن يَدخُل بها، فلم يَقُل فيها شيئاً، فرَجَعُوا، ثم أَتَوه

36 أخرجها البخاري، في الصحيح، الحديث رقم (2062).
37 أخرجه البخاري، في الصحيح، الحديث رقم (89)؛ ومسلم، في الصحيح، الحديث رقم (1479).
38 الجصاص، الفصول في الأصول، 107/3.
39 تقدم ذِكرُه وتخريجه قريباً.
40 تقدم ذِكرُه وتخريجه أيضاً قريباً.
41 أخرجه البخاري، في صحيحه، الحديث رقم (3157).

فسألوه؟ فقال: سأقُول فيها بجُهد رأيي، فإن أصبتُ فالله عز وجل يُوفِّقُني لذلك، وإن أخطأتُ فهو مِنّي: لها صَداقُ نِسائِها، ولها الميراثُ، وعليها العِدّةُ، فقام رجُلٌ مِن أَشجَعَ، فقال: أشهَدُ على النبي صلى الله عليه وسلم أنه قضى بذلك، قال: هلُمَّ من يَشهَد لك بذلك؟ فشهِد أبو الجَرّاح بذلك"[42].

وفي رواية أخرى: "في بَروَعَ بنتِ واشِقٍ، فقال: هَلُمَّ شاهداك على هذا، فشهد أبو سنان والجراح؛ رجُلانِ مِن أشجَعَ"[43].

وزاد في رواية ثالثة: "فأتى بنَفَرٍ مِن قومه فشَهِدُوا بذلك، قال: فما رأَوا ابنَ مسعود فَرِحَ بِشيءٍ ما فَرِحَ بذلك حين وافَقَ قَضاءَ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم"[44].

وجه الخبر: ظاهر هذا الخبر أن ابن مسعود لم يُصدِّق الرجلَ الأشجعيَّ فيما نَقَله له مِن قَضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في حَقِّ بَروعَ بنتِ واشق، لكن الزيادة الواردة آخر الحديث في فرح ابن مسعود بموافقته لقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم تدلُّ على أنه إنما طلب شاهداً ليطمئن قلبُه ويتثبَّت من موافقته لقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا سيما أنه تَهيَّب بادئ بَدءٍ من الفتوى في هذه المسألة التي يتعلق بها حقوقٌ للعباد، ثم أفتى فيها مضطراً وهو منها وَجِلٌ أن يُخطئَ، فيَظلِمَ؛ لأنه كان من كبار فقهاء الصحابة، فمِثل هذا الحُكمِ منه سَيتلقّاه الناسُ بالقَبول ويُمضُونه، فمن هاهنا طلَبَ ابنُ مسعود الشاهدَ، ليرتاح قلبُه بذلك، ويزولَ غَمُّه ووَجَلُه بتأكيد قضاء النبي صلى الله عليه وسلم بذلك في حقِّ بَرْوعَ بنتِ واشِقٍ.

د- قصةُ تَثَبُّت عبدِ الله بنِ عُمر بن الخَطّاب في حديث يرويه أبو هريرة:

"لما سمع عبدُ الله بنُ عمر أبا هُريرةَ يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من تَبِعَ جنازةً فله قِيراطٌ مِن الأَجْرِ. فقال ابنُ عمر: أَكثَرَ علينا أبو هُريرة، فبَعَثَ ابن عُمر إلى عائشةَ فسَألَها، فَصَدَّقَت أبا هُريرةَ، فقال ابنُ

---

42 أخرجه أحمد بن حنبل الشيباني، في مسنده، الحديث رقم (4099).

43 أخرجها أحمد أيضاً، في المسند، الحديث رقم (4100).

44 أخرجه عبد الرزاق الصنعاني، في المصنف، ط2، (الهند: المجلس العلمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403) الحديث رقم (10899)؛ وابن أبي شيبة، في المصنف، (جدة: دار القبلة، 1427)، الحديث رقم (17402)، واللفظ لعبد الرزاق.

عمرﷺ: لقد فَرَّطْنا في قَراريطَ كثيرةٍ"[45]. يعني: ضَيَّعْنا كثيراً مِن الأَجْر، لأننا لم نَتْبَع كَثِيراً من الجِنازَاتِ حتى تُدفَنَ.

وجهُ الخبر: ظاهرُ هذا الخبرِ أن ابن عمر لم يصدِّق أبا هريرة بادِئَ بَدءٍ، ولكن ليس الأمرُ كذلك، فقد جاء في روايةٍ لهذا الحديث: أن ابن عمر قال لأبي هريرة بعد أن صدَّقتْه عائشةُ: "أنتَ يا أبا هريرة كنتَ أَلْزَمَنا لِرسول الله صلى الله عليه وسلم وأعلمَنا بحَديثِه"[46].

قاله ابنُ عمر في حق أبي هريرة كالمعتذِر له عن موقفه، وإقراره بسَعة روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه لم يسأل عائشةَ رضي الله عنها اتِّهاماً منه لأبي هريرة، إذ لا يمكن أن يَتهمه مع شهادته له بمثل هذه الشهادة الجليلة؛ بأنه كان أعلمَهم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكأنه سأل عائشة تعجُّباً من ذلك الأجرِ الجليلِ مقابلَ هذا العملِ القليل، مع كون هذا العملِ مما تَعُمُّ به البَلْوَى؛ فكان الأَحرَى بمِثلِه أن يَشتَهِر لدى الصحابة، فلما سمعه ابن عمر من أبي هريرة وحدَه، أحبَّ أن يَتثبَّت لتطمئنَّ نفسُه إلى ذلك، فسأل عائشةَ، فلما صَدَّقت أبا هريرة اطمأنّت نفسُ ابن عمر لروايته، والله أعلم.

وقال ابن حجر العَسقلاني: "فيه ما كان الصحابةُ عليه من التثبُّت في الحديث النبوي، والتحرُّز فيه، والتَّنْقِيب عليه"[47].

– وقد جاء في أخبار أُخرى ما يُشير إلى اعتماد ابن عمر في الجملة لما يرويه أبو هريرة عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك أن ابن عمر كان

---

45 أخرجه البخاري، في الصحيح، الحديث رقم (1323) و(1324)؛ ومسلم، في الصحيح، الحديث رقم (945). والقيراط: جاء بيانُه في بعض روايات الحديث، كالرواية رقم (47) عند البخاري، ففيها: "كل قيراط مثلُ أُحُدٍ". قال ابن حجر العسقلاني، في فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2013)، 680/4: "ذهب الأكثرُ إلى أنَّ المراد بالقيراط في حديث الباب جزء من أجزاءٍ معلومةٍ عند الله، وقد قَرَّبَها النبيُّ صلى الله عليه وسلم للفَهمِ بتمثيلِه القيراط بأُحُدٍ".

46 أخرجه أحمد، في المسند، الحديث رقم (4453)؛ وهو عند الترمذي، السنن، ط2، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395) الحديث رقم (3836).

47 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 682/4.

يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه "أمرَ بقتل الكلاب، إلا كلبَ صَيدٍ، أو كلبَ غَنَمٍ، أو ماشِيةٍ، فقيل لابن عمر: إنَّ أبا هريرة يقول: أو كلبَ زَرعٍ! فقال ابنُ عمر: إن لأبي هريرة زرْعاً"[48]. قال ابن حجر مُعلِّقاً على قولِ ابنِ عمر: "يقال: إنَّ ابن عمر أراد بذلك الإشارةَ إلى تثبيت رواية أبي هريرة، وأنَّ سبب حِفْظه لهذه الزِّيادة دونَه أنَّه كان صاحبَ زرع دونَه، ومَن كان مُشتَغِلاً بشيءٍ احتاجَ إلى تَعرُّف أحكامِه"[49].

ولما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: "إذا صلى أحدُكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه. فقال له مروان بن الحَكَم: أما يكفي أحدُنا مَمشاهُ إلى المسجد حتى يَضطَجِعَ؟! قال: لا، فبلغ ذلك ابنَ عمر، فقال: أكثَرَ أبو هريرة على نفسِه! فقيل لابن عمر: هل تُنكِر شيئاً مما يقول؟! قال: لا، ولكنه اجتَرأَ وجَبُنّا، فبَلَغ ذلك أبا هريرةَ، فقال: فما ذَنْبِي إن كنتُ حَفظتُ ونَسُوا"[50].

2 - المطلب الثاني: التأكُّد من الصحابيّ صاحبِ الروايةِ نفسِه، وإعادة السؤال عليه؛ للتأكُّد فيما إذا كان هو الذي سَمِع وحضَر القصةَ وقولَ النبي صلى الله عليه وسلم، أم تَلقَّى ذلك عن غيره؟

وهذه الوسيلةُ من أكثر الوسائل انتشاراً بين الصحابة، فقد استَعمَلوها مع بعضهم البعض، ولم يكونوا يجدون غَضاضةً في ذلك، لأنهم فَهِمُوا القصدَ مِن وراء المحاقَقَة وإعادة السؤال، وأنه لأَجلِ التوثُّق والتثبُّت، وليس اتهاماً منهم للمَسؤول أو شَكّاً في صِدقِه. وهذا أوانُ سَردِ الأمثلة على ذلك.

أ- قصةُ تَثَبُّت الزُّبَير بن العَوَّام:

روى عروة بن الزُّبَير بن العوام: "أن الزُّبَير بن العوام سَمِعَ رَجُلاً يُحَدِّثُ حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، فاستَمَع الزُّبَيرُ له، حتى إذا قَضَى الرجلُ حديثَه، قال له الزُّبَير: أنت سمعتَ هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال الرجل: نعم. قال الزبير: هذا وأشباهُه مما يَمنَعُنا أن نُحدِّثَ عن

48 أخرجه مسلم، في صحيحه، الحديث رقم (1571).
49 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 419/7.
50 أخرجه أبو داود، في السنن، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430)، الحديث رقم (1261).

النبي صلى الله عليه وسلم، قد لَعَمري سمعتُ هذا مِن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا يومئذٍ حاضِرٌ، ولكن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم ابتَدأ هذا الحديثَ فحَدّثَناهُ عن رجُل مِن أهل الكتاب حدَّثَه إياه، فجئتَ أنت يومئذٍ بعد أن قضى صَدْرَ الحديث وذِكْرَ الرجلِ الذي مِن أهل الكتابِ، فظننتَ أنه مِن حديثِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم"[51].

وجه الخبر: ظاهرُ الخبر أن الزُّبير بن العوام لم يُصدِّق الصحابيَّ الذي حَدَّثَه بالحديثِ عن النبي صلى الله عليه وسلم، لكن الأمر ليس كذلك؛ **وبيانُه في آخر الخبر**، حيث وجدَ الزبيرُ هذا الصحابيَّ يُحدِّث بهذا الخبر يَنسِبُه للنبي صلى الله عليه وسلم، فأراد الزبير أن يُنبِّهَه إلى أن حضوره لذلك المجلس كان بعد أن قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صَدرَ الحديث، فكان ما يرويه مَقطوعاً عن سِياقِه، وبَيَّن له الزبيرُ بن العَوّام أنه حضر ذلك المجلسَ بعينِه مِن بدايته، وأن النبيَّ صلى الله عليه وسلم إنما صدَّرَه ناقِلاً عن رجل من أهل الكتاب، فهو كلام يَنقُله النبي صلى الله عليه وسلم، كما كان يَنقُل غيرَه من القَصص عن بني إسرائيل، وليس بالضرورة أن يكون صلى الله عليه وسلم مُقرّاً بصحَّتِه، فقد كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم ربما حَكى عنهم بعضَ الأخبار على سبيل التعجُّب والإنكار، أو على سبيل الاعتِبار والتنبيه بأن لا يُقلَّدوا في بعض ما قالوه أو فعلُوه، نَظِيرَ ما جاء في القرآن الكريم من القصص والأنباء عن بني إسرائيل وغيرهم مما تضمن أقاويلَ وأفعالاً منكرةً، على مِثلِ ذلك القَصدِ الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يَقُصّ على الصحابة مِن أنبائهم. فلم يُكذِّب الزُّبَير ذلك الصحابيَّ، بل صدَّقه في حُضُورِه وسماعه قولَ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، لكن نبهه لزيادة في أول ذلك المجلس فاتته، وهذه الزيادة لها أثَرٌ كبيرٌ في اعتداد هذا الخبر مِن قَبيل المرفوع الذي يعد حُجّة في الدِّين، أو مِن قَبيل الحكايات المنقولة عن بني إسرائيل، كما يقرره علماء الحديث[52].

---

51 أخرجه البيهقي، في الأسماء والصفات، (جدة: مكتبة السوادي، 1413) الحديث رقم (770).

52 انظر لذلك الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت)، 424-426.

ب- قصة تَثبُّت السائب بن يَزيد:

"عن السائب بن يزيد، أنه سمِع سفيان بن أبي زُهير، وهو رجل مِن شَنُوءَةَ، مِن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَنِ اقتَنى كَلباً لا يُغنِي عنه زَرْعاً، ولا ضَرْعاً، نَقَص مِن عَملِه كلَّ يومٍ قِيراطٌ. قلتُ: آنتَ سمعتَ هذا مِن رسولِ الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: إي، وربِّ هذا المسجدِ"[53].

وجه الخبر: ظاهِرُ الخبَر أن السائب بن يزيد لم يُصدِّق سفيانَ الشَّنَائي فيما ينقلُه عن النبي صلى الله عليه وسلم، والأمرُ ليس كذلك، ولكن لما كان هذا الخبرُ مما يَشتَمِل على الجزاء الجَليل مقابلَ ذلك العمل القَليل -نَظِيرَ ما استغربه ابنُ عمر من حديث أبي هريرة السالف قريباً فيمن تَبِع جِنازة- أحبَّ السائبُ أن يَستَثبِتَ مِن سُفيانَ؛ فيما إذا كان هو نفسُه سمع ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم، أم سمعه بواسطة أحدٍ ربما لا يكون موضعَ ضبط وتثبُّت في نقله، فيكون واهماً في نسبة ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ولا سيما مع اشتِهار الأخبار عن بني إسرائيل وقتَئذٍ، وفيها نظيرَ ما في هذا الحديث من الجزاء الجليل في مقابل العمل القليل، والله أعلمُ[54]. وأزد شَنوءة حيٌّ من اليمن، وكان في اليمن إذاك كثيرٌ من تراث اليهود[55].

ج- قصة تثبُّت أبي أُمامة الباهلي:

"قال أُبو أمامة: يا عمرو بن عَبَسةَ - صاحبَ العَقلِ عَقلِ الصدقة، رجلٌ مِن بني سُلَيم - بأي شيءٍ تَدَّعي أنك ربعُ الإسلام؟ قال: إني كنتُ في الجاهلية أرى الناسَ على ضَلالَةٍ، ولا أرى الأوثانَ شيئاً، ثم سمعتُ عن رجُل يُخبِر أخبارَ مكةَ ويحدِّث أحادِيثَ، فركِبتُ راحِلَتي حتى قدِمتُ مكةَ،

---

53 أخرجه البخاري، في الصحيح، الحديث رقم (2323)؛ ومسلم، في الصحيح، الحديث رقم (1576).

54 انظر على سبيل المثال حديثَ كعب الأحبار وحديث عبد الله بن سلام في درهم الربا، وكلامَ شمس الدين السخاوي، الأجوبة المرضِيَة، (الرياض: دار الراية للنشر والتوزيع، 1418)، 1/131-140.

55 انظر: د. جواد علي، المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار الساقي، ط4، 2001) 12/113-117.

فإذا أنا برسول الله صلى الله عليه وسلم مُستَخفٍ، وإذا قومُه عليه جُرآءُ، فتلطَّفتُ له، فدخلتُ عليه، فقلت: ما أنتَ؟ قال: أنا نبيُّ الله، فقلت: وما نبيُّ الله؟ قال: رسولُ الله، قال: قلت: آللهُ أرسلَكَ؟ قال: نعم، قلت: بأي شيءٍ أرسلَكَ؟ قال: بأن يوحَّدَ اللهُ ولا يُشرَك به شيءٌ، وكسرِ الأوثان، وصلةِ الرَّحِم، فقلت له: مَن معَك على هذا؟ قال: حُرٌّ وعَبدٌ، أو عَبدٌ وحُرٌّ. وإذا معه أبو بكر بن أبي قُحافةَ، وبلالٌ مولى أبي بكر، قلت: إني مُتَّبِعك، قال: إنك لا تَستطيع ذلك يَومَك هذا، ولكن ارجِع إلى أهلِك، فإذا سمعتَ بي قد ظهرتُ فالْحَقْ بي، قال: فرجعتُ إلى أهلي، وقد أسلمتُ، فخرج رسولُ الله صلى الله عليه وسلم مُهاجِراً إلى المدينة، فجعلتُ أتخبَّر الأخبارَ حتى جاء رَكبٌ من يَثربَ، فقلت: ما هذا المكِّيُّ الذي أتاكُم؟ قالوا: أراد قومُه قَتلَه، فلم يَستطِيعوا ذلك، وحِيلَ بينَهم وبينَه، وتَركنا الناسَ سِراعاً، قال عمرو بن عَبَسةَ: فركِبتُ راحِلَتي حتى قدِمتُ عليه المدينةَ، فدخلتُ عليه، فقلت: يا رسول الله، أتَعرِفُني؟ قال: نعم، ألستَ أنت الذي أتيتَنِي بمكةَ؟ قال: قلت: بلى، فقلت: يا رسول الله، عَلِّمني مما عَلمَكَ اللهُ وأجهَلُ، قال: إذا صلَّيتَ الصبحَ فأَقصِر عن الصلاةِ حتى تَطلُع الشمسُ، فإذا طلَعَت فلا تُصَلِّ حتى تَرتَفِع، فإنها تَطلُع حين تَطلُع بين قَرنَي شَيطانٍ، وحينئذ يسجُد لها الكُفّار، فإذا ارتَفَعت قِيدَ رُمحٍ أو رُمحَين فَصَلِّ، فإن الصلاةَ مَشهودةٌ مَحضُورةٌ، حتى يَستقِلَّ الرمحُ بالظِّلِّ، ثم أقصِر عن الصلاة، فإنها حينئذٍ تُسجَر جهنَّمُ، فإذا فاء الفيءُ فصَلِّ، فإن الصلاة مَشهُودةٌ محضُورةٌ، حتى تُصَلِّي العصرَ، فإذا صلَّيتَ العصرَ فأَقصِر عن الصلاة حتى تغرُب الشمسُ، فإنها تَغرُب حين تَغرُب بين قَرنَي شيطانٍ، وحينئذ يَسجُد لها الكفّار. قلتُ: يا نبي الله، أخبِرني عن الوضوء، قال: ما مِنكُم مِن أحدٍ يُقرِّب وَضُوءه، ثم يَتمضمَضُ ويَستَنشِقُ ويَنتَثِر إلا خَرَّت خَطاياهُ مِن فَمِه وخَيَاشِيمِه مع الماء حين يَنتَثِر، ثم يَغسِل وجهَه كما أمرَه اللهُ تعالى إلا خَرَّت خَطايا وجهِه مِن أطرافِ لِحيتِه مِن الماء، ثم يَغسِل يدَيه إلى المرفقَين إلا خَرَّت خطايا يدَيه مِن أطرافِ أَنامِلِه، ثم يَمسَح رأسَه إلا خَرَّت خَطايا رأسِه مِن أطراف شَعرِه مع الماء، ثم يَغسِل قدمَيه إلى الكعبَين كما أمرَه اللهُ عزَّ وجَلّ إلا خَرّت خَطايا قدمَيه مِن أطرافِ أصابعِه مع الماء، ثم يقومُ فيَحمَدُ اللهَ عزَّ وجَلّ ويُثنِي عليه بالذي هو له أهلٌ، ثم يَركَعُ ركعتَين إلا خَرج مِن ذُنوبِه كهيئتِه يومَ ولَدتْه أمُّه. قال

أبو أمامة: يا عمرو بن عَبَسة، انظُر ما تقول؟! أسمعتَ هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ أيُعطَى هذا الرجلُ كلَّه في مَقامِه؟ قال: فقال عمرو بن عَبَسة: يا أبا أُمامةَ، لقد كبِرتْ سِنّي، ورَقَّ عَظمِي، واقتَرَب أجَلِي، وما بي مِن حاجةٍ أن أكذِبَ على الله عزَّ وجَلَّ وعلى رسولِه، لو لم أسمَعهُ مِن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا مرةً أو مَرتَين أو ثلاثاً، لقد سمعتُه سبعَ مَرّات أو أكثرَ مَن ذلك"[56].

وجهُ الخبر: لم يكن ما قاله أبو أُمامة لعمرو بن عَبَسةَ شَكّاً منه في صِدقِه في صحة سماعه لذلك الخبر من رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ودليل ذلك أنه ورد في خبرٍ آخرَ بمعنى هذا الخبر يرويه أبو أُمامةَ نفسُه ما يُفسِّر لنا سبب استِثبات أبي أمامة هنا من عمرو بن عبَسة، يقول فيه أبو أُمامة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا مَضمَضَ أحدُكم فاهُ، حُطَّ ما أصابَ بِفِيه، وإذا غَسَل وجهَه حُطَّ ما أصابَ وجهُه، وإذا غَسَل يدَيه حُطَّ ما أصاب بيدِه، وإذا غَسَل رِجلَيه حُطَّ ما أصاب برِجلَيه. فقال رجلٌ عند ذلك: انظُر ما تُحدِّث يا أبا أُمامةَ؛ صحِبنا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، فما سمِعناهُ يقُول ما تقُول، فقال أبو أُمامة: لو لم أسمَعْه إلا مرةً أو مرّتَين لم أُحدِّث به"[57].

والمقارن بين الروايَتَين يلاحظ في رواية عمرو بن عبَسة زيادةً على رواية أبي أُمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ مِن ذكر الركعتَين بعد الوضوء، وأن فاعِلَ ذلك يَخرُج مِن ذُنوبه كيومَ ولَدَتْه أمُّه، فلما سمع أبو أمامة هذه الزيادة ولم يكن سمعها هو بالرغم من سماعِه للخَبر من النبي صلى الله عليه وسلم مِراراً، أحبَّ أن يتأكد من ضبط عمرو بن عبَسة، ولا سيما وأن عمرو بن عَبَسةَ -كما يظهر مِن خبره هذا- كان قد بلغ من كِبَر السِّنّ عِتيّاً، حتى رَقّ عَظمُه، فلعله يكون انتهَت إليه هذه الزيادةُ مِن بعض مَن لا يُوثَق به؛ إذ كان يوجد في التابعين وقتئذٍ مَن كان هذا حالَه، ممن كانوا يُكثرون من التحديث والإخبار بمثل هذه الأخبار، ولا سيما بعض

---

56 أخرجه أحمد، في مسنده، الحديث رقم (17019)؛ وأصل الحديث عند مسلم، الصحيح، الحديث رقم (832)، واللفظ المذكور هنا لأحمد.

57 أخرجه الطبراني، في المعجم الكبير، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2، د.ت)، ج8، ص251، الحديث رقم (7983).

علماء أهل الكتاب مثل كعب الأحبار، فإن بعضِ الصحابة كانوا يسمعون منه الأشياءَ بعد الأشياء[58]، فلما أكَّد عَمرٌو لأبي أُمامة سماعَه لهذا من النبي صلى الله عليه وسلم أكثرَ من سبع مَرّات اطمأنّت نفسُ أبي أمامة لِصحة هذه الزيادة، وأن عَمراً ضبط الحديثَ بِتَمامِه معَ كِبَر سِنّه، وأن ما حدثه به عمرو مما فاتَه سماعه، لسبب ما، كأن يكونَ أبو أمامة نسيَ تمام الحديث، أو يكونَ النبي صلى الله عليه وسلم حدَّث بالحديث في مجلسٍ آخر بهذا التمام، ولم يَحضُره أبو أمامة، والله أعلم.

وفي خبر أبي أمامةَ الثاني الذي قدمتُه أيضاً استِثباتُ بعض الصحابة من أبي أمامةَ أيضاً على ضبطه لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم، ووجه ذلك مذكورٌ في الخبر نفسه، وهو أن أولئك الصحابةَ ممن صحِبَ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كمثلِ صحبة أبي أُمامة له، ومع ذلك لم يَسمعُوه يُحدِّث بالخَبر، وكأن قَصدَهم أنَ مثلَ هذا الخبر من الأهمِّية بمكانٍ، بحيث تتوفر الدَّواعي على تَكرار النبي صلى الله عليه وسلم له في مجالسَ عِدّةٍ، لكونه يَتعلَّق بفضل عظيم لواجب مهم من واجبات الإسلام، ألا وهو الوضوء، وهو ما يَستدعي سماعَ غيرِ واحد من الصحابة له، فلما أخبرهم أبو أمامةُ بسَماعه للخبر أكثرَ من مَرّة، سَكنَت نفوسُهم واطمأنّت.

3 – المطلب الثالث: التأكُّد من الصحابي صاحب الرواية نفسه، بالحضور إليه لسماع الخبر منه مباشرةً، بعد سَماع الخبر عنه بواسطةٍ.

أ- قصة تثبُّتِ عبد الله بن عمر بن الخطاب في حديثِ الصَّرف:

"عن ابن عمر: أنه قال له رجلٌ من بني لَيث: إن أبا سعيد الخُدري يأثُر هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال نافع: فذهب عبدُ الله وأنا معه والليثيُّ حتى دخَل على أبي سعيد الخُدري، فقال: إن هذا أخبرَني أنك تُخبِر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الوَرِق بالوَرِق إلا مِثلاً بمِثلٍ، الحديثَ، فأشار أبو سعيد بإصبَعَيه إلى عَينَيه وأُذُنَيه، فقال: أبصرَتْ عَينايَ،

58 قال ابن الصلاح، في معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، (دمشق: دار الفكر، 1406)، 308، في النوع الحادي والأربعين في رواية الأكابر عن الأصاغر: "ويَندَرِجُ تحت هذا النوع ما يُذكَر مِن رواية الصحابي عن التابعي، كرواية العَبادِلة وغيرِهم من الصحابة عن كعب الأحبار".

وسمِعت أُذُنايَ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تَبِيعُوا الوَرِق بالوَرِق إلا مِثلاً بمِثْلٍ... الحديثَ"[59].

وجه الخبر: لم يكن ما فعلَه ابنُ عمر في هذا الخبر؛ مِن ذَهابِه لأبي سعيد تكذيباً منه لأبي سعيد، أو شَكّاً منه في صدقه، لكن أراد ابن عمر الاستثباتَ؛ لما كان معلوماً لديه أن الربا في الوَرِق وغيره إنما يكون في النسيئة وحسبُ، يعني في الأجَل، دون التفاضُل والزيادة في أحد البَدَلَين، وقد جاء في روايةٍ أخرى ما يبين لنا سببَ هذا الاستثبات، وهو أن ابن عمر كان قد أفتى بصحة هذا النوع من الصَّرف، يعني الوَرِق بالوَرِق متفاضِلاً، لعدم علمه بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عنه[60]، فلما بلغه عن أبي سعيد أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عنه، أراد التوثُّق بسماعه لذلك النهي عنه مباشرة من فِيهِ، لما في هذا الأمر من الخطورة والأهمية، ولا سيما وأنه يتعلق بأمور الحلال والحرام، فخاف ابن عمر أن تُنقل عنه فتواه بالجواز، وتَنتَشر في الآفاق، فسارَع للاستثبات ليُصحِّح ما أخطأ فيه، ولم يَكتَفِ بنَقل ذلك الرجل الليثيّ.

على أن هذا في حقيقته أيضاً استثباتُ ابنِ عمر مِن نقل الليثي، وليس مِن رواية أبي سعيد.

ب- قصة تَثبُّت جابر بن عبد الله:

"عن جابر بن عبد الله ﷺ، يقولُ: بلَغَني عن رجلٍ حديثٌ سمِعَه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاشتَرَيت بَعيراً، ثم شَدَدتُ رَحلِي فسِرتُ إليه شهراً، حتى قَدمتُ الشامَ، فإذا عبدُ الله بن أُنَيس ﷺ، فقلتُ للبَوّابِ: قل له: جابرٌ على البابِ، فقال: ابنُ عبد الله؟ قلتُ: نعم، فخرج يَطَأ ثَوبَه، فاعتَنقَنِي واعتَنقْتُه، فقلتُ: حديثٌ بلَغَني عنكَ أنك سمعتَه مِن رسول الله صلى الله عليه وسلم في القِصاصِ، فخَشِيتُ أن تَموتَ أو أَموتَ قبلَ أن أسمَعَه، فقال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقولُ: يَحشُرُ اللهُ الناسَ يومَ القيامة أو قال: العبادُ عُراةً غُرْلاً بُهْماً. قال: قلنا: وما بُهْماً؟! قال: ليس معهم شيءٌ، ثم يُناديهم بصوتٍ يَسمَعُه مَن بَعُدَ، كما يَسمَعُه مَن

59 أخرجه مسلم، في صحيحه، الحديث رقم (1584).
60 أخرجه مسلم، في صحيحه، الحديث رقم (1594) (100).

قَرُبَ: أنا الدَّيّانُ، أنا المالِك، لا يَنبَغي لأحَدٍ مِن أهل النار أن يَدخُل النارَ وله عند أحدٍ مِن أهل الجنة حقٌّ حتى أَقضِيَه منه، ولا يَنبَغي لأحد مِن أهل الجنة أن يَدخُل الجنةَ ولأحَدٍ مِن أهل النار عنده حَقٌّ حتى أَقضِيَه منه، حتى اللَّطمةُ. قال: قلنا: كيف هذا، وإنما نأتي عُراةً غُرْلاً بُهْماً؟! قال: الحسنات والسيئات"[61].

وجه الخبر: لما كان هذا الخبرُ متعلّقاً بأمرٍ غَيبيّ مهمٍّ، ألا وهو القصاص في الآخرة على المظالم حتى اللَّطْمة، فاستغرب جابر بن عبد الله كيف يكون القصاص في الآخرة، لما كان معلوماً لديهم أن القصاص من الأحكام التي تُجرَى في الدنيا، فدَلّ الحديثُ على أن بعض المظالم التي تستوجب القصاص قد تُؤجَّل للآخرة، مما قد يفُوت القصاص عليه في الدنيا، لأسباب معيَّنة، كالقصاص في أهون الأمور التي لا يَعتدُّ الناسُ بمثلها عادةً، كاللَّطمةِ، يعني الضربة باليد، فلا يطلبون القصاص عليها، كل ذلك مما شجَّع جابراً للرحيل إلى عبد الله بن أُنيس إلى الشام مسيرة شهر، ليس له غايةٌ إلا سماع ذلك الحديث منه، ليتوثَّق من صحة ما نُقِل عنه أنه يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم، فاطمأنت نفسُ جابر حين لقي ابن أُنيس حيّاً وسمع منه الخبرَ على وجهه الذي رواه.

وفيه ما كان عليه جابر من الحرص على أخذ الحديث من نبعه الصافي ومعدنه النقيّ، وعدم القناعة بالوسائل والوسائط التي لا يُدرَى إتقانها في تَحمُّل الرواية مِن عدم ذلك.

4 – المطلب الرابع: التأكُّد من الصحابي صاحبِ الرواية نفسِه بتكرير السؤال عليه بعد مُدّةٍ، للمطابقة بين ما رَواه سابقاً وما رواه لاحقاً.

أ- قصةُ تَثَبُّتِ أمِّ المؤمنين عائِشةَ:

"قال عُرْوةُ بن الزُّبَير بن العَوَّام: حَجَّ علينا عبدُ الله بنُ عَمرو بن العاص، فسمعتُه يقولُ: سمعتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم يقولُ: إنَّ الله لا يَنزِعُ العِلْمَ بعدَ أن أعطاكُمُوه انتِزاعاً، ولكن يَنتَزِعُه منهم معَ قَبضِ العلماءِ بعِلْمِهم،

61 أخرجه أحمد في المسند، الحديث رقم (16042)، وقد علّق البخاري طرفه الأول بصيغة الجزم،في الصحيح، بين يدي الحديث (78).

فيَبقَى ناسٌ جُهّالٌ يُستَفتَونَ، فيُفتُونَ برَأيِهم، فيَضِلُّونَ ويُضِلُّونَ. فحَدَّثتُ عائشةَ زَوْجَ النبيّ صلى الله عليه وسلم، ثمَّ إنَّ عبدَ الله بنَ عَمرٍو حَجَّ بَعد ذلك، فقالت: يا ابنَ أُخْتي، انطَلِقْ إلى عبدِ الله فاستَثبِتْ لي منه الذي حَدَّثْتَني عنه، فجِئتُه فسألتُه، فحدَّثَني به كنحوِ ما حدَّثَني، فأتيتُ عائشةَ فأخْبَرتُها فعَجِبَتْ، فقالت: والله لقد حَفِظَ عبدُ الله بنُ عَمرٍو"[62].

وجه الخبر: عائشة لم يُساوِرها الشكُّ في صدق عبد الله بن عَمرو فيما يُسنده إلى النبي صلى الله عليه وسلم، لكن لما كان مكانُ عائشة من النبي صلى الله عليه وسلم وقُربها منه ما هو معلومٌ، ومع ذلك لم تسمع مِن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل هذا الخبر، مع شدة أهميته وخُطورتِه، ولا سيما مع سعة محفوظها من الأخبار النبوية، حيث إنها تأتي في المرتبة الثانية بعد أبي هريرة في سعة الحفظ، أرادت التثبّت والتحقق.

إضافةً إلى ذلك، فإن مثل هذا الحالِ الوارِد في الخبرِ؛ مِن تفسير نَزعِ اللهِ للعلم أنه يكون بقبضه للعلماء أنفسِهم، مما يُستغرَب مثلُه، بل لا تُعلَم حقيقةُ مِثلِه إلا من جهة الوحي، فلما حدَّث عبد الله بن عمرو بالخَبَر في السنة التالية بمثل ما حدَّث به في السنة السابقة، ناقلاً ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، تَيقّنت عائشةُ أنه ضبطه عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ب- قصة تثبُّت محمود بن الرَّبيع.

"عن محمود بن الرَّبيع الأنصاري: أنه عَقَل رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، وعَقَل مَجّةً مَجّها في وَجهِه مِن بئرٍ كانت في دارهم، فزعَم محمودٌ، أنه سمع عِتبانَ بنَ مالك الأنصاري وكان ممن شهِد بدراً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: كنت أُصلّي لقومي ببني سالم، وكان يَحُول بيني وبينهم وادٍ إذا جاءت الأمطارُ، فيَشُقُّ عليَّ اجتِيازُه قِبَل مسجدِهم، فجئتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت له: إني أنكرتُ بصَري، وإن الوادي الذي بَيني وبين قَومي يَسِيل إذا جاءتِ الأمطارُ، فيشُقُّ عليَّ اجتِيازُه، فوَدِدتُ أنك تأتي فتصلي مِن بَيتي مكاناً، أتخذُه مصلًّى، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سأفعَلُ. فغدا عليَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم،

62 أخرجه البخاري، في الصحيح، الحديث رقم (7307).

وأبو بكر بعدما اشتَدَّ النهارُ، فاستأذنَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، فأذنتُ له، فلم يَجلِس حتى قال: أين تُحِبّ أن أصلّي مِن بيتك؟ فأشرتُ له إلى المكان الذي أُحِبُّ أن أصلّيَ فيه، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فكبَّر، وصفَفْنا وراءه، فصلّى ركعتَين، ثم سلَّم وسلَّمْنا حين سَلَّم، فحبَستُه على خَزِيرٍ[63] يُصنَع له، فسمِع أهلُ الدار رسولَ الله صلى الله عليه وسلم في بيتي، فثَابَ رجالٌ منهم حتى كثُر الرجالُ في البيت، فقال رجلٌ منهم: ما فَعَل مالكٌ؟ لا أُراه! فقال رجل منهم: ذاك مُنافِق لا يُحِبُّ اللهَ ورسولَه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تَقُل ذاك؛ ألا تَراهُ قال: لا إله إلا الله، يَبتغِي بذلك وجهَ الله. فقال: اللهُ ورسولُه أعلَمُ، أما نحنُ، فوالله لا نرى وُدَّه ولا حَدِيثَه إلا إلى المنافقين، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فإن اللهَ قد حَرّم على النار مَن قال: لا إله إلا الله، يَبتغِي بذلك وجهَ الله. قال محمود بن الربيع: فحدَّثتُها قوماً فيهم أبو أيوب صاحبُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوته التي تُوفّي فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم، فأنكرها علَيَّ أبو أيوب، قال: والله ما أظُنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال ما قلتَ قطُّ، فكبُر ذلك عليَّ، فجعلتُ لله عَلَيّ إن سَلَّمَني حتى أَقفُلَ مِن غَزوتي أن أسألَ عنها عِتبانَ بن مالك، إن وجدتُه حيّاً في مسجد قَومِه، فقَفَلتُ، فأهلَلتُ بحَجّةٍ أو بِعُمرةٍ، ثم سِرتُ حتى قَدِمتُ المدينةَ، فأتيتُ بني سالم، فإذا عِتبانُ شيخٌ أعمى يُصلّي لِقومِه، فلما سَلَّم مِن الصلاة سَلّمتُ عليه وأخبرتُه مَن أنا، ثم سألتُه عن ذلك الحديثِ، فحَدَّثَنِيه كما حَدَّثَنِيه أولَ مَرّةٍ"[64].

وجه الخبر: ظاهر الخَبر أن أبا أيوب الأنصاري لم يُصدِّق محمودَ بن الربيع فيما رواه من قول النبي صلى الله عليه وسلم لِعتبانَ بن مالك، لكن الأمرَ ليس على ظاهره، وعبارة أبي أيوب تُشير إلى ذلك، فقد بَيَّن ابنُ حجر

63 "هو ما يُصنَع من الدَّقِيق على هيئة العَصِيدة، لكنه أَرَقُّ منها"، قاله الطبري. وقال ابن فارس: "دَقِيقٌ يُخلَط بشَحْم"، وقال ابن قتيبة وتَبعه الجوهري: "الخَزِيرة: أن يُؤخَذ اللَّحم، فيُقطَّع صغاراً، ويُصَبُّ عليه ماءٌ كثيرٌ، فإذا نَضِجَ ذُرَّ عليه الدَّقِيق، فإن لم يكن فيها لحمٌ فهي عَصِيدة"، وقيل: "مَرقةٌ تُصفّى من بُلالة النُّخَالة، ثم تُطبَخ"، وقيل: "حَساء من دَقِيق ودَسَم". نقل ذلك كله ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 422/16.

64 أخرجه البخاري، في الصحيح، الحديث رقم (1185) و(1186).

العسقلاني وجهَ إنكار أبي أيوب، فقال: "قد بيّن أبو أيوب وجهَ الإنكار، وهو ما غَلَب على ظنِّه مِن نَفي القول المذكُور، وأما الباعِثُ له على ذلك فقيل: إنه استَشكَل قولَه: إن الله قد حَرّم النارَ على مَن قال: لا إله إلا الله؛ لأن ظاهِرَه: لا يدخُل أحدٌ مِن عصاة الموحِّدين النارَ، وهو مُخالِف لآياتٍ كثيرةٍ، وأحاديثَ شهيرةٍ، منها أحاديثُ الشفاعة، لكن الجمعَ مُمكِن؛ بأن يُحمَل التحريمُ على الخُلُود"[65].

وكذلك إعادةُ محمود بن الربيع السؤالَ على عِتبان بن مالك عن الحديثِ الذي حدَّثه به بعد مُدةٍ مِن سَماعه له منه، ليس شكاً من محمود بن الربيع في صِدقِ عِتبانَ لكن لما استغرَب أبو أيوب هذا الخبر ظَنَّ محمودٌ أنه ربما لم يَضبط ما سمعه من عِتبان، فأراد أن يتأكد من عِتبان بأن يُحدِّثه الحديثَ مَرةً أخرى، ليَستثبِتَ من صِحّة سماعه له، فيَطمئنّ قلبُه، يقول ابن حجر: "وكأن الحاملَ لمحمودٍ على الرجوع إلى عتبان لِيسمعَ الحديثَ منه ثانيَ مَرّة أن أبا أيوب لما أنكر عليه اتَّهَم نفسه بأن يكون ما ضَبَط القَدرَ الذي أنكرَه عليه، ولهذا قَنِعَ بسَماعِه مِن عِتبانَ ثانيَ مَرّة"[66].

5 - **المطلب الخامس: الاستِحلافُ وطلبُ اليَمين:**

وهذه الوسيلة ثبتت عن علي بن أبي طالب، ولم أرَها لغيره، وذكر السَّرَخْسي أن هذا مذهبٌ تفرَّد به عليٌّ[67]. وقد ذكر الذهبي هذا المنهج لعلي بن أبي طالب ﷺ في ترجمته قائلاً: "كان إماماً عالماً مُتحرِّيًا في الأخذ؛ بحيث أنه كان يستحلِف مَن يُحدِّثه بالحديث"[68].

وجاء في بعض روايات الخبر الآتي ذكره ما يُشير إلى أن عليّاً إنما يفعل ذلك في الخبر الذي يرويه بعضُ الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ممن يَحتاج إلى التثبُّت والتحرّي في روايته، دون بعضهم ممن لا يَحتَاج للتثبُّت في روايته، ولا سيما مع طُول صُحبةِ عليّ للنبيّ صلى الله عليه وسلم ومُلازَمتِه له، وقُربِه منه؛ إذ هو صِهرُه وبيتُه بجوارِ بيوت النبي صلى الله عليه

65 ابن حجر، فتح الباري، 417/4.
66 ابن حجر، فتح الباري، 417/4.
67 السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار الفكر، 2000)، 288/10.
68 الذهبي، تذكرة الحفاظ، 10/1.

وسلم[69]، فأن يَبلُغه خبرٌ عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس عنده عِلمٌ بمِثلِه، فهذا أمرٌ يَحتاجُ للتوثُّق والتثبُّت، وإليكم بَيانَ الخبر:

قال علي بن أبي طالب: "كنتُ رجلاً إذا سمعتُ مِن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً نَفَعَني اللهُ مِنه بما شاءَ أن يَنفَعَني، وإذا حدَّثَني أحدٌ من أصحابِه استَحلَفتُه، فإذا حَلَفَ لي صدّقتُه"[70]. فهذا علي بن أبي طالب يَستحلِف الصحابة في روايتهم للحديث، وذلك ليس شَكّاً في صِدْقِهِم، ولكن للتَّثَبُّت والتأكُّد من صِحَّة رِوَايَتِهم للحَدِيث.

قال أبو يعلى الفَرّاءُ: "ما كان عَلِيّ يفعله من اليمين، كان على طريق الاحتياط، ولهذا قبل قول أبي بكر بغير يمين"[71]. ونحوه قول ابن حجر العسقلاني: "الحاملُ له على ذلك هو المبالغة في الاحتِياطِ، والله أعلم"[72].

والذي قصده أبو يعلى الفَرّاءُ وابنُ حجَر بالاحتِياطِ فيما أَرَى: التوثُّقَ والتثبُّتَ وحسبُ، ولا سيما مع قبول عليٍّ قول أبي بكر الصِّدّيق في نفس الحديث بغير استِحلاف، كما أنه رُوي عنه في عدة أخبار عن غير واحد من الصحابة أنه قَبِل رواياتِهم بغير استِحلافٍ، ومن ذلك قبولُه لرواية المقداد بن عمرو في حُكم المذي، لما أرسله عليٌّ ليسأل له النبيَّ صلى الله عليه وسلم عن ذلك[73].

---

69 أخرجه البخاري، في الصحيح، الحديث رقم (3704).

70 أخرجه أبو داود، في السنن، الحديث رقم (1521)؛ والترمذي، السنن، الحديث رقم (406) وقال الترمذي: "حديث حسن". لكن أنكر البخاري، في التاريخ الكبير، (الهند: حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1380) 54/2، هذا الخبرَ لدى ترجمته لأسماء بن الحكم الفَزَاري راويه عن عليّ، فقال: "لم يُروَ عن أسماءَ بن الحَكَم، إلا هذا الواحدُ، وحديثٌ آخرُ، ولم يتابَع عليه". ثم بيَّن البخاري وجهَ إنكاره له بقوله: "وقد روى أصحابُ النبي صلى الله عليه وسلم، بعضهم عن بعض، فلم يُحلِّف بعضُهم بعضاً".

71 أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، 872/3.

72 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، النكت على كتاب ابن الصلاح (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984) 247/1.

73 أخرجه البخاري، في الصحيح، الحديث رقم (132)؛ ومسلم، في الصحيح، الحديث رقم (303).

فَرعٌ: حرص الصحابة على التثبُّت، من خلال مناقشة الراوي فيما روى، ومقارنة روايته بروايات أخرى:

ومما يدلُّ على حِرص الصحابة أيضاً على التثبُّت قصةٌ وردت عن أبي هريرة وعبد الله بن سَلَام في رواية تَحديد ساعة الإجابة يومَ الجمعة، فقد روى أبو هريرة، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خَيرُ يوم طلَعت فيه الشمسُ يومُ الجمعة، فيه خُلِق آدمُ، وفيه أُهبِطَ، وفيه تِيبَ عليه، وفيه ماتَ، وفيه تَقُوم الساعةُ، وما من دابّةٍ إلا وهي مُسِيخةٌ[74] يوم الجمعة، مِن حِينِ تُصبحُ حتى تطلُع الشمس شَفَقاً من الساعة، إلا الجن والإنس، وفيه ساعةٌ لا يُصادِفُها عبد مسلم وهو يصلي، يَسألُ اللهَ حاجةً، إلا أعطاه إياها، قال كعب: ذلكَ في كل سنَةٍ يومٌ، فقلتُ: بل في كلِّ جُمُعةٍ، قال: فقرأ كعبٌ التوراةَ، فقال: صدَق النبي صلى الله عليه وسلم.

قال أبو هريرة: ثم لَقِيتُ عبدَ الله بن سَلَام، فحدَّثتُه بمجلِسي مع كَعبٍ، فقال عبد الله بن سَلَام: قد علمتُ أيةَ ساعةٍ هي، قال أبو هريرة: فقلتُ له: فأخبرني بها، فقال عبد الله بن سَلَام: هي آخِرُ ساعةٍ مِن يوم الجُمعة، فقلت: كيف هي آخِرُ ساعة من يوم الجمعة، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يُصادِفُها عبدٌ مسلم وهو يُصلّي. وتلك الساعة لا يُصلَّى فيها؟! فقال عبد الله بن سَلَام: الم يقُل رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَن جَلَس مجلساً يَنتَظِرُ الصلاةَ فهو في صلاةٍ حتى يُصلِّي؟! قال: فقلتُ: بلى، قال: هو ذاكَ"[75].

ووجهُ ذلك: أن أبا هريرة لما حدَّثه عبد الله بن سَلَام بتحديد الساعة يوم الجمعة لم يأخذ بقوله على التسليم، بل عارضَه أبو هريرة بخبرٍ يعلمُه عن النبي صلى الله عليه وسلم ظاهرُه يُناقِضُ ما قال عبد الله بن سَلَام،

---

74 قال الخطابي، في معالم السنن، (حلب: المطبعة العلمية، 1351) 242/1: "مُسِيخةٌ معناه: مُصغِيةٌ، يقال: أَصاخَ وأساخَ بمعنًى واحدٍ".

75 أخرجه أبو داود، في السنن، الحديث رقم (1046)؛ والترمذي، في السنن، الحديث رقم (491)، وقال: "حديث صحيح". وأصل الحديث في ذكر الساعة التي ترجى الاستجابة فيها يوم الجمعة عند البخاري، الصحيح، الحديث رقم (935) و(5294)؛ وعند مسلم، الصحيح، الحديث رقم (852)، لكن لم يرد عندهما قصة أبي هريرة مع كعب الأحبار وعبد الله بن سلام.

فلما أجابه ابن سَلَام، ودَفَع له تَعارُض الخَبرَين، اطمأنّت نفسُ أبي هريرة وسكَنَت لذلك الجَمعِ الذي أبداهُ عبدُ الله بن سلَام بين الخَبَرين.

وفي ذلك دلالة على أن أبا هريرة لم يكن كحاطبِ لَيلٍ في كل ما يسمعه من الروايات والأخبار، بل كان إذا سمع خبراً من غيره ينظر فيه ويقارنه بما لديه من علم من الأحاديث النبوية، فإذا تحقق لديه أنه منسجم ومتَّسِق مع ما لديه قَبِلَه، وهذا من فِقه أبي هريرة ﷺ وحذَرِه في الرواية، ولا سيما إذا سمع خبراً من بني إسرائيل، فعندما أخبره كعب الأحبار بأن ساعة الجمعة في كل سنة، عارضه أبو هريرة بأنها في كل يوم جمعة، بنص قول النبي صلى الله عليه وسلم، ثم لما رجع كعب للتوراة وجد مصداق قول النبي صلى الله عليه وسلم، ولما أخبر عبدُ الله بن سلام أبا هريرة من خلال ما يعلمه من التوراة؛ بأنها آخر ساعة من يوم الجمعة، عارضه أبو هريرة بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يُصادِفُها عبدٌ مسلم وهو يُصلّي" فلما دفع له ابن سلام التعارضَ الظاهريَّ بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "مَن جَلَس مجلساً يَنتَظِرُ الصلاةَ فهو في صلاةٍ حتى يُصلِّي" قَبِل أبو هريرة قول ابنِ سلَام الذي ينقله عن التوراة، وقول عبد الله بن سلام هذا قد روي مرفوعاً ما يؤيده[76].

76 ولم يكن أبو هريرة على علم بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد بين ذلك لبعض الصحابة؛ يعني أن ساعة الاستجابة يوم الجمعة هي آخر ساعة بعد العصر، كما في حديث جابر بن عبد الله عند أبي داود في السنن، الحديث رقم (1048) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يوم الجمعة ثنتا عشرة يريد ساعةً لا يوجد مسلم يسأل الله عز وجل شيئاً إلا أتاه الله عز وجل، فالتمسوها آخر ساعة بعد العصر". وحسَّن إسنادَه ابنُ حجر، في فتح الباري، 708/3. وقد ذكر ابن حجر، (711/3) ما يؤيد هذا الحديث عند سعيد بن منصور "عن أبي سلمة بن عبد الرحمن: أنَّ ناساً من الصحابة اجتَمَعوا فتَذاكروا ساعة الجمعة، ثمَّ افتَرَقوا فلم يختلفوا أنَّها آخرُ ساعة من يوم الجمعة". وصحح ابن حجر إسناده. ونقل التِّرمِذيّ عن أحمدَ أنَّه قال: "أكثرُ الأحاديث على ذلك".
وقد روي في هذه الساعة رواياتٌ عديدة أوردها ابن حجر، وبلغت عنده ثلاثة وأربعين قولاً، ومنها حديث مرفوع عن أبي موسى الأشعري عند مسلم، الصحيح، الحديث رقم (853)، أن "هذه الساعة بين أن يجلس الإمام إلى أن تقضى الصلاة". لكن بَيَّن ابنُ حجر أن حديث أبي موسى هذا قد أُعِلَّ بالانقطاع والاضطراب.

المبحث الثاني: تثبُّت التابعين من الصحابة:

لم يكن الصحابة ليجدوا غضاضةً في أن يَستثبتَ منهم مَن كان دُونَهم في المنزلةِ، أعني من التابعين، وقد ضربوا بذلك أروعَ المثَلِ في القُدوة الحَسَنة، ومن الأمثلة على ذلك:

أ- قصة لأبي الأسود الدُّؤلي حين سأل عمر بن الخطاب عن شيءٍ قاله، أقاله برأيه أم سمعَه من النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك فيما يرويه عَبد الله بن بُريدة، قال: "جلس عُمر مجلساً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يَجلِسُه تَمُرُّ عليه الجنائزُ، قال: فمَرُّوا بجِنازة، فأثنَوا خيراً، فقال: وجَبَت، ثم مَرُّوا بجِنازة، فأثنَوا خيراً، فقال: وجَبَت، ثم مَرُّوا بجِنازة، فقالوا خيراً، فقال: وجَبَت، ثم مَرُّوا بجِنازة فقالوا: هذا كان أكذبَ الناس، فقال: إن أكذَبَ الناس أكذَبُهم على الله، ثم الذين يَلُونَهم مَن كذَب على رُوحِه في جَسَدِه، قال: قالوا: أرأيتَ إذا شهِد أربعةٌ؟ قال: وجَبَت ، قالوا: ثلاثةٌ؟ قال: وثلاثةٌ وجَبَت، قالوا: واثنَين؟ قال: وجَبَت، ولأن أكونَ قلتُ: واحداً، أحبُّ إلي من حُمْر النَّعَم، قال: فقيل لعُمر: هذا شيءٌ تقولُه برأيِك أم شيءٌ سمعتَه مِن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟! قال: لا، بل سمعتُه من رسول الله صلى الله عليه وسلم"[77].

وجاء في بعض روايات الحديث أن الذي سأل عمر بن الخطاب ذلك هو أبو الأسود الدُّؤَلي[78].

ووجه ذلك: أن أبا الأسود وهو تابعيٌّ استوقف عمر بن الخطاب وحاقَقَه فيما إذا كان الذي قاله شيئاً يقوله عمر برأيِه أم شيئاً سمِعَه من النبي صلى الله عليه وسلم، فردَّ عليه عُمر، بأنه شيءٌ سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما دفع أبا الأسود للاستِثْبات أنه رأى أن مثل ذلك لا يصِحُ قولُه من جهة الرأي والاجتهاد، بل لا بد أن يكون مَرَدُّ مثله إلى الوحي، فلما أخبره عمر أنه

77 أخرجه أحمد، في المسند، الحديث رقم (389). وأصل الحديث عند البخاري، الصحيح، الحديث رقم (1368)، دون قصة التحقق التي وقت في آخر رواية أحمد.

78 أخرجه البخاري، في الصحيح، الحديث رقم (2643).

سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم اطمأنت نفسُ أبي الأسود، ولم يَنزِعِج عُمر مِن محاقَقَتِه تلك.

ب- وكما حصل أيضاً في قصةٍ لأبي هريرة مع كعب الأحبار، لما "حدثه أبو هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فُقِدت أُمَّةٌ مِن بني إسرائيل، لا يُدرَى ما فَعَلتْ، ولا أُراها إلا الفأرَ، ألا تَرونَها إذا وُضِع لها ألبانُ الإبل لم تَشربْه، وإذا وُضِع لها ألبانُ الشاءِ شَربَتْهُ؟ قال أبو هريرة: فحدَّثتُ هذا الحديث كعباً، فقال: أأنتَ سمِعتَه من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قلتُ: نَعم، قال ذلك مِراراً، قلتُ: أأقرأُ التوراةَ؟!"[79]

ووجه ذلك: أن كعباً كرَّر سؤال أبي هريرة ﷺ عن كونه سمع ذلك بنفسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وأبو هريرة في كل ذلك يجيبه بأنه سمع ذلك بنفسه، ثم قال لكعب الأحبار، كالمُعاتِب له: أأقرأ التوراة؟! يعني ألا تَفهمُ ما أقولُ؟! وفي الحقيقة فإن كعب الأحبار لم يُكذِّب أبا هريرة فيما قال، لكنه كان يجد كثيراً مما يرويه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم موافقاً لما في التوراة من العلم الذي اطَّلع عليه كعبٌ، كما حصل في حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "حاصر نبي من الأنبياء مدينة عليها سبعة أسوار، فافتتح ستة، وبقي سور منها، ودنت الشمس أن تغرب، فقال: اركُدي يا شمسُ، فإنك مأمورةٌ، وأنا مأمورٌ، فركَدت حتى افتتحها... الحديث"، فقد جاء في آخره: "فقال كعب: يا أبا هريرة، أفما أخبركم رسول الله صلى الله عليه وسلم مَن النبيُّ؟ وأي المدينتَين فَتح؟ قال أبو هريرة: قال كعبٌ: صدقَ، والذي نفسِي بيده، إن المدينةَ أريحا، والنبيَّ يُوشَع"[80].

---

79 أخرجه البخاري، في الصحيح، الحديث رقم (3305)؛ ومسلم، في الصحيح، الحديث رقم (2997)، واللفظ له.

80 أخرجه الطبراني، في المعجم الأوسط، (القاهرة: دار الحرمين، د.ت)، الحديث رقم (6600)؛ والحاكم النيسابوري، في المستدرك على الصحيحين، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2018)، الحديث رقم (2651)؛ والنقاش، في فنون العجائب في أخبار الماضيين من بني إسرائيل وغيرهم من العباد والزاهدين، (القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت)، الحديث رقم (66)، واللفظ له. وأصل الحديث عند البخاري، الصحيح، الحديث رقم (3124)؛ ومسلم، الصحيح، الحديث رقم (1747)، دون قصة كعب مع أبي هريرة.

فدلَّ ذلك ونظائرُه على أن تكرير سؤال كعب لأبي هريرة هنا كان بقصد توكيد موافقة ما يرويه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لما يعلمه كعبٌ في التوراة، ولم يكن بقصد التكذيب، والله أعلم.

ج- وكما حصل في قصة أبي أُمامة الباهِلي مع أبي غالب حَزوّرٌ، حين "رأى أبو أمامةَ رؤوساً منصوبةً على دَرَج دمشقَ، فقال أبو أمامة: كلابُ النارِ، شَرُّ قَتلى تَحتَ أَدِيم السماءِ، خَير قَتلى مَن قَتلُوه، ثم قرأ: ﴿يَومَ تَبيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: 106] إلى آخر الآية، قلت لأبي أمامة: أنتَ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لو لم أسمَعْه إلا مرةً أو مرتين أو ثلاثاً أو أربعاً حتى عدَّ سبعاً، ما حدثتُكمُوه"[81].

ووجه ذلك: أن استِثباتَ أبي غالب من أبي أُمامةَ لم يكن على وجه التكذيب له، ولكن لما تحدث أبو أمامة عن أمر خطير كهذا؛ يتعلق بجزاء أولئك الخوارج الذين يَستبيحون دماء المسلمين، ووَصفِ قتلاهم، ووَصف مَن يَقتُلونه من المسلمين، كان مِثلُ ذلك مما يحتاج للتوكيد والاستثبات، ولا سيما وأن أبا أُمامة لم يُصرِّح برفعه ابتداءً، لِوضوح مَصدرِ مثلِ هذه الأمور الغيبية، بأن مَردَّها إلى الوحي.

المبحث الثالث: أهداف الصحابة من وراء تثبّت بعضهم من بعض:

من خلال ما عرضتُه من تلك الوسائل وما بينته من وجوه الأخبار التي أوردتها، يظهر لنا أن الصحابة رضي الله عنهم إنما استعملوا تلك الوسائل لأهداف مهمة، وليس في شيء منها تكذيب بعضهم لبعض أو اتهام بالافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم، كما يدَّعيه أعداء الإسلام والمغرضون الذين يَرومون الطعنَ في ذلك الجيل العظيم من الصحابة الذين نقلوا لنا الدين ونشروا الإسلام في بقاع الدنيا، وحاشاهم من ذلك، وهم الذين زكّاهم الله تعالى في القرآن بقوله: ﴿كُنتُم خَيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأمُرُونَ بالمَعرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110]. ولعل أبرز تلك الأهداف التي أمكنني استنباطها بدلائل نقلية وعقلية هي:

[81] أخرجه الترمذي، في السنن، الحديث رقم (3000)، وقال: "حديث حسن".

1 – الاحتياط، وهذا هدفٌ قويمٌ، ونهجٌ مستقيمٌ، ولا دَخْل له بالتشكيك أو التكذيب أو الاتهام، ولا سيما في حق من كان في مقام الحُكم أو القضاء، لأن الحكم أو القضاء بمضمون الخبر يسري على سائر الناس، فيخشى معه حصول الظلم أو الخطأ غير القابل للتصحيح لانتشاره على نحو واسع بين الناس، وهو ما فهمه العلماء من فعل أبي بكر الصديق مع المغيرة بن شعبة في قصة ميراث الجَدّة التي قدمت ذكرها في المطلب الأول، من المبحث الأول، وكما فهموه أيضاً من فعل علي بن أبي طالب في قصة الاستحلاف التي قدمت ذكرها في المطلب الخامس، من المبحث الأول.

2 – التحقق من كون الخبر مردُّه إلى الوحي، وليس إلى الرأي والاجتهاد، ومعلوم أن بعض المنقولات لا يمكن بل يستحيل أن يقال مضمونها بمجرد الرأي والاجتهاد، كما في قصة أبي الأسود الدؤلي مع عمر بن الخطاب التي قدمت ذكرها في المبحث الثاني؛ مبحث: تثبُّت التابعين من الصحابة، وكما في قصة أبي أمامة الباهلي في حديثه عن الخوارج التي قدمت ذكرها في المبحث الثاني كذلك.

3 – التحقق من كون الخبر مردّه إلى الوحي، وليس من المنقولات عن بني إسرائيل، ولا سيما في شأن الصحابة الذين عرفوا بمجالستهم لأهل الكتاب، كما في قصة السائب بن يزيد مع سفيانَ الثَّنَائي التي قدمت ذكرها في المطلب الثاني من المبحث الأول، وكما في قصة عائشة مع عبد الله بن عمرو بن العاص التي قدمت ذكرها في المطلب الرابع من المبحث الأول.

4 – التحقق من قوة حفظ الصحابي وأنه لم يداخله النسيان أو الاختلاط، ولا سيما مع تقدم السنِّ، كما في قصة عائشة مع عبد الله بن عمرو بن العاص، التي قدمت ذكرها في المطلب الرابع من المبحث الأول، وكما في قصة أبي أمامة مع عمرو بن عبسة التي قدمت ذكرها في المطلب الثاني من المبحث الأول.

5 – التحقق من كون الخبر مردّه إلى الوحي، إذ هو مما حقُّه أن يشتهر ويستفيض، لكونه مما تعمُّ به البَلْوَى، أو لكونه حكماً مهماً من أحكام الشريعة التي جرت العادة أن يقولها النبي صلى الله عليه وسلم على ملأ من الناس، أو لكونه الخبر مما يشتمل على الأجر العظيم في مقابل العمل

القليل. كما في قصة ابن عمر مع أبي هريرة في حديث القيراط على صلاة الجنازة التي قدمت ذكرها في المطلب الأول من المبحث الأول، وكما في قصة السائب بن يزيد مع سفيانَ الشَّنَائي التي قدمت ذكرها في المطلب الثاني من المبحث الأول، وكما في قصة أبي أمامة مع جماعة الصحابة في حديث فضل الوضوء التي قدمت ذكرها في المطلب الثاني من المبحث الأول، وكما في قصة ابن عمر مع أبي سعيد الخدري في حديث الصرف التي قدمت ذكرها في المطلب الثالث من المبحث الأول، وكما في قصة جابر بن عبد الله في حديث القصاص في الآخرة من اللطمة التي قدمت ذكرها في المطلب الثالث من المبحث الأول أيضاً.

6 - تحقق الصحابي من صحابي آخر كلاهما حدث بالحديث نفسه عن النبي صلى الله عليه وسلم لكن زاد أحدهما فيه زيادة لم يذكرها الآخر، فيتحقق الصحابي صاحب الرواية الناقصة لأجل اعتماد الزيادة التي بلغته عن ذلك الصحابي الآخر في الحديث نفسه، لاحتمال تعدد المجالس التي ذكر فيها النبي صلى الله عليه وسلم الحديث، أو لاحتمال أن يكون ذلك الصحابي المتحقِّق قد نسي بعض الحديث فيحتاج للتحقق ليتأكد من حصول النسيان لديه. كما في قصة أبي أمامة مع عمرو بن عبسة التي قدمت ذكرها في المطلب الثاني من المبحث الأول.

7 - التحقق من صحة المنقول عن أهل الكتاب، ولا سيما عند وجود ما قد يخالفه نصاً أو مفهوماً في كلام النبي صلى الله عليه وسلم، كما في قصة تحقق أبي هريرة من عبد الله بن سلام في ساعة الاستجابة يوم الجمعة التي قدمت ذكرها في فرع: حرص الصحابة على التثبُّت، في نهاية المبحث الأول.

8 - الخشية من تفشِّي الكذب والتقوُّل على النبي صلى الله عليه وسلم ولا سيما من جهة بعض من دخل في دين الإسلام تقيَّة أو نفاقاً من الفرس واليهود وغيرهم، وفعلاً فقد ظهر في وقت مبكر في طبقة التابعين مَن كان يُتَّهم بالكَذِب، وكأن الصحابةَ عايَنُوا من هؤلاء المنافقين أو أدعياء الإسلام محاولاتٍ للكذب على النبي صلى الله عليه وسلم، وكان أولئك الصحابة قد سمِعُوا من النبي صلى الله عليه وسلم أحاديثَ حذَّر فيها من الكذب

عليه، وهي تتضمن تنبيهاً للصحابة للتصدي لأمثال هؤلاء الكذابين، ومن ثَمَّ وُجِدت طوائف أخرى ممن أسلَموا كانوا يتلقَّفُون كلَّ منقولٍ ويأخذونه أخذ حاطِب الليل، دونما توثق أو تثبت، فخشي الصحابة من أن يفشو الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم أو أن يُتقَوَّل عليه، أو يزاد في حديثه ما ليس منه، أو يحرف في نصوصه، تَذرُّعاً من أولئك الكذابين بإكثار المكثرين من الصحابة، فلا عجب أن يكون ما اختلقوه من جملة ذلك النقل الكثير عن النبيصلى الله عليه وسلم، فتفطَّن لذلك الصحابة، ورسمُوا ذلك المنهج الرصين وعلَّموه لمن بعدهم، سَدَّاً لهذا الباب، كما في قصة عمر بن الخطاب مع أبي موسى الأشعري في حديث الاستئذان التي قدمت ذكرها في المطلب الأول من المبحث الأول، وكما ثبت عن عمر بن الخطاب ﷺ في حقِّ أبي هريرة وغيره من النهي عن الإكثار من الرواية[82]. قال ابن قُتيبة: "كان يأمرُهم يعني عمرَ بن الخطاب بأن يُقِلُّوا الروايةَ؛ يُريد بذلك أن لا يَتَّسِع الناسُ فيها ويدخلها الشوب ويقع التدليس والكذب من المنافق والفاجر والأعرابي"[83].

9 – ولا يبعد أن يكون قصد عمر بن الخطاب وغيره من الحثَّ على الإقلالِ من الرواية، خشية أن يقع المكثِرُ من الرواية في أخطاء نتيجةَ الكثرة التي قد تؤدي إلى تَداخُل المرويات بعضها ببعض، ولا سيما في عصرٍ لم يكن تدوينُ الحديث قد اعتُني به العِنايةَ التي ظَهَرت فيما بعدُ، فكانَ الاعتمادُ الأكبر فيه على حفظ الصدرِ الذي قد يُداخِلُه الوهمُ، أو يعتريه النسيانُ لِطُول العهد، ولا سيما عند كِبَر السِّنِّ.

لكن يجدر التنويه هنا إلى أنه لم يكن القصدُ مِن وراء الحثِّ على الإقلال من الرواية كتمانَ السُّنن النبويّة، حاشاهم من ذلك، وهم الذائدون عن السنة النبوية، الناشرون لها، المتَّبعون لما يُؤثَر عن النبي صلى الله

82 أخرج أبو زُرعة الدمشقي، في التاريخ، (دمشق: مجمع اللغة العربية، د.ت)، 286/1 بإسناد صحيح عن السائب بن يزيد، قال: "سمعت عمر بن الخطاب يقول لأبي هريرة: لَتَتْركنّ الحديثَ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو لَألحِقَنّك بأرض دَوسٍ".

83 ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ط2، (بيروت: المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراق، 1999)، 89-90.

عليه وسلم حقَّ الاتباع، المفتِّشُون عما غاب عنهم من تلك السنن؛ فقد اشتَهَرت عنهم أسئلةُ بعضهم لبعض عما غابَ عنهم من السنن النبوية في روايات كثيرة، يُمكن إفراد الحديث عنها ببحثٍ آخرَ، رضوان الله تعالى عنهم أجمعين.

10 - التعظيم لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: إن كلام النبي صلى الله عليه وسلم كلامٌ عظيم، بل هو دِينٌ وتشريعٌ، فيجب الوقوف عليه كما صدر منه صلى الله عليه وسلم، دونما تغيير أو زيادة أو فهم خاطئ، فحرص الصحابة رضي الله عنهم على التثبت من بعضهم، من باب ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: 260]. وقد فهم التابعون هذا النهج الذي رسمه الصحابة فهماً صحيحاً، ومن هنا يقول ابن سيرين: "إن هذا العلمَ دِينٌ، فانظروا عمن تأخذون دينكم"[84].

11 - الهدف التربوي التعليمي: إن الصحابة تلقَّوا استِثباتَ التابعين منهم أيضاً بصدرٍ رَحْبٍ، مع أنهم كما هو معلوم دونهم في الرُّتبة والفضل، وما فعل الصحابة ذلك إلا احتراماً منهم وتعظيماً لحديث النبي صلى الله عليه وسلم مِن جهةٍ، ولتربية هؤلاء التابعين على هذا النَّهج القويم، وتعليمهم إياه بالأسوة والقدوة الحسنة من جهة أخرى، وفي ذلك دلالة على حرصهم جميعاً على سُنّة النبي صلى الله عليه وسلم، وغَيرتِهم عليها.

الخاتمة:

من خلال ما تقدم بيانه في هذا البحث أستطيع تلخيص أهم النتائج التي انتهيتُ إليها من خلاله فيما يلي:

1 - منهج التثبُّت والتوثُّق من الرواية كان ملازماً لزمن ابتداء الرواية، أي منذ زمن الصحابة الكرام، فهم الذين سَنُّوا هذا النهج القويم الرصين، وعلَّموه لمن بعدهم، ليَقدُرَ الناسُ السنةَ النبويةَ حقَّ قدرها، ولا يستهينوا بها، بل ليتثبتوا في كل ما يقع لأسماعهم من الروايات المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم، حتى يتبيّن لهم صدق ناقلها، ولا سيما مع دخول أصناف من الناس في الإسلام، وإخبار النبي صلى الله عليه وسلم في روايات

84 مقدمة صحيح مسلم، 14/1.

عدة بأنه سيأتي من يَكذِب عليه، أو من يستهين بسنته الشريفة، فكان الأمر يقتضي الحذر والتحذير الشديدين.

2 – هذا المنهج ربّى الصحابةُ عليه مَن يَليهم من التابعين بطريقين: من خلال تَثبُّت بعضهم من بعض بحضورهم، ومن خلال قبولهم استِثبات التابعين منهم، سالِكين في ذلك طريقة التعليم بالقُدوة والأُسوة الحسنة، التي ثبت أنها خير وسيلة للتعليم والتربية.

3 – لم يكن قصد الصحابة في تثبتهم من بعضهم تكذيب بعضهم لبعض، ولا الشك في صدق الناقل منهم، بل كان لذلك وجه تربوي تعليمي كما تقدَّم، ووجوه أخرى تتعلق بطبيعة المنقول واستِشكالِه من جهة معناه، أو من جهة انفراد ناقِلِه به مع كونه مما يستدعي الاشتهار الاستفاضة، ولا سيما في الأمور والأحكام التي يكثر تكرارها، أو من الأمور الخطيرة التي من شأن النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول مِثلَها على ملأٍ من الناس عادةً.

4 – كان الصحابة يسلكون في التحقق والتثبُّت من ضبط الصحابي الناقل للرواية إحدى الوسائل الخمسة الآنفة الذكر، فتطمئن نفوسهم لذلك المنقول. لأنهم يعلمون إمكانية وقوع الإنسان في الخطأ، نتيجة عوامل بشرية عدة، كقدم العهد بسماع الرواية من النبي صلى الله عليه وسلم، وكتقدم السِّنِّ الذي يحتمل معه النسيان والوهم، وكحضور طرف من القصة وغياب طرف آخر اقتضى نقل الرواية مجزوءة عن سياقها، مما أدى لوقوع الخطأ في فهمها، وهكذا.

المصادر والمراجع:

الأجوبة المرضِيَة فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، السخاوي، شمس محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: د. محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار الراية للنشر والتوزيع، ط1، 1418هـ.

إحكام الأحكام شرح عُمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى و مدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط1، 1426هـ.

الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

الإرشاد في معرفة علماء الحديث، الخليلي، الخليل بن عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن الخليل القزويني ، تحقيق: د. محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.

الأسماء والصفات، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، ط1، 1413هـ.

أصول السرخسي، السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة، بيروت.

إيضاح المحصول من برهان الأصول، المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري، تحقيق: د.عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1.

الإيمان، العَدَني، أبو عبد الله محمد بن يحيى بن أبي عمر العَدَني، تحقيق: حمد بن حمدي الجابري الحربي، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1407هـ.

البرهان في أصول الفقه، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1418هـ.

التاريخ، أبو زُرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري، تحقيق: شكر الله نعمة الله القوجاني أصل الكتاب رسالة ماجستير بكلية الآداب، بغداد، مجمع اللغة العربية، دمشق.

التاريخ الكبير، البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، تصحيح وتعليق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1380هـ.

تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، عبد الله بن محمد بن مسلم بن قتيبة الدِّيْنَوَري، المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراق، ط2، 1999م.

التبصرة، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط1، 1403هـ.

تدوين السنة ومنزلتها، عبد المنعم السيد نجم، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد الثالث، السنة الحادية عشرة، شهر ربيع الأول 1399هـ.

تذكرة الحفاظ، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط3، 1377هـ.

التفسير، ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم ، أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1419هـ.

التمهيد في أصول الفقه، الكَلْوَذَاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكَلْوَذَاني الحنبلي، تح: مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى (37)، ط1، 1406هـ.

توجيه النظر إلى أصول الأثر، الجزائري، طاهر بن صالح أو محمد صالح ابن أحمد بن موهب، السمعوني الجزائري، ثم الدمشقيّ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1، 1416هـ.

الحديث والمحدثون، محمد محمد أبو زهو، دار الفكر العربي، القاهرة، 1378هـ.

الدراية في تخريج أحاديث الهداية للميرغيناني، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت.

السنن، ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

السنن، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني،، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط ومحمد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ.

السنن، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ.

"السُنَّة المطهَّرة والتحدّيات"، نور الدين عتر، مركز بحوث السُنَّة والسيرة، قطر، العدد الثالث، 1408هـ.

الصحيح، البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، تحقيق: د. محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، 1422هـ.

الصحيح، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الضوء اللامع المبين، أحمد محرم الشيخ ناجي، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1987م.

علم الرجال نشأتُه وتطوُّرُه، الزهراني، أبو ياسر محمد بن مطر بن عثمان آل مطر الزهراني، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417هـ.

العواصم والقواصم، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين، من آل الوزير، تحقيق: شعيب الأرنـؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1415هـ.

العُدّة في أصول الفقه، الفَرّاء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المباركي، ط2، 1410هـ.

فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر، تحقيق: فريق مؤسسة الرسالة: عادل مرشد ومحمد كامل قره بللي وأحمد برهوم، دار الرسالة العالمية، ط1.

الفصول في الأصـول، الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ.

فنون العجائب في أخبار الماضيين من بني إسرائيل وغيرهم من العباد والزاهدين، النقاش، أبو سعيد محمد بن علي بن عمر بن مهدي الأصبهاني الحنبلي النقاش، تحقيق: طارق الطنطاوي، مكتبة القرآن، القاهرة.

قواطع الأدلة، السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزى السمعاني التميمي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.

الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تحقيق: أبي عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

المبسوط، السرخسي، تحقيق: خليل محيى الدين الميس، دار الفكر، بيروت، ط1، 2000م.

مدرسة الحديث في مصر، محمد رشاد خليفة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة.

المستدرك على الصحيحين، الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد الحاكم النيسابوري ، تحقيق: عادل مرشد وسعيد اللحام ومحمد كامل قره بللي وأحمد برهوم، دار الرسالة العالمية، ط1، 2018م.

المستصفى، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ.

المسند، أحمد بن محمد حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ.

المسند، الحُمَيدي، عبد الله بن الزبير أبو بكر الحميدي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية - مكتبة المتنبي، بيروت، مصورة عن طبعة المجلس العلمي في الهند، ط1، 1382هـ.

المصنف، ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي ، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة، جدة، ط1، 1427هـ.

المصنف، عبد الرزاق بن همّام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ.

معالم السنن، الخطابي، أبو سليمان حَمْد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البُستي المعروف بالخطابي، تحقيق: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351هـ.

المعتمد، أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب أبو الحسين المعتزلي ، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.

المعجم الأوسط، الطبراني، سليمان بن أحمد اللخمي الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة.

المعجم الكبير، الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2.

معرفة أنواع علوم الحديث، ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمرو، تقي الدين، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، تح: نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، 1406هـ.

المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، دار الساقي، ط4، 2001م.

المنتقى شرح الموطأ، الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، ط1، 1332هـ.

المنهج المقتَرح لفهم المصطلح، العوني، حاتم بن عارف بن ناصر الشريف العوني، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1416هـ.

منهج النقد في علوم الحديث، العتر، نور الدين العتر، دار الفكر، دمشق، ط3، 1401هـ.

النقض على بشر المريسي، الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني، تحقيق: أبي عاصم الشَّوَامِيّ الأثري، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1433هـ.

الموطأ، مالك بن أنس الأصبحي ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406هـ.

النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر، تح: د. ربيع بن هادي المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1984م.

Efendioğlu, Mehmet, Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler (İstanbul: İFAV, 2019).

Erul, Bünyamin, Sahabenin Sünnet Anlayışı (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017).

MURAD, S. “Saç Ekmenin Hükmü ve Kuralları”
el-Mecelletu'l-İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şuuni'd-Dîniyyeti't-Turkiyye 2 (2020): 110-139

SAÇ EKMENİN HÜKMÜ VE KURALLARI
DECREE AND RULES OF HAIR TRANSPLANTATION

SHAWISH MURAD
DR. ÖĞR. ÜYESİ
HAKKARİ ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

İslâm dini, insanın kendi vücuduyla ilgilenmesini ve bedenini korumasını teşvik etmiştir. Ayrıca vücudun sağlam kalabilmesi için insanın gerekli önlemleri alması ve tedavi olmasını gerekli görmüştür. Bu tedavilerden biri de saç ekimidir. Saç ekmek mübah bir tedavi yöntemi midir? Ekilmek istenen saçın kaynağı nedir? Bu saç ekimi nasıl yapılmaktadır? Tüm saç ekme yöntemlerinin hükmü nedir? İslâm'ın bu meseleye karşı yaklaşımı nedir? İşte bu çalışmada tüm bu sorulara cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada insanın kendi vücudundan alınan kılların dökülen saçın yerine ekilmesinin, canlı-ölü olan başka bir insanın saçının ya da yapay kılların başka bir insanın vücuduna ekilmesinin dinî hükmü ele alınmıştır. Bu konudaki hükümlerin açıklanmasında mütekaddim ve müteahhir alimlerin fetvalarına müracaat edilmiş, alimlerin saç ekiminin caiz olup olmadığına dair ileri sürdükleri görüşleri ve bu görüşlerinin delilleri tartışılmıştır. Sonuç olarak bu görüşler arasında saç ekiminin caiz olduğunu savunan alimlerin görüşleri tercih edilmiştir. Ayrıca bu meselenin caiz olduğu hükmünü sınırlayan şartlar ve kurallar belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Saç Ekme, Kurallar, Vücut, Doğal, Yapay.

ABSTRACT

The religion of Islam encouraged people to take care of and protect their own body. In addition, in order for the body to remain intact, Islam considers it necessary for the person to take the necessary precautions and to be treated. One of these treatments is hair transplantation. Is hair transplantation a permissible treatment method? What is the source of the hair to be transplanted? How is this hair transplant done? What is the decree of all methods of hair transplantation? What is Islam's attitude towards this issue? In this study, the religious decree of transplanting the hairs taken from one's own body to the place where the shed hair is located and implanting the hair of another person who is alive or dead, or implanting of artificial hair on the body of a person is discussed. In the explanation of the provisions on this subject, the fatwas of the previous and later scholars were consulted, and the opinions of the scholars regarding whether hair transplantation is permissible and the evidence of these views were discussed. As a result, the opinions of scholars who claim that hair transplantation is permissible have been preferred among these views. In addition, the conditions and rules that limit the decree that this issue is permissible are specified.

Keywords: Transplant, Rules, Body, Natural, Artificial.

مراد، ش. "حكم زراعة الشعر وضوابطه"
المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 2 (2020): 110-139

حكم زراعة الشعر وضوابطه

شاويش مراد
عضو هيئة التدريس الدكتور
جامعة هكاري / كلية الإلهيات

الملخص

حضت الشريعة الإسلامية الإنسان على الاعتناء ببدنه، والمحافظة عليه، ومعالجة جسده إن أصابه داء، لكن ضمن ضوابط الشرع وقواعده، وقد يصيب الإنسان الصلع وتساقط الشعر، فكيف يتم زراعة شعر الإنسان؟ وما هو مصدر الشعر المراد زراعته؟ وما حكم هذه الزراعة بكافة طرقها؟ وعلى ماذا دلت النصوص الشرعية والفقهية في هذه المسألة؟

جاءت هذه الدراسة لتتناول حكم زراعة شعر الإنسان، سواء كان مصدر الشعر المزروع من الإنسان نفسه، أو كان من إنسان آخر حياً أو ميتاً، أو من شعر صناعي، واستندتْ في بيان حكمها إلى فتاوى العلماء المتقدمين منهم والمتأخرين، وما تتنازع المسألة من أدلة لكل الأطراف، مع مناقشتها، وبيان الراجح منها، بناء على نصوص الشرع وقواعده، وكذلك إيضاح الضوابط والشروط التي تفيد حكم المسألة.

كلمات المفتاحية: زراعة الشعر، ضوابط، البدن، طبيعي، صناعي

المدخل

خلق الله الإنسان في أحسن تقويم، وأجمل صورة، وحُبب إليه الجمال والتزين، لذا كان مفطوراً على حب التزيّن والجمال في شكله ومظهره، فهو يحب النظافة ويكره الوساخة، وينفر من كل ما يشين وينقص من جماله وكمال حسنه، وقد أباح له الله -تعالى- ذلك لكن ضمن ضوابط وشروط معينة، ونقصان شعر بدن الإنسان وتساقطه وخاصة شعر رأسه يعد نقصاً يسعى إلى إزالته ورد ما خلقه الله عليه.

ومن وسائل إعادة ما تساقط من شعر الرأس والبدن زراعته وغرسه، لا سيما وقد تقدم الطب في هذا المجال وأصبح شيئاً سهلاً ومتداولاً، لذا كثرت الأسئلة عن حكم هذه الزراعة أو حكم وصله بشعر آخر، فأحببتُ أن أُبيّن حكم هذه المسألة وأجمع أطرافها المختلفة في هذه الدراسة، وإن كان هناك من كتبَ وتوسعَ في هذه المسألة فشمل كتابه الأحكام التجميلية كلها، لكن رغبة مني في الاقتصار على بيان حكم زراعة الشعر وبيان حالاتها وأحكامها، وتحقيقاً لرغبة الإخوة الذين يريدون معرفة حكم هذه المسألة، فإنه لا سيما عند مراجعة الشبكة العنكبوتية (الإنترنيت) ترى المواقع التي تسعى في زراعة الشعر وتفتح باب التجارة بمثل هذه العمليات، تطلق أحكاماً لا ترضي إلا نفسها وزبائنها مع احترامي وتقديري لكلهم، لكن أحكام الشرع الحنيف لا تُؤخذ إلا بعد دراسة وجهد وسعي حثيث في بيان أقوال الفقهاء في المسألة إن وجدتْ، بناء على ما استنبطوه من كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- وبقية مصادر التشريع، أو بناءً على أقرب المسائل التي وردت في حقها النصوص الشرعية، وهذا ما حاولت جاهداً بيانه في هذه المسألة، فإن وفقت فلله المنة والفضل، وإلا فأسأل الله العفو والسداد.

إشكالية البحث هي: هل تجوز زراعة الشعر الطبيعي من الإنسان نفسه، أو من إنسان آخر، أو من شعر صناعي؟

هدف البحث: الهدف من البحث هو: إبراز حكم زراعة شعر الإنسان.

منهج البحث: اتبع الباحث المنهج الاستنباطي القائم على النظر في النصوص والنقول ودراستها وتحليلها، ثم قام الباحث باستقراء آراء الفقهاء في المسائل التي اعتمد عليها هذا البحث، تخرجاً على تلك النقول بيَّنَ حكم المسألة.

خطة البحث: اتبع الباحث الخطة التالية:

المقدمة: بيَّن الباحث فيها أهمية الموضوع وسبب اختياره لهذا الموضوع، وإشكاليته، ومنهجه، والهدف منه.

التعريف بالمسألة: وفيه بيان أسباب الصلع، وطرق إعادة الشعر إلى حالته الأولى، وأنواع زراعة الشعر.

كيفية زراعة شعر الإنسان: وفيه بيان للخطوات التقنية والعملية لهذه الزراعة.

تحرير محل النزاع: الشعر المأخوذ والمطلوب زراعته قد يكون من الإنسان نفسه، أو يكون من إنسان آخر سواء كان حياً أو ميتاً، أو يكون شعراً صناعياً، فهذه ثلاث صور لهذه المسألة وهي محل النزاع.

أولاً: أن يكون الشعر المزروع من الإنسان نفسه: وفيه بيان لأقوال الفقهاء في هذه المسألة وأدلتهم ومناقشتها. والرأي الراجح وأهم شروطه وضوابطه في المسألة.

ثانياً: أن يكون الشعر المزروع من إنسان آخر، حي أو ميت: وفيه بيان لأقوال الفقهاء في مسألة انتفاع الإنسان من شعر إنسان آخر، وفيه تخريج المسألة على أقوال الفقهاء والراجح فيها.

ثالثاً: أن يكون الشعر المزروع صناعياً: وفيه بيان رأي الفقهاء المعاصرين في المسألة، والرأي الراجح من خلال تخريج المسألة على أقوال الفقهاء في حكم وصل الشعر بغير شعر الآدمي.

الخاتمة: هي ما توصل إليه البحث من نتائج. وبعد هذا البيان سنبدأ أولاً بـــ :

1. التعريف بالمسألة

قد يتساقط شعر رأس الإنسان لسبب من الأسباب فيصيبه صلع كلي أو جزئي، فيلجأ إلى عدة طرق لإعادة شعره إما باستخدام بعض الأدوية للحفاظ على ما بقي عنده من شعر، أو إنباته من جديد –وهذا خارج عن إطار البحث– وقد ظهر في الوقت الحاضر وبكثرة عملية زراعة الشعر، فيؤخذ من بصيلات الشعر من بدنه أو من إنسان آخر ويزرع في المكان المراد زراعته من رأسه أو لحيته أو شاربه، وبعد فترة يتساقط الشعر المزروع ولكن تبقى البصيلات الشعرية في مكانها وبكامل حيويتها، وبعد مدة من الزمن ينمو الشعر من جديد في مكانه المزروع وكأنه شعر طبيعي، أو يزرع شعر صناعي في ذلك المكان.

2. كيفية زراعة شعر الإنسان

هناك طريقتان لزراعة الشعر، إما زراعته بشعر طبيعي، أو زراعته بشعر صناعي، ولكن النوع الأول هو الأكثر والأفضل صحياً، وتتم هذه العملية على الشكل التالي:

2.1. يتم تخدير الشخص بتخدير موضعي للمكان المراد زراعة الشعر فيه.

2.2. تُؤخذ بصيلات من الشعر الطبيعي من المنطقة الخلفية للرأس "الرقبة" ويتم فصلها مع مراعاة بقاء جذر الشعرة سليماً، ونقلها إلى مكان المراد زراعته فيه، بحيث يتم إحداث فتحة مقدارها 1/4 مليمتراً وزرع الشعر المنقول فيها، وإغلاق الفتحة بشكل سريع، وبعد ساعات يصبح الشعر جزءاً من المكان الذي وضع فيه، ويبدأ بالنمو بشكل طبيعي، لسريان الدورة الدموية فيه، ويمكن تصفيفه وغسله، ويعامل معاملة الشعر الطبيعي.

3.2. يمكن زراعة ما يقارب أربعة إلى خمسة آلاف شعرة، فتصبح الكثافة جيدة، تستغرق مدة إجراء هذه العلمية من أربع إلى ست ساعات تقريباً، وقد تصل نسبة النجاح فيها إلى 95 بالمئة تقريباً.

4.2. قد تعقب هذه العملية انتفاخ في منطقة العين والرأس، ولكنه يختفي بعد أسبوع مع أخذ بعض الأدوية المضادات الحيوية، وبعد خمسة أشهر تقريباً يعود الشعر إلى طبيعته.

5.2. قد يتم زراعة الشعر الطبيعي في منطقة اللحية والشارب، ولكن نسبة نجاحها أقل من نسبة نجاحها في منطقة الرأس.

6.2. قد يتم زراعة الشعر الصناعي في الأماكن التي تعاني من خفة الشعر أو الصلع، لكن هذا النوع من الزراعة تقل نِسبُ نجاحها بسبب رفض الجسم لهذا النوع من الشعر؛ لأنه جسم غريب، وقد تحدث التهابات ومشاكل صحية ما يضطر الشخص إلى إزالته بعد مدة من الزمن[1].

3. **تحرير محل النزاع**

زراعة الشعر عملية جراحية يقوم من خلالها الطبيب بأخذ جزء من شعر الإنسان من منطقة يكون فيها الشعر كثيفاً وينقل بصيلات منها إلى مكان آخر قد تساقط شعره ليغرسها فيه، وينبت في مكانها الجديد كأنه شعر طبيعي، ويكون نامياً. والشعر المأخوذ لغرسه وزراعته قد يكون من الإنسان نفسه ومن منطقة من جسده، والأغلب أخذه من مؤخر الرأس، أو يكون مصدر الشعر من غيره، وهو أن يؤخذ من إنسان آخر سواء كان حياً أو ميتاً، أو قد يكون شعراً صناعياً، فهذه ثلاث صور لهذه المسألة، وهي محل النزاع والخلاف فيها، وسيتم بيان حكمها فيما يأتي -إن شاء الله تعالى-:

3.1. **أولاً: أن يكون الشعر المزروع من الإنسان نفسه**

يراد هنا أن يكون مصدر الشعر المزروع في رأس الإنسان من منطقة من جسمه[2]، ويزرع في المنطقة الخالية من الشعر من رأسه، فهنا يَرِدُ سؤال

---

[1] عبير أبو عياش، كيف تتم عملية زرع الشعر، مقالة على شبكة الإنترنيت، تاريخ النقل:30/08/2019م، الموقع:https//mawdoo3.com

[2] قد يكون مصدر الشعر المراد زراعته في رأس الإنسان من عانته، فيسلخ جلدة عانته بما فيها من شعر لترقع في رأسه، وذلك لكثافة الشعر في هذه المنطقة، أو من خلفية الرأس وهي أقل كثافة بالنسبة للشعر: كما أفاد بذلك الطبيب الجلدي عصام كرزون عندما اتصل به: بكرو، كمال الدين جمعة، حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية، ط1، دار الخير، دمشق، 2001م، ص 192.

مفاده: هل يصح نقل شعر جسم الإنسان من مكان إلى آخر عند الحاجة إلى ذلك أم لا؟ وعليه فما حكم زراعة الشعر في رأس الإنسان من شعر نفسه؟

اختلف العلماء المعاصرون في هذه المسألة، وانقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهب ثلة من العلماء المعاصرين ممن بحثوا في هذه المسألة إلى جواز زراعة الشعر الطبيعي إن كان مصدر الشعر المزروع من الإنسان نفسه[3]، واستدلوا على ذلك بالأدلة الآتية:

[3] وقد عزت الباحثة هايشة سامية هذا القول إلى كل من:"محمود السرطاوي، ومحمد عثمان شبير، وحسين العلي، وعلي القره داغي، وعلي المحمدي": هايشة، سامية، نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي أحكام الشعر نموذجاً، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، الجزائر، رسالة ماجستير، 2015 م،73، 74؛ والمطيرات، عادل مبارك، وصل الشعر وحكم زراعته، جامعة الكويت، الكويت، ص53؛ والسرطاوي، محمود علي، قضايا طبية معاصرة في ميزان الشريعة، ط1، دار الفكر، عمان، 2007م، ص 12؛ وفي اللغة التركية نسب هذا القول إلى كل هؤلاء وأضاف إليهم:" يوسف القرضاوي، وسليمان العودة، وطه الفارس، وخير الدين قرمان، وأحمد أكشي":
NAS, Taha. İslam Hukuku Açısından Saç Ekiminin Hükmü. İslami Araştırmalar Dergisi. Sy. 25، 2015, s. 59.
وذهبت لجنة الشؤون الدينية في الجمهورية التركية إلى هذا القول، فقالت: "في أيامنا هذا تتم عملية زرع الشعر التي تتم كعملية جراحية، من شعر الشخص نفسه ويتم نقلها إلى المنطقة التي فقدت فيها الشعر جائز أيضاً":
DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU. Fetvalar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları .4. Baskı. Ankara, 2018.234/1066.s.528.
وللمزيد ينظر إلى: الخثلان، سعد بن تركي، أحكام زراعة الشعر وإزالته، بحث مقدم إلى ندوة "العمليات التجميلية بين الشرع والطب" في الرياض، في 11-12 ذي القعدة 1427ه/ 2-3 ديسمبر 2006م، ص10؛ وفارس، طه محمد، أحكام الشعر في الفقه الإسلامي، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 2002م، 183؛ والحربي، عوض حميدان نافع، أحكام شعر الإنسان دراسة فقهية موازنة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، رسالة ماجستير، 1421هـ، ص651؛ وعلي محيي الدين القره داغي وعلي يوسف المحمدي، فقه القضايا الطبية المعاصرة، ط2، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2006م، ص535؛ والحلو، عبير، زينة المرأة المسلمة وعمليات التجميل: حكامها وتطبيقاتها، ط1، دار الكتاب العربي، دمشق، 2007م، ص97.

الأدلة الدالة على جواز زراعة الشعر الطبيعي:

1- ما جاء في حديث قصة ثلاثة من بني إسرائيل الذين امتحنهم الله -تعالى- فقد قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "إن ثلاثة من بني إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى أراد الله أن يبتليهم فبعث إليهم ملكاً، فأتى الأقرع فقال: أي شيء أحبُّ إليك؟ قال: شعر حسن ويذهب عني هذا الذي قذرني الناس قال: فمسحه فذهب عنه وأُعطي شعراً حسناً..."[4] ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أن الصلع (القرع) سبب استقذار الناس لهذا الرجل، وهذا ما يحس به أكثر من يعاني من الصلع في رأسه، وكذلك فالملك عندما مسح على الأقرع أعطي شعراً حسناً، وهذا يدل على أن للإنسان أن يسعى إلى إزالة هذا النوع من العيب، وأن يستنبت الشعر الحسن حتى يُعيد إليه حُسن المنظر، ويُذهب عنه سبب استقذار الناس له، فلو كان هذا الطلب من الأقرع، وكذلك الفعل من الملك محرماً لما سُمِحَ له[5]. ثم إنه لو لم يكن هذا الفعل جائزاً لبينه النبي عليه الصلاة والسلام، ولما أقره، وهو في معرض البيان و"تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز"[6].

يمكن أن يُجاب عن هذا الاستدلال بأن يقال: إن هذا الحديث مجرد حكاية عن شرع من قبلنا وهذه المسألة مختلف فيها عند الأصوليين، فقد يكون حلالاً في شرعهم حراما في شرعنا.

2- إن زراعة الشعر من باب إزالة العيب، وردِّ ما خلق الله الإنسان عليه، وقد ثبت في السنة أن إزالة العيب الذي يصيب الإنسان له إزالته ما أمكن، فعن عبد الرحمن بن طرفة: "أن جده عرفجة بن أسعد قُطع أنفه يوم كلاب فاتخذ أنفاً من ورق، فأُنْتِنَ عليه، فأمره النبي -صلى الله عليه وسلم- فاتخذ

---

[4] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، ت: محمد زهير الناصر، ط1، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، 171/4، برقم: 3464؛ ومسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ت، كتاب الزهد والرقائق، 4/ 2275، برقم: 2964.

[5] الخثلان، أحكام زراعة الشعر وإزالته، ص9.

[6] الغزي، محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2003م، 148/2.

أنفاً من ذهب"[7]. وقال النووي –رحمه الله تعالى–: "يجوز لمن قُطع أنفه، أو سنه، أو أنملته أن يتخذ مكانها ذهباً، سواء أمكنه فضة، وغيرها، أم لا؟ وهذا متَّفقٌ عليه، ويجوز له شدّ السنّ، والأنملة، ونحوهما بخيط ذهب؛ لأنه أقلّ منْ الأنف المنصوص عليه"[8]. يمكن أن نقول أيضاً: إن أخذ بصيلات من شعر الإنسان من مكان إلى مكان وزراعتها فيه أقل من الأنف المنصوص عليه، والله أعلم.

نقول: قد يُجاب عنه: بأن زراعة الشعر داخل في تغيير خلق الله، وليس رده إلى ما خُلق عليه، ولا يُقاس على الأنف، فقطع الأنف يعتبر من التشوه الذي أمر الشرع برده إلى ما خُلق الإنسان عليه، وتساقط الشعر ليس من التشوه في شيء.

3- إن زراعة الشعر تدخل في عمليات الجراحة التجميلية ومن الغرس التحسيني الذاتي للأعضاء، ومن باب استكمال ما يليق للإنسان التمتع به والتنزه عما لا يليق به، وظهوره أمام الناس بمظهر حسن ومقبول بحيث لا يبعث على الغرابة ولفت النظر، وهذا النوع من العمليات التجميلية مقبول لحثِّ الشريعة على الاعتناء بالمظهر والتجمل والتزين[9]، فقد قال الله –تبارك وتعالى–: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف 31/7]، وحث رسول الله –صلى الله عليه وسلم– على التجمل فقال لرجل أشعث قد تفرّق شعره: "أما يجد هذا ما يُسكّن به شعره"[10]، وقال: "من كان

---

7 أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد، سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، بدون ط، المكتبة العصرية، بيروت، بدون ت، باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب، 4/ 92، برقم: 4232؛ والترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، سنن الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر، ط2، مطبعة البابلي الحلبي، القاهرة، 1975م، باب ما جاء في شد الأسنان بالذهب، 240/4، برقم: 1770.

8 النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، بدون ط، دار الفكر، بيروت، بدون ت، 4/ 442–441

9 هايشة، نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي أحكام الشعر نموذجاً،73–74؛ و Nas, İslam Hukuku Açısından Saç Ekiminin Hükmü, s.59

10 أبو داود، سنن أبي داود، باب في غسل الثوب وفي الخلقان، 51/4، برقم: 4062؛ والنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، سنن النسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، 1986م، باب تسكين

له شعر فليكرمه"[11]. وقد جاء في كتاب البحر الرائق: "وإن لم يكن للعبد شعر في لحيته فلا بأس للتجار أن يشعروا على جبهته لأنه يوجب زيادة في القيمة"[12]؛ فهذا النص الفقهي دال على أن تحسين مظهر العبد مما يجمله ويزيد في سعره وقيمته لا بأس به.

نرى أن هذا الاستدلال قد يُناقش: بأنه ليس كل أنواع عمليات التجميل والتحسين تجوز في الشريعة الإسلامية، لا سيما ما كان فيها تغيير لخلق الله.

4- إن إزالة الضرر عن الإنسان من الأصول المعتبرة شرعاً، والذي يصاب بالصلع يتأذى نفسياً، وخاصة المرأة فالصلع عندها يعتبر عيباً خلقياً يُحدث لها ألماً شديداً، وضرراً اجتماعياً، فالشعر زينة للمرأة وجزء من جمالها، فإصابتها بالصلع -وهو أمر نادر الوقوع بينهن- يُزيد في ألمها النفسي الناتج عنه، ويحتاج الأصلع إلى إزالة هذا الأذى بالعلاج عن طريق زراعته وغرسه من جديد، وهذا النوع من العلاج قد ثبت في السنة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يغيّر بعض الأسماء لما فيه من ضرر نفسيّ ومعنويّ يصيب أصحابها[13]، فإزالة العيوب الطارئة كالصلع يجوز من باب أولى؛ لما فيه من ضرر معنوي على صاحبه[14].

الشعر، 183/8، برقم: 5236.

[11] أبو داود، سنن أبي داود، باب في إصلاح الشعر، 76/4، برقم: 4163؛ والطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير، المعجم الأوسط، ت: طارق محمد وعبد المحسن الحسيني، بدون ط، دار الحرمين، القاهرة، بدون ت، باب من اسمه معاذ، 229/8، برقم: 8485.

[12] ابن نجيم، إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط2، بدون ت، 233/8.

[13] سمى النبي- صلى الله عليه وسلم- المنذر بن أبي أسيد بعد أن كان له اسم آخر، وغيّر اسم برة إلى اسم زينب، وغير اسم حزن إلى سهل: البخاري، صحيح البخاري، باب تحويل الاسم إلى أحسن منه، 43/8، برقم: 6193-6192-6191.

[14] فارس، أحكام الشعر في الفقه الإسلامي، 183؛ والمطيرات، عادل مبارك، وصل الشعر وحكم زراعته، ص54؛ والحربي، أحكام شعر الإنسان، 651؛ و
Hayrettin, Karaman, Soru-(170) Saç Ektirmek Caiz midir, Hükmü Nedir? http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00170.htm.05.20.2020

نقول: قد يُناقش هذا الاستدلال: بأن الصلع ليس له من الضرر النفسي الذي ذكرتموه في شيء، ولا سيما أن نسبة كبيرة من الناس قد أصيبت به وأصبح شيئاً عادياً في حياة البشر.

5- إن زراعة شعر الإنسان ونقله من مكان إلى آخر من جسده يدخل ضمن مشروعية زراعة ونقل أعضاء الإنسان من مكان إلى آخر من جسده، وقد اتفق عامة فقهاء العصر على ذلك، فقد قال الدكتور محمد علي البار: "قد أجمع كل من أفتى في العصر في هذه النازلة بإباحة الغرس الذاتي، لا أعلم لهم مخالفاً، وقد استدلوا على ذلك بقواعد الشريعة العامة، وأن في ذلك مراعاة لمقاصد الشريعة من حفظ النفس والأعضاء، وإزالة التشوهات التي تعيق الوظيفة، وتسبب آلاماً نفسية للمصاب بها"[15].

يناقش هذا الدليل: بأن نهاية الدليل يناقض بدايته؛ فقد أقررتم أن زراعة شعر الإنسان داخل ضمن الغرس الذاتي فهذا ممكن، ولكن الغرس الذاتي الذي يحل فعله ما كان داخل ضمن التشوه الذي يعيق العضو من أداء وظيفته، أو تسبب للمصاب ألماً نفسياً، وتساقط الشعر لا يسبب شيئا من ذلك، فإذا نتج منه تشوه في الخلقة فهو داخل ضمن حالة الضرورة التي تبيح بها المحظور عندها تحل مثل هذا النوع من الزراعة.

6- إن زراعة الشعر تدخل ضمن قاعدة: "المشقة تجلب التيسير" التي تؤكد أن الحرج الذي يصيب الإنسان في بدنه أو غيره يجلب له التيسير ويدفع عنه الحرج، فالمصاب بتساقط الشعر من رأسه يشعر بحرج ومشقة كبيرين، لذا فهو محتاج إلى إجراء مثل هذه العملية في حقه، دفعاً للمشقة والحرج عنه، فقد قال الله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج 78/22].

يمكن مناقشة هذا الدليل بأن نقول: إنه لا يُمكن تصور أن ما يعانيه المصاب بتساقط الشعر داخل ضمن المشقة التي توجب التيسير ورفع الحرج، لا سيما أنه في هذه الحالة -الصلع- لا يشغله عن إقامة ما كُلِّفَ به من الواجبات الشرعية والدنيوية، فالمشقة هي التي تتجاوز الحدود العادية

[15] البار، محمد علي، الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، ط1، دار القلم، دمشق، 1994م، ص116.

والطاقة البشرية للإنسان السّويّ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فمشقة هذه الزراعة قد تربو على مشقة بقائه أصلعاً، مع ملاحظة أن هذه الزراعة قد تستدعي كشفّ العورات وغيرها من المحظورات الشرعية التي قد لا تُباح بها الحاجة أو الضرورة في مثل هذه الحالة.

7- يُفهم حسب دلالة مفهوم المخالفة أن المقصود من نهي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن وصل الشعر [16]، أن غرسه جائز، فوصل الشعر المقصود منه تطويل الشعر الموجود وتدليسه على ناظره، وبيان غزارته وجماله مع عدم نموه من أصول الشعر، أما زراعة الشعر فهي مخالفة لذلك كلّيًا، ففي زراعة الشعر؛ المزروع هو بُصيلات الشعر مع جزء من الجلد ونقله من مكان إلى آخر من البدن، ويزرع في مكان خال من الشعر ولا يوصل بشعر موجود أصلاً، وليس في الشعر المزروع تدليس؛ لأن ما قد تم زراعته يتساقط بعد أسابيع، ثم يظهر شعر جديد على الرأس كأنه شعر نابت من أصل الخلقة يُحلق ويُقصّر وليس فيه كذب للناظر ولا تدليس عليه، بل هو ردُّ الشيء إلى أصله وإلى ما كان عليه، لانتفاء التدليس وتغيير الخلقة الأصلية[17].

نرى أن هذا الاستدلال قد يُناقش: بأن التدليس إخفاء العيب وكتمانه، وهذا ظاهر بتدخل من يقوم بزراعة الشعر لبدنه فهو يخفي ما هو عليه في الحقيقة وواقع الأمر، ويظهر نفسه بمظهر ليس هو عليه في حقيقته.

8- إن زراعة الشعر تدخل في عموم التداوي الذي أمر الشرع به[18]، فقد جاء في الحديث الشريف: "يا عباد الله! تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء"[19]، فالتداوي وسيلة لحفظ البدن، وزراعة الشعر منه.

---

16 البخاري، صحيح البخاري، باب الوصل في الشعر، 7/ 165، بأحاديث ذي الأرقام التالية: 5934-5933-5932-5935-5936-5937-5938.

17 الحربي، أحكام شعر الإنسان، 652-651؛ و Nas, İslam Hukuku Açısından Saç Ekiminin Hükmü, S.59.

18 الخثلان، أحكام زراعة الشعر وإزالته، 9.

19 الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن الضحاك، سنن الترمذي، ت: بشار عواد معروف، ط1، دار الغرب، بيروت، 1998م، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، 451/3، برقم: 2038؛ والنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، السنن الكبرى، ت: حسن شلبي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م،

يمكن لنا أن نناقش هذا الدليل بأن نقول: إننا لا نُسَلِّمُ لكم بأن الصّلعَ مرض في حقيقته حتى يحتاج إلى التداوي، بل هو حالة طبيعية ينشأ بعض الناس عليها.

9- بالقياس، قال محمود السرطاوي: "قياساً على جواز إزالة المرأة للحية إن خرجت لها يجوز معالجة الرجل لأصول الشعر تحت الجلد لخروج اللحية"[20].

نقول: يُناقش هذا القياس: بأنه قياس مع الفارق، فإنبات اللحية للمرأة يعتبر أمراً خارجاً عن المألوف والعادة، فيدخل في التشوه الخلقي، بينما عدم خروج لحية الرجل لا يعتبر أمراً خارجاً للعادة والمألوف، فهنالك كثير من الرجال لا تنبت لهم لحية، بل لا يرى الرجل بذلك بأساً فلجوء كثير من الرجال -في هذا العصر- لحلق لحاهم يدل على صدق ما نقول.

الفريق الثاني: ذهبت ثلة أخرى من العلماء المعاصرين إلى القول بتحريم زراعة الشعر[21]، واستدلوا على ذلك:

1- بقول الله -تعالى- عن إبليس: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء 4/ 119]. وجه الدلالة: إن هذه الآية سيقت لبيان المحرمات التي يُزين الشيطان فعلها للناس، ومنها تغيير خلق الله، والعمليات الجراحية التجميلية نوع منها؛ لأن فيها تغيير لخلق الله[22].

باب ذكر الأشربة المباحة، 298/6، برقم: 6835.

[20] السرطاوي، قضايا طبية معاصرة، 10ص.

[21] نقلت الكاتبة سامية هايشة والدكتور عادل المطيرات القول بمنع مثل هذه الزراعة عن كل من:" شوقي الساهي، وعبد السلام السكري، وعلي الطنطاوي، ومحمد بن محمد الشنقيطي": المطيرات، وصل الشعر وحكم زراعته، ص50؛ وهايشة، نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي، 77؛ وإلى هذا الرأي ذهب: البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، مع الناس: مشورات وفتاوى، ط3، دار الفكر، دمشق، 2006م، 2/ 221، 224.

[22] الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ط2، مكتبة الصحابة، جدة، 1415هـ/1994م، ص 194.

نُوقش هذا الاستدلال: بأن هذا التغيير دعت إليه الحاجة، ويقصد منه إزالة الضرر ولم يقصد منه تغيير الخلقة، وإنما جاء التجمل والحسن تبعاً، وليس قصداً، فهو مستثنى من عموم النص السابق[23].

2- بالأحاديث التي تنهى عن وصل الشعر، منها حديث سعيد بن المسيب قال: "قدم معاوية المدينة، آخر قدمة قدمها، فخطبنا فأخرج كُبَّةً من شعر، قال: ما كنت أرى أحداً يفعل هذا غير اليهود، إن النبي -صلى الله عليه وسلم- سماه الزُّور. يعني الواصلة في الشعر"[24]. فزراعة الشعر تدخل في الوصل المحرم فتكون محرمة[25].

نُوقش هذا الدليل: بأن هذا قياس مع الفارق، وقد مرَّ أن زراعة الشعر تخالف وصل الشعر من جوانب عديدة، فوصل الشعر المقصود منه تطويل الشعر وتدليسه على ناظره وغير ذلك، لكن زراعة الشعر عملية دعت إليها الحاجة لإعادة الخلقة إلى ما كانت عليه[26].

3- وبحديث عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمصات، والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله"[27]. وجه الدلالة: أن فاعل هذه الأمور المذكورة معلون؛ لأنه مغير لما خلق الله، واللعنة لا تكون إلا على أمر محرم. والحديث جمع بين تغيير الخِلقة وطلب الحسن، وهذه العمليات التجميلية التحسينية ما هي إلا تغيير لخلق الله بقصد زيادة في الحسن؛ فلا يجوز[28].

نُوقش هذا الدليل: بأن المقصود من الحديث هو من يفعل هذه الأفعال طلباً للحسن وزيادة في التجمل، أما ما دعت إليه الحاجة أو كان لعلاج

---

[23] الحربي، أحكام شعر الإنسان، 652.
[24] البخاري، صحيح البخاري، باب الوصل في الشعر، 165/7، برقم: 5938.
[25] الخثلان، أحكام زراعة الشعر وإزالته، 9.
[26] الخثلان، أحكام زراعة الشعر وإزالته، 10.
[27] البخاري، صحيح البخاري، باب ما آتاكم الرسول فخذوه، 147/6، برقم: 4886؛ ومسلم، صحيح مسلم، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، 3/1678، برقم: 2125.
[28] الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص 195؛ وهايشة، نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي، 78.

عيب ودفع ضرر فلا يشمله الحديث، فقد قال الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث: "وأما قوله "المتفلجات للحسن" فمعناه يفعلن ذلك طلباً للحسن، وفيه إشارة إلى أن الحرام هو المفعول لطلب الحسن، أما لو احتاجت إليه لعلاج أو عيب في السن ونحوه فلا بأس"[29].

4- إن هذه العمليات الجراحية التجميلية فيها أضرار ومضاعفات قد تنشأ عنها، والشرع الإسلامي جاء لمنع الضرر ودفعه؛ لهذا لا يجوز فعلها[30].

نُوقش هذا الاستدلال: بأن التقنيات الحديثة في الطب الحديث وتطورها -بفضل الله تعالى- استطاعت أن تُجرى مثل هذه العمليات دون أي ضرر يُذكر، فانتفى المحذور منها، وبقيت على أصل الجواز[31].

5- إن إجراء مثل هذه العمليات لا يتم دون ارتكاب محظورات شرعية كثيرة، منها:

أ- الغِش والتدليس المحرم شرعاً، ففيها إعادة صورة الشباب للكهل، والحسن إلى جسده، وذلك مفض للوقوع في المحظور من غش الأزواج من قِبل النساء اللاتي يفعلن ذلك، وغش الزوجات من قِبل الرجال الذين يفعلون ذلك.

ب- التخدير: إذ لا يمكن إجراء هذا النوع من الجراحة دون تخدير المريض، والتخدير محرم في الأصل، وهذه الجراحة لا تدخل في الأسباب الموجبة للترخيص.

د- إجراء هذه العمليات من طرف الرجال للنساء والعكس، فتكثر فيها كشف العورات واللمس والنظر والخلوة المحرمة، وهذا النوع من العمليات لم يثبت شرعاً الرخصة بها[32].

---

[29] النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، دار إحياء التراث، بيروت، 1392هـ، 107/14.

[30] الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، 196؛ وهايشة، نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي، 80.

[31] هايشة، نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي، 80.

[32] الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص 196؛ وهايشة، نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي، 79.

نُوقش هذا الدليل: بأنه إعادة إلى ما كان عليه الشعر الذي خلقه الله -تعالى-، وهذا ليس فيه أي تدليس أو غش. والحاجة الداعية التي تستلزم إجراء مثل هذه العملية بسبب الضرر النفسي والمعنوي، مما يُجوِّز الترخيص به لعمل التخدير، ويمكن أن يجري هذه العمليات نساء للنساء والذكور للذكور فينتفي هذا المحظور[33].

الراجح في هذه المسألة:

مما لا شك فيه أن الإنسان قد خُلق في أحسن تقويم وأجمل صورة، والصلع الذي قد يصيبه بسبب ما، يُحدث له ألماً نفسياً ونقصاً فيتمنى أن يعود له شعره الجميل كما كان. والإسلام دين الفطرة لم ينه عن اهتمام الإنسان بنفسه وشكله فيما لا إسراف فيه، بل حضّه عليه وأمره بذلك؛ ليكون شامة بين الناس، فقد ورد في الحديث: "إنكم قادمون على إخوانكم، فأصلحوا رحالكم، وأصلحوا لباسكم، حتى تكونوا شامة في الناس، فإن الله لا يحب الفحش، والتفحش"[34] فقد أمر الحديث بأن يكون المسلم في أحسن زي وهيئة، وأن يقوم بكل ما يحسنه، كترجيل الشعر وإصلاح اللباس والمحافظة على النظافة والتجمل وإصلاح الحال، وهذا لا ينافي الزهد بكل حال كما قال شراح الحديث[35]. والله جميل يحب الجمال فيحب أن يرى نعمته وأفضاله على خلقه، ويحب منهم التجمل في الهيئة، وألا يكون الإنسان أشعث أغبر، بل يصلح من شعره وهندامه ما يستطيع إصلاحه، فكان النبي -صلى الله عليه وسلم- يرجل شعره ويمشطه[36]. فترك الإنسان

---

[33] هايشة، نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي، 80.

[34] أبو داود، سنن أبي داود، باب ما جاء في إسبال الإزار، 4/ 57، برقم: 4089؛ والحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدون بن نعيم بن الحكم، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م، حديث عبد الله بن عباس، 4/203، برقم: 7371.

[35] المناوي، محمد بن علي الحدادي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط1، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1356هـ، 555/2؛ والصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، التنوير شرح الجامع الصغير، ت: محمد إسحاق، ط1، مكتبة دار السلام، الرياض، 2011م، 424/1.

[36] البخاري، صحيح البخاري، باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله، 67/1، برقم: 295؛ قالت عائشة رضي الله عنها: " كنت أرجل رأس رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وأنا حائض".

نفسه رثاً كريه المنظر مشوه الشعر والثوب واللباس وقبحه ليس من الإسلام في شيء؛ وكل هذا ضمن ضوابط الشرع والقواعد التي تقتضي بعدم تغيير الخلقة الإنسانية السّويّة التي خلق عليها، فبإعمال أدلة كل من الطرفين يقتضي أن نقول:

بعدم جواز زراعة هذا النوع من الشعر إلا عند الضرورة أو الحاجة، وهي: إذا كان في الخلقة الأصلية نوع من التشوه؛ فعندها يجوز إعادة الخلقة إلى ما كانت عليها من قبل؛ فأدلة المنع تقدم على أدلة الجواز، فتبقى الأخيرة دالة على الجواز عند وجود سبب يغيّر شيئاً من معالم الخلقة الإنسانية السّويّة. ولا ننكر أن الألم النفسي الذي يعانيه من أصيب بالصلع، ولكنه لا يرقى إلى درجة يرفع المحظور به، وأما إذا كان الإنسان ذو شعر وأراد أن يزداد حسناً وجمالاً فلا يصح ذلك؛ لدخوله في تغيير الخلقة السوية التي خلق عليها، ولا يعتبر من التشوه أو النقص، ولا سيما أن كثيراً ممن أجاز هذا النوع من زراعة الشعر قد قيده بشروط وضوابط، يمكن أن نذكر بعضاً منها فيما يلي[37]:

1- ألا لا يكون فيها شيء من غش أو خداع أو تدليس.

2- ألا لا يستعمل فيها مادة نجسة.

3- ألا لا تؤدي إلى تغيير خلقة الله.

4-ألا لا تكون بقصد تشبه أحد الجنسين بالآخر.

5-ألا لا تكون بقصد التشبه بالكافرين أو أهل الشر والفجور.

وقد بيَّن الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي -أيضاً- القيد الذي يجب أن يلتزم به من يلتجئ إلى هذا النوع من الزراعة ونقل الشعر من مكان إلى مكان آخر للشخص نفسه، فقال: "لا يجوز التسبب لتغيير معالم الخِلقة، إلا إن كان في الخلقة تشوه، فيجوز إزالة التشوه بالعمليات التجميلية ونحوها"،

[37] شبير، محمد عثمان، أحكام جراحة التجميل في الفقه الإسلامي، بدون ط، جامعة كويت، كويت، بدون ت، ص22؛ وهايشة، نوزال زينة المرأة في الفقه الإسلامي، 81.

"أما العمليات التجميلية، فإن كان موجبها تشوهاً في الخلقة، فهو جائز، وإن كان موجبها مجرد اختيار لما هو الأجمل فهو محرم، بنص القرآن"[38].

وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي أن عمليات التجميل من هذا النوع جائزة عند إرادة إعادة الخِلقية الأصلية إلى الإنسان، فقد جاء فيه: يجوز شرعاً إجراء الجراحة التجميلية الضرورية والحاجية التي يقصد منها:

إعادة شكل أعضاء الجسم إلى الحالة التي خلق الإنسان عليها لقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [العلق 4/95]. إعادة الوظيفة المعهودة لأعضاء الجسم.

ج - إصلاح العيوب الخلقية مثل: الشفة المشقوقة (الأرنبية) واعوجاج الأنف الشديد والوحمات، والزائد من الأصابع والأسنان والتصاق الأصابع إذا أدى وجودها إلى أذى مادي أو معنوي مؤثر.

د- إصلاح العيوب الطارئة (المكتسبة) من آثار الحروق والحوادث والأمراض وغيرها، مثل: زراعة الجلد وترقيعه، وإعادة تشكيل الثدي كلياً حالة استئصاله، أو جزئياً إذا كان حجمه من الكبر والصغر بحيث يؤدي إلى حالة مرضية، وزراعة الشعر حالة سقوطه خاصة للمرأة.

هـ- إزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسياً أو عضوياً.

وقد جاء في هذا القرار -أيضاً- أن هناك ضوابط وشروط عامة لإجراء عمليات جراحة التجميل -يمكن أن تضاف لما سبق من الشروط والضوابط لزراعة الشعر- وهذه الضوابط هي:

1- ألا تحقق الجراحة مصلحة معتبرة شرعاً، كإعادة الوظيفة وإصلاح العيب وإعادة الخلقة إلى أصلها.

2- ألا لا يترتب على الجراحة ضرر يربو على المصلحة المرتجاة من الجراحة، ويقرر هذا الأمر أهل الاختصاص الثقات.

3- ألا يقوم بالعمل طبيب (طبيبة) مختص مؤهل، وإلا ترتبت مسؤوليته (حسب قرار المجمع رقم 142(15/8).

[38] البوطي، مع الناس: مشورات وفتاوى، 221/2، 224.

4- ألا يكون العمل الجراحي بإذن المريض (طالب الجراحة).

5- ألا يلتزم الطبيب (المختص) بالتبصير الواعي (لمن سيجري العلمية) بالأخطار والمضاعفات المتوقعة والمحتملة من جراء تلك العملية.

6- ألا لا يكون هناك طريق آخر للعلاج أقل تأثيراً ومساساً بالجسم من الجراحة.

7- ألا لا يترتب عليها مخالفة للنصوص الشرعية...

8- ألا تراعى فيها قواعد التداوي من حيث الالتزام بعدم الخلوة وأحكام كشف العورات وغيرها، إلا لضرورة أو حاجة داعية[39]. فالنتيجة عند الالتزام بهذه الشروط والضوابط هي المنع إلا عند الضرورة والحاجة، والله أعلم.

3.2. **ثانياً: أن يكون الشعر المزروع من إنسان آخر: حي أو ميت**

قد يلجأ الطبيب إلى أن يستعين بشعر إنسان آخر، يأخذ بصيلات من شعره ويزرعها في رأس شخص آخر -المراد زراعة شعره-، والشخص المأخوذ من شعره قد يكون إنساناً حياً أو ميتاً، فما حكم زراعة مثل هذا الشعر وفي هذه الحالة؟

يدور بحثنا هنا عن مصدر الشعر وهو شعر الشخص المستفاد منه (الآدمي) وحكم الاستفادة منه، فقد دلت أقوال الفقهاء على أنه لا فرق بين شعر الحي والميت من الإنسان من جهة الانتفاع به، لكن هناك خلاف في حكم الاستفادة من شعر الآدمي بشكل عام، وهناك قولان اثنان:

القول الأول: ذهب فقهاء المذاهب الأربعة إلى عدم جواز الانتفاع بشعر الإنسان؛ إما لكرامته وعدم امتهانه، وإما لنجاسته، فقد جاء في كتاب تبيين الحقائق: "لا يجوز بيع شعر الإنسان والانتفاع به؛ لأن الآدمي مكرم فلا يجوز أن يكون جزؤه مهاناً"[40]، وفي كتاب لوامع الدرر: "... لحرمة الانتفاع

[39] مجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الثامنة عشرة، ط1، مطبعة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، عام 2011م، 906-4/904، قرار رقم: 172(18/10) المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في ماليزيا بين 24 إلى 29 جمادى الآخرة 1428هـ، الموافق 9-14 تموز 2007م.

[40] الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق،

بشعر الآدمي وسائر أجزائه لكرامته"[41]،وفي المجموع: "أنه يحرم الانتفاع بشعر الآدمي وسائر أجزائه لكرامته"[42]، وفي الإقناع: "ولا يجوز استعمال شعر الآدمي لحرمته"[43]، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء 70/17]. فإذا كان مكرماً فلا يصح أن يكون شيء من أجزائه مهاناً مبتذلاً كيلا يلزمه الإهانة[44].

القول الثاني: ذهب محمد بن الحسن"189ه" من الحنفية إلى جواز الانتفاع بشعر الآدمي، واستدل على ذلك: بما روي عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: لما رمى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الجمرة ونحر هديه ناول الحلاق شقه الأيمن فحلقه، فناوله أبا طلحة، ثم ناوله شقه الأيسر فحلقه، وأمره أن يقسم بين الناس"[45]، وجه الاستدلال به: أنه لو لم يجز الانتفاع به لما فعل ذلك[46].

لهذا ذهب أكثر الفقهاء المعاصرين إلى حرمة زراعة الشعر إذا كان مصدره من شخص آخر؛ واستدلوا على ذلك بأن مثل هذا النوع من الزراعة لا تأتي بنتائج جيدة، بل العكس فإن الغالب أن يرفض الجسم جسماً غريباً عنه في هذه الحالة، فإذا كان الحال هكذا فلا منفعة ولا فائدة منها، وربما تضرر الشخص بسبب عدم قبول جسمه لها -زراعة هذا الجسم الغريب-

---

ط1، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة، 1313هـ، 51/4.

41 الشنقيطي، محمد بن محمد سالم، لوامع الدرر في هتك أستار المختصر شرح مختصر خليل المالكي، ط1، دار الرضوان، نواكشوط، موريتانيا، 2015م، 1/ 372.

42 النووي، المجموع، 140/3.

43 الحجاوي، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ت: عبد اللطيف السبكي، بدون ط، دار المعرفة، بيروت، بدون ت، 1/ 14.

44 العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن محمد، البناية شرح الهداية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، 166/8.

45 البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، ت: محمد عطا، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، باب قسم شعره بين أصحابه، 107/7، برقم: 13409.

46 العيني، البناية شرح الهداية، 166/8؛ وداماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، ط1، دار إحياء التراث، بيروت، 2005م، 59/2.

فلا مصلحة حينئذٍ ولا حاجة تستدعي الترخيص، ولأن من كرامة الإنسان أن لا ينتفع بشيء منه حتى ولو كان مفصولاً عنه بل يدفن، فالعلة هي كرامة الإنسان، ويدخل في وصل الشعر المحرم الذي نهى عنه الشرع، لذا فإن كان مصدر الشعر من الرجل فعند ذلك يحرم على المرأة استصحابه والنظر إليه، وإن كان مصدر الشعر من المرأة يحرم على زوجها وسيدها النظر إليه، وهذا بتقدير أن يكون شعر رجل أجنبي عنها، أو شعر امرأة أجنبية عن زوجها أو سيدها، بتقدير أن العضو المبان يحرم النظر إليه ومسه[47].

تخريج المسألة على أقوال الفقهاء والراجح فيها:

الحصيلة التي تستنتج مما سبق في هذه الحالة وبناء على رأي مذهب جمهور الفقهاء هي حرمة الانتفاع بشعر إنسان آخر، لذا يحرم استعانة الطبيب بأخذ شعر من إنسان وزراعته في رأس إنسان آخر؛ لكرامة الإنسان وعدم إهانته، وعلى قول الإمام محمد بن الحسن تجوز الاستفادة من شعر الإنسان، لذا تجوز استعانة الطبيب بأخذ شعر من إنسان وزراعته في رأس إنسان آخر، لتبرك الصحابة بشعر النبي -صلى الله عليه وسلم- واقتنائهم له من دون نكير. لهذا كله، أرى أن رأي الجمهور هو الراجح في هذه الحالة، وأن الأصل أنه لا يحل الاستفادة من شعر الإنسان بزراعته في رأس إنسان آخر؛ لقوة أدلة الجمهور، ويمكن أن يجاب عن أدلة المخالف بأن: المحقَق في ذلك كانت خصوصية للنبي -صلى الله عليه وسلم- وبإذن منه لهم خاصة[48]، لكن في الحالات الضرورية الملحة الواقعة يمكن الاعتماد على قول الإمام محمد بن الحسن إضافة إلى قول الجميع في حالات الضرورة ترخص المحظورات، كأن يصاب الإنسان بحرق في رأسه ويفقد قسماً من شعره فلا مانع عند ذلك من إزالة التشوه الحاصل له وإعادة الخلقة إلى ما

[47] الحربي، أحكام شعر الإنسان، ص 653؛ وهايشة، نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي أحكام الشعر نموذجاً، ص 77؛ والمطيرات، وصل الشعر وحكم زراعته، ص19، 50؛ وفارس، أحكام الشعر في الفقه الإسلامي، 185؛ وبكرو، حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية، ص 391؛ Nas, İslam Hukuku Açısından Saç Ekiminin Hükmü, S.56؛ Din İşleri Yüksek Kurulu. Fetvalar, 528

[48] الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، المهمات في شرح الروضة والرافعي، ت: أبو الفضل الدمياطي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2009م، 146/3.

كانت عليها، عن طريق الاستعانة بشعر إنسان آخر وضمن الضوابط التي مرت سابقاً.

3.3. **ثالثاً: أن يكون الشعر المزروع صناعياً**

تتم هذه العملية باستخدام الألياف الصناعية المخصصة لزراعة الشعر (شعر صناعي)، حيث يتم تحضيرها في المعمل حسب حاجة المريض وما يناسبه من موصفاته -ولا تحتاج هذه الطريقة إلى أخذ بصيلات من الشعر الإنسان- ويتم زراعتها في المناطق الصلعاء في ثقوب صغيرة باستخدام أجهزة متخصصة بشكل متقارب وبالحجم والكمية التي يريدها الشخص، وهذا النوع من الزراعة تعاد في الأغلب كل خمس سنوات، وهذا عمر الشعر الصناعي[49]. أرى أن هذا النوع من زراعة الشعر داخل في مسألة حكم وصل الشعر بغير شعر الآدمي التي اختلف في شأنها الفقهاء، وتفصيلها كالتالي:

إذا كان الشعر نجساً:

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى حرمة وصل شعر المرأة بشعر أو صوف نجس سواء كانت من ميتة أو من حيوان لا يؤكل لحمه، واستدلوا بالأحاديث التي تنهى عن وصل الشعر، ومنها حديث: "لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة..."[50]؛ فاللعنة لا تكون إلا على شيء محرم؛ ولأن فيه استعمالاً للنجس العيني في البدن كالادهان بنجس[51].

---

[49] أولجاي سايقن، طرق زراعة الشعر الحديثة والقديمة، مقالة على الانترنيت، تاريخ النقل: 2019/9/6م، الموقع: http://zenhairturkiye.com

[50] البخاري، صحيح البخاري، باب ما آتاكم الرسول فخذوه، 147/6، برقم: 4886؛ ومسلم، صحيح مسلم، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، 1678/3، برقم: 2125.

[51] العدوي، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ت: يوسف الشيخ البقاعي، ط1، دار الفكر، بيروت، 1994م، 459/2؛ وزكريا الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا السنيكي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، بدون ط، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، بدون ت، 173/1؛ والمرادوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في الراجح من الخلاف، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ت، 126/1.

ذهب الحنفية إلى إباحة وصل شعر المرأة بشعر البهيمة أو صوفها أو وبرها –فشعر الميتة طاهر عندهم–؛ جاء في حاشية ابن عابدين"1252ه": "إنما الرخصة في غير شعر بني آدم تتخذه المرأة لتزيد في قرونها، وهو مروي عن أبي يوسف"182ه"، وفي الخانية: "ولا بأس للمرأة أن تجعل في قرونها وذوائبها شيئاً من الوبر"[52]، فهم يروون عن ابن عباس –رضي الله عنه– أنه قال: "لا بأس أن تصل المرأة شعرها بالصوف"[53]، وعن الليث عن بكير عن أمه أنها دخلت على عائشة –رضي الله عنها– وهي عروس ومعها ماشطتها فقالت عائشة –رضي الله عنها–: أشعرها هذا فقالت: الماشطة شعرها وغيره وصلته بصوف فما أنكرت ذلك[54]، وعائشة إحدى رواة الحديث في لعن الواصلة والمستوصلة فلم تنكر لعلمها أنها غير مرادة باللعن. ولا يظن بأهل العلم المأمونين على نقله أن يخرجوا من حديث رووه مجملاً ما ظاهره دخوله فيه، إلا بعد علمهم بخروجه منه. ولولا ذلك لسقطت عدالتهم وروايتهم، وحاشا لله أن يكونوا كذلك؛ ولأن ذلك من باب الزينة وهي غير ممنوعة عنها للزوج[55].

إذا كان الشعر طاهراً:

ذهب المالكية إلى التحريم مطلقاً، وقالوا: "الوصل بكل شيء ممنوع"[56]، وهذا رأي الحنابلة وقالوا: سواء كان بإذن الزوج أو من غير إذنه[57]، لكن

---

[52] ابن عابدين، رد المحتار، 373/6.

[53] الطحاوي، أحمد بن أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك، شرح مشكل الآثار، ت: شعيب الأرناؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1494هـ، باب بيان مشكل مراد رسول الله بلعنه الواصلة والمستوصلة، 163/3، برقم: 1133.

[54] الطحاوي، شرح مشكل الآثار، باب بيان مشكل مراد رسول الله بلعنه الواصلة والمستوصلة، 163/3، برقم: 1133.

[55] العيني، البناية شرح الهداية، 8/ 166؛ وعلاء الدين السمرقندي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي أحمد، تحفة الفقهاء، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، 344/3؛ والجمال الملطي، أبو محاسن يوسف بن موسى بن محمد، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، بدون ط، عالم الكتب، بيروت، بدون ت، 388/2، 389.

[56] المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م، 305/1.

[57] البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ت، 81/1.

لا بأس بقدر ما تشد شعرها بغير الشعر للحاجة ولأنه لا يمكن التحرز منه، أما أكثر من ذلك ففيه روايتان: إحداهما: أنه مكروه، الثانية: لا تصل المرأة برأسها الشعر ولا القرامل ولا الصوف، وفي المغني أن الظاهر: "أن المحرم إنما وصل الشعر بالشعر، لما فيه من التدليس واستعمال الشعر المختلف في نجاسته، وغير ذلك لا يحرم، لعدم وجود هذه المعاني فيه، وحصول المصلحة من تحسين المرأة من غير مضرة، وأما أحاديث النهي فتحمل على الكراهة"[58]. وذهب الشافعية على الصحيح إلى حرمة وصل الشعر بشعر غير الآدمي إن كان طاهراً إذا لم تكن المرأة ذات زوج، وفي قول عندهم يكره، أما إذا كانت ذات زوج فهناك عندهم ثلاثة أوجه: أصحها: إن وصلت شعرها بإذنه جاز، وإن لم تكن بإذنه حرم. والثاني: يحرم مطلقاً من غير تفصيل، والثالث: لا يحرم ولا يكره مطلقاً[59]. واستدل ممن أطلق التحريم بحديث جابر -رضي الله عنه- قال: "زجر النبي -صلى الله عليه وسلم- أن تصل المرأة برأسها شيئاً"[60]. واستدل من أجاز وصل الشعر بالشعر غير الآدمي من شعر وصوف وقرامل بحديث سعيد بن جبير أنه قال: "لا بأس بالقرامل"، قال أبو داود: "كأنه يذهب إلى أن المنهي عنه شعور النساء"، قال أبو داود: "كان أحمد يقول: القرامل ليس به بأس[61].

وذهب الشافعية والليث والقاضي عياض إلى جواز وصل الشعر بخيوط من الحرير الملونة ونحوها مما لا يشبه الشعر؛ لأنه لا يأخذ حكم الوصل، إنما يفعل ذلك لمجرد الزينة والتجمل والتحسن[62].

يُلاحظ أن الحكم هنا لا فرق فيه بين الرجل والمرأة وإنما خصت المرأة بالذكر؛ لأنهن يرغبن في الوصل أكثر من الرجال وإلا فالحكم سواء[63].

---

58 ابن قدامة، المغني، 70/1.

59 الإسنوي، المهمات في شرح الروضة والرافعي، 145/3-148.

60 مسلم، صحيح مسلم، باب تحريم فعل الواصلة...، 1679/3، برقم: 2126.

61 أبو داود، سنن أبي داود، باب في صلة الشعر، 78/4، برقم: 4171.

62 المواق، التاج والإكليل، 305/1؛ والإسنوي، المهمات في شرح الروضة والرافعي، 147/3.

63 القيرواني، قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي، شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، ت: أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م، 461/2.

إذن فملخص حكم وصل الشعر بغير شعر الإنسان يصح مطلقاً عند الحنفية، سواء كان الوصل بالصوف أو بالشعر أو بالوبر، وخصوا الحرمة بشعر الآدمي، وهذا اختيار ابن قدامة، وهو قول عند الشافعية، وذهب هؤلاء والليث والقاضي عياض بجواز الوصل بخيوط من الحرير الملونة ونحوها. أما ما عدا ذلك فقد ذهب الفقهاء إلى حرمته في الجملة. فبناء على هذا الرأي من الفقهاء الذين أباحوا الوصل بغير شعر الإنسان -بغض النظر عن حكم زراعة الشعر في الأصل- يصح الاستفادة من شعر صناعي في وصل الشعر وزراعته، وبناء على رأي جمهور الفقهاء لا يحل الاستفادة من شعر غير الإنسان سواء كان طاهراً أو نجساً في وصل الشعر وزراعته، ولكن بالرجوع إلى أقوال الفقهاء أنفسهم في تعليل حرمة الوصل بشكل عام، يتبين أن المعنى الذي بسببه حرم الوصل هو التدليس باستعمال جزء من الآدمي أو التدليس بتغيير خلق الله، أو التدليس مطلقاً[64]؛ لذا أرى أن الراجح في هذه المسألة -وبناء على ما سبق من القول- حرمة زرعة الشعر إلا بسبب عاهة أو تشوه خلقي ويمكن لنا القول:

بعدم صحة الاستفادة من الشعر الصناعي في زراعة الشعر من غير ضرورة أو حاجة ملحة، كوجود تشوه خلقي سبَّبه حرق أو مرض أو غير ذلك؛ وأن حكمه لا يخرج عن حكم زراعة الشعر فيما كان مصدره من الإنسان نفسه، بسبب وجود العلة نفسها، وهي تغيير خلقة الإنسان السوية. وهذا وقد ذهب كثير من الفقهاء المعاصرين ممن بحثوا في حكم هذه المسألة إلى أن هذا النوع من الزراعة يدخل ضمن الوصل المنهي عنه؛ فحكمه عدم جواز إجراء مثل هذه العملية[65].

[64] شبير، أحكام جراحة التجميل في الفقه الإسلامي، 10-12.

[65] فارس، أحكام الشعر في الفقه الإسلامي، 185؛ وهايشة، نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي أحكام الشعر نموذجاً، ص 77؛ والمطيرات، وصل الشعر وحكم زراعته، ص50.

الخاتمة

بعد البحث والمناقشة في هذا الموضوع انتهى بي البحث إلى النتائج التالية:

1- لا تجوز زراعة شعر رأس الإنسان بشعر طبيعي نامي من بدنه إلا إذا كان لضرورة من إزالة العيب ورفع التشوه الذي أصابه، وضمن الضوابط والشروط التي ذكرت في البحث بشكل مفصل.

2- لا تجوز زراعة شعر رأس الإنسان بشعر إنسان آخر سواء كان هذا الإنسان المستفاد منه حياً أو ميتاً؛ لكرامة الإنسان وحرمة الانتفاع ببدنه، لكن عند الضرورة يستساغ ذلك ويرتفع المحظور ويعتمد على قول محمد بن الحسن"189ه" من الحنفية فيما استدل به من الأدلة، وكذلك أدلة أقوال الفقهاء التي ترخص المحظورات عند وجود الضرورات، مع مراعاة الشروط التي ذكرت في النوع الأول من الزراعة الشعر.

3- لا تجوز زراعة شعر رأس الإنسان بشعر صناعي؛ لدخوله في النهي عن وصل الشعر بشعر آخر وتحقق علة التحريم فيه، وهو تغيير معالم خلقة الإنسان السّويّة، وتصحُّ مثل هذه الزراعة إذا كان سببها تشوه خلقي أو عاهة قد أصابت الشخص.

المصادر والمراجع:

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد، سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، بدون ط، المكتبة العصرية، بيروت، بدون ت.

ابن نجيم، إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط2، بدون ت.

الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، المهمات في شرح الروضة والرافعي، ت: أبو الفضل الدمياطي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2009م.

أولجاي سايقن، طرق زراعة الشعر الحديثة والقديمة، مقالة على الانترنيت، تاريخ النقل: 2019/9/6م، الموقع: http://zenhairturkiye.com

البار، محمد علي، الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، ط1، دار القلم، دمشق، 1994م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، ت: محمد زهير الناصر، ط1، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.

بكرو، كمال الدين جمعة، حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية، ط1، دار الخير، دمشق، 2001م.

البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، مع الناس: مشورات وفتاوى، ط3، دار الفكر، دمشق، 2006م.

البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ت.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، ت: محمد عطا، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

الترمذي، عيسى بن محمد بن عيسى بن سورة بن الضحاك، سنن الترمذي، ت: بشار عواد معروف، ط1، دار الغرب، بيروت، 1998م.

الجمال الملطي، أبو محاسن يوسف بن موسى بن محمد، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، بدون ط، عالم الكتب، بيروت، بدون ت.

الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدون بن نعيم بن الحكم، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.

الحجاوي، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ت: عبد اللطيف السبكي، بدون ط، دار المعرفة، بيروت، بدون ت.

الحربي، عوض حميدان نافع، أحكام شعر الإنسان دراسة فقهية موازنة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، رسالة ماجستير، 1421هـ.

الحلو، عبير، زينة المرأة المسلمة وعمليات التجميل: أحكامها وتطبيقاتها، ط1، دار الكتاب العربي، دمشق، 2007م.

الخثلان، سعد بن تركي، أحكام زراعة الشعر وإزالته، بحث مقدم إلى ندوة "العمليات التجميلية بين الشرع والطب" في الرياض، في 11- 12 ذي القعدة 1427ه/2-3 ديسمبر 2006م.

داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، ط1، دار إحياء التراث، بيروت، 2005م.

زكريا الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا السنيكي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، بدون ط، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، بدون ت.

الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة، 1313هـ.

السرطاوي، محمود علي، قضايا طبية معاصرة في ميزان الشريعة، ط1، دار الفكر، عمان، 2007م.

شبير، محمد عثمان، أحكام جراحة التجميل في الفقه الإسلامي، بدون ط، جامعة كويت، كويت، بدون ت.

الشنقيطي، محمد بن محمد سالم، لوامع الدرر في هتك أستار المختصر "شرح مختصر خليل المالكي"، ط1، دار الرضوان، نواكشوط، موريتانيا، 2015م.

الشنقيطي، محمد محمد المختار، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ط2، مكتبة الصحابة، جدة، 1415هـ/1994م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، التنوير شرح الجامع الصغير، ت: محمد إسحاق، ط1، مكتبة دار السلام، الرياض، 2011م.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير، المعجم الأوسط، ت: طارق محمد وعبد المحسن الحسيني، بدون ط، دار الحرمين، القاهرة، بدون ت.

الطحاوي، أحمد بن أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك، شرح مشكل الآثار، ت: شعيب الأرناؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1994م.

عبير أبو عياش، كيف تتم عملية زرع الشعر، مقالة على شبكة الإنترنيت، تاريخ النقل: 2019/08/30م، الموقع : mawdoo3.com

العدوي، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ت: يوسف الشيخ البقاعي، ط1، دار الفكر، بيروت، 1994م.

علاء الدين السمرقندي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي أحمد، تحفة الفقهاء، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994.

علي محيي الدين القره داغي وعلي يوسف المحمدي، فقه القضايا الطبية المعاصرة، ط2، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2006م.

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن محمد، البناية شرح الهداية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

الغزي، محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2003م.

فارس، طه محمد، أحكام الشعر في الفقه الإسلامي، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 2002م.

القيرواني، قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي، شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، ت: أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.

مجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الثامنة عشرة، ط1، مطبعة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 2011م.

المرادوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في الراجح من الخلاف، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ت.

مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ت.

المطيرات، عادل مبارك، وصل الشعر وحكم زراعته، جامعة الكويت، الكويت، بدون ط، ت.

المناوي، محمد بن علي الحدادي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط1، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1356هـ.

المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، السنن الكبرى، ت: حسن شلبي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، بدون ط، دار الفكر، بيروت، بدون ت.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، دار إحياء التراث، بيروت، 1392هـ.

هايشة، سامية، نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي أحكام الشعر نموذجاً، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، الجزائر، رسالة ماجستير، 2015م.

Karaman, Hayrettin, Soru (170) Saç Ektirmek Caiz Midir, Hükmü Nedir?, http://www.hayrettinkaraman.net/Sc/00170.htm. (SET 05.20.2020).

Din İşleri Yüksek Kurulu, Fetvalar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4.Baskı, Ankara, 2018.234/1066.

Nas, Taha, "İslam Hukuku Açısından Saç Ekiminin Hükmü", İslami Araştırmalar Dergisi, sy, 25, 2015, s. 53-63.

BİÇER, R. ve BASILKAN, M. “Klasik Dönem İçin Bir Entelektüel Tartışma Yöntemi: Ebu Bekir İbnü'l-Arabi'nin Gazelle'ye Eleştirel Yaklaşım”
el-Mecelletu'l-İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şuuni'd-Dîniyyeti't-Turkiyye 2 (2020): 140-159

KLASİK DÖNEM İÇİN BİR ENTELEKTÜEL TARTIŞMA YÖNTEMİ: EBU BEKİR İBNÜ'L-ARABİ'NİN GAZZALİ'YE ELEŞTİREL YAKLAŞIMI

AN INTELLECTUAL DISCUSSION METHOD FOR CLASSICAL PERIOD: ABU BAKR IBN AL-ARABI'S CRITICAL APPROACH TO GHAZALI

RAMAZAN BİÇER
PROF. DR.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MERVE BASILKAN
ARŞ. GÖR.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, Endülüs'ün İşbiliyye şehrinde 468/1076 yılında doğmuş ve ilk eğitimini dönemin ünlü âlimlerinden olan babası fakih Muhammed b. Abdullah b. Arabî el-Meafirî'den almıştır. Ardından yöredeki meşhur âlimlerden eğitim alan İbnü'l-Arabî, on yedi yaşlarında iken Endülüs'ten ayrılarak, babası ile ilim merkezi olan Bağdat'a doğru yola çıkmıştır. Kendisi bu yolculuğun temel amacının ünü Endülüs'e kadar ulaşmış olan Gazzâlî ile karşılaşmak olduğunu açıklar. Ancak bazı araştırmacılara göre Bağdat'ta sonlanacak bu yolculuğun ana nedeni, dönemin Endülüs'teki siyasi lideri olan Yusuf b. Taşfin'in buyruğudur. Buna göre Yusuf b. Taşfin, Ebû Bekir İbn Arabî'nin babası fakih Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah'ı Halife Müstazhir-Billâh ve Gazzâlî'ye elçi olarak gönderdi. Yusuf b. Taşfin, sosyal sorunlarla ilgili Gazzâlî'den bir fetva talep etmiş ve alınan fetva, yine onlar tarafından Yusuf'a getirilmiştir. Endülüs ve Kuzey Afrika üzerinden, Abbasilerin başkenti Bağdat'a kadar ulaşan Ebû Bekir'in bu yolculuğu on yılı aşkın sürmüştür. Bu yolculuk sürecinde çeşitli din ve mezheplere mensup birçok bilginle görüşen İbnü'l-Arabi, onlarla çeşitli konular üzerinde görüş alışverişinde bulundu ve tartışmalara girdi. Daha sonraları ülkesine dönen İbnü'l-Arabî, iki senelik kadılık görevi sonrası bu makamdan ayrılarak, ilmi birikimini kaleme almak üzere uzlete çekildi. Yazarın eserlerinden en çok şikâyet ettiği konu, Endülüs ulemasının taassubu olmuştur. Müellif bu yakındığı hususu gittiği her yerde gözlemlemiştir. Bu doğrultuda taassup ve bağnazlık onun duyarlı olduğu en öncelikli konu olmuştur. Gazzali'nin uzun süre derslerine katılan İbnü'l-Arabi, aralarında geçen tartışma konularını el-Ecvibe adıyla bir risaleye dönüştürmüştür. Genel anlamda tasavvufa karşı olmayan İbnü'l-Arabî, bazı eserlerinde kelam açısından sufilerin görüşlerini incelemiş ve kendi ifadesiyle “aşırılık” olarak nitelendirdiği konuların değerlendirmesini yapmıştır. Bu bağlamda özellikle onların “keşf” metodunu isabetli bulmayarak, bu anlayışı Gazzâlî'nin düşüncesi çerçevesinde tenkit etmiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin, “şeyhimiz”, “üstadımız”, ve “muallimim” dediği Gazzâlî'ye bilimsel tenkitlerde bulunmakla birlikte, ondan etkilenmiş ve alıntılarda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ebu Bekir İbnü'l-Arabi, Endülüs, Doğu ve Batı, Gazzali, Bilimsel Tartışma Yöntemi.

ABSTRACT

Abu Bakr Ibn Al-Arabi (d. 543/1148) was born and raised in Andalusia. Ibn Al-Arabi, who was a judge in the *Isbiliyyah*, went to Baghdad to meet with Ghazali and made scientific debates. Ibn Al-Arabi entered a dispute with Ghazali in all fields of education and theology as well as other religious sciences. Later, he made a special book study on his discussion topics with Ghazali. In his work Ibn al-Arabi wrote Ghazali's attitudes and wrote his own thoughts. Returning to his native Andalusia after a journey of 10 years, Ibn Al-Arabi wrote this journey to the East. Ibn Al-Arabi also criticized the sectarian fanatics of the Muslims of Andalusia and North Africa at his time. On the one hand, the author, criticized Ghazali and, on the other hand, vigorously objected to the boycotts of the *ulama* in his country against Ghazali. The administration also severely criticized the order to ban the books of Ghazali. His most important contribution to the breakup of the sectarian fanaticism in Andalusia and to the removal of the boycott against Ghazali. This discussion of the classical period has a methodical character to shed light on the boundaries and dimensions of criticism and endurance between today's Muslim intellectuals.

Keywords: Abu Bakr Ibn al-Arabi, Andalusia, East and West, Ghazali, Scientific Discussion Method.

نموذج خاص بأسلوب نقاشي فكري من العصر التقليدي: نهج أبي بكر بن العربي النقدي تجاه الغزالي

رمضان بيجر
الأستاذ الدكتور
جامعة صقاريا / كلية الإلهيات

مروة باسلكان
المعيدة
جامعة صقاريا / كلية الإلهيات

الملخص

إن أبا بكر بن العربي (المتوفى سنة 1148/543) الذي ولد وترعرع في الأندلس هو عالم منتج، برع في مجالات التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه وعلم الكلام. وقد أتى ابن العربي الذي عمل كقاضٍ في إشبيلية من الأندلس إلى بغداد فقط من أجل أن يلتقي بالغزالي هناك، حيث أقام مع الغزالي لأيام عدة ودارت بينهما مناظرات ومناقشات علمية، فقد دخل ابن العربي مع الغزالي في مناظرات حول كافة المجالات المتعلقة بالعلوم الدينية وفي مقدمتها التعليم وعلم الكلام. وكان ابن العربي قد قام لاحقاً بتأليف كتاب خاص يحتوي على المواضيع الخاصة بتلك المناظرات التي أقامها مع الغزالي. وفي كتابه هذا قام ابن العربي بتناول الأسلوب التناظري للغزالي والأدلة التي ساقها وكذلك موقفه تجاه الاعتراضات التي طرحها، كما أنه أدلى فيه بتعقيباته تارة بدحض آرائه هو وتارة بالدفاع عنها. وقد قام ابن العربي الذي عاد إلى دياره الأندلس بعد رحلة سفر استمرت لعشرة أعوام بنقل ما قابله من أوضاع خلال رحلته هذه التي قام بها إلى الشرق، كما قام في الوقت نفسه بتعقيب نقدي يتناول الفروق بين مسلمي الشرق والتقاليد الإسلامية الغربية. بالإضافة لذلك فقد قام ابن العربي أيضاً بتوجيه النقد للتعصب المذهبي الأعمى الذي كان عليه مسلمو الأندلس وشمال إفريقيا في عهده. وفي الوقت الذي كان فيه ابن العربي يوجه انتقاداته للغزالي من جانب، كان من جانب آخر قد وقف بقوة ضد مقاطعة العلماء ممن كانوا يعيشون في بلاده للغزالي. وكان قد انتقد بقوة كذلك أمر الزمرة الحاكمة بحظر كتب الغزالي ومؤلفاته. حتى إنه كان له مساهمة مهمة وكبيرة في كسر التعصب المذهبي في عموم الأندلس، وكذلك في إنهاء المقاطعة التي استهدفت الغزالي هناك. ولا شك أن الوسط الخاص بهذه المناظرة التي تعود للعصر التقليدي يتمتع بطبيعة منهجية من شأنها أن تسلط الضوء على حدود وأبعاد النقد والتحمل القائم بين مفكري المسلمين في يومنا الحاضر.

الكلمات المفتاحية: أبو بكر بن العربي ، الأندلس ، الشرق والغرب ، الغزالي ، منهج المناقشة العلمية

المدخل

1- أبو بكر بن العربي

إن أبا بكر بن العربي كان قد ولد بالأندلس في إشبيلية سنة 1076/468، وكان أبوه الفقيه أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عربي المعافري (ت1100/493) هو أحد علماء ذلك العصر المشهورين. وقد تلقى ابن العربي تعليمه على يد أبيه أولاً ومن ثم على يد العلماء المشهورين في محيطه، كما أنه عند بلوغه السابعة عشرة من عمره ترك الأندلس (أبريل 1092) وارتحل مع والده إلى بغداد حيث كان مركز العلم آنذاك[1]. بيد أن السبب الرئيسي لرحلته هذه إلى الشرق كان الالتقاء مع الغزالي الذي سمع بشهرته. وبعيداً عن هذين السببين ووفقاً لما يراه بعض الباحثين فإن السبب من ذاك الارتحال الذي سيبلغ بغداد، كان هو أمر يوسف بن تاشفين. حيث إن يوسف بن تاشفين قام بإرسال والد القاضي المشهور أبي بكر بن العربي، الفقيه أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عربي المعافري إلى كلٍ من الخليفة المستظهر والغزالي. وقد قاما كذلك بإحضار الفتوى التي تم طلبها من الغزالي.

لقد وصل إلى بغداد عاصمة العباسيين منطلقاً من الأندلس وعابراً من شمال إفريقيا، وقد التقى خلال رحلته هذه التي زادت عن عشر سنوات بالكثير من العلماء ممن ينتسبون إلى أديان ومذاهب مختلفة، حيث تبادل معهم الآراء والأفكار حول مواضيع مختلفة ومتنوعة وأقام معهم المناظرات والمناقشات. وقد تم تعيين ابن العربي الذي عاد بعدها إلى بلاده عام 1134/528 قاضيًا لإشبيلية[2]. لكنه استطاع البقاء في وظيفته هذه لمدة عامين فقط. وبعد أن ترك وظيفته كان قد فضل العيش منزوياً ومنعزلاً من أجل التأليف والكتابة متجرداً من الحياة الاجتماعية. وإنه يتضح أن أهم عامل لتصرف المؤلف ابن العربي هذا يتمثل في المناقشات التي دارت بينه وبين

---

[1] أبو بكر ابن العربي، سراج المريدين في سبيل الدين (القاهرة، دار الكتب المصرية، تحقيق: 20384 ’161، b.)

[2] أبو عبد الله محمد المراكشي، ابن عذاري، البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: جورج سيرافين كولان 5 (بيروت: دار الثقافة، 1967): 58.

علماء منطقته. وكان ابن العربي قد أكد على استيائه من هذه الحالة القائمة في الأندلس في العديد من الواضع في مؤلفاته. حتى إنه ذكر أن السبب الذي دفع به إلى الانزواء والاعتزال هو التعصب الذي كان عليه العلماء وخاصة الفقهاء آنذاك. حيث إن منتسبي المذهب المالكي من العلماء في تلك الحقبة لم يكونوا يتقبلون الآراء والأفكار الأخرى برحابة صدر تحت أي صورة كانت.

وفي تلك الحقبة قام جيش الموحدين الذي دخل الأندلس بعد إلحاقه الهزيمة بالمرابطين بالتقدم إلى داخل البلاد وفتح مدينة إشبيلية (1146/541)، وبعد ذلك الفتح قام ابن العربي مع وفد كان قد ترأسه هو بالذهاب إلى العاصمة مراكش من أجل تقديم البيعة باسم أهالي إشبيلية للأمير عبد المؤمن بن علي (ت1163/558). وبعد تقديمه البيعة ارتحل ابن العربي ومعه الوفد من أجل العودة إلى إشبيلية، وعند وصولهم إلى مدينة فاس أصابه المرض وتوفي هناك (1148/543)[3]. حيث إن قبره يقع اليوم في مدينة فاس المغربية بجوار قبر لسان الدين الخطيب محمد بن عبد الله الغرناطي.

2- العلوم والوسط الثقافي للحقبة التي عاش خلالها ابن العربي

لقد كان المرابطون الذين أسست دولتهم على يد الفقيه المالكي عبد الله بن ياسين هم من يحكم البلاد خلال الفترة التي عاش فيها أبو بكر بن العربي. وكانت دولة المرابطين هي دولة دينية نوعاً ما. وعليه، فقد كان التعليم وفقاً للعلوم الدينية. ولهذا السبب نشأ العديد من العلماء في تلك الفترة. وكان علماء تلك الحقبة يظهرون اهتماماً كبيراً لعلم الفقه بادئ ذي بدء ومن ثم للعلوم الأخرى من حديث وتفسير. أما من جانب آخر، فلم يكن هؤلاء العلماء مهتمون بالتخصصات الأخرى التي تعد خارج فروع هذا العلم بل إنهم كانوا ضمن موقف مناهض لها، وخاصة المهتمين بعلم الفلسفة على وجه الخصوص قد اتهموا بالزندقة من قبل الفقهاء. حيث إنه

[3] أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: فرانسيسكو كوديرا زيدين (مدريد: أبود جوزيفوم دي روجاس، 1886):335/1.

وجهت للفلاسفة تهم ثقيلة وقد تم حرق مؤلفاتهم. كما أن المهتمين بعلم الكلام قد تعرضوا كذلك للأسلوب ذاته[4].

لقد وجهت للغزالي (ت1111/505) الذي ذاع صيته في بغداد حتى وصل إلى الأندلس في عهد المرابطين، الكثير والعديد من الانتقادات. ومع وصول كتابه إحياء علوم الدين إلى قرطبة، أصدرت فتوى من قبل الفقهاء المنتسبين للمذهب المالكي بحرقه. وإن ابن حمدين قاضي تلك الحقبة كان قد كفَّر الغزالي وقام بإحراق كتبه أمام أعين الناس بعد أن حصل على دعم السلطان علي بن تاشفين (1109/503)[5]. وكان المبرر الأساسي للقاضي هو وجود مواضيع تصوفية وفلسفية وكلامية في كتاب إحياء علوم الدين. ويروى أن الغزالي دعا على هؤلاء بالسوء عندما سمع بذلك[6].

إن هذا الموقف سلبي الذي تم توجيهه للغزالي كان قد استمر خلال كافة فترات دولة المرابطين. وإن قيام علي بن تاشفين بإذاعة أمر يتضمن حرق الكتب التي تحتوي على البدع وفي مقدمتها كتب ومؤلفات الغزالي، تسبب في خروج كافة القضاة والمتنفذين الرسميين لاصطياد الكتب المعنية. وقد كانت الشريحة والفئة المستهدفة لهذا الأمر هم أولئك المهتمون بالتصوف وعلم الكلام وكذلك الفلسفة والكلام المعتزلي على وجه التحديد[7].

إن كافة هذه التطورات يمكن لها أن تكون مبرر مهم لترك ابن العربي للأندلس وتوجهه للشرق. وذلك لأنه كان يرى أن الزمن قد فسد، وأن الإسلام قد عاد "غريباً" من جديد، وأن العلماء الحقيقيين قد وافتهم المنية واحداً تلو الآخر، وأن الكثير من الناس قد غرقوا في البدع، وأنه قد أصبح التخفي تحت ستار الشريعة قائما. وقد انتشر التعصب المذهبي في

4 أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مصطفى السقا. (الرباط: إحياء التراث الإسلامي، 1978):221/1؛ المراكشي، المعجب، 236–237.

5 الكتاني، محمد المنتصر، الغزالي والمغرب. (دمشق، 1961):71.

6 المراكشي، المعجب، 236.

7 أحمد أمين، ظهور الإسلام (بيروت، بلا تاريخ) 3، 69.

المجتمع، كما أن البلاد قد غرقت في الجهل والفقر. ووفقاً له فإن الناس في وضع يفتقرون فيه إلى الفكر لكنهم ليسوا حتى على وعي بذلك[8].

إن هناك العديد من الأسباب التي من شأنها أن تجعل ابن العربي محقاً في لومه هذا فيما يتعلق بعصره حيث إنه في ذلك العصر كان الفقه الإسلامي قد تحول إلى مجال وحيد للدراسة، وقد تشكلت مقاومة مناهضة لمجالات التخصصات الإسلامية الأخرى، وبناء على ذلك، فقد تعامل السلاطين الأمويون بانحجام فيما يتعلق بإدخال الأفكار المختلفة للبلاد. حتى إن السياسيين ممن كانوا ينظرون باهتمام إلى المذاهب الجديدة في نطاق الفقه مثل المذهب الشافعي، كانوا بعدها قد ابتعدوا ونأوا عن ذلك بسبب تأثير المالكية. وإن هذا التوجه قد مهد الطريق حتى لإهمال القرآن الكريم والسنة النبوية[9].

1- ابن العربي والغزالي

انتظر ابن العربي عند وصوله إلى بغداد عودة الغزالي الذي كان قد ذهب إلى الحج آنذاك، فبقي في بغداد أكثر من عامين. وبعد عودة الغزالي، كان ابن العربي قد تلقى الدروس بشكل خاص ولفترة طويلة في مدرسة أبي سعيد. ونتيجة لقيام الغزالي بتخصيص وقت أكبر لطالب العلم هذا الذي قدم مرتحلاً من الأندلس مقارنة مع بقية الطلبة، فقد تبادل الأفكار مع الغزالي في سياق الأفكار والآراء التي قابلها سواء في الأندلس أو خلال رحلته هذه، كما أنه قد دخل معه في مناقشات ومناظرات مكثفة حول منهج التصوف أولاً. حيث إن ابن العربي الذي كان ذا طبيعة جدلية، كان قد نقل كافة هذه المعطيات التي دارت أثناء تلك الجلسات الفكرية، في رسالة معنونة بالأجوبة[10].

---

[8] أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار الطالبي (الدوحة 1992): 364-376.

[9] بيرغول بوزكورت، "التصور الخاص بالغزالي في الأندلس "Endülüs'te Gazzâlî algısı"، مجلة الفلسفة الدولية بيت الحكمة 1/7 (إزمير، 2017): 247.

[10] أبو بكر ابن العربي، الأجوبة، ضمن المجموع. (مكتبة الكلية الأمريكية ببيروت 1-24، MS: 297-3. A-AI-LA.).

أما رسالة الأسئلة فهي مستهلة بجملة "هذه أجوبة أسئلة ابن العربي؛ إذ سأل شيخ الإسلام الإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالي". وقد كانت عناوين المواضيع الرئيسية في الكتاب الذي تم تنظيمه على شكل أسئلة، على النحو التالي: الإخلاص، إظهار الاحترام للمعلم حتى وإن كان على خطأ، اجتناب مخالفة الشيخ في الأمور التي يشدد عليها بأهمية، الابتعاد عن الولوج إلى العلوم دفعة واحدة، الانتقال من "العلم الأهم" إلى "العلم المهم"، المحافظة على المعلومات المحفوظة لتكون حية في الذاكرة، العمل بالأمور التي تم تعلمها.

وقد قام ابن العربي الذي لم يكن ضد التصوف بمعناه العام بتمحيص آراء الصوفية في بعض مؤلفاته من زاوية الكلام، كما أنه قام بالتعقيب على المواضيع التي وصفها بعبارته الخاصة "التشدد". وفي هذا السياق، فإنه لم يقل بصواب منهجية "الكشف" لدى أولئك على وجه التحديد وقد انتقد هذا المفهوم في إطار أفكار الغزالي.

ووفقاً لابن العربي الذي قام بتمحيص مؤلفات الغزالي بدقة بعد أن أتى بها معه عند عودته إلى الأندلس، حيث إنه كان مطلعاً على آراء الغزالي من خلال الحديث معه وجهاً لوجه خلال الفترة التي قضاها في بغداد، فهو يرى أن الغزالي يوجه انتقاده بشكل كبير إلى الفلسفة من جانب كما أنه يميل إلى ضمن نطاق مختلف إلى آراء "غلاة الصوفية". إضافة إلى أن ابن العربي يرى أن الغزالي كان قد أظهر أداءً فائقاً في العلوم الإسلامية لكنه مع ذلك أظهر تناقضاً في بعض الأمور وذلك عندما بدأ ينشغل في التصوف[11].

ومع أن أبا بكر ابن العربي انتقد الغزالي الذي كان ينعته بقوله "شيخنا" و "أستاذنا" و "معلمي"، إلا أنه قد اقتبس منه متأثراً به، حتى إنه قد قام في مؤلفاته في بعض المواضع بنقل العبارات التي كان قد استخدمها الغزالي كما هي.

وفي هذا السياق، فإنه مع تقدير ابن العربي للغزالي وإجلاله له في الكثير من الأمور والمواضيع، كان قد انتقده بسبب آرائه التصوفية بشكل

[11] ابن العربي، العواصم، 25.

خاص. وإن أسلوب النهج هذا الذي يمكن أن يتم اعتباره على أنه طبيعة لابن العربي، قد أصبح له منهجاً عاماً ونافذاً. وذلك لأن المؤلف (ابن العربي) كان أيضاً قد انتقد فقهياً واعتقادياً كبار مذهبه هو في مواضع كثيرة.

2- نهج ابن العربي النقدي تجاه الغزالي

لقد قال له الغزالي خلال الدروس الخاصة التي أعطاها له في مدرسة أبي سعيد بأن القلب يتمتع ببناء وخلقة يمكن له أن يتلقى المعلومات الخارجية بذاته. فالقلب وفقاً للغزالي يتمتع بقوة تأثير على الموجودات في العالم الخارجي. وفي هذا السياق، فكلما أصبح القلب أكثر نقاءً بتطهره من الذنوب والآثام، كلما زادت قوة تأثيره وأصبح يهطل بالأمطار وينبت الزرع. وإن من يمتلكون هذا النوع من القلوب هم أولاً الأنبياء[12]. قال الغزالي حسب نقل ابن العربي: إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها؛ وذلك أن القلب جوهر صقيل مستمد لتجلي المعلومات فيه عند زوال الحجب عنه، كالمرآة تتراءى فيها المحسوسات عند زوال الحجب من صدأ وغيره. وإن ابن العربي الذي ذكر أنه قد سمع هذه التعابير من الغزالي بنفسه، قد قبل بأن شخصيات الأنبياء تتمتع بقوة تأثير على الحي وغير الحي من الموجودات خارج ذواتهم. بيد أنه يرى أن هذا لا يكون من خلال تأثير نفسي نابع من مزايا الأنبياء الشخصية وإنما يتحقق كنتيجة لقدرة الله وإرادته فقط. حيث يوضح ابن العربي أنه في حالة وقوع أفعال خارقة للعادة من هذا النوع على نحو وشكل تحدٍ فإنها تكون معجزة؛ أما تحقق ذلك دون تحدٍ فيكون كرامة[13].

ووفقاً للمؤلف فإن المعضلة الأساسية في هذا الأمر هي نابعة من أسلوب الفهم للصلة بين العلم والعمل. كما أنه يرى أن الغزالي يفكر مثل الصوفية بقوله "أي الغزالي": "إن العلم هو نور يقذف به الله عز وجل في قلب من يشاء من عباده"[14]. أما ابن العربي فهو يرى أن طريق تحصيل

[12] ابن العربي، العواصم، 25-26.
[13] ابن العربي، العواصم، 38.
[14] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار الهدي،

العلم يكون ممكناً من خلال مداومة العبد على العبادات واجتنابه للذنوب والآثام وثباته على تعلم العلم وإخلاصه في نيته. ومن جانب آخر فإن العمل يتم تحصيله في سبيل غاية معينة، وهذه تكون متصلة بالعلم، وذلك لأنهما بمثابة نتيجة لبعضهما البعض. وفي هذا السياق فإن استمرار الأعمال الصالحة يظهر كذلك استمرار العلم.

إن العبادة مرتبطة بامتلاك معلومات كافية حول المعبود. والعلم لا يمكن تحصيله إلا من خلال جهد عقلي فقط؛ أما العمل فإنه يتضح من خلال استمرار هذا العلم أو من خلال نتيجة تأثيره على صاحبه. وعليه، فإنه عند تضاؤل العمل وتناقصه ينقص العلم كذلك ويقل في هذا الاتجاه. ولذلك السبب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال: "لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهو مُؤْمِنٌ"[15]. ومعنى ذلك، أن الشخص الذي يقترب من الزنا يتوجه إلى هذا الفعل بعد أن يكون قد فقد العلم الذي يتعلق بهذا الأمر.

وقد بين المؤلف أن هناك أدلة وبراهين نقلية وعقلية **على أن** العلم سابق للعمل، كما أنه بناءً على الآية الكريمة القائلة: 'إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ' (سورة فاطر 82) يؤكد على أن من يؤمن بأن ملكوت الله عز وجل هو في الأرض والسماوات سيتوجه إليه بالطاعة وأن من يكون في عمله نقص فإن علمه سيكون منقوص كذلك. كما أن ابن العربي يرى أن حديث[16] "شرح الصدر" الذي يسوقه الصوفية عن العلاقة والصلة بين العلم والعمل هو حديث موضوع.

ولا يعتد المؤلف بالأقوال التي تتمثل في أن علم الفلاسفة والأنبياء يتحقق من خلال نقاء القلب وطهارته، ويبين أن علم الأنبياء يتألف من شقين اثنين وهما ما شاهدوه في عالم الملكوت وما توصلوا إليه كنتيجة لجهدهم الخاص. كما أن ابن العربي يوضح أن الأولياء هم كذلك مثل

1986): 3/32-34.

15 أبو عبد الله محمد بن يزيد الربعي القزويني، ابن ماجه، السنن "الفتن" 3 (إسطنبول: تشاري ياينلاري، 1992).

16 أبو عبد الله ابن البيّع محمد الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الله المرعشلي (بيروت، 1986): 4/311.

بقية الناس فيما يتعلق بتحصيل العلم ويؤكد على أن هؤلاء الأولياء يبلغون الفضائل الأخلاقية كنتيجة لإقامتهم العبادة بشكل كبير[17].

ووفقاً لما يراه ابن العربي، فإن الآية الكريمة (البقرة 282) التي تعتبر نقطة الارتكاز لعلم التصوف والتي تبين بأنه عند تقوى الله عز وجل فإنه سيتحقق العلم من لدنه سبحانه هي آية متعلقة بالبيع. ولا شك أن هذه الآية هي تحذير يهدف إلى تقوى الله عز وجل والعمل بما يعلم وإلى حماية وحفظ الإخلاص وذلك في علاقات الناس الاجتماعية ومعاملاتهم الفقهية. كما أن هذه الآية تتمثل في زيادة الناس لما لديهم من علم وعدم نسيانهم له أو في تطبيقهم لهذا العلم والعمل به. ولا شك أن تفسير بعض الفقهاء لهذه الآية على أنها متعلقة بالدَّين والربا يؤيد هذا الرأي.

ووفقاً لابن العربي فإن العلم يمكن اكتسابه من خلال التجربة والاستدلال والنظر وبالصالح من الأخبار، وإنه ليس من الممكن تحصيل العلم عن طريق العبادة. كما أن المؤلف يرى كذلك بأن اعتقاد الشخص بإمكانية تحصيله للعلم واكتسابه له من خلال تفكره لوحده ليس من شأنه أن يفضي إلى نتيجة سليمة[18].

وقد تبادل المؤلف الأفكار مع الغزالي حول القلب ووظائفه، حيث أوضح أن لدى الغزالي نهج خاطئ في هذا الأمر وهو نابع من أفكاره التصوفية، إضافة إلى أنه توجه بانتقاده إلى مفهوم "الكشف" لدى الغزالي الذي كان ينعته بـ"شيخنا" و"معلمي" حيث يعتبر الغزالي الكشف على أنه أحد الطرق لتحصيل العلم واكتسابه.

وفقاً لما يراه الغزالي فإن القلب هو بناء قابل لاكتساب العلم. إن القلب، مثل المرآة التي تعكس شيئًا ما قادر على إنتاج العلم وانعكاسه بما يتناسب مع تجرده ونقاوته من الأدناس المعنوية. وإنه بقدر النسبة التي هو عليها من النقاء فإن القلب يكون ممتلكاً لتأثيرات خارقة للعادة مثل إنزال المطر وإخراج الزرع والنبات، وقلوب الأنبياء هي على هذه

[17] أبو بكر بن العربي، قانون التأويل، 564-565.
[18] ابن العربي، قانون التأويل، 558. وفقاً للغزالي، إن بعض المقامات الروحية يمكن بلوغها عن طريق التفكر من خلال ذكر الله عز وجل (إحياء علوم الدين، 35/3).

الصفة. وإن ابن العربي الذي انتقد مثال المرآة للغزالي، قد اعتبر أن هذا المثال لا يمكن الادعاء به. وقد أوضح أن الخلق وإحداث التأثير لا يكون إلا من قبل الله عز وجل مناهضاً بذلك للطرح المتمثل في أن القلب يقوم بالتأثير على الموجودات في الواقع الخارجي. ووفقاً لما يراه فإن الله عز وجل هو المتصرف الوحيد في أمر الخلق والتوجيه ولا يمكن أن تنسب هذه الأفعال لموجود غيره وسواه. كما أنه بناءً على ما يراه ابن العربي فإنه ينبغي أن يتم إثبات تأثير القلب على ما هو في الخارج عن طريق مشاهدة هذا التأثير أو من خلال الإخبار الصحيح فقط لا غير. ولهذا السبب، فإن تأثير القلب هذا لا يمكن أن يكون متعلقاً بالخلق ولا يمكن اعتبار هذه الحالة على أنها لديها علاقة بقوة القلب، وذلك لأن الله عز وجل يخلق إدراك العلم في القلوب أولاً ومن ثم فإنه يقيم الصلة بين بعضها البعض. وبعد ذلك يشكل إمكانية ترتيبها والتفكر ضمن أبعاد معينة. وكل هذه الأمور تسمى من قبل الله عز وجل "شرح" في بعض المواضع وتسمى "تنوير" في مواضع أخرى[19].

وقد ذكر ابن العربي أن طهارة القلب من الذنوب هي قاعدة أخبر بها الله عز وجل. ولهذا السبب، فإن هذا الأمر لن يكون محلاً للنقاش، أما الأمر الذي يعترض عليه هو الفهم المتمثل في أن نقاء القلب يستوجب تجلي العلوم كميزة نابعة من صفته وجوهره الخاص. وفي هذا السياق، فإنه ينبغي أن لا يكون ظهور الملائكة والأنبياء لشخص ما على أنه نتاج لنقاء قلبه من خلال تطهره من الأدناس المعنوية، وذلك لأنه على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان قد شاهد كل من الكفار والمنافقين إلى جانب الصحابة المؤمنين الملائكة على هيئة إنسان أو نحلة وكانوا قد سمعوا حديثهم شخصياً.

على عكسِ أطروحة الغزّالي القائلة بأنّ القلب الطّاهر والذي ابتعد عن العالم الخارجي هو واسطة/آلة للمعرفة[20]، يؤكّد ابن العربي أنّه لا يمكن للقلب أنْ يلجأ إلى الله وحده عز وجل بفصله عن جميع المخلوقات،

[19] ابن العربي، العواصم، 35-36.
[20] الغزّالي، إحياء علوم الدين، 3/32-33.

لأنّ هذا -حسب قوله- يحدث فقط بعد الموت. ولِدعم هذه الأطروحة، يلفت المؤلف الانتباه إلى الحديث القائل بأنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم بنفسه قد تعرّض للغفلة، وبالتالي تاب مائة مرة في اليوم. ووفقًا لهذا الحديث، فإنّه يؤكّد بعناية أنّه من الاستحالة وجود شخص قد ابتعد عن الغفلة وفي نفس الوقت كان له ارتباط بالعالم الخارجي طوال حياته. لهذا السبب، وبحسب ابن العربي الذي ذكر أنّ تنظيم الحياة يجب أنْ يكون وفق القرآن الكريم والسنّة الصحيحة، حتّى لو تمّ اكتساب حالة فردية في الأمور الدينية من خلال التجربة، فمن الضروري للغاية أنْ يكون لها موضعاً في الآيات القرآنية لتكون هذه قاعدة وقيمة دينية[21].

فوفقًا لابن العربي، يقول الغزّالي إنّه لا يمكن تعلم المكاشفة إلاّ من شخص كفء، غير أن ابن العربي يعترض على الغزالي، وبالنسبة له فإن الأمر كما ذكره الحديث: "والذي نفسي بيده! إن لو تدومون على ما تكونون عندي، وفي الذكر، لصافحتكم الملائكة على فرشكم وفي طرقكم. ولكن، يا حنظلة! ساعة وساعة"، أي خدمة الربّ لفترة، والعمل من أجلِ العالم لفترة وعدم نسيان الرب أثناء العمل من أجل العالم[22]. وبناءً علَى ذلك، يؤكد أنّه حتّى الحياة الروحية/المعنوية للصحّابة الكرام يمكن أنْ تتغير باستمرار، وبالتّالي فإنّ الطريقة التي لا تتناسب مع فهم وأنماط حياةِ الصحابة الكرام لن تكون دقيقة[23]. في هذه الحالة، يعترض المؤلف الذي يؤكد بعناية على أنّه لا يمكن الوصول إلى رتبهم بالطرق الصوفيّة على أدلّة الحلم التي سجلها الغزّالي من أجل تأسيس فهمه للكشف. فبالنسبة له، لا يمكن تسمية الحلم السليم بأي شيء، لكن الحلم الحقيقي المعني يمكن رؤيته من قبل المؤمنين وكذلك من قبل غير المؤمنين والمنافقين. ومرةً أخرى، يلاحظُ المؤلف أنّه على الرغم من أنّ الغزّالي طرح حديثه "النّاس نائمون يستيقظون عند وفاتهم" الذي

[21] رمضان بيجر، "نهج نقدي لنظام التربية والتعليم الديني في العالم الإسلامي في العصور الوسطى: نموذج ابن العربي" "Ortaçağ İslam dünyasındaki dinî eğitim ve öğretim sistemine eleştirel bir yaklaşım: İbnü'l-Arabî örneği"، مجلة كلية التربية بجامعة صقاريا 21 (2011): 26.

[22] صحيح مسلم، سورة التوبة، 12-13.

[23] ابن العربي العواصم 28-32.

غالبًا ما ينطق به الصوفيون، إلا أنّه ليس حديثًا، وإنّما تم اختلاقه للتأكيد على تفوق حياة الآخرة[24].

وعلى الرغم من أنّ أبا بكر بن العربي عالم متعدد الجوانب، وبالتحديد المذهب الأشعري. في جميع معتقداته وبشكل أكثر تحديدًا في المذهب الأشعري. وعليه فهو لا ينكر المعجزة والكرامة. كما أنه يرى أن الإعجاز من مبادئ الدين. ومع ذلك، فإنّه يظهر أنّ هُناك مقاربات مختلفة فيما يتعلق بما إذا كانت المعجزة هي عمل رائع أو استجابة لدعاء وأنّ العديد من الأعمال التي يتم قبولها باعتبارها معجزات يمكن أنْ تكون عملاً غير عادي. قال ابن العربي بأنّ الإعجاز نادر الحدوث، وقد أراد التأكيد على أنّ الأحداث التي تحدث مع الأشخاص الذين يسافرون في مجال التصوف ويظهرون وكأنّهم خارقون للعادة هي ليست معجزات وأنّ هذا لا علاقة له بالتقدم الديني. ومن المعلوم أنّ مثل هذه الأحداث الخارقة للعادة هي نتيجة التقدم الذي يحدث نتيجة للتربية الروحية، مثل العزلة والجوع. وإن هذه الخاصية الاستثنائية التي تنطبق على جميع المتعلمين روحياً هي في متناول الكاهن البوذي والهندي والفقير والمسلم[25].

ووجه ابن العربي انتقاده لفهم الغزّالي للكشف، وهو طريقة لاكتساب المعرفة، ووضع ابن تيمية ضمن هذه الانتقادات، وقال: إنّ علماء العقيدة تصرفوا بشكل غير عادل فيما يتعلق برؤية الغزّالي بأنّ القلب هو وسيلة للمعرفة. لأنّ علماء العقيدة والرأي، بحسب قوله، نسبوا إليه ما لم يقصده الغزّالي[26].

وخلال فترة وجود ابن العربي في بغداد، كانت هُناك مدرسة النظامية في المدينة، وقام ابن العربي خلال إقامته بفحص البرنامج التعليمي

---

[24] ابن العربي، قانون التأويل، 567–568

[25] رمضان بيجر، "طريقة الكشف لدى الغزالي وفقاً لأبي بكر بن العربي بصفة كونه من علماء الكلام" ''Bir kelam bilgini olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî'nin keşf metodu problemi''، معضلة العلم ضمن الكلام، Kelam'da bilgi أورهان شينير كول أوغلو، أحمد صائم كيلاووز، قدير غومبياز (بورصة، 2003): 250–262.

[26] أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الرد على المنطقيين (لاهور: إديرتيو تركماني – السنة، 1976): 510–511.

للمدرسة النظامية، وفي واقع الأمر، بعد عودته إلى بلاده سجل وجهات نظره في تقييم نظام التعليم الشرقي والغربي في أعماله/كتبه. وهُنا وجد النظام الشرقي، أي يعني نظام التعليم للمدرسة النظامية أكثر نجاحًا. وإنه وفقًا لأحمد أوجاك الذي أجرى تقييمًا لنظام التعليم في كلا الجانبين، فإنّ المستوى العلمي العالي للمدارس النظامية جعلها جذابة في العالم الإسلامي كله، ودرس النّاس الذين جاؤوا من أماكن مختلفة هُناك ثم حملوا هذه المهمة إلى أوطانهم. ولهذا الغرض، لوحظ أنّ العديد من الأشخاص القادمين من المغرب والأنْدلس درسوا في المدرسة النظامية. وكان أحدهم ابن تومرْت، جاء من المغرب وعاد إلى مسقط رأسه بعد أنْ تتلمذ على يد الأستاذ في المدرسة النظامية الغزّالي وأطاح بسلطة "المرابطين" وأسس قوة "الموحدين". وهكذا، بإدراكه لما تعلمه في النظامية، أزال المعتقدات الباطلة وبقايا عبادة الأصنام بين البربر. وبالمثل، عاد علماء الأنْدلس إلى بلادهم بعد التتلمذ في المدرسة النظامية ومن ثم أجروا تغييرات كثيرة في المخطط الفكري بالإضافة إلى توفير التطور العلمي للأنْدلس، كما أن المدارس السلجوقية لها دور كبير في كل هذا[27].

3- مقارنة الأساليب التعليمية المطبقة في غرب وشرق البلدان الإسلامية وفقًا لابن العربي

كان أبو بكر بن العربي في شمال إفريقيا لفترة أثناء رحلته العلمية إلى بغداد. زار مدارس في كل من شمال إفريقيا وبغداد والأنْدلس، ومكث في المدارس الدينية لفترة ووجد الفرصة لفحص طريقة التعليم هُناك. وعلى هذا، فقد انتقد بشدة أسلوب التعليم والتدريس في الأنْدلس، حيث إنه بحسب رأيه يتم تعليم الأطفال القرآن الكريم أولاً ثم يدرسوا علوم الأدب في المدارس الأنْدلسية. وبعد هذه المرحلة يدرسون كتاب الإمام مالك بعنوان "موطأ"، وبعد ذلك يدرس الطلاب المدونة ومن ثم وثيقة ابن عطار (ت8001/993). ينتهي هذا الترتيب بأحكام ابن سهل من غرناطة

[27] أحمد أوجاق، "تأثير مدارس السلاجقة على المغارب والأندلس"
"Selçuklu medreselerinin Mağrib ve Endülüs üzerindeki etkisi"، الدراسات التركية 4: 3 (2009)، 1622.

(ت684/3901)[28]. ووفقًا للمؤلف الذي لا يحب هذا النوع من النظام، فإنّ الخطر الحقيقي هو أن المدرسين متعصبون لبلادهم، ونتيجة لذلك فهم يكتفون فقط بعلماء ومؤلفات بلادهم. في وصفه لأهل العصر الذي عاش فيه، أوضح أنّهم تقدموا في التعصب الطائفي وصدقوا/آمنوا دون النظر إلى الأدلة، وحتّى إنهم لم يقبلوا لو كان هُناك دليل على خلاف فهم مذهبهم، وبالتالي تحول التقليد إلى دين. يقول ابن العربي في هذا الشأن: "لو أتى صاحب علم من المشرق لما جعلوه يتكلم واحتقروه وأجبروه على إخفاء فكره وعقيدته ويضطر هذا الشخص إلى التظاهر كأنه من المذهب المالكي"[29].

وقال المؤلف الذي انتقد أسلوب تعليم القرآن الكريم في بلاده: إنّ حقيقة أنْ يبدأ العلماء في التحفيظ من سورة النّاس أولاً يتعارض مع ترتيب نزول القرآن الكريم، وأنّ تحفيظ القرآن للأطفال الذين لم يبلغوا سن البلوغ ولم يتعلموا اللغة العربية بما يكفي لفهم معنى القرآن الكريم، حالهم كحال الشخص العربي الذي يحفظ التوراة رغم أنّه لا يعرف اللغة العبرية[30]. وكما أنه ذكر في كتابه "سراج المريدين" أنّ الأطفال يستطيعون فهم الكلمات "أتى"، "ذهب"، "نهض"، والتي تُستخدم كثيرًا في الحياة اليومية، لكنهم لا يستطيعون فهما متى ما ذكرت هذه الكلمات في الجملة. وفي هذا الاتجاه، قال ابن العربي: إنّ أكثر جوانب التعليم في المدرسة إشكاليةً هي محاولة اكتساب الكفاءة في القرآن الكريم دون تعليم معناه. وخلال رحلته إلى الشرق زار ابن العربي المدارس الدينية في المدن التي مر بها، وتعرّف على طرق/أساليب تعليمها، فتمكن من مقارنتها بالطريقة المطبقة في بلده ورأى أنّ طريقة التعليم المطبقة في الشرق أكثر ملاءمة. في المدارس الغربية يأتي تعليم القرآن الكريم بعد تعليم الكتابة والرياضيات واللغة العربية. وفي بعض المدارس، يقوم الطالب الذي تعلم هذه الأشياء بحفظ القرآن الكريم، ويحفظ ربعًا أو نصفًا أو حزبًا كاملا يوميًا. في الغالب، بعد هذه العلوم يقبلون على علم

[28] ابن العربي، العواصم، 367.
[29] ابن العربي، العواصم، 365–366؛ قانون التأويل، 541.
[30] ابن العربي، قانون التأويل، 643.

الحديث والفقه وغيرها من العلوم، ويصبحون في نهاية المطاف إما فقيهاً أو إماماً. وأشار المؤلف إلى أنّ معظمهم لا يحفظون القرآن الكريم غير أجزاء قليلة، وذكر أنّ تعلّم معنى القرآن الكريم أنسب من حفظه. ابن العربي الذي أكد أنّ معظم النّاس في زمانه لم يميلوا إلى فهم معاني الآيات رغم قراءتهم للقرآن الكريم من المصحف، أشار إلى أنّ هذا أيضًا مخالف لأوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم[31].

بعد فحص نظام التعليم المطبق في الدول الإسلامية الشرقية والغربية، قدم ابن العربي تلخيصًا لنظام التعليم حول هذا الموضوع بعد سرد وجهات نظره حول كلا الأسلوبين: يجب تعليم الطفل المسلم الذي يمتلك التمييز الفكري أشياء ليؤمن بها، بعد ذلك ينتقل إلى مرحلة تعليم الكتابة، ومن ثم يجب تدريس علم الرياضيات. ومن ثم يجب تحفيظ القصائد العربية وتعليم قواعد اللغة العربية المكونة من علم الصرف والنحو. بعد تجاوز الطالب السن العاشر لا بد أن يوجه إلى كتاب الله، وفي هذه المرحلة يدرس الطالب المجالات المتعلقة بالفرائض والرياضيات وعلم الأنْساب والطب. ومع ذلك، فقد أعرب أيضًا عن أنّ جميع العلوم تعتبر ما هي إلا وسيلة ولا يمكن تخطيها للهدف الرئيسي[32]. وبالنسبة له فإنّ الغرض الأساسي من تعلم العلوم هو التركيز على معرفة الله والسعي لما فيه منفعة للناس.

ويذكر المؤلف الذي يؤكد على أهمية انقسام العلوم إلى فروع وعلى ضرورة تخصص الطلاب الذين يسيرون على طريق العلم في مجال ما، وبشكل عام، يؤكد على أنّه ينبغي ألا يكون الشخص عالقًا في مجال معين[33]، لأنّه حسب رأيه، يجب ألا يكون طالب العلم غير مبالٍ بفروع العلم الأخرى رغم أنّه متخصص في مجال واحد. وفقًا لذلك، يقترح

[31] أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: عبد القادر عطا، 4 (بيروت: دار الفكر، بلا تاريخ): 1795.
[32] ابن العربي، العواصم، 370-371.
[33] ابن العربي، قانون التأويل، 636-639.

المؤلف دراسات متعددة التخصصات .تتوافق آراء ابن العربي هذه مع فهم الغزّالي للتعليم[34].

تعرضت طريقة التعليم والتدريس هذه التي قبلها أبو بكر بن العربي على أنّها أصلية واقترح تطبيقها في المدارس لانتقادات لابن خلدون. لأنّ ابن خلدون يقول: إنّ تأجيل تعليم القرآن الكريم إلى أعمار لاحقة سيؤخر تعلم القرآن الكريم، بحيث قد يواجه الطالب صعوبة في حفظ القرآن الكريم. وفقًا لابن خلدون فإنّ ما يتم تعلمه في الصغر لا يُنسى. يجب أنْ تُبنى العلوم الدينية الأخرى التي سيتم تعلمها لاحقًا على هذا. على الرغم من هذه الانتقادات، يقول ابن خلدون بأنّ طريقة تعليم ابن العربي أصيلة[35].

الخاتمة

كان هُناك تعصب خطير متمركز حول المذهب المالكي في الأنْدلس خلال فترة المرابطين. واستمر تقييد وحتّى حظر حرية التفكير التي تختلف عن الخطاب الرسمي الذي بدأ في عهد حاكم مرابط علي بن يوسف بن تاشفين طوال فترة المرابطين. ثم انعكس الفهم والتطبيق خلال فترة الموحدين الذين حكموا البلاد لأنّه تم اتخاذ إجراءات ضد منتسبي المذهب المالكي. ففي عهد الموحدين تم إحياء علم العقيدة الذي كان يعارض من قبل في هذه الإدارة. أصبحت وجهات نظر الأشعرية تذكر ويتحدث بها الناس تماما وبكل أريحية وآراء المعتزلة جزئياً، وبدأت الحركات الصوفية تكتسب اعتبارا في عيون الدولة والمجتمع. وجدت الفلسفة الفرصة للتعبير عن نفسها ولو في مجال ضيق. وفي هذه الفترة بدأ المجتمع بترحيب الغزّالي الذي أحرقت مؤلفاته بأمر من أمير المرابطين. من أهم عوامل قبول الغزّالي في الأنْدلس هو ابن العربي لأنّه عندما عاد إلى بلاده بعد رحلته العلمية إلى الشرق، كان معه كتابه الذي يسمى بـ"الإحياء" من بين الكتب التي أخذها معه.

---

[34] الغزّالي إحياء علوم الدين، 74/1.

[35] أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، المقدمة، المدقق علي عبد الواحد وافي، (القاهرة، بلا تاريخ)، 540/1.

وحضر أبو بكر بن العربي دروسًا خاصة مع الغزّالي الذي أراد أنْ يلتقي به، وحاول فهم آرائه وسأل عما لم يفهمه أثناء الدروس الخاصة، واعترض عليه بعض الأحيان ودخل في مناقشات علمية معه. وبعد عودته إلى الأنْدلس، جمع تبادل الأفكار والمناقشات مع الغزّالي لا سيما القضايا المتعلقة بالتعليم والتدريب في رسالة منفصلة باسم "الأسئلة".

وبينما كان ينتقد الغزّالي مرات عديدة، لم ينتقد هُنا كل آرائه، بل انتقد أفكاره الصوفية ومواقفه التي لا تناسبه. وأثناء القيام بذلك، أظهر احترامه وقام باستخدام كلمات مثل "معلمي"، "أستاذي".

عانى ابن العربي بنفسه من تعصب عصره بجميع أبعاده واشتكى من انتشار التعصب المذهبي. لقد شدد مرارًا وتكرارًا على أنّ النّاس يميلون إلى التقليد بدلاً من استخدام العقل،[36] وذكر أنّ هذا مخالف لجوهر الدين. وبالنظر إلى الانتقادات التي وجهها المؤلف، سيتبين بوضوح أنّ هدفه هو الوصول إلى الواقع والحصول على الحقيقة. ولأنّه لم يكن في منصب الناطق باسم فئة معينة وجماعة ومذهب وأشخاص فقد كان ينتقد مذهبه الاعتقادي والعملي الذي ينتمي إليه وطرق تفكيرهم حينما ينتقد الطرف الآخر.

المصادر والمراجع:

"آراء أبو بكر بن العربي الخاصة بالكلام والتعليم"
"Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin kelam ve eğitim görüşleri"، أسطا، مصطفى و بيجر، رمضان. مجلة أبحاث التعليم الديني، 7، 2004م، 381-402.

أحكام القرآن، ابن العربي، أبو بكر، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الفكر، بلا تاريخ.

إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، بيروت: دار الهادي، 1986م.

[36] فاتح كورت، "البرهان كقرآن ومصطلح كلام" "Bir Kur'an ve Kelam terimi olarak Burhan". مجلة أكاديمية 205 :(2019) 78 EKEV-220.

الأجوبة، ضمن المجموع، ابن العربي، أبو بكر، مكتبة الكلية الأمريكية ببيروت، .24-A-AI-LA. 1 .3-MS: 297.

أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، المقري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد، تحقيق: ابراهيم الأبياري، مصطفى الساقي، الرباط: إحياء التراث الإسلامي، 1978م.

"البرهان كقرآن ومصطلح كلام"
"Bir Kur'an ve Kelam terimi olarak Burhan"، كورت، فاتح، مجلة أكاديمية 205 :(2019) 78 EKEV-220.

البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذاري، أبو عبد الله محمد المراكشي، تحقيق: جورج سيرافين كولان، بيروت: دار الثقافة، 1967م.

"تأثير مدارس السلاجقة على المغارب والأندلس"
"Selçuklu medreselerinin Mağrib ve Endülüs üzerindeki etkisi"، أوجاق، أحمد، الدراسات التركية 4:3 (2009م): 1622-1647هـ.

"التصور الخاص بالغزالي في الأندلس"
"Endülüs'te Gazzâlî algısı"، بوزكورت، بيرغول، مجلة الفلسفة الدولية بيت الحكمة 7:1، 2017م، 245-309.

التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر، تحقيق: فرانسيسكو كوديرا زيدين، مدريد: أبود جوزيفومدي روجاس، 1886م.

الرد على المنطقيين، ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1976م.

سراج المريدين في سبيل الدين، ابن العربي، أبو بكر، القاهرة، دار الكتب المصرية، تحقيق: 20384 'b'.

السنن، ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد الربعي القزويني، إسطنبول: تشاري ياينلاري، 1992م.

"طريقة الكشف لدى الغزالي وفقاً لأبي بكر بن العربي بصفته كونه من علماء الكلام" "Bir kelam bilgini olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî'nin keşf metodu"، بيجر، رمضان، معضلة العلم ضمن الكلام، Kelam'da bilgi problemi، أورهان شينير كول أوغلو، أحمد صائم كيلاووز، قدير غومبياز. بورصة، 2003م.

ظهور الإسلام، أمين، أحمد، بيروت، بلا تاريخ.

المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله ابن البيِّع محمد،تحقيق: يوسف عبد الله المرعشلي، بيروت، 1986م.

العواصم من القواصم، ابن العربي، أبو بكر، تحقيق: عمار الطالبي، الدوحة 1992م.

الغزالي والمغرب، الكتاني، محمد المنتصر، دمشق، 1961م.

المقدمة، ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة، بلا تاريخ.

قانون التأويل، ابن العربي، أبو بكر، تحقيق: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م.

مسلمي الأندلس: التاريخ السياسي Endülüs Müslümanları: Siyasi tarih، أوزدمير، محمد، أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي،2013م.

"نهج نقدي لنظام التربية والتعليم الديني في العالم الإسلامي في العصور الوسطى: نموذج ابن العربي" "Ortaçağ İslam dünyasındaki dinî eğitim ve öğretim sistemine eleştirel bir yaklaşım: İbnü'l-Arabî örneği"، بيجر، رمضان، مجلة كلية التعليم بجامعة صقاريا 21 (2011م): 22-32.

ÖNAL, R. "Kur'an Bağlamında Koronavirüs Gibi Pandemik Afetleri ve Musibetleri Okuma Usulü"
el-Mecelletu'l-İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şuuni'd-Dîniyyeti't-Turkiyye 2 (2020): 160-186

KUR'AN BAĞLAMINDA KORONAVİRÜS GİBİ PANDEMİK AFETLERİ VE MUSİBETLERİ OKUMA USULÜ

THE METHOD OF INTERPRETING PANDEMIC DISASTERS AND CALAMITIES SUCH AS CORONAVIRUS IN THE CONTEXT OF QURAN

RECEP ÖNAL
DOÇ. DR.
GİRESUN ÜNİVERSİTESİ / İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ÖZ

Tüm dünya Aralık 2019 tarihinde Çin'in Hubei bölgesinin başkenti Wuhan'da ortaya çıkan Koronavirüs (COVID-19) adlı ölümcül virüs salgınıyla karşı karşıya kaldı. Henüz tedavisi bulunamadığı ve yayılması engellenemediği için küresel bir krize dönüşen bu ölümcül virüs, din, dil, ırk, sınıf, cinsiyet, yaş, makam ayırt etmeden, yüz binlerce insanın ölümüne neden oldu. Bu nedenle Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ/WHO), yayılma hızına, insan sağlığı üzerindeki etkisine ve yol açtığı felakete bakarak koronavirüsü 11 Mart 2020'de pandemi (küresel salgın) ilan etti. Salgın sonrasında yaşanan sorunlar çok boyutlu olması sebebiyle bunları doğru analiz edebilmek ve çözüm önerileri sunabilmek için meseleyi sadece tıp, ekonomi ve siyaset biliminin bakış açısıyla değil disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alıp, bilimsel boyutlarının yanı sıra dinî boyutlarıyla da tahlil etmelidir. Bu bakımdan bize göre virüse karşı yürütülen mücadele metotları arasına aynı zamanda din ve inanç boyutu da eklenmelidir. Bu bakış açısıyla ele alınan bu çalışmada, konu meselenin dinî boyutuyla sınırlı tutulacak, bu çerçevede Kur'an bağlamında tarih boyunca maruz kalınan pandemik afetlerin nasıl anlaşılması ve anlamlandırılması gerektiği hususu ele alınacaktır.

Anahtar Kavramlar: Kur'an, Pandemik Afetler, Musibet, Koronavirüs.

ABSTRACT

The whole world faced the deadly virus epidemic named Coronavirus (COVID-19) that emerged in Wuhan, the capital of China's Hubei region, in December 2019. This deadly virus, which has turned into a global crisis since its cure has not been found yet and its spread has not been prevented, caused the deaths of hundreds of thousands of people, regardless of religion, language, race, border, class, gender, age, position. For this reason, the World Health Organization (WHO) declared the coronavirus a pandemic (global epidemic) on March 11, 2020, looking at its spreading rate, its impact on human health and the disaster it caused. Since the problems experienced after the epidemic are multidimensional, in order to be able to analyze them correctly and to offer solutions, the issue should be dealt with not only from the perspective of medicine, economics and political science, but with an interdisciplinary approach, and be analyzed with religious dimensions as well as scientific dimensions. In this respect, religion and belief should also be added to the methods of struggle against the virus. In this study handled with this point of view, the topic will be limited to the religious dimension of the issue, and within this framework, the issue of how to understand and interpret the pandemic disasters experienced throughout history will be discussed in the context of the Quran.

Keywords: The Quran, Pandemic Disasters, Calamity, Coronavirus.

أنال، ر. "**أصول قراءة الآفات الوبائية والمصائب في سياق القرآن الكريم: فيروس كورونا نموذجا**"
المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 2 (2020): 160-186

أصول قراءة الآفات الوبائية والمصائب في سياق القرآن الكريم: فيروس كورونا نموذجا

رجب أنال
الأستاذ المشارك
جامعة جيرسون / كلية العلوم الإسلامية

الملخص

لقد واجه العالم بأكمله تفشي فيروس قاتل ما يسمى بفيروس كورونا (Covid-19) الذي ظهر في ووهان عاصمة منطقة هوبي الصينية في ديسمبر 2019. تسبب هذا الفيروس القاتل الذي تحول إلى أزمة عالمية والذي لم يتم العثور على علاج له حتى الآن والتمكن من منع انتشاره، في وفاة مئات الآلاف من الناس دون النظر إلى الدين أو اللغة أو العرق أو الحدود أو الطبقة أو الجنس أو العمر أو المنصب. ولهذا السبب فإن منظمة الصحة العالمية (DSÖ/WHO) أعلنت في 11 مايو 2020 بأن هذا الفيروس (فيروس كورونا) وباءٌ عالمي؛ نظرًا لسرعة انتشاره وتأثيره في صحة الإنسان والنكبة التي أدى إليها. ولكي نتمكن من تحليل المشاكل التي ظهرت بعد الوباء بشكل صحيح ومن تقديم الحلول المناسبة يجب أن يُتعامل مع القضية ليس من ناحية الطب والاقتصاد والعلوم السياسية فقط بل لا بد من تناوله من جهة متعدد تخصصات وتحليله بالأبعاد الدينية بجانب العلمية لكون هذا الوباء متعددة الأبعاد. ومن وجهة النظر هذه، فإنه لا بد من إضافة البعد الديني والعقدي أيضًا إلى الأساليب التي تُزاول لمكافحة الفيروس. وفي هذه الدراسة التي تم تناولها ومن وجهة النظر هذه، ستتم مناقشة مسألة كيفية فهم وتفسير الآفات الوبائية التي تعرض لها الناس عبر التاريخ في سياق القرآن قاصرا الموضوع على البعد الديني وضمن هذا الإطار.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، القرآن، الآفات الوبائية، المصيبة، فيروس كورونا.

المدخل

يمكننا أن نقول بأن وباء الفيروس القاتل المسمى بـ (Covid-19) والذي ظهر في مدينة ووهان بالصين في ديسمبر لعام 2019 م، ونادرًا ما يواجه البشر مثله، هو أحد أكبر النكبات في التاريخ، حيث إنه أدخل العالم في وتيرة لن يكون فيها أي شيء كما كان هو سابقا. لأن هذا الحدث أثر سلبيًّا على التجارة والاقتصاد والتعليم والسياسة والحياة الاجتماعية والثقافية والدينية بشكل كبير. وهذا الوباء بسبب ميزته القاتلة دفع الناس إلى قلق وخوف وفزع عميق ومع انتشاره في جميع دول العالم، تم وضع القرى والمدن وحتى الدول مثل إيطاليا تحت إمكانياته الحجر الصحي. وعلى الرغم من أن العالم بأسره يحاول بكل امكانياته وبجميع الوسائل مكافحة هذا الوباء، إلا أنه لم يتم العثور على علاجه حتى الآن. لم يتمكن العالم من إيقاف انتشار الفيروس رغم اتخاذ بعض الإجراءات والتطبيقات بين الناس من أجل منع انشار الوباء كالمسافة الاجتماعية والكمامات وعزل المصابين والحجر الصحي وحظر التجول وإلخ. واجه الناس حقيقة الموت أمام هذا الفيروس القاتل وشعروا بالتهديد. تعرض ملايين من الناس الذين أصيبوا بالوباء أو فقدوا أقاربهم بسبب الوباء أو تعطلوا عن العمل، لصدمات نفسية كالعجز والغموض والتوتر والقلق والخوف.

لا شك أن فترة الأزمة هذه ليست خاصة بيومنا هذا. فإنه من المعروف أن المجتمعات التي عاشت في مناطق جغرافية مختلفة من العالم سواء كانت مسلمة أم غير مسلمة قد تعرضت لأمراض وبائية مختلفة على مر التاريخ. ومعروف أيضا أن الطاعون والملاريا والكوليرا والتيفوئيد والجدري والإنفلونزا والإيبولا والأيدز والسارس والميرس هي من بين الأوبئة التي أثرت على تاريخ البشرية أكثر من غيرها وتسببت في وفاة الكثير من الناس. فعلى سبيل المثال، مات نصف سكان العالم (25–50 مليون شخص) في وباء طاعون جستنيان في سنة 500، وفي وباء الطاعون الذي حدث في أوروبا بين 1346–1353 مات ما يقارب من 40٪ من سكان القارة (75–125 مليون). توفي أكثر من 50 مليون شخص بسبب الإنفلونزا الإسبانية التي أثرت في العالم بأسره بين عامي 1918 و 1920. وما عدا كل هذه، فقد

تسبب السارس في عام 2003، وفيروس ميرس في عام 2012، والإيبولا في عام 2014 في وفات آلاف من الناس[1]. وعندما ننظر إلى المصادر نجد أنها تذكر بالتفصيل أن المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي بما في ذلك فترة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، تعرضت لأوبئة وآفات مثل الطاعون والملاريا والحمى التي تسببت في وفاة عدد كبير من الناس. وحتى ظهور وباء الطاعون الذي شكل خطرا على عامة المجتمع في زمن الرسول، وطاعون عمواس في عهد عمر رضي الله عنه ووفاة ما يقارب من 30 ألف مسلم بسبب هذا الطاعون من بين المعلومات التي وصلت إلينا[2].

1. وجهات فكرية لوباء فيروس كورونا

لم يؤثر فيروس كورونا في الصحة والتعليم والاقتصاد والسياسة فحسب في المؤسسات أثر أيضًا على المؤسسات الدينية والحياة الدينية. وفي هذا الاتجاه بتأثير الوضع الحالي فإننا نشهد بعض المقولات والخطابات التي تقول بالتنافس بين الدين والعلم. بعض الناس يلجؤون إلى الدين ويتجاهلون بيانات العلم، بينما يميل الآخرون إلى رفض المراجع الدينية[3]. وفي هذا الإطار، يمكن القول بأن هناك ثلاث وجهات نظر مختلفة بشكل عام في تفسير وباء الفيروس ومكافحته: وجهة النظر الأولى تنظر إلى الدين بنظرة سلبية، بينما الثانية تنظر إلى الدين بشكل إيجابي لكنها تتخذ موقفًا أكثر راديكالية. وتتخذ وجهة النظر الثالثة موقفا وسطا بين الوجهتين.

---

1 أليكس كناب، "التاريخ السري لفيروس كورونا الأول" فوربس،
(Alex Knapp, “The Secret History of the First Coronavirus,” Forbes), SET: 13.04.2020; TÜBA, Covid-19 Pandemi Değerlendirme Raporu, ed. M. Şeker v.dğr., Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yay., 2020, s. 21-23; Bryan S. Turner, Tıbbî Güç ve Toplumsal Bilgi, Çev. Ü. Tatlıcan, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2011, s. 18 vd.).

2 عدنان دميرجان، الأوبئة والمسلمون، مجلة رئاسة الشؤون الدينية الشهرية، 353 (2020): 20 وما يليها؛ نوكهت وارليك، "طاعون"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، اسطنبول: 176 :(2011) 40 ،TDV.
(Adnan Demircan, Salgın Hastalıklar ve Müslümanlar, Diyanet Aylık Dergi, 353 (2020): 20 vd.; Nükhet Varlık, “Tâun”, DİA, İstanbul: TDV Yay., 40 (2011): 176.).

3 مصطفى تكين، حقيقة العلم والدين.
(Mustafa Tekin, Bir Hakikat Olarak Bilim ve Din).

تدعي الشريحة الأولى التي تتبنى وجهة النظر الأولى بأن التصرفات الدينية والأخلاقية للإنسان ليس لها أي تأثير إيجابي أو سلبي على ظهور وحدوث وباء الفيروس وأنه يحدث بشكل طبيعي نتيجة تطوره في مسار الانتقاء الطبيعي الخاص به، ولا يوجد تدخل إلهي. ووفقًا لوجهة النظر هذه، لو كان الناس أكثر حيطة حذرا لما حدث مثل هذا الحادث أو إذا اتخذ الناس الإجراءات العلمية اللازمة في الوقت المناسب لما انتشر وتفشى الوباء بهذا القدر. تدافع هذه الشريحة التي تؤمن/تعتقد بأن السبيل الوحيد للتخلص من المرض الذي يسببه الفيروس هو العلم، عن فكرة أن هذا الفيروس لن يكون فعالًا في حال اختراع وإيجاد العلماء لقاحا أو دواءً ضد هذا الفيروس[4]. هذه الشريحة التي تتبنى هذا الرأي تحاول تحويل الوباء إلى فرصة وتحاولة تبرير عدم إيمانها وإلحادها، وتقوم بالتعبير عن ادعاءاتها وانتقاداتها عبر منصات مختلفة على رأسها وسائل التواصل الاجتماعي. وتصل بهم الحال إلى الإدلاء بتصريحات مهينة عن المتدينين على وسائل التواصل الاجتماعي، مثل القول إن:"ألف إمام لا يساوي طبيباً واحدا".

أما الشريحة التي تدافع عن وجهة النظر الثانية تدعي بأن هناك سببًا دينيًا وراء كل هذه الأحداث. وفي هذا الإطار، فهي تعتبر الكوارث مثل الزلازل والجفاف والمجاعة والحروب والأمراض الوبائية وغيرها وخاصة هذا الفيروس نوعًا من عذاب الله ومعاقبته للعصاة والمتمردين نتيجة ضعف العلاقات بين الله والإنسان في سياق العلاقة الدينية والروحية والسبب والنتيجة (العلة والمعلول) وخاصة الانحلال الأخلاقي الاجتماعي، لهذا فإنها تعتقد أن الله سيكون مؤثرا في مكافحة الفيروس، حيث إنها تقصي العلم وتدعي أن الحل الوحيد ضد المرض هو اللجوء إلى الله وحده وأن الدين هو السبيل الوحيد للتخلص من المرض، وتُظهر موقفًا راديكاليًا. وحتى إن بعض الناس يحاولون التخلص من المرض باللجوء إلى الخرافات وابتداع بعض الاعتقادات الباطلة باسم الدين. إن محاولة تفسير الكوارث الوبائية مثل الأوبئة والآفات والكوارث الطبيعية بالمراجع الدينية مسألة

[4] نادر جان سوجو، العلم والدين وكورونا. (Nadir Can Sucu, Bilim Din ve Korona).

مألوفة عند اليهود والمسيح وفي العالم الإسلامي على مر التاريخ[5]. هذا الأمر يحدث في يومنا أيضا، حيث إن جميع منتسبي الدين تقريبًا يحاولون معرفة سبب وباء الفيروس والآفات المماثلة وفهم الحكمة فيها. وفي هذا السياق، يعتبرون مثل هذه المصائب أنها عقاب إلهي أو إنذار أو تحذير أو اختبار نتيجة لضعف علاقة الإنسان مع الله أو بسبب الانحطاط الأخلاقي في المجتمع، بالاستشهاد ببعض الأحداث التاريخية المذكورة في كتبهم المقدسة. وخاصة في العادات والتقاليد اليهودية والمسيحية، تفسر وتُقيم المصائب والآفات مثل الأمراض على أنها انتقام ومعاقبة الله على المعاصي المرتكبة[6]. لأنه يذكر في التوراة وفي الأناجيل أن سبب الكثير من الأمراض هو إما غضب الله أو شر الشيطان[7] ولكن عادة يتم التشديد على العقاب والغضب الإلهي، وأن سعادة الإنسان وصحته وسلامته مرتبطة بطاعته لأوامر الله. بالتالي، فإن التعاسة والألم والوجع تحدث نتيجة العصيان لأوامر الكتاب المقدس. وعلى هذا، فإن الشخص الذي يبتعد عن الطريق الصحيح يعاقب وينال من غضب الله. يعاقب بعقاب إلهي بقدر الخطيئة المرتكبة (İşaya 3/10–11). والشخص الذي يطيع أمر الله هو شخص سعيد وليس لديه أية مشكلة. أما الذي لا يمتثل بأوامر الله ويبدي تصرفات سيئة يدفع ثمن فعلته هذه وابتعاده عن الطريق الصحيح، بالألم والعذاب. يذكر في الكتاب المقدس العديد من الأمراض التي تعاقب العصاة الذين لا يمتثلون بأوامر الله (Sayılar 12/10؛ Krallar 2/5–27). وعليه، فإن الأمراض وما ينتج عنها من الآلام

---

5 ضياء أردنج، التعليق لإسحاق أفندي الخربوتي: رسالة الأسئلة الكلامية شرح العقائد العضدية باللغة التركية، المجلة الدولية للبحوث الاجتماعية، 12/62 (2019): 1765.
(Ziya Erdinç, Akâid-i Adûdiyye'nin Türkçe Bir Şerhi Olarak Harputlu İshak Efendi'nin Es'ile-i Kelâmiyye Adlı Eseri, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 12/62 (2019):1765 vd.).

6 دافيد لوبروطون، أنثروبولوجيا الألم.
(David Le Breton, Acının Antropolojisi, çev. İ. Yerguz, İstanbul, Sel Yay., 2015, s. 74, 181, 183; Mathew Schmalz, Christian Faith Doesn't Just Say Disasters Are God's Retribution).

7 حنا تروانوتكو، كيف تعامل الإسرائيليون القدماء مع الأوبئة، يصف الكتاب النبوءات والطقوس؛ عدنان أديوار، العلم والدين عبر التاريخ.
(Hanna Tervanotko, Eski İsrailliler Salgınlarla Nasıl Mücadele Etti - İncil Kehanet ve Ritüelleri Anlatıyor"; A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987, s. 113).

والوجع هي علامة وإشارة للذنوب. يتلوث الروح أولا ومن ثم يلوِّث الجسد: الألم أو المرض هو صيغة بدنية/جسدية للخطيئة (Ezra 8/22). إنها مثل يد الله القوية التي تبطش على نقاط الضعف البشري. ولهذا، فإن الألم والوجع التي تسببها الأمراض هي عقاب إلهي نتيجة لفساد البدن وفسقه. وبهذا، فإن العقوبة الإلهية تذكر الإنسان بواجباته تجاه الله، وتتيح له الفرصة لتصحيح تصرفاته وسلوكه[8].

والشريحة التي تتبنى الوجهة الثالثة، على عكس هاتين الوجهتين الفكرية المتطرفتين فإنها ترى أن تخريب وإفساد الناس النظام الإلهي بعدم انقيادهم لقوانين الطبيعة (سنّة الله) التي وضعها الله فيها قد أثر وتسبب في ظهور الفيروس. وأيضا يقولون بأن الله أحيانًا ينذر الناس بمثل هذه المصائب وأحيانًا يختبرهم. من ناحية أخرى، فإنهم يدافعون عن فكرة أنه لا بد من أخذ المعطيات العلمية والدينية معا في مكافحة الفيروس، وبهذا يكونون قد أبدوا موقفا أكثر اعتدالا مقارنة بوجهات النظر الأخرى[9]. ويدافع الذين يتبنون هذه الوجهة النظرية عن أنه يجب على الناس أن يقوموا بالدعاء الفعلي (أي أن يتمسكوا بالأسباب ويأخذوا بالحيطة) في مكافحة الفيروس، أي الامتثال بالتدابير والتحذيرات التي يقترحها رجال العلم. إضافة إلى ذلك، فإنهم يعتقدون أنه من الأنسب عدم نسيان الدعاء اللفظي/القولي، وفي هذا السياق نتيجة لإيمانه عليه أن يرضى بالمصائب التي تحل به ويراها على أنها تحذير واختبار، وأن يتحلى بالصبر، ويتوكل على الله بعد اتخاذ جميع التدابير معتصما ومتمسكا بالقيم الدينية.

---

8 دافيد لوبروطون، أنثروبولوجيا الألم؛ حنا تروانوتكو، كيف تعامل الإسرائيليون القدماء مع الأوبئة، يصف الكتاب المقدس النبوءات والطقوس.
(Hanna Tervanotko, Eski İsrailliler Salgınlarla Nasıl Mücadele Etti - İncil Kehanet ve Ritüelleri Anlatıyor"; A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987, s. 113).

9 إحسان جابجي أوغلو، الحياة الاجتماعية الخاضعة للرقابة ووسائل الإعلام والاتجاهات الدينية؛ نادر جان سوجو، العلم والدين وكورونا.
(İhsan Çapcıoğlu, Kontrollü Sosyal Hayat, Medya ve Dini Yönelimler Nadir Can Sucu, Bilim, Din ve Korona).

وإذا قمنا بتقييم عام لهذه الوجهات النظرية الثلاثة يمكننا القول بأن ادعاءات وجهة النظر الأولى الأولى التي تحاول إبراز وتقديم العلم مبعدا ومقصيا للدين بتأثير الوضع الحالي الموجود، ليست فكرة مطروحة لأول مرة. هذه الحال تُظهر لنا انعكاسًا نموذجيًا للصراع لمثل هذه المناقشات التي تستمر من القرون الأولى إلى يومنا هذا، وهذه المناقشات والصراعات كانت في العصور الأولى بين الفلسفة والدين ومنذ عدة قرون بين الدين والعلم[10]. أماوجهة النظر الثانية، التي تدعي أن العلاج لهذه القضية هو الدين وحده فقط وليس العلم فهي رأي غير صائب. ووجهة نظر كهذه لا معنى لها سوى التمسك بالبيانات السطحية وغير المستنيرة والمحكمة. بالإضافة إلى ذلك، فإن مثل هذه نقل وإدلاء التصريحات الخاطئة والإيحاءات والرسائل للمجتمع باسم الدين يضر الدين والشعب أكثر مما ينفع، ولا سيما يتسبب في تكوين تصور إلهٍ قاسٍ لا يرحم ويعاقب عباده في عقول الناس. غير أن الله سبحانه وتعالى بنى الإسلام على الرحمة والمحبة والاحترام لا على الخوف والتهديد. ومن هذه الجهة، يمكننا القول بأن كلتا الوجهتين السابقتين ذكرهما في شرح وتفسير كارثة الفيروس التي تتعرض لها البشرية جمعاء اليوم هما وجهتان خاطئتان. والوصول إلى نتائج صحيحة من خلال مثل هذه وجهات النظر غير الشمولية. إذًا، ما يجب فعله هو الابتعاد عن هذا التطرف وتقييم معطيات الدين والعلم والعقل معا حول القضية بأسلوب شمولي[11]. لذا، وجهة النظر الثالثة التي ذكرناها أعلاه والتي تهدف إلى اجتياح هذه الوتيرة بنجاح من خلال اتباع نهج شامل للحادثة بناءً على المعطيات العلمية والدينية تبدو أنها أكثر ملاءمة وصوابا. لأنه وفقًا لهذه لوجهة النظر هذه فإنه يوجد تعاون بين الطب (العلم) والدين وليس صراعًا. فعلم الطب يعالج جسم الإنسان عندما يمرض. أما الدين فإنه يداوي ويشفي روح الإنسان ويحسن وجوده معْنًا ونفسيّةً. وبهذا، فإن حماية الجسد هي المهمة الرئيسية للطب، وحماية الروح هي المهمة الرئيسية للدين[12].

[10] تكين، حقيقة العلم والدين. (Tekin, Bir Hakikat Olarak Bilim ve Din).
[11] سوجو، العلم والدين وكورونا.
[12] بريان تيرنر، القوة الطبية والمعرفة الاجتماعية، ص. 29-30.

2. الآفات الوبائية والمصائب بصفة عامة وفيروس كورونا بصفة خاصة في الفكر الإسلامي

لقد حاول جميع المتدينين تقريبًا منذ ظهور فيروس كورونا، العثور على سبب وباء الفيروس وفهم حكمته وفقًا لمبادئ وقواعد معتقداتهم وأيديولوجيتهم. وهذا أدى إلى ظهور وجهات مختلفة حول كيفية تفسير الحادثة. في دراستنا هذه سوف يتم مناقشة موضوع كيفية فهم الآفات الوبائية والمصائب في سياق القرآن.

قبل البدء بتناول وجهة نظر القرآن للآفات الوبائية نود أن نلخص بإيجاز موقف شرائح مختلفة في العالم الإسلامي من مكافحة الوباء وكيف فُهم وتُلقي هذه الوتيرة.

يمكن القول بأن العالم الإسلامي قد أحسن صنعا وقام بأعمال جيدة في مكافحة فيروس كورونا بشكل عام. حيث إنه في كثير من الدول الإسلامية وعلى فور تفشي الوباء تم إغلاق الأماكن التي تؤدى فيها العبادات كالمساجد والجوامع مؤقتًا، ومُنع زيارة المسجد الحرام، وأوقف العبادات الجماعية لفترة، مراعيا الاحتياطات والتحذيرات التي اتخذها أخصائي وخبراء الصحة، على رأسهم الهيئة العلمية. بالإضافة إلى ذلك، تم إيقاف أنشطة المؤسسات التعليمية الدينية والأوقاف والجمعيات مؤقتًا. وفي جانب آخر، رغم وجود بعض الاستثناءات فإن أغلب المسلمين قد تمسكوا بقوة بتوصيات النبي عليه الصلاة والسلام حول موضوع الالتزام بالحجر الصحي ضد الوباء والحفاظ على نظافة الجسد كله وخاصة غسل اليدين وتنظيف الفم قبل وبعد الأكل وبعد الخروج من الخلاء (المرحاض). حتى إن المسلمين قد تناولوا مجددا في الساحة الدولية وفي منصات مختلفة مسألة أن هذه الممارسات المتعلقة بقواعد النظافة هي أصلا موجودة في السنة النبوية الشريفة، وحاولوا أن يُذكّروا العالم أجمع بأن الإسلام حضارة النظافة.

من جانب آخر، في هذه الوتيرة الوبائية وأثناء مدة الحجر الصحي، صدرت فتاوى جديدة في العالم الإسلامي نابعة من الضرورة والمصلحة، وحتى طرح مسميات باسم "فقه الحجر الصحي" وما شابهه من المسميات[13].

وفي هذا الإطار، تمت محاولة تحديث الفقه الإسلامي وفقًا للشروط المبنية على مبدأ التيسير للإسلام مع توصيات رجال العلم، لا سيما في بعض المسائل مثل أداة صلاة الجنازة وإقامة الجمعة وكيف سيكون تشييد جنازة المتوفين من الوباء وما شابه من المسائل. أولى معظم المسلمين أهمية قصوى للامتثال نلفتاوى الجديدة وللإجراءات المتخذة في هذا الصدد. وفي مقابل ذلك، كان هناك أيضًا بعض المسلمين الذين أظهروا مواقف وتصرفات معينة لا تتوافق مع العقل والدين كما كان هو الحال في كل المجتمعات. إننا نشهد في التاريخ ظهور الاعتقادات الباطلة والخرافات التي تفسد وتخرب الإيمان والعقيدة في المجتمع في الفترات الحرجة والعصيبة التي يعاني فيها المجتمع من الكوارث مثل هذه.

وللأسف الشديد فإننا نشهد اليوم أن بعض الناس يبحثون عن العلاج في بعض الخرافات المخالفة للعقل والدين في مكافحة الفيروس. فمثلًا، في حين أن رجال العلم يعملون بجد لإيجاد لقاح ضد الفيروس، يقول بعض الناس على مواقع التواصل الاجتماعي: "إن فيروس كورونا لا يعدي المؤمنين ولا ينتقل إليهم. هذا الفيروس عقاب للصين نتيجة اضطهاد المسلمين"[14]. وأيضا، شهدنا وللأسف أن بعض الأشخاص أرادوا تحويل هذا الوباء إلى فرصة وأساؤوا إلى الدين وقاموا بتسويق (نشر) أدعية فيروس كورونا في بعض مواقع التواصل الاجتماعي وعرضوا ماء زمزم كحلٍ ضد الفيروس مستغلين المعتقدات الدينية. ومن ناحية أخرى، تم إجراء دعاءٍ فيروس كورونا بشكل جماعي في بنغلاديش بانتهاك قواعد المسافة الاجتماعية التي يوصي

[13] أوزجان خضر، الخلفية السياسية والدينية لفيروس كوفيد - 19: الإنجيليون واليهود الأرثوذكس المتطرفون.
(Özcan Hıdır, Kovid-19 Teo-Politiği: Evanjelikler ve Ultra-Ortodoks Yahudiler).

[14] أمين الزاوي، "كورونا"... وعلامات "الساعة"!
(Emin Zavi, Koronavirüs ve Kıyamet Alametleri).

بها أخصائيو وخبراء الصحة بإصرار، ولا يزال العلماء في باكستان في خلاف حول أداء صلاة الجمعة، أتؤدى أم لا. أما في إيران، فالحكومة لم تتمكن من منع الزيارات الجماعية لقبر الإمام الرضا. توجه الناس إلى هذا القبر الذي اعتبروه مصدرًا للشفاء وقاوموا السلطات قائلين: "لا يحق لكم أن تقحلوا مصدر شفائنا"[15]. ومن جهة أخرى، تجاهلت جماعة التبليغ التي تعمل على الصعيد الدولي الإجراءات المتخذة ضد الفيروس، وواصلت اجتماعاتها في أقاليم آسيا الأقصى وتسببت في تفشي الفيروسو انتشار الوباء في دول مثل ماليزيا وباكستان وإندونيسيا[16].

هؤلاء الأشخاص الذين يتخذون مثل هذه المواقف ويبدون تصرفات خاطئة يهددون صحتهم وصحة المجتمع أيضا. ينبغي ألا يساوي هؤلاء الأشخاص الأساليب مثل هذه والخرافات والمعتقدات التي تُعرض باسم الدين، وبين وبين الإسلام[17]. لأنه واضح جدا أن مثل هذه الوجهات النظرية التي تتعارض مع منطق وفكرة القرآن الذي يدعو إلى القراءة والبحث والتأمل، مخالفة لمبدأ الإسلام الذي يتخذ المعطيات العلمية أساسا ويدعو منتسبيه إلى طلب العون الإلهي من الله مع القيام بالدراسات العلمية[18].

3. الآفات الوبائية والمصائب في القرآن

إن الأوبئة والكوارث الطبيعية التي يتعرض لها الإنسان يمكنها أن تفسد شعوره حول معنى وجوده وحياته وتخل بتوازن الحياة وتعطله. يحاول المرء في مثل هذه الأوقات الصعبة استعادة النظام المعطل والمعنى المفقود للحياة. لأن الهدف الأساسي للإنسان هو جعل حياته ذات معنى وأهمية أو البحث

---

[15] محمد غورمز، "دعوى انتصار الإسلام بعد فيروس كورونا".
(Mehmet Görmez, "Koronadan sonra zafer İslam'ın olacak!").

[16] أركون يلدريم، الجلدون، والمسيح الدجال، الجهاد وكورونا.
(Ergün Yıldırım, Kırbaççılar, Deccal, Korona Cihat).

[17] رمضان بيجر، العلاقة التفاعلية بين البرامج التلفزيونية الدينية والناس في تركيا، المجلة الدولية لعلم أصول التدريس عبر الإنترنت وتصميم الدورات، 3/3 (2013): 76.
(Ramazan Biçer, The Interactive Relation Between Religious TV Programs and People in Turkey. *International Journal of Online Pedagogy and Course Design*, 3/3 (2013): 76 vd.).

[18] علي خيري تشليك، دعوى انتصار الإسلام والمنامات أثناء وباء كورونا.
(Ali Hayri Çelik, Korona Sürecinde İslam'ın Yükselişi ve Rüya).

لإيجاد معنى ما لما يعيشه ويجربه. علاوة على ذلك، فهذا البحث يعد أقوى مصدر للطاقة التي تربطه بالحياة. إن من أهم ما يتميز به الإنسان عن الكائنات الحية الأخرى هو جهده هذا، أي بحثه عن معنى وجوده ومعنى الحياة[19]. فسعادة الإنسان واطمئنانه ذهنِيًّا واجتماعيا وعاطفيا أمر ممكنٌ يكمن في مدى "المعنى" الذي يعطيه للحياة. ولا يتمتع أي شخص بحياة طيبة في عالم يرى أنه لا معنى له، يبدو وكأنه غير ممكن[20]. للقيم الدينية والروحية التي تشمل كل مرحلة من مراحل حياة الإنسان أهمية كبيرة في التعامل مع الكوارث والآفات مثل الأمراض الوبائية (المعدية). وهذه الحالة تتجلى خاصة في إدراك الإنسان وتفسيره وشرحه لمثل هذه الكوارث والآفات[21].

إن القرآن يؤكد على أن البشر لم يُخلقوا عبثا بل لغرض محدد، وقد شدد على معنى خلقهم ولأي شيء خُلقوا (المؤمنون 115/23 ؛ القيامة 36/75). الغاية من خلق الإنسان هو عبادة خالقه (الذاريات 56/51)، وقد صرح القرآن أن الإنسان سيمتحن في هذه المسألة (مسألة العبادة لله) وأن حياة الدنيا ما هي إلا مكان للاختبار والامتحان (البقرة 155/2؛ الكهف 7/18؛ هود 7/11؛ الأنبياء 34/21–35؛ العنكبوت 2/29–3؛ الملك2/67). ووفقًا لعقيدة الإسلام، فإن الله تعالى قد هيأ وجهز الإنسان الذي خلقه وأنزله إلى الأرض ليمتحنه ويختبره، بجهاز العقل والعلم والإرادة والوعي والقوة والقدرات المماثلة التي لم يعطها لأي كائن آخر لاجتياز هذا الاختبار. بالإضافة إلى ذلك، فقد سخر

---

[19] فيكتور إميل فرانكل ، الإنسان يبحث عن معنى، ترجمة سلجوق بوداك، إسطنبول: دار أوكويانوس، 2018، ص 113.
(Viktor E. Frankly, İnsanın Anlam Arayışı, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Okuyanus Yay., 2018, s. 113).

[20] هابيل شنترك صلاح الدين ياقوت، "معنى الحياة والدين"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة سليمان ديميريل، 33/2 (2014)، 49.
(Habil Şentürk-Selahattin Yakut, “Hayatın Anlamı Ve Din”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/33 (2014), 49).

[21] إريك فروم، الفضيلة والسعادة، ترجمة آيدا يوركان، دار ثقافة بنك إيش، 1994، ص 67–69؛ فرانكل، بحث الإنسان عن المعنى، ص 113؛ فاتح كورت، مشاكل الإيمان لدى أهل اليوم مع الأسئلة. أنقرة:دار TDV، 2019، ص 61 إلخ.
(Erich Fromm, Erdem ve Mutluluk, çev. Ayda Yörükan, İş Bankası Kültür Yay., 1994, s. 67, 69; Frankly, İnsanın Anlam Arayışı, s. 113; Fatih Kurt, Sorularla Günümüz İnsanının İnanç Problemleri. Ankara: TDV Yay., 2019, s. 61 vd.).

لأمره ووهب له نعما لا تحصى ولا تعد مثل الصحة والمال والملك والثروة يفعل بها ما يشاء. لكنه في مقابل هذه القدرات والنعم حمل الإنسان بعض المسؤوليات (الأحزاب 72/33). وعلى رأس هذه المسؤوليات أداء وإيفاء مهمة العبادة لربه أولا ثم تحقيق وظائفه تجاه نفسه وبيئته الاجتماعية الطبيعة والكائنات الحية[22].

من جانب آخر، يذكر في القرآن الكريم أشكال وأنواع والامتحان والاختبار وفي أي موضوع يكون هذا الامتحان، وقد أشير إلى أن موضوعات الاختبار قد تختلف من شخص لآخر وأن هذا الاختلاف جزء من الامتحان. وفي هذا السياق، يُذكر أن بعض الناس سيختبرون ويمتحنون بالخير (بالنعم)، والبعض الآخر بالشر (بالنقم) والبعض الآخر بالخير والشر ما عاشوا في حياة الدنيا. (المائدة 48/5، الأنعام 165/6، الأعراف 168/7؛ الإسراء 21/17؛ الأنبياء 35/21؛ العنكبوت 2/29).

في هذا الصدد، أشار القرآن إلى أن الناس اُختبروا وامتُحِنوا بأشكال مختلفة والأنفس مثل المجاعة والجفاف والفقر والضيق والخوف والثروة (الغِنى) والفقر والزلازل والأمراض والأولاد ونقص من الأموال والأنفس. (البقرة 155/2؛ آل عمران 186/3؛ الأعراف 94/27؛ الأنفال 28/8؛ الأنبياء 35/21؛ الشورى 27/42).

تعبر كلمة الامتحان عن بالأحداث التي تحل بالإنسان بقصد اختباره وامتحانه وقد يستعان للتعبير عن الامتحان بمفهومي "البلاء" و"المصيبة". بشكل عام بمفهومي "البلاء" و"المصيبة". وغالبا ما يُقصد بهذا، الأشياء التي تؤثر على الحياة الفردية كالأبناء والأقارب والأصدقاء وخسارة المال والممتلكات والمنتجات، والإفلاس والأمراض المختلفة مثل الوباء والطاعون والسل، والكربات والوفيات. إضافة إلى أن الكوارث الطبيعية التي تدمر المنازل والمدن، وتسبب الألم من خلال تأثيره في الحياة الاجتماعية كغزو وانتشار الحشرات والجراد والضفادع، ونزول الحجار من السماء

[22] المجلس الأعلى للشؤون الدينية، وجهة نظر الإسلام في الأوبئة، أنقرة: دار DİB، 2020، ص 8.
(Din İşleri Yüksek Kurulu, İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı, Ankara: DİB Yay., 2020, s. 8).

كالمطر والهزات الأرضية والزلازل، والطوفان، والفيضانات، والصواعق والعواصف والأعاصير والتسونامي، والمجاعة والقحط والجفاف، كل هذه الآفات تقيم وتعد في إطار مفهوم "المصيبة"[23].

وقد ورد في القرآن أن المصائب التي تحل بالإنسان أو المجتمع مكتوبة في الكتاب الأزلي (اللوح المحفوظ) من قبل، وأنها تحدث بإذن الله وعلمه وإرادته وتقديره، وأنه لن تحدث أية مصيبة في الأرض إلا بإذنه (التوبة 51/9؛ التغابن 11/64؛ الحديد 22/57). وفي هذا السياق يذكر أيضا أن الله سيمتحن عباده كيفما يشاء بمختلف المصائب (البقرة 155/2). ومثل هذه التصريحات توحي بأن النكبة (المصيبة) هي قدر مقدّر ومكتوب من قبل. وكما أنه يشار إلى أن الكوارث يمكن أن تقع تحت تأثير العوامل الخارجية وبدون إرادة الناس حتى لو لم يكن لهم ذنب، وأن الله يمكن أن ينزل بالناس المصائب من غير إرادتهم لاختبارهم وامتحانهم. من جهة أخرى، ورد أيضًا في القرآن أن المصيبة يمكن أن تحل بالإنسان نتيجة لفعلته، وبالتالي سيكون هو مسؤولاً شخصيا عن المصيبة التي حلت به[24]. وقد تم التشديد على أن معظم المصائب تحدث نتيجة أفعال الناس وبما كسبت أيديهم (آل عمران 165/3؛ النساء 62/4، 79؛ المائدة 49/5؛ الأعراف 100/7؛ المؤمنون 71/23؛ الروم 36/30، 41؛ القصص 47/28؛ الشورى 30/42، 48). وانطلاقا من هذه الآيات، نفهم أن معظم المصائب التي تحل بالناس هي من أنفسهم، أي بسبب ما يفعلونه بأيديهم أو بسبب ارتكابهم للذنوب والمعاصي.

وعند النظر إلى الآيات التي ذكرت أعلاه، يُفهم أن البشر قد تأتيهم المصائب أحيانًا نتيجة أفعالهم، وأحيانًا يتعرضون للمحن والمصائب

---

[23] نجاتي كارا، "البلاء و المصيبة في القرآن والسنة"، مجلة أكاديمية إيكيف، 1/3 (1998): ص 37-3.
(Necati Kara, "Kur'an ve Sünnet'te Bela –Musibet", Ekev Akademi Dergisi, 1/3 (1998): 37-38).

[24] علي يلدز مصى خان، "العلاقة بين المصيبة والرحمة في الفكر الإسلامي"، مجلة أكاديمية إيكيف، 66/20 (2016)، 132.
(Ali Yıldız Musahan, "Müslüman Düşüncesinde Musibet-Rahmet İlişkisi", Ekev Akademi Dergisi, 20/66 (2016), 132.)

بسبب تدخل خارجي من غير إرادتهم حتى لو لم يكن لهم ذنب أو أن الله يمكن أن يصيب الناس بالبلاء للامتحان والاختبار. ومن ناحية أخرى يؤكد القرآن الكريم على أن الإنسان مسؤول عن حدوث بعض الكوارث الطبيعية.

4. دور الإنسان في تفشي وباء فيروس كورونا في نظر القرآن

إن هذا النوع من المصائب ناتج عن انتهاك الناس القوانين الدينية والمعنوية/الروحية والأخلاقية، عدم أداء الواجبات العبودية، والخطايا والمعاصي المرتكبة أو تحدث بسبب الظلم والجور، وإفساد وإخلال قوانين الطبيعة. سبق وأن ذكرنا أنه يتم التأكيد في القرآن الكريم على أن معظم المصائب تحدث نتيجة ما يفعله الناس بإرادتهم ونتيجة مبادرتهم الذنوب. ويحدث هذا النوع من المصيبة بطريقتين:

(i) تتحقق على شكل "عذاب/عقاب إلهي" و"هلاك كلي (جماعي)" كردة فعل لأفعال مثل الجريمة والمعصية والتمرد والعصيان التي لا يرضى بها الدين. يُذكر في القصص التاريخية التي ترد في القرآن الكريم أن بعض المجتمعات التي عاشت في الماضي ابتلاهم الله بمصائب مختلفة بسبب اختياراتهم وتصرفاتهم الدينية والأخلاقية ويذكر أنهم الجحود والشرك والعصيان والطغيان والظلم والضلال، ويذكر أنهم إما عوقبوا وعذبوا وأهلكوا جميعا وإما لم يُهلكوا ولكنهم تعرضوا لفترة مؤقتة للألم وأُنذروا وحُذروا. ومع هذا، يُذكر في القرآن الكريم هلاك المجتمعات والأمم التي عصت أنبياءها ولم تستمع لندائهم، ورفضت بإصرارٍ دعوةَ أنبياءها، وعاندت. (القمر 54/1–12؛ هود 11/81–83؛ فصلت 41/16؛ النمل 27/4–52؛ يس 36/13–29؛ سبأ 34/15–17؛ الأعراف 7/91–93).

يُفهم من هذه القصص المذكورة أن انحلال المجتمعات السابقة دينيًا وأخلاقيًا وعصيانها، يعني أن أفعالهم وخياراتهم مهدت الطريق أمام وقوع الآفات الحسية المادية، وأن العذاب والهلاك يختلف من مجتمع لآخر. وأمثلة هذه المصائب هي: الزلزال والطوفان والهزات الأرضية العنيفة والخسف والأعاصير ونزول الحجارة والنار كالمطر من السماء الصواعق والأمطار الغزيرة والرياح الشديدة والصيحة والحشرات والجراد انتشار

الضفادع... وإلخ. (الأعراف 84/7، 132؛ هود 82/11؛ الشعراء 189/26؛ العنكبوت 40/29؛ فصلت 16/41؛ الأحقاف 24/46). إن المجتمعات التي استحقت هذا النوع من العذاب هي التي أصرت واستمرت في ارتكاب الآثام والمعاصي كالغش في التجارة واللعب في الكيل والميزان، وظلم الناس، وقتل الناس والتعدي على ممتلكاتهم، والانحراف الجنسي والنشوة الباطلة، والشرك بالله والتمرد والعصيان... إلخ، بالرغم من كل التحذيرات الإلهية (البقرة 50/2؛ الأعراف 64/7، 84؛ هود 25/11، 58، 82-83؛ الشعراء 119/26؛ الروم 42/30؛ الذاريات 31/51–34؛ القمر 11/54، 123؛ الحاقة 9/69). وهم لم يعترفوا بالقوانين والشرائع التي وضعها الله وكأنهم استجهلوها. ووصلت بهم الحال إلى أنهم تمردوا ولم يقفوا عند حد إنكار وجحود الله وأنبيائه فحسب، بل امتدت إلى الصراع على السلطة مع الله بوضع أنفسهم في مكانه سبحانه. عندئذ حذرهم الله بإرسال الأنبياء أولاً ومن ثم عاقب وعذب من لم يلتفت إلى هذه التحذيرات بمصائب مختلفة كدليل على قدرته الإلهية[25].

قد تكون هذه المصائب عقوبة عامة تشمل جميع السكان في منطقة ما أو قد تكون عقوبة فردية تؤثر في الذين يستحقون العقوبة فقط. عندما ننظر إلى القرآن نفهم أن بعض المصائب العامة هي عقاب من الله بسبب خطايا وتعديات كل أو معظم السكان في بلدة أو منطقة معينة، ومن هذه المصائب الطوفان في قوم نوح (لقمان 14/24)، ومطر الحجارة على قوم لوط (هود 82/11–83)، وهلاك عاد بالريح (الحاقة 6/69–8)، وإرسال الجراد والحشرات والضفادع والدم لأهل فرعون. (الأعراف، 132/7–133)[26].

---

[25] سليم أوزرسلان، "الدين والخدمات الدينية ضد الكوارث الطبيعية: أفكار حول الكوارث الطبيعية / الكوارث"، IV. بيان ومفاوضات المجلس الديني، نشرة رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة 2009، ص 454-455؛ كارا،البلاء و المصيبة في القرآن والسنة"، مجلة أكاديمية إيكيف: ص 54.
(Selim Özarslan, "Doğal Afetler Karşısında Din ve Diyanet Hizmetleri: Doğal Afetlere/Musibetlere Yönelik Düşünceler", IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2009, s. 454-455; Kara, "Kur'an ve Sünnet'te Bela – Musibet, Ekev Akademi Dergisi,", s. 54).

[26] محمد مفتي أغلو، "واقع الإنسان في مواجهة المشاكل والمصائب في نظر القرآن وأهمية القيم الروحية"، مجلة روم آلي للدراسات الإسلامية، 5/3 (2020)، 15.

أما المصائب الفردية، فهي العقوبات التي واجهها الأفراد في العالم نتيجة إصرار الإنسان وعناده في عصيانه لأوامر الله، كالكفر والشرك. ما حدث لقارون وفرعون والسامري وبلعم بن باعوراء، الذين عوقبوا بشكل فردي بسبب تمردهم وذنوبهم، وذكروا في القرآن لأخذ الدروس، (قصص 81/28؛ يونس 92/10؛ الأعراف 175/7. 176–؛ طه 95/20–97).

وبحسب هذه المعطيات، نستطيع أن نقول: إن الله تعالى يعاقب من يستحق، ولا يعاقب أحداً بلا سبب، ويحمي الأبرياء من مثل هذه المصائب (الأنبياء 76/21؛ هود 58/11، 94–95). ويجب أن نؤكد على أن اعتبار كل كارثة طبيعية أو بشرية تحدث أو الآلام الناجمة عن المصائب بأنها عقاب الله، يتعارض مع الرسالة التي يريد القرآن أن يوجهها للبشرية. لأن الغرض الأساسي من لفت القرآن انتباه المخاطبين إلى العلاقة بين الخطيئة والمصيبة في آيات مختلفة هو التذكير بأن الإنسان ليس مخلوقًا ترك سدى في هذه الحياة الدنيوية، وأن له هدفا، وأنه مسؤول عن أفعاله وسلوكياته، وأن العالم الذي يعيش فيه فان، وأنه يجب ألايستخدم الدنيا وما فيها بالطريقة التي يشاء، بل بالقوانين الأخلاقية التي حددها خالقه وفق خلقه.

وقد ساعد القرآن الفرد على فهم وتنظيم العالم الذي يعيش فيه[27]. وكذلك ليس من التعامل السليم قراءة كل المصائب على أنها عقاب للآثام والربط بين المصائب والكوارث وبين الذنوب فقط.لأن بعض المصائب تحدث أيضًا لكثير من المؤمنين الذين ليس لديهم خطايا)، والأنبياء المعصومين مثل يعقوب وأيوب (عليهما السلام) (يوسف 18/12 ،83 ؛ الأنبياء 83/21–84 ؛ ص 44/38)

وهدف ابتلائهم أن يصبر العباد الصالحون على ما تعرضوا له من مصائب، وأن يتدرجوا في المقامات بالتوكل على الله.

(Mehmet Müftüoğlu, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Bela ve Musibetler Karşısında İnsanın Durumu ve Manevi Değerlerin Önemi", Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, 3/5 (2020), 15.)

[27] سليم أوزرسلان، في العلاقة بين المعصية والمصيبة، ألازيغ، 2006، ص 34.
(Selim Özarslan, Günah Musibet İlişkisi Üzerine, Elazığ, 2006, s. 34).

وكما ذكرنا من قبل، إن المقصود من هذا النوع من المصائب هو الاختبار والابتلاء.

(ii) النوع الثاني من المصائب بما كسبت أيدي الناس والناس يواجهونها نتيجة سلوكهم الذي يخل بتوازن ونظام الطبيعة.من ذلك: ظلم الناس وإيذاء وإيذؤهم لبعضهم البعض، واعتمادهم أساليب العيش المخالفة لها، واستخدامهم غير الواعي والمتهور لها، والحروب، واستغلال ضعف الناس وانتهاكات الحقوق، والأوبئة، وحوادث المرور، والحوادث المهنية التي يتعرض لها الناس نتيجة الإخلال بنظام الطبيعة، والأزمات المالية والجوع والقحط وما إلى ذلك.

ويذكر القرآن الكريم أن بعض المصائب الدنيوية جاءت عقابا على ما يقترفونه من الذنوب، ومما لا شك فيه أن معظم المصائب التي يعاني منها الإنسان تنبع من أفعاله وسلوكياته ونقاط ضعفه (قصص 47/28 الروم 41/30؛ الشورى 30/42)

الختام والتقييم

نفهم عندما ننظر إلى الأمراض الوبائية مثل فيروس كورونا من منظور القرآن أن مثل هذه المصائب هي آيات وعلامات وتحذيرات إلهية يجب استخلاص الدروس منها.

في هذا الصدد، ما لتدعيه بعض الأوساط، ليس من المقاربة الصحيحة والشاملة إذ إنهم اعتبروا وباء الفيروس (COVID-19) عذابًا إلهيًا أو علامة على الهلاك.

إن الذين يقولون بأن وباء الفيروس هو عقاب إلهي، يبرزون قولهم بأن الله قد عاقب بعض المجتمعات منزلا عليهم أنواعا من المصائب بما كسبت أيديهم في الماضي. والذين يؤمنون بأن هذه الكوارث هي عقاب الله في حق عباده المتمردين، لا يتعاملون مع الآيات المتعلقة بالموضوع بطريقة شمولية ويفسرون الآيات دون تفكير عميق. ونسرد انتقاداتنا لهذه التعليقات الخاطئة على النحو التالي:

فقد ورد في القرآن ذكر العديد من الكوارث والمصائب التي حدثت عبر التاريخ. وحسب القرآن الكريم فقد عوقبت بعض المجتمعات مثل أصحاب القرية، وقوم سبأ وأصحاب مدين وقوم لوط، وقوم عاد، وقوم ثمود بواسطة الكوارث وأهلكهم الله بسبب انحرافهم عن الحق وإنكارهم وعصيانهم وظلمهم، وارتكابهم الفواحش الشذوذ الجنسي وإحداث الفساد والفتنة في الأرض. ومع ذلك، فليس من الصحيح أن نرى المشكلات والمصائب الحالية المشابهة لما حدث للمجتمعات المذكورة في القرآن كعقاب وعذاب إلهي من خلال المقارنة بينها.[28].

لأن الله تعالى ذكر أن مثل هذه الكوارث حدثت كعقاب إلهي على خطايا المجتمعات المذكورة في الآيات. ونحن نعلم ذلك من خلال إبلاغ الله تعالى لنا فقط. ففي هذا الصدد، لا بد أن يكون إبلاغ إلهي حتى نقول بأن المصائب تحدث كعقاب إلهي على الخطايا المرتكبة. ومع ذلك، لا توجد اليوم تصريحات سماوية حول وباء فيروس كورونا الذي تعرضت له البشرية جمعاء، وكذلك حول زلازل أرزنجان ومرمرة وألازيغ والانهيارات الجليدية التي حدثت في بلادنا.

أما الأمور التي لا توجد بشأنها تصريحات إلهية فإن ما يقوله الناس فيها لا يتعدى كونه افتراضات وتعليقات لا تستند إلى معلومات قطعية[29]. وبالتالي لا يمكننا أن نعرف على وجه اليقين ما إذا كانت هذه الكوارث هي عقاب أم لا. فقد أهلك الله سبحانه وتعالى الأقوام السابقة التي بعث إليها الأنبياء لأنهم لم يلتفتوا إلى التحذيرات المتكررة مرارا بدأت وصفحة جديدة بإرسال نبي جديد. وانتهى هذا الوضع عندما أرسل محمد صلى الله عليه وسلم كنبي الرحمة للعالمين.

لهذا السبب يؤمن المسلمون بأن آخر هو نبي محمد، وأنه لا نبي آخر بعده، وأن آخر كتاب إلهي، هو القرآن الكريم وهو صالح إلى يوم الدين،

[28] المجلس الأعلى للشؤون الدينية، وجهة نظر الإسلام في الأوبئة، ص 23.
(Din İşleri Yüksek Kurulu, İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı, s. 23).
[29] ديميرجان، الأوبئة والمسلمون، ص 9.
(Demircan, Salgın Hastalıklar ve Müslümanlar, s. 9).

وأنه لن يأتي وحي جديد، وهذه أساسيات معروفة لدى المسلمين ولا بد من تصديقها. لذلك، لا يبدو من الممكن شرح أسباب الكوارث التي حدثت بعد زمن النبي بدقة باستخدام المراجع الدينية[30].

وبما أننا لا نملك دليلًا إلهيًا على ما إذا كان وباء فيروس كورونا هو عقاب إلهي على الخطايا المرتكبة، فلا يمكن إصدار حكم نهائي بشأن هذه القضية.

علاوة على ذلك، فإن هناك مشكلة بالنسبة لتحديد المعايير التي بموجبها يتم إنزال المصائب عقوبة على العباد، وكيف ولماذا يكون المجتمع أو الأمة المعرضة للكارثة أكثر ذنبا وخطيئة من الآخرين دون وجود بيان إلهي. (تركمان، 2006)[31].

يشير اختلاف فترة محمد (ص) عن فترات الأنبياء قبله، وكونه آخر منذر أرسل للبشرية جمعاء، وليس إلى أمة أو قبيلة معينة، وأنه لن يأتي بعده رسول آخر، إلى عدم وجود الهلاك العام في أمة محمد مثل الأقوام السابقة، وتؤكد الآيات على هذا المعنى حيث قال الله تعالى: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (33) (المجلس الأعلى للشؤون الدينية، 2020).

ومع ذلك، فهذا لا يعني أن المصائب لن تحدث لهم. لأن القرآن الكريم، ينص بوضوح على أن البشر قد يعانون أحيانًا نتيجة أفعالهم ونتيجة لتدخل خارجي أو اختبار إلهي، على الرغم من عدم ارتكابهم للخطأ.

[30] م. كامل يشار أوغلو، "البعد الديني في تفسير الكوارث العالمية"، كاريزما، 22/6 (2005)، 50، 52.
(M. Kamil Yaşaroğlu, "Küresel Felaketlerin Yorumunda Dini Boyut", Karizma, 6/22 (2005), 50, 52).

[31] أبرو تركمان، العلاقة بين الذنب والمصيبة في علم الكلام، رسالة ماجستير غير منشورة، FÜSBE، ألازيغ، 2006، ص 55.
(Ebru Türkman, Kelamda Günah Musibet İlişkisi, basılmamış yüksek lisans tezi, FÜSBE, Elazığ, 2006, s. 55).

والقرآن يطلب من المخاطبين التركيز على معاني القرآن وأن يأخذوا منه دروسا (القمر 22/54).

إن أخذ الدروس من حادثة ماضية، يعني فهم المواقف التي تسببت في تلك الحادثة والنتائج المحتملة للحوادث المشابهة. ووفقًا لذلك، فإن تكرار المواقف والسلوكيات التي سببت الكوارث في الماضي قد يؤدي إلى نتائج مماثلة، وهذا احتمال وارد على أقل تقدير. وعند القول بعكس ذلك، يتبادر إلى الذهن أن قصص القرآن لا تُفسَّر إلا على أنها نقل لأحداث وقعت في فترة معينة من التاريخ، وهذا يتعارض بشكل عام مع أهداف رسالة القرآن ولا سيما مع الغرض من سرد هذه القصص[32].

إضافة إلى ما سبق، فإن الادعاء بأن مثل هذه الكوارث هي بالضرورة عقاب إلهي، يؤدي إلى تقديم الله على أنه إله متقلب وقاس يعاقب عباده ويهددهم بالجحيم دوما، وبالتالي يتسبب في حدوث أفكار سلبية عن الدين.

إن المقاربات التي تتغاضى عن أسماء اللّٰ الرحمان والرحيم تتناقض تتنافى مع الآيات التي تخبر عن سعة رحمة الله مثل قوله تعالى: "قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ ۜ قُلْ لِلّٰهِ ۜ كَتَبَ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ۜ لَيَجْمَعَنَّكُمْ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۜ اَلَّذِينَ خَسِرُوا اَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ" ﴿المائدة، 12/6﴾

وكذلك مع قول الله تعالى: "وَاِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاٰيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ۙ اَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَاَصْلَحَ فَاَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ" ﴿المائدة، 54/6﴾

يجب على أصحاب القول بأن المصائب هي عقاب من الله بالضرورة أن يجيبوا على الأسئلة التالية:

[32] يشار أوغلو، "البعد الديني في تفسير الكوارث العالمية"، ص 54–53.
(Yaşaroğlu, “Küresel Felaketlerin Yorumunda Dini Boyut”, s. 53-54).

من المستحق للعذاب الإلهي في المصائب التي تحدث اليوم، وكيف تحقق مفهوم العدل فيها؟[33]

وإذا كان المستحقون للعذاب هم قادة البلاد فما ذنب المواطنين العاديين الذين ليس لهم أي علاقة بهذه البلاد سوى كونهم قد ولدوا وترعرعوا فيها؟ لماذا عوقبوا بالموت والمرض؟ لماذا لا يتم عقاب العصاة والمذنبين فقط ويأتي البلاء عاما؟

ويموت في هذه المصائب والأزمات أناس أبرياء أكثر من العصاة والمذنبين. هل هذا عدل؟ وألا يتعارض هذا مع الآية التي تقول: ولا تزر وازرة وزر أخرى؟

وقد يعني الادعاء بأن النوازل والكوارث البشرية تأتي عقابا من الله تعالى على المعاصي والآثام، التخلي عن مسؤولياتنا. وبعبارة أخرى فإن التعامل مع المصائب على أنها عذاب إلهي فقط دون قراءة عميقة فيها، يزيل فرص استخلاص الدروس منها ويقلل من شأن المسؤولية الفردية. والحقيقة أن الإنسان كائن حي له ضمير وإرادة وهو مسؤول عن أفعاله.

فكثير من الآيات تلفت أنظارنا إلى مسؤوليتنا تجاه أفعالنا وتذكرنا بأن الفساد قد ظهر في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس (الروم، 36/30، النساء، 62/4، المؤمنون، 71، المائدة، 49/5، الشورى، 30/42)[34].

ومن جهة أخرى إذا كانت الأمراض المعدية عقابا إلهيا على المعاصي بالضرورة فهذا الحكم ينطبق على ما جرى في صدر الإسلام كذلك. فهناك أوبئة وأمراض معدية ظهرت في العصور الأولى للإسلام وتعرضت المجتمعات الإسلامية إلى كوارث بشرية وأمراض معدية مثل الطاعون والحمى. ففي عهد النبي صلى الله عليه وسلم سنة 627م حصل طاعون شيرويه وفي عهد سيدنا عمر (رضي الله عنه) ظهر طاعون عمواس فعم

[33] توفيق السيف، هذه خرافة وليست عقاباً، صحيفة الشرق الأوسط، 2020

[34] محمد غورمز، أصول قراءة المصائب فيروس كورونا نموذجا.
(Mehmet Görmez, Coronavirüs Özelinde Musîbetleri Okuma Usûlü).

مناطق من بلاد الشام والعراق فأدى إلى وفاة ما يقارب 30 ألف شخص بمن فيهم كبار الصحابة من أمثال أبي عبيدة بن جراح ومعاذ بن جبل (رضي الله عنهم). فبغداد التي كانت حاضرة وعاصمة الحضارة الإسلامية، شهدت على مر التاريخ أنواعا كثيرة من الكوارث الطبيعية والبشرية مثل القحط والحروب والطواعين والأعاصير والزلازل والصواعق[35].

انطلاقا مما سبق فإن القول بكون الجائحة التي يشهدها العالم من عذاب الله وعقابه جراء أفعال العباد السيئة وارتكابهم للمعاصي، قد يعني في طياته أن الله عز وجل أحل على المسلمين الأوائل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعهد عمر رضي الله عنه كوارث وأمراضا معدية لكثرة ذنوبهم؛ إذ حدثت كوارث كبيرة مثل طاعون عمواس في صدر الإسلام. فهذا قول لا يمكن القبول به. فبالتالي هذه الأقوال لا تعبر إلا عن أراء أصحابها وتتعارض مع الرسائل والمبادئ القرآنية وهي تعتبر تأويلات ظنية وشخصية غير سديدة.

[35] أبو الفرج إبن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر آباد؛ عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الصدر.
(Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî , el-Muntazam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem, Haydarabad, 1939, IX: 68, 249; X: 120, 176, 242-244, 265; İzzeddin İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh, Beyrût, Dâru Sâdır, XI: 54, 320; XII: 223, 241).

المصادر والمراجع:

ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدرآباد،

ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر،

Adıvar, A. (1987). Tarih Boyunca İlim ve Din. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Biçer, R (2013). The Interactive Relation Between Religious TV Programs and People in Turkey. International Journal of Online Pedagogy and Course Design, 3/3: 76-84.

Breton, D. L. (2015). Acının Antropolojisi. Çev. İ. Yerguz. İstanbul: Sel Yay.

Çapcıoğlu,İ. (2020). Kontrollü Sosyal Hayat, Medya ve Dini Yönelimler. https://www.islamvemedya.com/kontrollu-sosyal-hayat-medya-ve-dini-yonelimler/821/(SET: 20.06.2020).

Çelik, A. H. (2020). Korona Sürecinde İslam'ın Yükselişi ve Rüya. https://www.dinihaber.com/diyanet-haber/muftu-celik-ten-nefis-bir-yazi-korona-surecinde-islamin-yukselisi-ve-ruya-h145205.html (SET: 21.06.2020).

Demircan, A. (2020). Salgın Hastalıklar ve Müslümanlar. Diyanet Aylık Dergi, 353: 18-21.

Din İşleri Yüksek Kurulu. (2020). İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı. Ed. F. Kurt.. Ankara: DİB Yay., s. 8, 19, 23.

Erdinç, Z.(2019). Akâid-i Adûdiyye'nin Türkçe Bir Şerhi Olarak Harputlu İshak Efendi'nin Es'ile-i Kelâmiyye Adlı Eseri. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 12/62:1765-1771.

Frankly, V. E. (2018). İnsanın Anlam Arayışı. Çev. S. Budak. İstanbul: Okuyanus Yay.

Fromm, E. (1994). Erdem ve Mutluluk. Çev. A. Yörükan, İş Bankası Kültür Yay.

Görmez, M. (2020a). Koronadan Sonra Zafer İslam'ın Olacak! https://www.risalehaber.com/mehmet-gormez-koronadan-sonra-zafer-islamin-olacak-378183h.htm (SET: 04.05.2020).

Görmez, M. (2020b). Coronavirüs Özelinde Musîbetleri Okuma Usûlü. https://www.youtube.com/watch?v=3a6GWYCs3Yk&t=719s (20.03.2020).

Hıdır, Ö. (2020). Kovid-19 Teo-Politiği: Evanjelikler ve Ultra-Ortodoks Yahudiler. https://www.aa.com.tr/tr/analiz/kovid-19-teo-politigi-evanjelikler-ve-ultra-ortodoks-yahudiler/1805863 (SET: 20.04.2020).

Kara, N. (1998). Kur'an ve Sünnet'te Bela-Musibet. Ekev Akademi Dergisi, 1/3: 33-58.

Knapp, A. (2020). The Secret History of The First Coronavirus. https://www.forbes.com/sites/alexknapp/2020/04/11/the-secret-history -of-the-first-coronavirus-229e/ (SET: 13 Nisan 2020).

Kurt, F. (2019). Sorularla Günümüz İnsanının İnanç Problemleri. Ankara: TDV Yay.

Musahan, A. Y. (2016). Müslüman Düşüncesinde Musibet-Rahmet İlişkisi. Ekev Akademi Dergisi, 20/66: 129-142.

Müftüoğlu, M. (2020). Kur'an-ı Kerim'e Göre Bela ve Musibetler Karşısında İnsanın Durumu ve Manevi Değerlerin Önemi. Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, 3/5: 8-27.

Selim Özarslan, Günah Musibet İlişkisi Üzerine, Elazığ, 2006. Doğal Afetler Karşısında Din ve Diyanet Hizmetleri: Doğal

Afetlere/Musibetlere Yönelik Düşünceler. IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., s. 451-461.

Schmalz, M. (2017). Christian Faith Doesn't Just Say Disasters Are God's Retribution. https://theconversation.com/christian-faith-doesnt-just-say-disasters-are-gods-retribution-83288 (20.03.2020).

Seyf, T. (2020). Koronavirüs İlahi Ceza Demek Batıl İnançtır. Çev. B. İshakoğlu,https://www.independentturkish.com/node/124656/d%C3%BCnyadan-sesler/koronavir%C3%BCs-ilahi-ceza-demek-bat%C4%B1l-inan%C3%A7t%C4%B1r (SET: 22.06.2020)

Sucu, N. D. (2020). Bilim Din ve Korona.https://www.manset aydin.com/makale/4116611/nadir-can-sucu/bilim-din-ve-korona (SET: 06.06.2020).

Şentürk, H. & Yakut, Y. (2014). Hayatın Anlamı ve Din. SDÜİlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/33: 45-60.

Tekin, M. (2020).Bir Hakikat Olarak Bilim ve Din. https://www.milatgazetesi.com/prof-dr-mustafa-tekin/bir-hakikat-olarak-bilim-ve-din/haber-236723 (SET: 05.05.2020).

Tervanotko, H. (2020). Eski İsrailliler Salgınlarla Nasıl Mücadele Edildi-İncil Kehanet ve Ritüelleri Anlatıyor. https://tr.innerself.com/content/personal/spirituality-mindfulness/religions-a-beliefs/228-30-how-the-ancient-israelites-dealt-with-epidemics-the-bible-tells-of-prophecy-and-rituals.html(SET: 16.04.2020).

Turner, S. B. (2011). Tıbbî Güç ve Toplumsal Bilgi. Çev. Ü. Tatlıcan. Bursa: Sentez Yay.

TÜBA. (2020). Covid-19 Pandemi Değerlendirme Raporu. Ed. M. Şeker v.dğr., Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yay.

Türkman, E. (2006). Kelamda Günah Musibet İlişkisi. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi SBE. Elazığ.

Varlık, N. (2011). Tâun. Diyanet İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yay., 40: 175-177.

Yaşaroğlu, M. K. (2005). Küresel Felaketlerin Yorumunda Dini Boyut. Karizma, 6/22: 51-54.

Yıldırım, E. (2020). Kırbaççılar, Deccal, Korona Cihat. https://www.yenisafak.com/yazarlar/ergunyildirim/kirbaccilar-deccal-korona-cihat-2055080 (SET: 15.05.2020).

Zavi, E. (2020). Koronavirüs ve Kıyamet Alametleri. https://www.independentturkish.com/node/146101/d%C3%BCnyadan-sesler/koronavir%C3%BCs-ve-k%C4%B1yamet-alametleri (SET: 13.04.2020).

ALWAJRAH, E. İbn Sina'nın Öz Felsefesi "Kendini Tanıyan Rabbini Tanır"
el-Mecelletu'l-İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şuuni'd-Dîniyyeti't-Turkiyye 2 (2020): 188-233

İBN SİNA'NIN ÖZ FELSEFESİ "KENDİNİ TANIYAN RABBİNİ TANIR"

THE SELF-PHILOSOPHY OF IBN SINA "HE WHO KNOWS HIMSELF KNOWS HIS LORD"

EBRAHİM MOHAMMED HUSSEİN ALWAJRAH
DR. ÖĞR. ÜYESİ
ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Nefs konusu insanlık tarihinde mitolojik, dinî, felsefî, tasavvufî, irfanî, psikolojik, psiko-fizyolojik ve biyo-nörotik açıdan en önemli konulardan biridir. İnsan nefsi hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir kısmı nefs terbiyesi ve tezkiyesi, bir kısmı nefsin kökenini ve akıbetini, kadimliğini ve hâdisliğini, maddîliğini ve soyutluğunu, bir kısmı güçlerini ve işlevlerini, nefs-beden ilişkisini ele almıştır. Bu makale nefs meselesinin iki yönüne yoğunlaşmaktadır: felsefî yönü ve tasavvufî irfanî yönü. Felsefî yönünde insan nefsinin kemali, güçleri, bedenden bağımsızlığı/cevherliği incelenmiş; tasavvufî irfanî yönünde ise insan nefsinin metafizik boyutu, faal akıl ile bağlantısı ve aklî cevherler âlemine (kutsallık/tam soyutluk âlemi) ve sonrasında yüce Hakk'a, riyazetler ve belirli bilgiler aracılığıyla yükseliş gücü ele alınmıştır. Yine çalışmamızda İbn Sînâ'nın peygamber ile peygamberlik hakkındaki görüşü açıklanmış ve Peygamber olan kişinin sahip olacağı nefsî güçlerden bahsedilmiştir. Son olarak makalemizde elde edilen sonuçlar özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, İbn Sînâ, nefs ve güçleri, nefs-beden ilişkisi, nefsin ölümsüzlüğü, nefs-faal akıl ilişkisi.

ABSTRACT

The subject of nafs is one of the most important subjects in mythological, religious, philosophical, sufistic, cultural, psychological, psycho-physiological and bio-neurotic aspects in human history. Many studies have been done about the human nafs. Some of these studies dealt with nafs discipline and devotion, some of the origin and fate of the nafs, its ancient and its originality, materiality and abstraction, some of its powers and functions, and the relationship between nafs and body. This article focuses on two aspects of the nafs issue: its philosophical and sufistic wisdom aspects. In the philosophical aspect, the perfection of the human nafs, its powers, its independence/substance from the body have been examined; in the aspect of sufistic wisdom, the metaphysical dimension of the human nafs, its connection with the active mind and the ascension to the realm of rational essences (the realm of holiness/complete abstraction) and then to Janab-ul-Haqq (Glory be to Him), through abstinence and certain knowledge, are discussed. Again, in our study, the view of Avicenna (Ibn Sina) on the prophet (saw) and prophethood was explained and the nafs powers that a prophet would have was mentioned. Finally, the results obtained in our article are summarized.

Keywords: Islamic philosophy, Ibn Sina, the nafs and its powers, the relationship between the nafs and the body, the immortality of the nafs, the relationship between the nafs and active mind.

الوجره، إبراهيم محمد حسين، فلسفة النفس عند ابن سينا "من عرف نفسه فقد عرف ربه"
المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 2 (2020): 188-233

فلسفة النفس عند ابن سينا
"من عرف نفسه فقد عرف ربه"

إبراهيم محمد حسين الوجره
عضو هيئة التدريس الدكتور
جامعة نجم الدين أربكان / كلية الإلهيات

الملخص

إن موضوع النفس من أهم المواضيع في تاريخ الإنسانية وقد أجريت دراسات كثيرة في جانبها الأسطري، وفي جانبها الفلسفي والصوفي العرفاني والسيكوفسيولوجي والبيوعصبي، قُدِمتْ الكثير من الدراسات حول النفس الإنسانية، منها ما اهتم بتربيتها وتزكيتها، ومنها ما اهتم بمبدأها، ومعادها، قِدمها أو حدوثها، وهل هي مادية أم روحانية؟. ومنها ما اهتم بقواها ووظائفها ومدى علاقتها بالجسم، ركز هذا المقال على بعدين أساسيين هما: البعد الفلسفي، والبعد الصوفي العرفاني. البعد الفلسفي تناول النفس الإنسانية من حيث كمالها وقواها واستقلالها عن الجسم، والبعد الصوفي العرفاني تناول النفس الإنسانية في بعدها الميتافيزيقي وعلاقتها وصلتها بالعقل الفعال وفي كيفية قدرتها على الترقي والعروج إلى عالم الجواهر العقلية (عالم القدس) ومن ثم إلى جناب الحق سبحانه من خلال رياضات ومعارف معينة تمكنها من ذلك، كما أوضح المقال رأي ابن سينا في النبي والنبوة وذكر مجموعة من القوى النفسية من تحققت فيه كان نبياً وأخيرا انتهى المقال بمجموعة من النتائج المستخلصة من هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية، ابن سينا، النفس وقواها، النفس والجسم، النفس وخلودها، النفس والعقل الفعال.

المدخل

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" سورة الإسراء (70).

انطلاقاً من هذه الآية الكريمة وإلى كثير من التساؤلات التي أثيرت حول ماهية الإنسان، وماهي طبيعته، وماهي الأفضلية، التي امتاز بها على كثير من الموجودات؟ فهل هي الجسمانية الحيوانية التي يتغذى وينمو ويتكاثر من خلالها، ثم يشيخ ويضمحل ويزول؟ أم أنه شيء آخر بعيد كل البعد عن هذا التصور الجسماني المادي؟

من خلال هذا المقال سوف نحاول أن نوضح للقارئ تلك الأفضلية، من زاويتها الفلسفية والصوفية العرفانية، ولكن قبل البدء بمعالجة هذه الإشكالية، لابد من الإشارة إلى أن موضوع النفس الإنسانية من أن اهم المواضيع في تاريخ الفكر الإنساني على جميع الأصعدة، (الاسطورية، والدينية، والفلسفية، والصوفية، والعرفانية، والطبية السيكوفسيولوجية والبيو عصبية)، فالأساطير القديمة الشرقية واليونانية لم تتجاهل النفس الإنسانية لما لها من مكانة عظيمة عند الآلهات ورباتها، فقد سعى الفكر الأسطوري من خلال الحكايات الرمزية، والمدونات الأسطورية إلى التأكيد على أهميتها وكيفية تطهيرها من الذنوب، وكيف يمكن لبعض النفوس أن تتمكن من الصعود والرقي إلى عالم السموات فتكون من جنس الآلهات فيتسنى لها الخلود كما جاء في(كتاب الموتى) عند المصريين القدماء، كما أشارت هذه الأساطير إلى النفوس الضالة التي تقترف الذنوب والخطايا فتهوي إلى العالم السفلي عالم الأرواح الشريرة، التي ما إن تلبث حتى تُسقى من بحار الشر؛ عندها تصبح النفس الإنسانية شهوانية، وعدوانية، فتقترف أبشع أنواع القتل والسلب والنهب.[1] كما أن الأديان السماوية والأرضية لم تتجاهل أهمية هذه النفس، فسعت إلى تزكيتها وتبشيرها بالخير والسعادة الأبدية ان تمسكت بالأخلاق النبيلة وابتعدت عن كل رذيلة، كما حذرتها من العقاب والعذاب الشديد في الآخرة إن اتبعت شهواتها الدنيئة والخبيثة.

[1] انظر: المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، تعريب وتحرير سعد الفيشاوي، مراجعة عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 24، وانظر أيضا: فضيلة عبد الرحيم: فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 40، يوليو 2012 ص، 253.

وكذلك الاتجاه الصوفي بشقيه العملي والنظري سعى جاهدا إلى معرفة أغوار النفس وكيفية ترقيتها معرفياً وتربيتها وتزكيتها أخلاقياً لنيل السعادة في الدارين متأسياً بذلك ما جاء في نصوص الكتب المقدسة السماوية منها والأرضية، التي تبين بأن حياة الأخرة هي الباقية والخالدة [2]، كما أن الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً ومعاصراً اهتم بموضوع النفس[3] فقدم رؤى جديدة منها ما هو فلسفي برهاني بحت ومنها ما هو مزيج من الفلسفة والعرفان الصوفي "الحكمة المتعالية"، فحاول الإجابة على الكثير من الأسئلة والاشكاليات التي كان يطرحها العقل الإنساني في كل فترة من فترات التاريخ الفلسفي، منها ما تعلق بمعرفة أصل هذه النفس وقواها وعلاقتها بهذا العالم بشكل عام، وعلاقتها بالجسم الإنساني بشكل خاص، وهل هي قديمة أم حادثة؟ ومنها ما تعلق بجوهريتها واستقلالها عن الجسم، وببقائها وخلودها بعد فناء الجسم[4] أما بالنسبة للدراسات والنظريات في علم النفس الحديث و المعاصر فقد سعت إلى تحليل هذه النفس الإنسانية, فقدمت دراسات معمقة ارتبطت واقتربت من الفلسفة حيناً فيما يتعلق بروحانيتها واستقلاليتها عن الجسم، وابتعدت عنها حيناً آخر باعتبارها جزءاً مادياً من أجزاء الجسم.[5] فهناك أبحاث (سيكوفسيولوجية، وبيوعصبية) أرجعت روحانية النفس إلى أنها عبارة عن خلايا عصبية؛ حيث يقول أصحاب هذا الاتجاه المادي أمثال الفيلسوفة تشيرشلاند (P,Churchland)[6] بأنه: "لا وجود للحالات الذّهنيّة؛ إنّما توجد فقط الحالات البيوعصبيّة؛ إذ لا يمكن فهم أو تفسير الفكر أو العقل أو النّفس، إلّا عن طريق العلوم العصبيّة بعدّها وظائف خاصّة بالدّماغ، أما بالنسبة لأصحاب بيولوجية الوعي ذات

---

[2] إبراهيم مدكور (1902م1996-م): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج1. دار المعارف بمصر، القاهرة: ج1، ط 3 منقحة، 1978م، ص 137.

*إبراهيم مدكور/ عالم لغة ومختص بالفلسفة وأستاذ جامعي مصري ومصلح اجتماعي وسياسي. رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ عام 1974م خلفا لطه حسين.

[3] المرجع السابق، ص 137، وانظر أيضاً محمد نصار، النفس عند ابن سينا، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الأول، 1980 م، ص 83، 84.،

[4] إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 153.

[5] وليم جيمس: البرجماتية، ترجمة محمد علي العريان، تقديم زكي نجيب محفوظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د ط، 2008 م، ص 11، وانظر أيضا: محمد فهمي زيدان: في النفس والجسد، بحث في الفلسفة المعاصرة، ص 121.

[6] أستاذ في جامعة نانسي، ومدرّس إبيستيمولوجيّة الجسد والممارسات الجسديّة، ومؤلِّف عدّة كتب، منها: معجم الجسد.

المرجعيّة العلميّة السّلوكيّة والتّجريبيّة الوضعيّة، فينطلقون من أنّ للإنسان بعداً واحداً وهو جسده، وهذا ما يمكن ملاحظته بالتّجربة، وأنّ للجسد وظائف عدّة، من بينها؛ أنّ الوعي مجرّد إفراز دماغيّ تنتجه خلايا عصبيّة، وبذلك يكون الوعي عبارة عن نشاط عصبيّ مشروط فيزيولوجيًّا، لتأخذ" الصّور العقليّة" طابعًا ماديًّا لكنّ هذه الفرضيّة لا تؤمن بوجود النّفس أو الرّوح في الجسم باستقلال عن النّشاط الفيزيولوجيّ للدّماغ، [7] في حين أن النفس- عند أغلبية المفكرين بين فيهم بعض مفكري الإسلام وفلاسفتهم- عبارة عن جوهر روحاني جاءت من عالم علوي، وفي هذا المقال سنتعرف على رأي الفلسفة الإسلامية في ذلك، وقد اقتصرنا على ابن سينا كونه أحد أهم البارزين في الفكر الإسلامي الذين تناولوا النفس الإنسانية بالدراسة والتحليل المعمق.

المقال الذي بين يدي القارئ يتناول النفس في بعدها الف لسفي من جهة، وبعدها الصوفي العرفاني من جهة ثانية، فالبعد الفلسفي يتناول النفس من حيث وجودها، وطبيعتها، وأنواعها، وقواها ووظائفها وكمالها واستقلالها عن الجسم، والبعد الصوفي العرفاني يتناول النفس في بعدها الميتافيزيقي في كيفية تزكيتها وتطهيرها، وإثبات جوهريتها، وعلاقتها بالعقل الفعال؛ و في كيفية ترقيها وجودياً ومعرفياً لتحصل على علوم ومعارف لدُنّية تمكنها من العروج إلى عالم الملكوت "عالم القدس" لتحقق كمالها الأخير وهو أن تصبح من جملة الجواهر العقلية، أو ترتقي حتى يحصل لها شرف الوصول إلى جناب الحق.

1. إثبات وجود النفس وعلاقتها بالجسد:

بدأ ابن سينا بخطوات منهجية في فلسفة النفس، فسعى أولاً إلى إثبات وجودها ومغايرتها للجسم، حتى يتسنى له تناول الموضوع بوضوح ودقة، والوقوف موقفا صريحاً أمام الذين ينكرون وجودها أو من يعتبرونها عرضاً

[7] عبد الله بربزي: الدين وقضايا المجتمع الراهنة، قراءة في كتاب الفلسفة العصبية لبرنارد أندريوا، (مجلة مؤمنون بلاحدود)، 5 سبتمبر 2017م، وانظر أيضاً: هلموت بنيش، أطلس علم النفس مع 208، لوحات بيانية ملونة، ترجمة أنطون الهاشم، المكتبة الشرقية بيروت، ط 1، 2003م، ص 77.وانظر أيضا: محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط3 مزيدة ومنقحة، ص 43. وانظر أيضاً: إبراهيم مدكور،في الفلسفة الإسلامية،(مرجع سابق)، ص144.

من أعراض الجسم[8] فرأى أن مبدأها شيء، ومعادها شيئ آخر، فمبدؤها مربوط وملازم للجسم، فلا وجود لها قبل وجود الجسم، فمتى وجد الجسم وكان مستعداً لقبولها التحقت به ودبرت أموره وشؤنه باعتبارها صورته.

ابن سينا يقول بالثنائية بين النفس والجسم، وعلى الرغم من هذه الثنائية إلا أن بينهما تلازما و اتصالا وتعاون دون انقطاع؛ فلولا النفس ما وجد الجسم، ولولا الجسم ما كانت النفس، فالنفس هي مصدر حياة الجسم وهي المحركة والمدبرة له والمنظمة لشؤونه، والجسم آلتها وشرط في وجودها وتخصصه بها، وهي مخلوقة لأجله، وهناك مهام معينة للنفس تستعين بالجسم في أدائها وتعتمد عليه، حتى التفكير الذي يعدُّ من أخص خصائصها إلا أنها تستعين بالحواس في ذلك لتحصيل بعض العلوم كـــ"**العلم الحصولي**"، كما أن هناك بعض الأشياء الروحية يؤدي أثرها الروحاني على الجسم المادي، نلاحظ ذلك على سبيل المثال في حالات الذكر والخشوع والتبتل؛ كيف تسبب انفعالات تترجم آثارها في الجسد كالرقة أو الحزن والبكاء والحنين، وللجسم المادي أيضاً أثر عظيم على الحالة العقلية والروحانية فعلى سبيل المثال قد ينتج من الحركة فكرة تؤدي إلى اعتدال المزاج كشعور الإنسان بالضيق فيتمشى أو ينظر إلى ما في الطبيعة من جمال فينعكس عليه بالغبطة والسرور[9]، ويقول ابن سينا في ذلك: "أنظر أنك استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف فلولا هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك أوالاستشاطة غضباً من نفس بعض."[10]

يتفق ابن سينا مع أرسطو في الكثير من البراهين المتعلقة بحدوث النفس وعلاقتها بالجسد؛ فيؤكدان على أن العلل الصورية تتوافق دائماً

---

[8] فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس دار الأحد بيروت 1974 م، ص 67.

[9] وهناك حديث نبوي يؤكد على هذه الناحية التأثيرية والتفاعلية بين الجسد والنفس مثلاً إذا كان الإنسان غاضباً وهو واقف، فعليه أن يجلس، وإذا كان جالسا فعليه أن يضطجع أو يغير المكان أو يتوضأ كلها تدل على أن الحركة لها أثر في تغيير الحالة النفسية للإنسان، عن أبي ذر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس؛ فإن ذهب عنه الغضب وإلا فليضطجع) أخرجه أبو داود (4782)، وأحمد (21386).

[10] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص 121، 122.

مع معلولاتها في الوجود وبهذا لا يمكن للنفس أن تتعين أو تتخصص إلا بواسطة الجسم، فلا يمكن البتة تصور وجودها قبل وجود الجسم؛ فلو افترضنا وجودها قبل وجود الجسم لاستشكل علينا إشكالان الأول: أما أن تكون النفس متعددة، والثاني: أن تكون واحدة لجميع الأجسام، فالأول لا يمكن أن تكون متعددة، لأنها عبارة عن ماهية غير متخصصة، لأن الذي يخصصها ويُعينها هو الجسد هذا حل الإشكال الأول، أما حل الاشكال الثاني فهو لا يمكن أن تكون النفس واحدة لكل الأجسام – وهذا أنكار فكرة التناسخ، لأننا لا نميز الأشخاص من حيث أجسامهم فقط بل من خلال نفوسهم أيضاً، فلكل فرد نفسه الخاصة، وبهذا ثبت أن النفس حادثة بحدوث الجسم ولا يمكن أن توجد بدون الجسم.[11] يقول ابن سينا في ذلك: "إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها."[12] وبهذا ينكر أزلية النفس ويثبت حدوثها، ويعبر عن أنكاره لأزلية النفس بقوله: "إن الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن."[13]

قدم ابن سينا مجموعة من البراهين الدالة على وجود النفس وهي:

أ. **البرهان الطبيعي**: ينطلق ابن سينا في هذا البرهان من الحركة، فأكد على أن هناك حركتين: (حركة قسرية، وحركة إرادية)، كلتيهما لا تصدران عن الجسم، **فالحركة القسرية** تصدر عن محرك خارجي يحركه، **والحركة الإرادية** منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة، فالإنسان يتحرك في هذه الأرض لقضاء حوائجه، على الرغم من أن جسمه من طبعه يدعوه إلى السكون، وكذلك الطير الطائر في السماء من طبعه كجسم هو السقوط إلى الأسفل، فطير أنه في الجو يعتبر مضاداً للطبيعة، فما الذي يمكنه من هذه الحركة المضادة؟ الجواب هو وجود نفس تمكنه من تلك الحركة.[14] [15]

[11] إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، (مرجع سابق)، ص180.
[12] ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص 184.
[13] ابن سينا: الشفاء، (مصدر سابق)، ص 220.
[14] حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة الغربية (مرجع سابق)، ص 177.
[15] هذا البرهان فيه نظر من قبل الباحثين في هذا المجال، فهم يرون أنه لايوجد مانع من أن يكون الجسم الذي يضاد الطبيعة العامة بحركته متماشياً مع طبيعته الخاصة، ومشتملاً على عناصر تسمح له بالحركة، وبمقياس العصر لقد ولى

ب. **البرهان السيكولوجي**: يقوم هذا البرهان على الانفعالات الداخلية وما يرافقها من آثار خارجية كإدراك الإنسان لشيء ما يجعله يندهش إثر ويستغرب لذلك الشيء فيظهر اثر ذلك شعور أو انفعال نفساني يسمى (التعجب) وقد يرافقه الضحك أحياناً، وقد يدرك الإنسان أحياناً أشياء مزعجة ومؤذية فينتج عن ذلك شعور أو انفعال نفساني يسمى (الخوف) وقد يرافقه البكاء أحياناً، وقد يدرك الإنسان في موقف ما، بأنه فعل شيئاً، ما كان يجب عليه فعله، فيتبع ذلك شعور أو انفعال نفساني يسمى (الخجل) وقد يرافقه احمرار الوجه أو التلعثم في الكلام أحياناً.[16] وللإنسان ميزة خاصة ألا وهي النطق واستخدام الإشارة، ميزته على جميع الموجودات، فالنطق واستخدام الإشارة دليل على الإدراك والتعقل، وأخص الخواص للإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة تماماً، والتواصل من خلال البحث والاستقراء والاستدلال من المجهول التصوري والتصديقي إلى المعلوم التصوري والتصديقي، فهذا دليل على أن في الإنسان قوة تميزه عن كل الموجودات ألا وهي النفس.[17] يقول ابن سينا في ذلك: "القوى المحركة والمدركة والحافظة لمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس، وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثمْ في بدنك. فهذا الجوهر فيك واحد وهو أنت على التحقيق".[18]

ج. **برهان الاستمرار**: يمكن أن نلخص هذا البرهان في أن الإنسان يمكنه ملاحظة التغيرات التي تطرأ على جسمه من كبر وشيخوخة، لأن جسمه مركب من أجزاء، وهي عرضة للتغير والتبدل، إلا أنه يشعر أن نفسه حاضرة معه في كل مرحلة من مراحل حياته من الطفولة وحتى الشيخوخة، وهي ثابتة وباقية على حالها، وهذا دليل على وحدتها ووجودها، يقول ابن سينا في ذلك: "تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك حتى إنك تتذكر

العصر الذي كان يظن فيه أن النفس اصل الحياة والتفكير في آن واحد، أو مصدر الحركة والإدراك. انظر: محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 84.

[16] حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة الغربية (مرجع سابق)، ص 178.

[17] المرجع السابق ونفس الصفحة.

[18] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج1، 126، 128.

كثيرا مما جرى من احوالك، فأنت إذن ثابت مستمرا لا شك في ذلك، وبدنك وذاته ليس ثابتاً مستمر بل هو دائماً في التحلل والانتقاص، ولهذا يحتاج إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه... فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب، فان جوهر النفس غالب على الحس والأوهام، ويعدُّ هذا البرهان أقرب البراهين إلى علم النفس بالمعنى المعاصر، والمحدثون من علماء النفس استدلوا على وجود الشخصية "**الأنا**" باستمرار الحياة العقلية واتصالها، وقد أخذ بهذا البرهان أهم علماء النفس والفلاسفة أمثال وليم جيمس وبرجسون، وقد شبه برجسون الحياة العقلية مثل قطعة موسيقية مكونة من نغمات معينة قد امتزجت مع بعضها البعض منتجة لحناً جميلاً.[19]

د. **برهان فكرة "الأنا"**: يستدل ابن سينا بـ "**الأنا**" على **أن النفس مغايرة للجسد،** فالواحد منا إذا فعل فعلا ما فيقول: (أنا) فعلت كذا وكذا، وهذه الأنا يتوجه بها الإنسان إلى نفسه دون أن يحمّل معها أي ذكر لأي عضو من أعضائه، لأن الإنسان بكلمة "**الأنا**" لا يعني جسمه ذا الأعضاء المتعددة، وإنما يعني فقط نفسه ذات الوحدة المتماسكة، فنفس الإنسان مغايرة لجسمه، يقول ابن سينا في ذلك: "إن الإنسان إذا كان منهمكا في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى إنه يقول فعلت كذا أو كذا، وفي هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن."[20]

هـ. **برهان وحدة النفس، إنكار فكرة التناسخ**: النفس كل متكامل، هذا التكامل والتناسق هو ما أكسبها خصوصية جوهرية، لأن النفس تقوم بأعمال متنوعة وقد يكون فيها تضاد فهي التي تقوم من خلال قواها المتعددة بالتحليل والتركيب، وضبط الكثير من الانفعالات من فرح وحزن وغضب وتسامح... إلخ، فالنفس تقوم بموازنة أمور كثيرة،

[19] انظر: محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 85، 88، وانظر أيضا: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (مرجع سابق)، ص 177.

[20] ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص 9، وانظر أيضا:حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة الغربية (مرجع سابق)، ص 179.

متداخلة مع بعضها البعض يصعب ضبطها، ولكن النفس بفضل قواها المتعددة تستطيع السيطرة على كل ذلك، بل أن النفس لها قوى تمكنها من ضبط وترتيب عمليات عقلية بالغة في التعقيد، دون أن يؤثر ذلك عليها بل تزداد قوة وحكمة. يقول ابن سينا فيه النفس ذات واحدة قوى كثيرة، ولو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة، بل كان للحس مبدأ على حدة وللغضب مبدأ على حدة ولكل واحد من الأخرى مبدأ على لكانت القوة التي بها نغضب غير القوة التي بها نحس[21] ويقول أيضا "إن الإنسان منا يفرح ويحزن ويحب ويكره وينفي ويثبت ويحلل ويركب، وكل هذه الأمور تصدر من شخصية واحدة، وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد بين المؤتلف، ولو تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية، واختل نظامها، وطغى بعضها على بعض وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام والترتيب."[22]

أما بالنسبة للتناسخ:[23] ابن سينا ينكر التناسخ جملة وتفصيلا، وهذا الإنكار للتناسخ ناتج عن عقيدته الإسلامية من جهة، ومن جهة ثانية التناسخ يتعارض ويتناقض مع دعائم فكره الفلسفي الإشراقي، فهو يرى أن **النفس من حيث مبدأها حادثة وليست قديمة، ومن حيث معادها فهي باقية وخالدة،** وكل نفس لها جسم خاص بها، لأنه لو كان هناك تناسخ؛ لكان لكل جسم نفسان أو أكثر –حسب عقيدة التناسخ– وهذا من المستحيلات، يقول ابن سينا في ذلك: "كل بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له، وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه، إذ أشخاص الأنواع لا تختلف في الأمور التي بها تتقوم؛ وليس يجوز أن يكون بدن إنساني يستحق نفساً يكمل بها، وبدن آخر هو في حكم مزاجه بالنوع لا يستحق ذلك، بل إن اتفق كان

[21] ابن سينا: النجاة، ص 310.

[22] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات 3/128.

[23] التناسخ: هو الاعتقاد بأن روح الإنسان الفرد يمر عبر سلسلة من الأرواح، وهذه الفكرة مصدرها شمال الهند من حوالي (1000-800 ق. م)، و تسمى أحيانا (تقمص)، وترى ان الروح قد تتجسد ليس فقط في هيئات الإنسان ولكن أيضا في الحيوانات والنباتات، فهوم التناسخ وأول ما ظهرت في الكتب المقدسة لدى الهندوس في وقت مبكر (الأوبنشاد). فقد كان دائما جزءا لا يتجزأ من البوذية الكلاسيكية.

وإن لم يتفق لم يكن فإن هذا حينئذٍ لا يكون من نوعه، فإذا فرضنا أن نفساً تناسختها ابدان، وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدق وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً؛ ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه. بل العلاقة بينهما هي علاقة الاشتغال من النفس بالبدن، حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس، وكل حيوان يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المتصرفة والمدبرة للبدن الذي له، فإن كان هناك نفسٌ أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي نفسه، ولا تشتغل بالبدن، فليست لها علاقة بالبدن، لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه."[24]

و. **برهان الرجل المعلق في الهواء**: يعدُّ هذا البرهان من أهم البراهين التي تؤكد جوهرية النفس واستقلالها عن الجسم، وقد استفاد من برهان ابن سينا هذا من جاء بعده، وخاصة في الفلسفة الحديثة، أخذ به الفيلسوف الفرنسي ديكارت في مقولته المشهورة (أنا أفكر إذاً أنا موجودًا).[25] فيقول ابن سينا في ذلك" ارجع إلى نفسك وتأمل، هل إذا كنت صحيحا، بل على بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك، ما عندي أن هذا يكون للمستبصر، حتى إن النائم في نومه والسكران في سكره ليعرف ذاته، وأن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها".[26] كما يشير أيضا في موضع آخر من كتبه "يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في اثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا

[24] ابن سينا: الشفاء، ص 230، 231.
[25] انظر: محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 87.
[26] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، 121/1.

قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان لا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها، على أنها بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت".[27]

2. **حد النفس وماهيتها:**

يعرف ابن سينا النفس بأنها: "كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية".[28]

هذا التعريف يبين لنا مدى تأثر ابن سينا بفلسفة أرسطو، ولكن لا يعني ذلك التأثر هو التقليد الأعمى لفلسفة أرسطو، بل إن ابن سينا قدم رؤية حول جوهرية النفس واستقلالها عن الجسم تختلف جذرياً عن تلك النظرة التي قدمها أرسطو عن النفس، فأرسطو يعرّف النفس بانها "كمال أول لجسم طبيعي ذي الحياة بالقوة..."[29] واعتبر أن الكمال بمعنى أن النفس صورة للجسم، فلا جود للنفس (الصورة) ولا قوام لها إلا بالجسم (المادة) أي الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل[30]، بينما الكمال عند ابن سينا كمالان: الكمال الأول والكمال الثان؛ فالكمال الأول هو الكمال الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل بالنسبة للسيف، وأما الكمال الثاني فهو مجموعة الأفعال والانفعالات التي تصدر عن ذلك النوع، كالقطع بالنسبة للسيف، وكالتمييز والرؤية والإحساس بالنسبة للإنسان، ولهذا كانت النفس كمالاً أولا، أي أن كمال النفس هو للجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي، لأن جسم الإنسان ليس أي جسم، فلهذا ليست نفسه كمال جسم صناعي مادي، بل هي كمال جسم طبيعي، فتكون النفس النباتية كمالاً أولا لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى، وتكون النفس الحيوانية كمالاً أولا لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة،

---

[27] ابن سينا: الشفاء، ص 281.

[28] فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، دار الاحد، بيروت، 1974 م، ص 67

[29] ارسطو طاليس: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعة على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية ط1، 1949 م، ص 42، 43

[30] المصدر السابق، ص 44، 49.

وتكون النفس الإنسانية كمالاً أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.[31]

ينبهنا ابن سينا إلى أن (ليس كل كمال هو صورة لمادة ما)، ويضرب لنا مثالاً على ذلك بانه لو افترضنا وجود ملك في مدينة ما يقوم بإدارتها ورعاية وتدبير شؤونها، فهو في هذه الحالة يعتبرُ كمال المدينة، ولو افترضنا أيضا وجود ربان لسفينة ما يدير أمورها ويهتم بها، فهو في هذه الحالة يعتبر كمال هذه السفينة. فهل يعني ذلك بأن الملك والربان صورتان للمدينة والسفينة؟ الجواب طبعاً لا. لماذا؟ لأن الكمال المفارق لشيء ما لا يكون في حقيقة الأمر صورة للمادة إلا من جهة الاصطلاح، فيقول في ذلك: "... وليس كل كمال صورة فإن الملك كمال المدينة، والربان كمال السفينة، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة، فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها، اللّهم إلا أن يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع وبالحقيقة فإنه قد استقر الاصطلاح على أن يكون الشيء بالقياس إلى المادة صورة بالقياس إلى الجملة غاية وكمالا وبالقياس إلى التحريك مبدأ فاعليا وقوة محركة".[32]

هذا يعني أن للنفس كمالات متعددة حسب قواها فهي:

أ. النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال.

ب. النفس من جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان كمال.

ت. النفس المفارقة كمال.

ث. النفس الغير مفارقة كمال.[33]

3. **النفس وقواها:**

[31] ابن سينا: الشفاء، 215/1، وانظر أيضاً: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، (مرجع سابق)، ص 181، 182.

[32] ابن سينا: كتاب الشفاء، 11/1.

[33] المصدر السابق، ص 12.

النفس عند ابن سينا وحدة واحدة متماسكة، ولكن لها أفعال متعددة ومتباينة، وهذا التعدد والتباين ليس في ذاتها، وإنما في تعدد قواها، فقد يتوهم البعض أن قيام النفس بهذه الوظائف المتعددة دليل على انفصال قواها النفسية وانفصالها عن بعضها البعض، فعلم النفس الحديث يرفض القول بانفصال الوظائف النفسية بعضها عن بعض، بل إنها كل متكامل ذات وحدة لا تتجزأ، وهي تصدر عن الإنسان ككل، فكل حالة نفسية هي في نفس الوقت حالة وجدانية وعقلية وفاعلية، فليس الاختلاف في الحالات النفسية إلا في نسبة تركيب هذه العناصر، فالشوق مثلاً من الحالات النفسية الفاعلية ومع ذلك فإن الشوق تصحبه حلة عقلية هي تخيل الشيء المشوق إليه أو التفكير فيه، كما تصحبه حالة وجدانية هي الشعور بالحاجة إلى هذا الشيء أو الشعور والقلق والألم عند فراقه، وبالراحة واللذة عند الحصول عليه، وهكذا فالحالات النفسية وحدة لا تتجزأ، وإنما يتميز بعضها عن بعض في حالة تغلب عنصر ما فيعطيها أولوية خاصة تختلف عن غيرها[34], ويمكن لنا من خلال تلك القوى تقسيم النفس "**اعتبارياً**" إلى:

النفس النباتية: وقواها ثلاث وهي "الغاذية ، والمنمية، والمولدة" اكتفينا هنا بذكر قوى النفس النباتية دون الخوض فيها كثيراً لأنها ليست من محاور المقال الأساسية.

أ. **النفس الحيوانية**: ولها قوتان: (القوة المحركة، و القوة المدركة)،

1. (القوة المحركة) ولها قسمان: باعثة وفاعلة.

أ. المحركة الباعثة وهي: النزوعية والشوقية وهي شعبتان: شهوانية تقترب من الأشياء طلباً للذة، وغضبية تبتعد عن من يؤذيها ويضرها.

ب. المحركة الفاعلة وهي تنشط العضلات وتمكنها من الحركة الجسدية .

2. (القوة المدركة) ولها قسمان: مدركة من الخارج (ظاهرة)، ومدركة من الداخل (باطنة).

[34] محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط3 مزيدة ومنقحة، ص 39 وما بعدها

أ. المدركة من الخارج وهي (**الحواس الخمس**) "السمع، البصر، والشم، والذوق واللمس. و(اللمس) جنس لأربع قوى وهي: قوة تميّز (في التضاد) بين الحار والبارد، وقوة تميّز (في التضاد) بين اليابس والرطب، وقوة تميّز (في التضاد) بين الصلب واللين، وقوة تميّز (في التضاد) بين الخشن والأملس.

ب. المدركة من الداخل وهي (**الحواس الباطنة**): ومنها ما يدرك صور المحسوسات، ومنها ما يدرك معاني المحسوسات، والفرق بينهما هو أن الصورة تدرك بالقوة الباطنة والحس الظاهر معاً، فالحس يدرك صورة الشيء أولاً ثم يؤديه إلى النفس، مثل إدراك صورة الذئب شكله وهيئته ولونه، أما المعنى فهو للنفس تدرك خطر ذلك الذئب.

كما أن الإدراكات الباطنة منها ما يدرك ويفعل كالمتخيلة، ومنها ما يدرك ولا يفعل كـ "المصورة"، والفرق بينهما هو أن **الأولى** التي تدرك وتفعل وتقوم بعملية جمع وتركيب الصور والمعاني بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كالمتخيلة، أما **الثانية** التي تدرك ولا تفعل فيعني أنها فقط ترتسم فيها الصور والمعاني بدون أن تعمل فيها شيء كالمصورة.

الفرق بين الإدراكين هو أن أحدهما يقوم بأدراك صورة الشيء بواسطة الشيء نفسه كمثل الذي يرى ذئبًا فيدرك صورته، والآخر يقوم بإدراك صورة الشيء بواسطة شيء خارجي كالذي يدرك صورة الذئب وعداوته من خلال رؤية شيء آخر مؤذي وضار[35].

يشير التقسيم السابق بين قوى النفس الحيوانية إلى أن كل قوة تدرك الجزئيات بواسطة عضو جسمي هي قوة حسية -حسب ابن سينا- والإنسان يدرك الجزئيات الموجودة في الخارج ويحفظ صورها، ويتذكرها، ويحللها ويركبها بواسطة التخيل كما يستطيع أن يتخيل ويخترع صوراً جديدة، كما يمكنه أن يدرك معاني جزئية، وكل هذه الوظائف الإدراكية تتم بواسطة

[35] محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص90 وما بعدها. وانظر أيضاً: محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 161، 162.

أعضاء جسمية، لهذا السبب فهي في نظر ابن سينا وظائف حسية، فبعضها يتم بواسطة أعضاء ظاهرة خارجية، تسمى (الحواس الظاهرة) وبعضها يتم بواسطة أعضاء باطنة تسمى (الحواس الباطنة).[36]

هذه المدركات الباطنة هي: "**الحس المشترك، الخيال، المتخيلة، الواهمة، الحافظة، الذاكرة**"

1. **الحس المشترك (فنطاسيا)**: وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليه منها.
2. **الخيال والمصورة**: وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات.
3. **المتخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية،** والمفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار، **وتسمى هذه القوة بالمفكرة بالنسبة إلى النفس الإنسانية**.
4. **القوة الواهمة**: وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تردك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه، وأن الولد معطوف عليه.
5. **القوة الحافظة والذاكرة**: وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية.[37]

ب. النفس الإنسانية (النفس الناطقة).

---

[36] محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 42، 43، ص 135، 136.

[37] ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق) ص 201، وما بعدها، حنا الفاخوري وخليل الجر (مرجع سابق)، ص 189، وما بعدها، محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص 91

النفس الناطقة هي أكمل النفوس وأرفعها منزلة من النباتية والحيوانية، فإذا كانت النفس النباتية والحيوانية يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، فإن النفس الناطقة هي خاصة بالإنسان دون غيره، وبها يُرفع الإنسان إلى مرتبة الجواهر العقلية "الملائكة" وقد يرتفع بها منزلة حتى يصل إلى جناب الحق (ما زال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحببته فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصر الذي يبصر...)، ولا يمكن أن يتسنى له ذلك الارتفاع والرقي إلا أن كان عالماً عاملاً بمقتضى قواه النظرية والعملية (العقل النظري والعقل العملي)، التي تقوده إلى "**الفضيلة**"، وقد يهوى حتى يصير أخس مرتبة في سلم الموجودات حتى يصل إلى درجة البهائم والأنعام إذا مال مع هواه واتبع نفسه الشهوانية والغضبية التي تقوده إلى "**الرذيلة**". يقول تعالى: "أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا" سورة الفرقان الآية (44)، لذا يتوجب على الإنسان ضبط نفسه وذلك من خلال التوسط بين الإفراط والتفريط بالفضيلة، فالتوسط في القوة الشهوانية هي "العفة"، والتوسط في القوة الغضبية هو "الشجاعة"، و القوة الناطقة لها فضيلة الحكمة من تدبير أمور الحياة في المحيط الأسري والمجتمعي، وتدبير الأمور على ناطق أوسع متمثل في سياسة المدن، وهذه الحكمة تتطلب توسط بين الشدة واللامبالاة ويتطلب اللين والتواضع، ولكن هناك حكمة أخرى خاصة بالنفس الناطقة وهي تمتاز بأن الإفراط فيها محمود ورفعة لصاحبها؛ ألا وهي فضيلة العلم والمعرفة وهي التي تكسب الإنسان معرفة الحقائق فالإفراط فيها حسن، وإن بحثنا عن شيء يتوسط فيها بين الإفراط والتفريط لوجدنا أن العلم المؤيد بالأخلاق الفاضلة وسط بين "**إفراط**" علم يصاحبه كبر وتعالى على الآخرين، و"**تفريط**" وهو الجهل والذي يعدُّ رذيلة، **فالفضيلة** المتمثلة في "**العفة، والشجاعة، والحكمة**" هي ما يمكن أن نطلق عليها "**العدالة**".[38]

يقسم ابن سينا النفس الناطقة إلى: قوة عاملة، وقوة عالمة وكل واحد منهما يسمى عقلاً باشتراك الاسم. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان

[38] ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها، الناشر مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017م، ص 16.

إلى الأفاعيل الجزئية وهي قوة يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوى الأخرى[39]، فالقوة العاملة التي ترادف العقل العملي عند الفارابي هي مبدأ تحريك البدن إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصها، ولها اعتبارات متعددة وهي:

1. الاعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية: وهو ما يصدر عنها من هيئات تخص الإنسان، فيتهيأ بها لسرعة فعل أو انفعال كـ "الخجل، الوجل، والضحك، والبكاء، والفرح، والترح "
2. الاعتبار بالقياس إلى القوة المتخيلة ولمتوهمة: وهو ما يصدر منها من استنباطات للصناعات الإنسانية
3. الاعتبار بالقياس إلى نفسها: وهو ما يصدر منها من بعض الآراء الشائعة كالتحسين والتقبيح العقليين (الصدق حسن، والكذب قبيح) وهذه القوة هي التي يتوجب عليها السيطرة على بقية قوى الجسم وهي التي تسمى أخلاقاً.[40]

أما القوة العالمة ويسميها ابن سينا القوة النظرية، فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة، ولها ثلاثة معان:

1. قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون قد خرج منه إلى الفعل شيء كقوة الطفل على الكتابة.
2. قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا وساطة كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة.
3. قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب بل يكفيه أن يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب، وتسمى الأولى مطلقة والثانية ممكنة والثالثة ملكة.[41]

---

[39] ابن سينا: النجاة (مصدر سابق)، ص202.
[40] ابن سينا: النجاة (مصدر سابق)، ص202.، وانظر أيضاً: محمد نصار، النفس عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص91، 92.
[41] المصدر نفسه، ص204.

فهذه آلات المعرفة، أما المعرفة نفسها فتنقسم وظيفتها إلى ثلاثة أنواع:

الأول: معرفة المبادئ الأولية التي هي مثل: الكل أعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين...إلخ.

النوع الثاني: هو إدراك المجردات والكليات العامة، وهذا النوع يحتاج إلى مجهود أكبر مما يحتاج إليه النوع الأول.

النوع الثالث: هو معرفة الأمور الغيبية.[42]

يتم اكتساب المعرفة العقلية عند ابن سينا من خلال خمس مراتب وهي: العقل الهيولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل الفعال، ويمكن توضيح ذلك كالآتي:

1. **العقل الهيولاني**: عبارة عن قوة وهو يشبه المادة الخام، ولديه استعداد لاتخاذ أي صورة من الصور، وهو قوة موجودة لكل شخص تجعله مستعداً للعلم والمعرفة، وبهذا فالمعرفة عند ابن سينا يمكن تقسيمها إلى معارف فطرية ومعارف مكتسبة.[43]
2. **العقل بالملكة**: وهو القوة الحاوية للمعقولات الأولى التي تحصل للعقل من غير كسب ولا طلب، وليس له علم بالزمان والكيفية التي حصل عليها على تلك المعارف وبغير شعور أيضاً، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، فما دام يحصل فيه من العقل هذا القدر فإنه يسمى عقلاً بالملكة، ومعنى هذا أن العقل بالملكة هو الجانب الفطري الذي يحوي المعقولات الأولى أو البدهيات.[44]
3. **العقل بالفعل**: وهو المرتبة الثالثة وهي (الدرجة التي تكون قد حصلت فيها للعقل المعقولات الثانية بعد المعقولات الأولى وأصبح حينئذ عقلاً بالفعل لأنه يختزن دائماً المعقولات ويرجع إليها عند الحاجة.[45]

---

[42] حجازي ونعيم في الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص255.

[43] محمد الحاج الكمالي: المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي (مرجع سابق)، ص 152.

[44] ابن سينا: كتاب النجاة، ص204، وانظر أيضا: محمد الحاج الكمالي: المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي (مرجع سابق)، ص 152.

[45] المرجع نفسه، وانظر فيصل بدير عون نظرية المعرفة عند ابن سينا ص145.

4. **العقل المستفاد**: أعلى وأقصى درجة يمكن أن يصل إليها العقل البشري وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه، وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله.[46]

ويطلق على هذا العقل مستفاداً بالنسبة إلى نوع الصور الحاصلة له؛ إذ هي تأتي إليه من الخارج، أي من "العقل الفعال" عند ابن سينا، ونتيجةَ لأخذه لصور من العقل الفعال فقد استفاد منه لهذا أطلق عليه عقلاً مستفادا.[47]

وقد حاول ابن سينا أن يجد من القرآن سنداً لتدعيم قوله بدرجات ومراتب العقول فأخذ بقوله تعالى: "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" سورة النور الآية (35) فالمشكاة: تشبه العقل الهيولاني لكونها مظلمة بذاتها قابلة للنور، والزجاجة: تشبه العقل بالملكة لأنها شفافة قابلة جيداً للنور، والشجرة الزيتونة: تشبه الفكرة لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب، والزيت يشبه الحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتون والتي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار تشبه القوة القدسية، لأنها تكاد تعقل بالفعل. ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل... والنور على النور"يشبه العقل المستفاد إذ الصورة المعقولة نور، والنفس القابلة لها نور آخر[48] والذي يخرج العقل الهيولاني إلى الملكة ومن الملكة إلى الفعل هو العقل الفعال وهو النار.

ويفرق ابن سينا بين الفكرة والحدس؛ إذ جعل الفكرة هي حركة المعاني في الذهن طلباً للعلم سواء كانت متخيلة أو مخزونة في الخيال والذاكرة أو عقلية.[49]

---

[46] فيصل بديرعون: نظرية المعرفة عند ابن سينا، (مرجع سابق)، ص146.

[47] محمد الحاج الكمالي: المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي (مرجع سابق)، ص 152.

[48] علي أبو ملحم: الفلسفة العربية مشكلات وحلول مؤسسة عز الدين بيروت لبنان ط1. 1414هـ/1994م، ص 182.

[49] المرجع السابق، ص 183.

هناك ملاحظة هامة فيما يتعلق بمراتب القوة النظرية، حيث يرى ابن سينا أنه لا فرق بين العقل الهيولاني والعقل المستفاد لأن النفس الناطقة لا تختلف في نظره بالنوع عندما تنتقل إلى درجة العقل بالفعل أو درجة العقل المستفاد.[50]

4. **جوهرية النفس وخلودها:** بعد أن تحدثنا عن حد النفس، وبراهين حدوثها، وقواها، وتقسيماتها الاعتبارية، وتحدثنا عن معنى الكمال، أشرنا إلى استحالة القول بتناسخها، سنوضح هنا معنى جوهريتها وخلودها، لأن تمييز النفس بالجنس لا يكفي لأن الجوهر (جنس) لأنواع كثيرة، فلا بد من الفصل الذي نستطيع من خلاله تمييز جوهرية النفس عن غيرها من الجواهر وخاصة المادية، وهذا الفصل هو (الروحانية) ، فنقول: إن النفس (**جوهر روحاني**)، وبذلك نكون قد ميّزنا النفس عن (**الجوهر المادي**) وهو الجسم.[51] ويمكن أن نحدد هنا أهم الإثباتات التي قدمها ابن سينا عن جوهرية النفس واستقلالها عن الجسم وذلك كالتالي:

1. النفس جوهر روحاني تدرك ذاتها وتدرك المعقولات والكليات بدون آلة خارجية-أي أنها تدرك ذاتها بذاتها[52] -بعلم حضوري-[53]، أي أنها تدرك أنها تدرك.[54]
2. الإدراك عملية عقلية بحته وهي عبارة عن تكوين صورة كلية ومعقولة هذه الكليات والصور العقلية ليس فيها خاصية التموضع أو التجزؤ ولا

---

[50] حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، (مرجع سابق)، ص 185.

[51] إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 160، 161.

[52] ابن سينا: كتاب التعليقات، تحقيق حسن مجيد العبيدي، دار التكوين، دمشق حلبوني، ط ج، 2008م، ص 112، 115.

[53] العلم الحضوري: هو حصول المعلوم بنفسه او بوجوده ا لخارجي، ولا يتصور وجود هذا النوع من العلم إلا في موردين: الأول: عل النفس وما يجري مجرها من العقول المجردة بذاتها وشؤونها الذاتية، والمورد الثاني: علم العلة الموجبة لمعلولها لقيام وجوده بها كما تبين ذلك في الفلسفة الأولى، والعلم الحضوري علم وجداني جزئي إجمالي بأصل وجود الأشياء دون تفاصيلها العقلية... ولا يمكن نقله او اثباته للآخرين من حيث هو في اكثر الموارد، إلا من بعد تعقله وتحويله إلى علم حصولي ، والعلم الحصولي: هو حصول المعلوم بصورته وماهيته المنتزعة منه والحاكية عنه. انظر ايمن المصري: أصول المعرفة و المنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، ص 31.

[54] إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 161.

يمكن الإشارة إليها، وهذا دليل على أن الذات المدركة لها والمتعقلة بها لا يمكن أن تكون جسماً هذه الذات هي النفس.[55]

3. النفس جوهر روحاني لا يؤثر الزمن فيه، فهي خارج حدود الزمن والتزمن، ويمكنها من خلال خاصيتها اللامتزمنة مراقبة ما يدور من حولها في هذا العالم المادي دون أن يؤثر فيها الزمن.

4. النفس جوهر روحاني– نفخة الهية – خاصيتها الروحانية تمكنها في لحظات معينة (ومضات أو خلسات) من العروج إلى عالم الملكوت"**عالم القدس**" والسعادة، والتنبؤ بالمستقبل والإخبار بالغيب.[56]

5. النفس جوهر روحاني تختلف عن الجوهر المادي "الجسم"، فكلما تمرست النفس وداومت في أعمالها وأفعالها الروحانية من إدراك وتعقل كلما زادت بذلك شرفاً ورفعة وقوة معرفية واستنباطية واستدلالية، بعكس الجسم المادي الذي كلما مارس أعماله وأفعاله كلما اعتراه وقواه الوهن والضعف واضمحل وفسد مع مرور الوقت والزمن[57].

هناك رأي لابن سينا حاول فيه توضيح ما قد يظن البعض بأن النفس قد يصيبها الضعف والوهن في حالة مرض الجسم أو عند شيخوخة الجسم فتخطئ في بعض الأحكام والتصورات، هذا الضعف والوهن ينافي القول بروحانيتها واستقلاليتها عن الجسم، فما هو رأي ابن سينا في ذلك؟

ابن سينا لا ينكر ما يحصل للنفس من ضعف ووهن، ولكن ذلك الضعف والوهن ليس في ذات النفس (القوى النفسية)، وإنما بسبب مؤثرات جسمية وعضوية، ومرجع ذلك هو أن للنفس مهمتين أساسيتين:

الأولى: القيام بسياسية البدن وتدبير شؤونه، باعتبارها صورة له ومدبرة لشؤونه.

الثانية: القيام بعملية الإدراك والتعقل، باعتبارها جوهر روحاني قائم بذاته.

---

[55] ابن سينا: النجاة، ص 178.

[56] ابن سينا: كتاب التعليقات، (مصدر سابق)، ص 115، 130، 137، وانظر: ابن سينا الإشارات ج 4،(مصدر سابقص 32

[57] ابن سينا: الشفاء، ص 179/ 215. وانظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 163.

فهاتان الوظيفتان متباينتان ومتعارضتان بحيث يتعذر على النفس في حالة الضعف والوهن الجمع بين الوظيفتين، فمثلاً الحس يكون حائلاً ومعيقاً للنفس في النظر والتأمل العميق، كما يكون أيضا بالمقابل البحث والتأمل العميق صارفاً لها عن لوازم الجسم من المأكل والمشرب.[58]

وعليه: فما يتصوره البعض من أن النفس قد أصابها الضعف أو الوهن ما ذلك إلا لانشغال النفس وانصرافها إلى أحد مهامها الأساسية: إما إلى تدبير أمور الجسم المادية من مأكل ومشرب ومنكوح وغيرها فتنصرف النفس عن ما هو تأملي وروحاني أو قد تكون النفس منصرفة تماماً في البحث والتأمل العقلي والروحاني فيشغلها أو ينسيها أمورها المتعلقة بحوائج الجسم.[59]

5. **خلود النفس**: (**الخلود ضرورة دينية وحاجة فلسفية**).

عُرِفَ ابن سينا بأنه فيلسوف مشائي، تأثر بفلسفة اليونان، وخاصة فلسفة أفلاطون:، أرسطو، وأفلوطين، ولكنه أشار دائما في كثير من كتبه ورسائله باحترامه وتقديره لهم، إلا أنه اكد على إقامة فلسفة خاصة تختلف عن فلسفتهم هي أما أطلق عليها -**الحكمة المشرقية**-[60] تجلت هذه الحكمة في الكثير من قصصه الرمزية وفي كتابه الإشارات والتنبيهات كانت جُلَ تلك الحكمة المشرقية، فحديثه عن النفس كجوهر مستقل عن البدن لدليل واضح على إيمانه القطعي باستقلالية النفس عن الجسم، وأيضاً حديثه عن الإنسان المعلق في الهواء لدليل آخر حاول من خلاله التأكيد على جوهرية النفس واستقلاليتها عن الجسم، فيرى أن النفس هبطت من عالم علوي إلى العالم السفلي، فاكتسبت صفات أخرى نتيجة ارتباطها وتعلقها بالجسم المادي، الذي أصبحت تستلذ بشهواتها وملذاتها من خلاله، بعد أن كانت رافضة لهذا الجسم المادي رفضاً تاماً، ولكن ما إن لبثت بمجاورته حتى استأنست به وكرهت مفارقته!، ولكن هذه النفس نتيجة لكونها هابطة من

[58] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج 15/4، 27-28، وانظر أيضا: محمد نصار، النفس عند ابن سينا،(مرجع سابق)، ص 82.

[59] ابن سينا: الشفاء 351/1. وانظر: ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، (مرجع سابق)، ص 164.

[60] هناك جدل ونقاش حول هذه المسألة فمنهم من يرى أن هذا ادعاء ليس له حقيقة واقعية .

عالم الخير والسلام وبسبب أنها أصبحت مثل الطير في شباك الصياد؛ فهي أحياناً تحن شوقاً إلى ذلك العالم، فتبكي حزناً على حالها الذي هي فيه، وهناك من هذه النفوس من تحاول أن تتخلص من هذا الأسر المريع، فتجتهد وتثابر لأجل الخلاص من هذه **المصائد، فتمارس مجموعة من الرياضات و الممارسات العقلية والروحية-التصوف العلمي والعملي-**، ونتيجة لتلك الرياضات والمجاهدات يحصل لها نوع من الخلسات المنامية والرؤى والأحلام فتطلع على غيبيات و مبشرات وتنبؤات، فتطلع على أمور من أمور الغيب، هذا الاطلاع على المغيبات يزيد في شوقها للتخلص من هذه الشباك، وعندما تتحر من هذه الشباك فيحصل العيش في عالم الجواهر العقلية فترتسم فيها الصورة المجردة والنظام المعقول للكل فتسعد ايما سعادة، وهناك بعص النفوس لا تقف عند هذا المقام بل تصعد وترتقي للوصول إلى جناب الحق، لتحقق بذلك الخلود الأبدي؛ **لذا فإن الخلود ضرورة دينية وحاجة فلسفية**، وقصيدة ابن سينا العينية تحكي لنا ذلك المشهد الدرامي:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزّز وتمنّع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي الّتي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربّما كرهت فراقك وهي ذات تفجّع
انفت وما الفت فلّما واصلت الفت مجاورة الخرابِ البلقعِ
إن كان أهبطها الإله لحكمة طويت عن الفذ اللبيب الأروع
فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرقع

6. **براهين خلود النفس**: ذكرنا فيما سبق أن ابن سينا يتفق مع أرسطو في إنكار أزلية النفس أو حدوثها قبل الجسم، ولكنه يختلف عنه في مسألة خلودها بعد فناء الجسم وهو هنا يتفق مع أفلاطون وقد قدم -ابن سينا- أدلة ثلاثة على خلودها وهي:

أ. **دليل الانفصال**: يقوم هذا الدليل على ما سبق الحديث عنه وعلى الرغم من التلازم بين النفس والجسم -المادة والصورة- إلا أن هذه التلازمية فقط فيما يتعلق بإثبات حدوثها وعدم أزليّتها، أما فيما يتعلق

بخلودها وبقائها بعد فناء الجسم، فالنفس جوهر روحاني قائم بذاته، وعلاقتها بالجسم علاقة أساس ومسوس، آمر ومأمور، وهذا الدليل هو من ضمن ما أخذه الناقدون -الغزالي- على فلسفة ابن سينا في النفس، وفي حقيقة الأمر الموضوع فيه نوع من الغموض سينجلي الغموض في ثنايا المقال.

ب. **دليل البساطة وعدم التركيب**: النفس جوهر بسيط، والبساطة هنا تعني أنها ليست مركبة، وكل ما هو بسيط لا يفنى بعد حدوثه لأن الأشياء القابلة للزوال هي ما يكون فيها قوة وفعل، والقوة والفعل في حق النفس لا يكون لبساطتها، والقوة والفعل أمرين متنافيين ولا يمكن أن يكونا إلا في محلين مختلفين، وكون النفس جوهر بسيط وهي حياة بطبعها وفطرتها، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء، ولا أن تقبل الفساد بحال من الأحوال.[61]

ج. **دليل المشابهة**: مر معنا فيما سبق أن النفس هبطت من عالم سماوي عالم العقول المفارقة، وغايتها في هذه الحياة هي العودة إلى موطنها الأصلي، فالشبيه يدرك الشبيه، فكونها من جنس هذا العالم فهذا دليل على خلودها[62] يقول ابن سينا في ذلك: "إذا حصلت ما اصلته لك، علمت أن أي شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة، وهو قائم الذات، فأنه من شأنه أن يعقل، ويلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل، وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل".[63]

7. **النفس والعقل الفعال (نظرية المعرفة)**:

إن مشكلة المعرفة هي نفسها مشكلة النفس في فلسفة ابن سينا، فالمعرفة عنده لا تفسر إلا من خلال نظرية الاتصال بين النفس العاقلة والعقل الفعال.

[61] المرجع السابق: 182.
[62] المرجع السابق، ص 99.
[63] ابن سينا: رسالة في معرفة النفس ألناطقة وأحوالها، 13.

العقل الفعال هو آخر سلسلة العقول العشرة وأقربها إلى الإنسان وهو دائماً بالفعل وهو أساس حصول العقل البشري على المعرفة من البداية حتى النهاية فيصفه الفارابي وابن سينا "بواهب الصور".[64]

يقول ابن سينا: "إن اتصال العقل الفعال بالنفس علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها أن تتقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاء بملكة تمكنه وهي المسماة العقل بالفعل.[65]

يؤكد ابن سينا حاجتنا الماسة إلى العقل الفعال وضرورته في فعل المعرفة كضرورته في فعل الإيجاد، فقد عبر أفلاطون[66] عن "العقل الفعال" بأنه واهب الموجودات صورها وموادها. ولما كانت الصورة ملازمة للمادة في الوجود كان فعل المعرفة يتضمن إيجاد المادة كما يتضمن إيجاد الصورة وهي الجزء الذي تدركه النفس الناطقة".[67]

وبناءً على هذه الصورة الإشراقية العرفانية يرى ابن سينا أن العقل الفعال هو الذي يوهب الصور عن طريق إشراقه وانبثاق فيضه الحقيقي على العقول البشرية، التي تكون مستعدة ومتأهبة روحانياً لقبول تلك الإشراقات النورانية الآتية من العقل الفعال، وهذا العقل الفعال حاضرٌ فينا بالفعل.

ويصف ابن سينا هذا العقل بقوله: "ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه".أي إننا نحن الذين نكون مستعدين لقبول فيوضاته النورانية

---

[64] هنري كروبان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، راجعة وقدمة موسى الصدر، عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان، ط 2، 1998 م، ص 247.

[65] ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ج. م.ع، ط2، 402/2.

[66] أفلوطين " أشهر مجددي الأفلاطونية وباعثها بعد فيلون على بعد الشقة بينهما. ولد في ليقوبوليس 205/204م (Lycopolis) (أسيوط)، أي أنه كان مواطناً مصرياً ذا اسم روماني وتربية يونانية، وإن كان لا يحب أن يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته، كما يقول تلميذه فرفوريوس. ولم يهتم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره، وعندما قصد إلى الاسكندرية تتلمذ على يد أمونيوس ساكاس الحمال. انظر محمد مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية،عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، مج1، 2000م، ص226-227.

[67] المرجع السابق، ص200.

من خلال تطلعنا المستمر للاتصال به من خلال الفكر والتأمل، ومن خلال مجموعة من الممارسات الروحانية. كما نكون بعيدين عنه، عندما نتجه نحو الماديات والملذات الجسدية التي تبعدنا عن الاتصال بهذا النور القدسي الشعشاني.[68]

يقول ابن سينا:"إن اتصال العقل الفعال بالنفس علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها أن تتقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاء بملكة تمكنه وهي المسماة العقل بالفعل.[69]

يصف ابن سينا العقل الفعال بقوله: "وهذه القوة التي تسمى عقلاً بالفعل. والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة، فهو العقل الفعال، وهو **النار**."[70]

وهذا يعطي أهمية القوة النظرية ودور العقل الفعال من خلال تفسير قوله تعالى:

"اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (سورة النور) الآية (35).

انظر إلى الشكل (أ.ب) يوضح الآيات السابقة وما يقابلها من مصطلح فلسفي عند ابن سينا.[71]

---

[68] مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفية، مشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت،1985م، ص 104-105؛ وايضا فيصل عون، نظرية المعرفة عند ابن سينا، ص274.

[69] ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ج. م.ع، ط2، 402/2.

[70] المصدر السابق، ص392. وأيضاً ابن سينا: تسع رسايل في الحكمة والطبيعيات، ص125-126.

[71] محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة – ج. م.ع، ط، 1978م، ص219.

النار ⟷ العقل الفعال ⟷ الزيت ⟷ الحدس

المصباح ⟷ العقل بالفعل ⟷ الشجرة الزيتون ⟷ الفكرة

نور على نور ⟷ العقل المستفاد ⟷ الزجاجة ⟷ العقل بالملكة

يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ⟷ القوة القدسية ⟷ المشكاة ⟷ العقل الهيولاني

الشكل (أ. ب.)

فالعقل الفعال بالنسبة إلينا كنور الشمس لأبصارنا؛ فكما أن الشمس تضيء بذاتها بالفعل، فكذلك يكون العقل الفعال بالنسبة إلى نفوسنا نحن البشر، فهو الذي يخرج المعقولات المخزونة في أنفسنا بالقوة إلى أن تكون معقولات بالفعل، ويكون ذلك برسم شيء في قوتنا الناطقة فتكون منزلة ذلك الشيء في نفوسنا الناطقة منزلة الضوء من البصر.[72] يقول ابن سينا في ذلك: "هذا العقل الفعال قدرة تسيح إلى المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل وكما أن الشمس بذاتها مبصرة وسبب أن تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل ؛ فكذلك هذا الجوهر، هو بذاته معقول وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولة بالفعل، لكن الشيء الذي هو بذاته معقول هو بذاته عقل فإن الشيء الذي هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة وخصوصاً إذا كانت مجردة بذاتها لا بغيرها – وهذا الشيء هو العقل بالفعل أيضاً فإذاً هذا الشيء هو معقول بذاته أبداً بالفعل وعقل بالفعل."[73]

من خلال العرض السابق حول العقل الفعال يمكننا الوصول إلى ماهية هذا العقل وفقاً لما وجدناه في كتب ابن سينا فهو عبارة عن جوهر روحاني بسيط ليس في جسم ولا يمكن أن يكون في جسم فهو آخر العقول المفارقة وعنه فاض كل ما تحت فلك القمر فهو واهبها وجودها، وصورها، وهو المنير للعقول الإنسانية بالمعارف، والعلوم وهو حاضرٌ فيها بالفعل، وبه تبدأ النفوس الإنسانية بالتدرج المعرفي الصعود إلى عالم الملكوت، بعد

[72] أبو نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت- لبنان، ط، 1964م، ص35.

[73] ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص112، وايضا في الشفاء، ص231.

التطهر وتصفية النفس من شهواتها ورغباتها، فيصفه ابن سينا بأنه جوهر عقلي لا جسمي، قائم بذاته يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء.[74]

والعقل الفعال كما يسميه الفارابي "**الروح الأمين أو الروح القُدُس**."[75]

8. **نظرية الاتصال بالعقل الفعال**: يرى الفارابي أنه لا يمكن لأي شخص الاتصال بالعقل الفعال إلا بعد مجاهدة ورياضة فكرية وعملية: أفعال إرادية، وأفعال فكرية لكي تصل النفس إلى درجة الاستعداد والتأهب لقبول فيض العقل الفعال.[76] ويكون ذلك بطريقين هما:

أ. **الطريق الطبيعي**: طريق الحكماء وهو عبارة عن تدرج طبيعي في المعرفة، ويبدأ بالمعرفة الحسية والمعرفة العقلية حتى الوصول إلى درجة العقل المستفاد، وعند هذه المرحلة من العقل المستفاد يمكن الاتصال بالعقل الفعال، وبهذا الطريق يكون مصدر المعارف الفلسفية.

ب. **طريق المخيلة**: وهو طريق الخاصة من البشر وهم الأنبياء الذين وهبهم الله مخيلة قوية، وهذا الطريق هو مصدر الوحي والإلهام والرؤى النبوية.[77]

يقول الفارابي: "فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزيئات."[78]

لقد أخذ ابن سينا نظرية الاتصال من الفارابي، ولكنه يرى أن الاتصال بالعقل الفعال يكون فقط بواسطة العقل المستفاد وذلك بطريقين هما:

أ. طريق التأمل الصادق والفكر الصحيح وهو طريق الحكماء والفلاسفة.

ب. طريق التنسك والرياضة الروحية وهو طريق النساك والصالحين.[79]

---

[74] ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق). ص 231.

[75] 3محمد مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، مؤسسة عزالدين، بيروت – لبنان، 1993 م، ص148.

[76] ابو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (مصدر سابق)، ص 105-106.

[77] هنري كروبان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص 250.

[78] ابو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (مصدر سابق)، ص 125.

[79] عباس محمود العقاد:الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، ط3، ص 112. وأيضاً مرفت عزت بالي: الإتجاة الإشراقي، ص306.

يتفق ابن سينا مع الفارابي في نظرية الاتصال بالعقل الفعال لتحقيق السعادة الحقيقية، ولكن الاختلاف يكمن في كيفية الاتصال، فالفارابي يرى أن الاتصال بالعقل الفعال يكون بين العقل المستفاد والمخيلة، بينما يرى ابن سينا أن الاتصال يكون بين العقل الفعال والعقل المستفاد فقط.[80]

ويؤكد ابن سينا على أن النّاس متفاوتون في مسألة الاتصال بالعقل الفعال ويرجع ذلك إلى قوة الشخص واستعداداته النفسية والعقلية؛ فمن الناس من حدسه ضعيف وقد يكون لا حدس له ومنهم من يمتلك حدساً متوسطاً ومنهم من يشتعل حدساً قوياً، فيعرف الأشياء مباشرةً حتى ولولم يتصل بالعقل الفعال.[81]

وهناك من الناس من يدرك شيء من علوم الغيب في الأحلام تسمى الأحلام الصادقة.[82]

والحديث الشريف يؤكد ذلك، فعن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "رؤيا الرجل الصالح جزء من ستةٍ وأربعين جزءاً من النبوة."[83]

أما الأنبياء -عليهم السلام-؛ فهم أصحاب المخيلة القوية والتي بواسطتها يعلمون بنور الله أشياء قد تحدث في المستقبل كما أنهم قد يرون في مناماتهم أشياء وتتحقق في اليوم التالي وفي سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ما يثبت هذا. فعن عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- قالت: "أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح."[84]

يقول ابن سينا في ذلك: "فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيداً النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً

---

[80] محمد الكمالي: نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي، (مرجع سابق)، ص 153.

[81] د ي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، ط5 مهذبه ومنقحة ص263.

[82] محمد حسن خير عرقسوسي، حسن ملا عثمان: ابن سينا والنفس الإنسانية،(مرجع سابق)،ص122.

[83] اخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الرؤيا، رقم الحيث (2263).

[84] اخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف بدء الوحي، رقم الحديث (3).

أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء إما دفعة وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى فإن التقليدات في الأمور التي إنما تُعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية. وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية.[85]

من خلال النص السابق لابن سينا نرى أن هناك تقارباً ما بين ما يقوله ابن سينا وما جاء في الحديث الشريف من أن المؤمن أو الرجل الصالح يرى حقائق في المنام نتيجةً لصفاء نفسه وقربها من الله، فيفيض الله على أصحاب تلك النفوس الطيبة من المعارف والحقائق الخفية عن طريق العقل الفعال "واهب الصور".

فالعقل الفعال في فلسفة ابن سينا له دور عظيم وفعال لكل ما تحت فلك القمر بشكل عام وللإنسان بشكلٍ خاص. فكيف نظر ابن سينا إلى هذا العقل؟ هل جعله بمرتبة الإله الكريم؟ أم أنه اكتفى بضمه إلى سلسلة العقول المفارقة؟ أم أنه اعتبره قوة من قوى النفس الإنسانية؟

مما لا شك فيه أن ابن سينا فيلسوف مسلم يعرف ما يتوجب عليه كمسلم تجاه عقائده الإيمانية من ناحية، ومن ناحية أخرى هو فيلسوف عقلاني متمسك ومدافع عن آرائه الفلسفية التي طالما وأنه مقتنع بها ولا تتعارض تلك الأفكار مع الدين، فقد حاول وبكل ما أوتي من حكمة فلسفية التوفيق بين الدين والفلسفة في كثير من القضايا، فقد نظر إلى العقل الفعال نظرة الفيلسوف المسلم الذي يدرك ما تعنيه الآية الكريمة:"لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ" سورة الشورى الآية(11).

وانطلاقاً من هذه الآية نرى أن ابن سينا لم يساو بين مفهوم الله –سبحانه– وبين "العقل الفعال"، وقد عبر عن هذه الفكرة هنري كروبان قائلاً: "... إن ابن سينا في بحثه لمسألة العقل الفعال وهي مسألة كثرت أقاويل شراح

[85] ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص97.

أرسطو حولها... قال بعقل مفارق وخارج العقل البشري دون أن يصهره مع ذلك في بوتقة واحدة مع مفهوم الله."[86]

إن ابن سينا جعل من العقل الفعال كائناً من عالم العقول المفارقة، عالم الفيوضات والإبداعات الإلهية، ومهمته تدبير كل ما تحت فلك القمر، لكن لا بد من الإشارة إلى أن الله سبحانه هو المبدع لكل الموجودات، ابتداءً من العقل الأول إلى آخر سلسلة الموجودات، فلا يتوهم البعض أثناء حديثنا عن العقل الفعال أنه خالق، بل يجب إدراك أن الله هو الخالق البديع لكل الموجودات، وما العقل الفعال إلا ملاك موكل بإخراج الصور من اللوح المحفوظ إلى حيز الوجود، ولا يصل إلى مرتبة "الأول" واجب الوجود بذاته، لأن العقل الفعال من سلسلة الممكنات الواجب بغيره، فهو ناقص وليس كاملاً أي أنه مفتقر إلى واجب الوجود بذاته.[87]

لذا بإمكاننا القول إن العقل الفعال في فلسفة ابن سينا ليس جزءاً من النفس الإنسانية، بل هو عقل مفارق حسب تعبير الدكتور محمد أبو ريان بأنه ليس عقلاً إنسانياً بل هو عقل كوني وهو العقل العاشر في سلسلة العقول الصادرة عن الأول"[88]، وهو الذي يفيض على العقل الإنساني العلوم والمعارف إذا وصل العقل البشري إلى درجة الاستعداد وقبول فيض العقل الفعال، أي عندما يصل إلى درجة العقل المستفاد.

9. **النفس والمعرفة الذوقية: (القلب -الذوق- الإشراق):**

قدم ابن سينا مذهباً فلسفياً متكامل الأركان وخاصة فيما يتعلق بنظرية المعرفة فتحدث عن المعرفة الحسية والمعرفة العقلية وهنا سنشير إلى المعرفة الذوقية باعتبارها مكملة لمشروعه الفكري.

يذكر ابن سينا أن القسم الثاني "الباطن الحقيقي" هو مشاهدة الحق -سبحانه- بالقلب الصافي والنفس المجردة عن الأماني، وهذا القسم

[86] تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيس، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان، ط2، 1998م، ص261.

[87] جعفر آل ياسين: فيلسوف وعالم،دار الأندلس، بيروت – لبنان، ط 1، 1984 م، ص 239-240.

[88] تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (مرجع سابق)، ص404.

لا يجري مجرى الأعداد البدنية والأركان الحسية، وإنما يجري مجرى الخواطر الصافية والنفوس الباقية.

وعلى هذا فالمعرفة الذوقية تعتمد على القلب، وهي مرتبة عظيمة تبعد صاحبها عن الشهوات والملذات الجسدية، وهذه إشارة من ابن سينا إلى إرساء دعائم الفكر الإشراقي بدليل أنه تعرض لها في كثير من رسائله كرسالة الطير، وماهية الصلاة، والعشق وفي كتابه الإشارات والتنبيهات النمط الثامن والتاسع والعاشر.

وما يهمنا هنا هو تقصي علاقة هذه المعرفة الذوقية أو القلبية بالنفس. إذا كانت المعرفة الحسية تعتمد على الحواس لإدراكها الجزئيات والمعرفة العقلية تعتمد على العقل بقدراته الخاصة على الاستقراء القائم على التقسيم والتحليل والمقارنة والتركيب لكي يصل في النهاية إلى المعنى الكلي ؛ فإن للمعرفة الذوقية طريقاً آخر هو الإرادة والرياضة الروحية التي توصل إلى التجليات الإلهية الفيوضات النورانية شريطة تخلي القلب عن الشوائب وصفاء النفس من الكدر وتحقق بالكمال الأخلاقي، وأصبح قلبه كالمرآة المجلوة يشهد فيها الحق –سبحانه وتعالى- ذاته وصفاته وينعكس على صفحة قلبه أثراً من آثار الحق وقبساً من نوره, يقول ابن سينا: "فإذا عبر (المريد) الرياضة إلى النيل صار سِرهُ مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق، ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من آثار الحق"[89].

وكيفية كسب المعرفة الذوقية يتوقف على قوة الذهن والحدس الذي يتفاوت بين الناس في درجات الذكاء أو الإدراك، وقد تكون هذه عند البعض أفضل وأقوى، وقد تكون في البعض الآخر شديدة حتى إنها قد تتصل بالعقل الفعال دون مقدمات تذكر مثل الأنبياء ؛ فهم أصحاب المخيلة القوية والتي عن طريقها يشاهدون في يقظتهم ما يمكن أن يحدث في المستقبل وما هو حادث مما لا يراه المحيطون بهم، أما عند الأفراد العاديين فإذا كانت قوة التخيل قوية شديدة منظمة علاقتها بالحس والعقل اتصل المرء بالعقل الفعال وأخذ عنه صور المعقولات، وتنطبع هذه الصور في الحس المشترك فتصبح مشاهدة.[90]

[89] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، (مصدر سابق)، جـ 2 نمط 9 ص119. وانظر منى أبو زيد الفيض الأفلوطيني، مرجع سابق، ص193.

[90] منى أبو زيد المولد: الفيض الأفلوطيني (مرجع سابق)، ص194.

فإذا كانت الحواس مصدر المعرفة الحسية والعقل مصدر المعرفة العقلية ؛ فإن القلب هو مصدر المعرفة الذوقية، ويستخدم ابن سينا ألفاظاً متعددة للقلب فتارة يسميه السر الباطن، وتارة أخرى يسميه بالسر الصافي، ويوضح هذا في تفسيره لقول الله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ) الذاريات الآية (56), حيث يرى أن العبادة هي المعرفة أي عرفان واجب الوجود وعلمه بالسر الصافي القلب النقي والنفس الفارغة مما سواه هذه ناحية، وناحية أخرى هي الجانب الروحي في الصلاة هو الباطن، وفيه تحصل مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة المطهرة عن الأماني[91].

ومثل هذه المعرفة لا تحصل إلا لأصحاب النفوس الطاهرة والقلوب الصافية، أصحاب الخواص وهم أصحاب النفوس المطمئنة المتطهرة التي تتلقى عن الله دون واسطة من حس أو عقل، فتشرق عليهم الأنوار القدسية فيسعدوا بها سعادة أبدية والذي يعينه على ذلك هو التفكر في الله دون سواه وعشقه عشقاً منزهاً ولا يكمن وجود لهذا العشق بأداة غير القلب[92].

إن المعرفة من خلال هذا المصدر القلبي تتحقق عند أهل التصوف بشكل واضح، ويتوصل الإنسان إلى تمثل الحق والجواهر العقلية والروحانية عند ما تخلص نفس المريد "المتصوف" من أدران الجسد، ويشتاق إلى الله، ويمر بالأحوال والمقامات حتى يتحقق له الوصول إلى أعلى الدرجات التي خص الله بها العارفين دون غيرهم من العباد[93].

والإرادة هي أولى درجات العارفين، والمريد هو الذي يتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال ثم يحتاج المريد إلى الرياضة التي تبغي ثلاثة أغراض:

الأولى: تنحيه عما سوى الله وما يعينه على ذلك هو الزهد.

---

[91] محمد الحاج الكمالي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ونظرية المعرفة في ثوب جديد، مؤسسة الفاو، ط1، 1993 م، ص 144-145.

[92] المرجع السابق، ص 145.

[93] علي أبو ملحم: الفلسفة العربية مشكلات وحلول مؤسسة عز الدين بيروت لبنان ط1، 1414هـ/1994م.

الثاني: تطويع النفس الأمارة ويعين عليها العبادة والإيمان والذكر والوعظ.

الثالث: تنبيه العقل، ويعين عليه التأمل في الذات الإلهية والعشق العفيف[94].

10. النفس والمعرفة النبوية وعلاقتها بالرؤى والأحلام:

أ.) الوحي والنبوة:

يرتبط معنى الوحي عند ابن سينا بمعنى الرسول والنّبي، وقد فسره بأنّه: "إفاضة العقل الكلي على نفس النّبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النّبي بواسطة العقل الفعّال".[95]

ويعرِف ابن سينا الوحي: بقوله: "إلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول هذا الإلقاء. إمّا في حالة اليقظة ويسمى الوحي، وإمّا في حالة النوم ويسمى النفث في الروع."[96]

أما عن كيفية الوحي عند ابن سينا فيقول: "إنّ النّبي بما له من قوة قدسية يستطيع أن يتصل بالملك، ولأنّ الملك عقل مجرد، والعقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلاّ مجردة عن الزمان، فإنّ الوحي في هذه الحالة يكون عبارة عن إلقاء الشيء إلى النّبي بلا زمان، وذلك بواسطة الملك، فتأتي قوة المخيلة في النّبي فتتلقى هذا الغيب عن العقل الفعّال، وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة. كما تتصور الملك بصورة بشرية. والنّبي لا يصل إلى هذه الحالة إلا بعد استعداده وصفاء نفسه إلى درجة تجعلها أهلاً لذلك. ولتمييز كون الوحي قرآناً أو سنةً، لا بد من التفريق بين العبارة المقارنة لتصور قوة المخيلة -في النّبي- في العلم بصورة الحروف والأشكال، وبين العبارة النقشية التي يصوغها النّبي بعد ذلك يقول ابن سينا

[94] محمد الكمالي: المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي، (مرجع سابق)، ص 149.

[95] ابن سينا:رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم، (مصدر سابق)، ص123-124.

[96] نقلًا عن حمودة غرابه: ابن سينا بين الفلسفة والدين، مجمع البحوث الإسلامية-القاهرة1392-ه1972-م هامش ص133.

في ذلك:"وكلما عبر-أي النّبي- بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب، وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو إخبار النبوة".[97]

ب.) الأحلام والرؤى والنبوة:

إن الأساس الذي اعتمد عليه ابن سينا في إثبات النبوة هو المنامات, قال إنّ معرفة الأمور الغائبة عن طريق النوم ممكنة، فوجب أيضاً أن تكون كذلك في حالة اليقظة. فالنائم تتجرد نفسه عن بدنه نوع تجرد فيحصل لها من العلم الذي يلقيه الله إليها ما لم تحصله في غير هذا الحال. وهكذا يمكن أن يحصل في اليقظة نوع تجرد فتتصل النفس البشرية بالنفس الكلية وتتلقى عنها من العلم ما لم تحصله في غير هذا الحال.[98]

ويرى ابن سينا أنّ التجربة والبرهان القياسي يشهدان أنّ النّفس الإنسانية تستطيع أثناء النوم الوقوف على المجهول، وإذا كان الأمر كذلك فليس بمستبعد عليها أن تتكشف المجهول حال اليقظة. وإنّ التجربة والقياس يقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبؤوا بالمستقبل عن طريق الأحلام. وكذلك العقل حيث نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلية مثبتة في العالم العلوي، ومقيدة في اللوح المحفوظ. وإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى العالم العلوي والوقوف على ما في اللوح المحفوظ عرفت ما فيه، وتنبّأت بالغيب. وإذا كان هناك أشخاص يدركون مثل هذا الغيب عن طريق مخيلتهم أثناء النوم فيحلمون بأشياء كأنّها حقائق مسلمة. فإنّ غيرهم من الأشخاص ممن عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم يدركون ما في علم الغيب حال اليقظة، -كما يدرك غيرهم حال النوم- وهؤلاء هم الأنبياء.[99]

يقول تعالى: (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ) سورة الجن الآية(26).

والأحلام التي شبّه بها النبوات -ابن سينا- لا تنشأ عن إحساسات خارجية أو داخلية بدنية، ولا تكون من بقايا اليقظة، وإنما تنشأ عن اتصال

---

[97] ابن سينا: الرسالة العرشية، تحقيق: ابراهيم هلال، ص12.

[98] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج4،(مصدر سابق)، ص 32، 33، 47.

[99] ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية-منهج وتطبيقه، (مرجع سابق)، ص 101 وانظر أيضاً سالم مرشان: الجانب الإلهي في فلسفة ابن سينا، دار قتيبة- دمشق- ط 1، 1992م، ص294.

النفس بالملكوت[100] (الملائكة أو العقل الفعّال) ويحدث ذلك أثناء النوم وفي بعض حالات اليقظة، فتتلقى النفس من هناك الوحي والإلهام. ويكون ذلك بمثابة الإنذار والإخبار بما سيكون.[101] فإذا حدث الاتصال أثناء النوم فهو رؤيا، وإذا حدث ذلك أثناء اليقظة فهو وحي وإلهام، وذلك وظيفة من وظائف القوة المتخيلة عند الإنسان.[102]

يرى ابن سينا بأن للنبوة ثلاث خصائص، من قامت به فهو نبي، يقول في ذلك "وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، ومحصّلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث. وهو يسمع كلام الله ويرى ملائكة الله تعالى، وقد تحولّت على صورة يراها.."."[103]

والخصائص هي:

أ. أن تكون له قوة قدسية، وهي قوة الحَدْس، بحيث يحصل له من العلم بسهولة ما لا يحصل لغيره، مِن ثمَّ يكون له اطلاع على المغيبات الماضية والحاضرة والمستقبلة، وهذا أمر لا يستنكر، فإن من صفت

100 لقد استعمل الغزالي الفاظاً كثيرة حول عالم الملكوت فتارة يسميهم تسمية شرعية -كما في الشرع- **الملائكة** و أسم **الروح القدس** واستعمل أيضاً أسم **الملكوت** حيث يقول "أما الملائكة فأنهم من جملة عالم الملكوت علقوا في حضرة القدس، ومنها يشرفون على العالم الأسفل"، ويقول أيضاً "وحد عالم الملكوت ما أوجده سبحانه بالأمر الأزلي بلا تدرج ويبقى على حالة واحدة من غير زيادة فيه ولا نقصان منه"، وقد أستعمل أسم **الأمر** فقال "عالم الأمر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة والمكان والتحيز والدخول تحت المساحة والتقدير، لانتفاء الكمية عنه" وأستعمل أيضاً لفظ **القلم** الذي في الحديث "أول ما خلق الله القلم، ولفظ اللوح وهو اللوح المحفوظ وأطلقهما على تلك العقول فقال" ربما يعبر لسان النبوة على ذلك الواحد بأنه "أول ما خلق الله"، فالروحانيات انتهت **بالروح القدس** أو **العقل الفعال** أو شديد القوى ذو مرة فأستوى، وهو أول المبدعات ثم ينزل بالترتيب والتفاضل كما قيل:أول ما خلق الله العقل، ثم النفس، ثم الهيولي، أو ما روي في الخبر:"إن أول ما خلق الله القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة. أنظر:محمد مغيرف: النبوة عند الغزالي في ضوء الكتاب والسنة، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة الجزائر كلية أصول الدين في العالم 2004 م ص 24.

101 انظر المصدر السابق ج1، ص 1336-338، الإشارات والتنبيهات، ج 2 (مصدر سابق) 135-137.

102 انظر الشفاء، (مصدر سابق)، ص334.

103 ابن سينا: النجاة (مصدر سابق)، ص334.

نفسه صفاءً شديداً، وقويت قوة عظيمة بحيث لا تشغلها الحواس عن النظر إلى العالم العقلي فإنه عند ذلك تستعد استعداداً خاصاً للاتصال بالعقول المفارقة -ومنها العقل الفعّال- بأدنى توجه، ويفيض عليها من علم الغيب ما لا يدرك بالفكر والقياس.[104]

ب. قوة التخيل والحسِّ الباطن: وهي التي يتخيّل بها في نفسه ما يعلمه، بحيث يتمثل له ما يعلمه في نفسه فيراه ويسمعه فيرى في نفسه صوراً نورانية هي عند ابن سينا ملائكة الله، ويسمع في نفسه أصواتاً هي عندهم كلام الله، وهذا بأن تقوى نفس النّبي وتتصل في اليقظة بعالم الغيب، وتحاكي المتخيلة ما أدركته النفس بصورة جميلة وأصوات منظومة، فترى في اليقظة وتسمع. وليس هذا بمستنكر أيضاً فإنه يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في منامه، فالنائم يرى في نومه صوراً تكلمه، ويسمع كلامهم، وذلك موجود في نفسه لا في الخارج، وهذا من جنس ما يحصل لبعض أهل الرياضة من الصوفية، فإنّ من تجردّت نفسه عن الشواغل البدنية سهل عليها أن تنجذب إلى عالم القدس.[105]

ج. قوة نفسانية يتصرف بها في هيولى– مادة– العالم، وذلك بإحداث أمور غريبة، وهي عنده آيات الأنبياء ومعجزاتهم. فالنّبي بذلك تظهر منه الخوارق للعادة لأنّ هيولي عالم العناصر مطيعة له ومنقادة لتصرفاته مثل انقياد بدنه لنفسه، تماماً كالعائن – الذي يصيب الآخرين بعينه – فإنّ له قوة نفسانية يؤثر بها في المعين، وإذا كان أمر النّبي كذلك، فلا يبعد أن تقوى نفس النّبي حتى تحدث بإرادته في الأرض رياحاً وزلازل، وكأن يزيل جبلاً عن مكانه، ويذيب جوهراً فيستحيل ماءً، ويجمد جسماً سائلاً ليستحيل حجراً، وغيرها من الأمور الخارقة للعادة، وهذا أيضاً ليس بمستنكر، فأهل الرياضة من الصوفية ونحوهم تحدث منهم أمور عجيبة. [106]

---

104 ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص334-335. وانظر أيضاً: صابر طعيمه: التصوف والتفلسف، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 2005 م، ص 277، وانظر أيضاً: محمود غرابه، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص 133.

105 ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص334-335. وانظر أيضاً: صابر طعيمه: التصوف والتفلسف، ص 277.

106 ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، ص334-335، انظر أيضاً: محمود غرابه: ابن سينا بين الدين والفلسفة، (مرجع سابق)، ص 133.

يقول ابن سينا: "وصنف -أي عن المعجزات- يتعلق بفضيلة التخيل، ذلك أن يؤتي المستعد لذلك ما يقوى به على تخيلات الأمور الحاضرة والماضية، والاطلاع على مغيبات الأمور المستقبلة، فيلقي إليه كثير من الأمور التي تقدم وقوعها بزمن طويل فيخبر عنها، وكثير من الأمور التي تكون في زمان المستقبل يخبر بها، وبالجملة يتحدث عن الغيب فيكون بشيراً ونذيراً. وقد يكون هذا المعنى لكثير من الناس في النوم ويسمى الرؤيا. وأما الأنبياء عليهم السلام فإنما يكون ذلك لهم في حالة النوم واليقظة معاً."[107]

النتائج:

1. موضوع النفس الإنسانية محور أساس في الفكر الإنساني على كل المستويات الأسطورية، والدينية، والفلسفية، والصوفية والعرفانية والطبية السيكولوجية، والفسيولوجية.
2. بعض نظريات علم النفس الحديثة تحاول إثبات أن النفس الإنسانية ماهي إلا عبارة عن خلايا عصبية وما الوعي إلا مجرّد إفراز دماغيّ تنتجه خلايا عصبيّة.
3. البحث العميق لجوهرية النفس وخلودها عند ابن سينا لم يأت من باب الترف الفكري، بل كانت هناك حاجة ماسة مرتبطة بالدين أولاً وبالفلسفة ثانياً، فقد ظهرت جماعة من المشككين والمنكرين لوجود النفس وللبعث بعد الموت من أصحاب الملل والنحل من جهة، ومن جهة ثانية هناك من علماء الكلام المتقدمين من معتزلة وأشاعرة وغيرهم من المفكرين في ذلك الزمان؛ أكدوا على أن النفس مادية وليست روحانية باعتبارها جسماً أو عرضاً للجسم، ومن جهة ثالثة وجود جماعات تقول بفكرة التناسخ، فانبرى ابن سينا لهؤلاء جميعا بالأدلة والبراهين.
4. على الرغم من تأثر ابن سينا بفلسفة اليونان إلا أنه حاول بكل ما أوتي من حكمة فلسفية إنتاج أفكار خاصة به، يختلف فيها عن فلسفة اليونان خاصة في فلسفة النفس يظهر ذلك في كثير من كتبه ورسائله

[107] ابن سينا: رسالة الفيض الإلهي،دار الكتب الأهلية بالقاهرة أخذت عن نسخة محفوظة موجودة بالمتحف البريطاني رقم 394.

"الإشارات والتنبيهات، رسالة حي ابن يقظان، رسالة الطير، الإنسان المعلق في الهواء."

5. على الرغم من الاتفاق الظاهري بين أرسطو وابن سينا حول تعريف النفس، إلا أن هناك اختلافا جذريا في المعنى، فكمال النفس عند أرسطو كمال واحد لا تقوم إلا بالجسم أي التلازم بين الهيولى والصورة، بينما الكمال عند ابن سينا كمالان أي أن النفس لها كمالها الخاص الذي مكنها من الوجود قبل الجسم ويمكنها البقاء بعد فناء الجسم، هذا يعني أن أرسطو يؤسس للوحدة بين النفس والجسم، بينما يؤسس ابن سينا للثنائية بين النفس والجسم، ولكن رأيه في هذه المسألة ظل متأرجحاً فتارة يقول بأزليتها ووجودها قبل الجسم وتارة يقول بوجودها حال وجود الجسم.

6. النفس عند أرسطو لا وجود لها بدون الجسم، ولكنها عند ابن سينا جوهر روحاني لها وجود سابق على وجود الجسم؛ أي أن كمالها قبل اتصالها بهذا الجسم، ولكنها تفقد كمالها عند اتصالها بالجسم مباشرة، لذا فعلاقتها بالجسم علاقة ظرفية، ستنتهي تلك العلاقة لحظة الانفصال عند الموت وترجع إلى عالمها الذي جاءت منه، ولكن رتبتها (سعادتها أو شقاؤها) في ذلك العالم الأبدي معقود بأفعالها في هذا العالم الدنيوي.

7. النفس عند ابن سينا جوهر، وصورة؛ جوهر من حيث ذاتها، وصورة من خلال علاقتها بالجسم.

8. المعقولات لا تتحيز ولا يمكن أن يكون لها ذلك والنفس تعقل هذه المعقولات فمن الأولى أن تكون أكثر تجرداً من أي شيء آخر ولا يمكن أن تكون متحيزة.

9. النفس ثابتة والجسم متغير، فالنفس تدرك ذاتها وتدرك غيرها، وتدرك أنها تدرك.

10. النفس عند ابن سينا هي التي تكمل الجسم، فالجسم بدونها كتلة هامدة، فهي مصدر وظائفه وانفعالاته، وهذه النفس جوهر محجوب السر ولا يمكن إدراكها بالحواس، ولا نعرفها إلا من خلال آثارها المترتبة على الجسم.

11. على الرغم من أن النفس هي كمال للجسم، إلا أن هذا الجسم هو سبب في إعاقة النفس من تحقيق كمالها وممارسة وظائفها الإدراكية والعقلية.

12. ابن سينا المسلم يؤمن بعقيدته الإسلامية ويدافع عنها بتدين من نوع خاص، وابن سينا الفيلسوف له آرائه الخاصة والتي دافع عنها بحكمة فلسفية إشراقية عرفانية.

13. للنفس الإنسانية عند ابن سينا إذا تزكت وتطهرت بالرياضية الفكرية والروحية تستطيع في حالات خاصة جداً من الاطلاع على أمور غيبية ومستقبلية.

14. الأحلام والرؤى في فلسفة ابن سينا لها أهمية عظيمة تستطيع النفس الإنسانية من خلالها الاطلاع على أمور غيبية.

15. برهان ابن سينا عن الخلود واستقلاليتها عن الجسم من خلال فلسفته عن الرجل المعلق في الهواء دليل على أن النفس بإمكانها أن تشعر بوجودها وبذاتها حتى لو لم يكن لها أي علاقة أو ارتباط بأي عضو داخلي أو خارجي.

16. النفس عند ابن سينا عبارة عن جوهر[108]، لها علاقة ما بالجسم –علاقة تحريك تدبير–، فهي المحركة والمدبرة لهذا الجسم المادي، ولكن لها أفعالها الخاصة –الإدراك والتعقل– التي تليق بها كجوهر روحاني، فالنفس جوهر لأنها صورة لا في موضوع[109].

17. النفس الإنسانية وحدة واحدة متماسكة، ولكن وظائفها تتعدد بتعدد قواها، فالنفس هي التي تنظم عمل هذه القوى لتقوم كل قوة بوظيفتها هذا من جهة، ومن جهة ثانية تقوم النفس بالتأليف فيما بينها لتجعلها وحدة متماسكة، والعقل هو أرقي صور النفس الإنسانية.

---

[108] للاستزادة حول فلسفة الجوهر يمكن الرجوع إلى مقالنا المعنون بـ: "فلسفة الجوهر وعلاقته بالماهية والوجود في الفكر الفلسفي ابن سينا أنموذجاً" مجلة كلية الإلهيات جامعة نجم الدين اربكان، العدد (48) ديسمبر2019 Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 48, Aralık 2019

[109] فخرالدين الإسفراييني النيسابوري: شرح كتاب النجاة: تحقيق حمد ناجي اصفهاني، نهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنكي، 1383، ص 23.

18. العقل عند ابن سينا عقلان، الأول: عقل منفعل وهو بداخل النفس الإنسانية، والثاني: عقل فعال وهو عقل مفارق وهو خارج النفس الإنسانية.

19. بما أن العقل هو أرقى صور النفس الإنسانية، فإن العقل هو الذي يقوم بالوظائف العليا من إدارك وتعقل لذا فالعقل له حالتين طبقا لمبدأ القوة والفعل فهناك العقل المنفعل والعقل الفعال.

20. النفس الإنسانية عند ابن سينا ترتبط أشد الارتباط بالعقل الفعال لأنه السبب في وجودها وهو أيضا السبب في حصولها على العلوم والمعارف، فلا تستطيع دائماً تعقل الصور الكلية والمفارقة والمجردة من دون إفاضة العقل الفعال عليها.

21. العقل الفعال يتعقل المبدأ الأول ويتعقل ذاته ويتعقل الموجودات.

22. هناك اتصال لا اتحاد وفناء بين النفس الإنسانية والعقل الفعال.

23. العقل الفعال حاضرٌ فينا بالفعل، فهو الذي يفيض على الجميع، ولكن فيضه يتوقف على حسب استعداد النفوس لقبول ذلك الفيض، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق العرفان ووصول الإنسان إلى درجة العقل المستفاد وانقطاع النفس عما يشغلها فيفيض عليها العقل الفعال من العلوم والمعارف والأنس والسعادة والغبطة.

24. على الرغم من أن العقل الإنساني أدنى مرتبة من العقل الإلهي إلا أن له ميزة عظيمة يتشبه بها مع العقل الإلهي وهذه الميزة هي قدرته على التعقل "التأمل" وبالأخص تعقل ذاته.

25. العقل الإلهي يعقل في كل لحظة وآن بدون انقطاع تعقلاً أزلياً وبالفعل دائماً وتعقله دائما إيجاد، يقول تعالى في سورة: "الرحمن" (يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ والأرض كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ)، ويقول سبحانه في سورة: "ق" (أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ)، على عكس العقل الإنساني الذي يكون أحيانا عقلاً بالقوة وحيناً عقلاً بالفعل.

26. تستكمل النفس الإنسانية قوتها النظرية والعملية عند ابن سينا عندما تصير جوهراً عارفاً بعالم الحق.

27. اتبع ابن سينا في فلسفته عن النفس المنهج العقلي المسدد بالمنهج الذوقي العرفاني.

28. العقل الفعال يفيض على النفس الإنسانية فيضاً يمكّنها من إدراك الأشياء إدراكاً مباشراً دون حاجة إلى الحواس وآلاتها، كما يمكّنها العقل الفعال من معرفة الحق حق المعرفة.

29. الاتصال عند ابن سينا يختلف عن الاتصال الذي يقول به الصوفية، فالصوفية يرون أن الاتصال يكون عن طريق القلب والذوق، والاتصال عند ابن سينا يكون عن طريق العقل والمعرفة.

30. لابن سينا رأيه الخاص في النبوة وقد حدد ثلاث خصائص للنبوة، من قامت به فهو نبي, وهي:

أ. أن تكون له قوة قدسية وهي قوة الحَدْس

ب. أن تكون له قوة التخيل والحسِّ الباطن: وهي التي يتخيّل بها في نفسه ما يعلمه، بحيث يتمثل له ما يعلمه في نفسه فيراه ويسمعه.

ج. أن تكون له قوة نفسانية يتصرف بها في العالم.

المصادر والمراجع:

ابن سينا: كتاب التعليقات، تحقيق حسن مجيد العبيدي، دار التكوين، دمشق حلبوني، ط ج، 2008م.

ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج4، تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف، القاهرة.،ج4، ط2 1968م.

ابن سينا: النجاة نقحه وقدم له ماجد فخري، منشورات دار الآفاق بيروت لبنان ط1.

ابن سينا: كتاب الشفاء، القسم الأول، www.almostafa.com

ابن سينا: رسالة الفيض الإلهي،دار الكتب الأهلية بالقاهرة أخذت عن نسخة محفوظة موجودة بالمتحف البريطاني رقم 394.

أبو نصر الفارابي: كتاب السياسة المدينة، تحقيق فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، ط،1964م.

أرسطو طاليس: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية ط1، 1949 م.

إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج1. دار المعارف بمصر، القاهرة: ج1،ط 3 منقحة، 1978م.

جعفر آل ياسين: فيلسوف وعالم، دار الأندلس، بيروت – لبنان، ط 1، 1984.

حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج2، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط 3، 1993م.

د ي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، ط5 مهذبه ومنقحة.

سالم مرشان: الجانب الإلهي في فلسفة ابن سينا، دار قتيبة, دمشق, ط 1، 1992م.

صابر طعيمه: التصوف والتفلسف، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 2005م.

عباس محمود العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، ط3، ص 112.

عبد الله بربزي: الدين وقضايا المجتمع الراهنة، قراءة في كتاب الفلسفة العصبية لبرنارد أندريوا، (مجلة مؤمنون بلاحدود)، 5 سبتمبر 2017م.

علي أبو ملحم: الفلسفة العربية مشكلات وحلول مؤسسة عز الدين بيروت لبنان ط1. 1414هـ 1994م.

فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، دار الأحد، بيروت، 1974م.

فضيلة عبد الرحيم: فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 40، يوليو.

فخرالدين الإسفرايني النيسابوري: شرح كتاب النجاة: تحقيق حمد ناجي اصفهاني، نهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنكي، 1383.

محمد الحاج الكمالي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ونظرية المعرفة في ثوب جديد، مؤسسة الفاو، ط1، 1993م .

محمد الحاج الكمالي: المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي،مكتبة المتفوق، صنعاء – الجمهورية اليمنية، ط1، 2012م.

محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط3 مزيدة ومنقحة.

محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة – ج. م.ع،1978م.

محمد حسن خير عرقسوسي، حسن ملا عثمان: ابن سينا والنفس الإنسانية، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط1، 1982م.

محمد مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، مؤسسة عز الدين، بيروت – لبنان، 1993م.

محمد فهمي زيدان: في النفس والجسم، بحث في الفلسفة المعاصرة،

مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفية، مشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت،1985م.

هلموت بينيش، أطلس علم النفس مع 208، لوحات بيانية ملونة، ترجمة أنطون الهاشم، المكتبة الشرقية بيروت، ط 1، 2003م.

هنري كروبان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، راجعه وقدمه موسى الصدر، عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان، ط 2، 1998م.

وليم جيمس: البرجماتية، ترجمة محمد علي العريان، تقديم زكي نجيب محفوظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د ط، 2008م.

الرسائل المجلات العلمية:

بن عيسى خيرة: النفس بين الخطابين الفلسفي والصوفي "أرسطو أو ابن سينا" أنموذجان، أطروحة مقدمة إلى جامعة وهران 2، كلية العلوم الأجتماعية، قسم الفلسفة، الجمهورية الجزائرية.

المعاجم والموسوعات:

المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، تعريب وتحرير سعد الفيشاوي، مراجعة عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م.

TEİK, A. “Sühreverdi'nin Atomculuk Eleştirisi”
el-Mecelletu'l-İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şuuni'd-Dîniyyeti't-Turkiyye 2 (2020): 234-260

SÜHREVERDİ'NİN ATOMCULUK ELEŞTİRİSİ

SUHRAWARDĪ'S CRITICISM OF ATOMISM

AHMED TEİK
DR. ÖĞRENCİSİ
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Müslüman düşünürler, Tanrı'nın kudretini ve bu kudretin doğal evreni tamamıyla kuşatıcılığını temellendirmek yolunda epistemolojik ve aklî bir sistem geliştirmişlerdir. Bu sistem sayesinde mutlak tenzihle birlikte ilâhî kudretin kuşatıcılığını benimseyen kelamcılar, Aristo'nun “hareket etmeyen hareket ettirici” anlayışına karşı durmuşlardır. Kelamcıların atomculuk kuramı çerçevesinde, sonlu atomlardan oluşan cismi, Tanrı'nın yeni baştan yaratmaya gücü yetmektedir. Oysa Aristo başta olmak üzere Meşşâî filozoflar, sonuçlarına katlanılamayacak aklî imkansızlıklar barındırması itibarıyla bu ilkeyi ve sonuçlarını benimsemezler. Cevher-i ferd üzerine bina edilen atomculuk anlayışına karşı çıkanlardan biri de nur metafizik felsefesini doğal tüm evrene şâmil kılan, İşrâkî filozof Sühreverdî'dir. Ona göre cisimler berzahlar mesabesindedir. Cisimlerin farklı derecede seviyeleri vardır. Her bir cismin varlıkta bir nuru bulunmaktadır. Nur metafiziğinde, atomculuk reddine dayalı cisimlerin sonsuza kadar bölünmesi temellendirilmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı, Sühreverdî'nin atomculuk yaklaşımına karşı ortaya koyduğu eleştirel yöntemi araştırmaktır. Ön hazırlık mahiyetinde cevher-i ferd tasavvurunun kısa tarihi sunulacak ve cisimlerin sonlu-sonsuz bölümlenmesi sorunu üzerine durulacaktır. Ardından cisimlerin teşekkül ettikleri özlerle ilgili Sühreverdî'nin yaklaşımı incelenecektir. Onun Aristo ile benzeşen ve ayrışan yönleri belirginleştirilecektir. Elbette cevher-i ferd kuramının temelleri aydınlatılacak ve bu temellere Sühreverdî'nin getirdiği eleştiriler tartışılacaktır. Sühreverdî'nin eleştirilerinde izlediği yöntem, bilimsel açıdan değerlendirilecek haklı ve haksız yönleri sorgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sühreverdî, Sonluluk, Sonsuzluk, Cisim, Cevher-i Ferd, Atomculuk.

ABSTRACT

Muslim thinkers have developed an epistemological and rational system to base the might of God and its entirely encompassing natural universe. With this system, the theologians, who have adopted the encompassing of the divine might together with absolute harm, have stood up against Aristotle's “immovable actuator” approach. Within the framework of the atomism theory of theologians, the power of God is sufficient to recreate the object created of the finite atoms. However, the peripatetic philosophers, especially Aristotle, do not adopt this principle and its consequences as it contains rational impossibilities that cannot be tolerated. One of those who oppose the understanding of atomism is the pervasive philosopher Suhrawardī (d. 587/1191), who rendered his metaphysical philosophy to the all-natural universe. According to him, the objects are in the confinement, and exists in different levels. Each object has a radiance and ray in the being. In light metaphysics, it is based on the infinite division of objects based on rejection of atomism.

The main purpose of this study is to investigate the critical method Suhrawardī has put forward against the Atomism approach. As a preliminary preparation, a short history of atomic imagery will be presented and the problem of finite-infinite partitioning of objects will be emphasized. Afterwards, the approach of Suhrawardī about the essences formed by the bodies will be examined. His aspects that are similar and divergent with Aristotle will be clarified. Of course, the foundations of atomic theory will be clarified, and the criticism brought by Suhrawardī will be discussed.

The criticism method followed by Suhrawardī will be evaluated scientifically, and its right and wrong aspects will be questioned.

Keywords: Suhrawardi, Finiteness, Infinity, Object, Atom, Atomism.

منهج السهروردي في نقد المذهب الذري

أحمد تيك
طالب الدكتوراه
جامعة دوكوز أيلول / كلية الإلهيات

الملخص

المفكر المسلم، في سبيل إثبات قدرة الله تعالى وشمولها لجميع مكونات العالم الطبيعي، لا يألو جهداً في استنطاق العقل والمعرفة. ولأجل أن يعارض المتكلمين المحرك الذي لا يتحرك الذي نادى به أرسطو، قالوا بعموم قدرة الله تعالى وكمالها مع التنزيه المطلق؛ وأن الله تعالى قادر على أن يفرق الجسم إلى ذرات لا يقبل النهاية في القسمة ويعيد خلقها من جديد. لكن الفلاسفة المشائيين، وعلى رأسهم أرسطو، يرفضون هذا المبدأ لاحتوائه على محالات عقلية لم يستسيغوا نتائجها. وكان من ضمن المخالفين لفكرة الجوهر الفرد (المذهب الذري) الفيلسوف السهروردي الإشراقي (ت1191/587) الذي راح يطبق فلسفته النورية على جميع الموجودات الطبيعية. وبما أن الأجسام عنده كبرازخ، ولها مستويات مختلفة، بما تحتويه من نور ولمعان في الوجود؛ ذهب إلى معارضة المذهب الذري والقول باللاتناهي في قسمة الأجسام.

تهدف هذه الدراسة مناقشة فلسفة السهروردي في سبيل معرفة منهجه النقدي ضد أصحاب المذهب الذري. تبدأ الدراسة بتقديم لمحة يسيرة عن تاريخ القول بالجوهر الفرد. وبما أننا نناقش مسألة تناهي قسمة الجسم، تنتقل الدراسة إلى عرض رأي السهروردي في مكونات الجسم، هل هي ثنائية أرسطية أم له رأي مخالف؛ بعد ذلك تستعرض الدراسة في فقرة مخصصة أدلة المثبتين للجوهر الفرد وعرض آراء السهروردي في هذه الأدلة ونقدها ثم تفنيدها. والمحور الأخير تم إفراده لأجل عرض منهج السهروردي النقدي والمنطقية التي اتبعها في سبيل الطعن بحجج المثبتين والرد عليها.

الكلمات المفتاحية: السهروردي، التناهي واللاتناهي، الجسم، الجوهر الفرد، المذهب الذري.

المدخل

المادة وتفرعاتها الملحوظة المحسوسة من أقوى الأشياء التي يستطيع الإنسان أن يتزود بها في حقل المعرفة –القديم المتجدد– الذي يمد الفكر البشري بأدلة مستمرة مستوحاة من الواقع الملاحظ، أو بتعبير أدق من الوجود. ذلك لأن المعرفة تشمل الوجود الغائب والمشاهد. واختلاف إدراك الإنسان وتصوره للوجود يلعب دوراً أساسياً في فهمه للطبيعة من حوله وربطها بماهو غائب ميتافيزيقي؛ فتتغير مداركه وفقاً للمدركات من حوله سواء أدركها بحواسه أو بعقله. وكان من جملة الأشياء التي خاض بها هي مسألة التناهي واللاتناهي على الأشياء الملاحظة؛ التي يستطيع أن يدلل بها على الواحد الأحد المنزه عن التغيير والتبدل، وبيان شمول قدرة الله تعالى وإرادته المتحكمة في العالم وموجوداته التي لا تستقر على حال ولا تثبت على شكل.

فمسألة نهاية القسمة في الأشياء الطبيعية، قد استعصت على المفكرين قديماً وحديثاً. فالقائل بالتناهي نظر إلى الطبيعة كفعل من إفعال الله تعالى القادر على خلق الأشياء من العدم وإيجادها بعد أن لم تكن موجودة، وهو القادر على فناءها وإرجاعها إلى اللاشيء من جديد. أما القائل باللاتناهي كانت نظرته إلى مكونات الطبيعة نظرة مجردة وأشكل عليه الإيجاد من لاشيء، والقول بنهاية القسمة للجسم والزمان والحركة.

ولمشكلة (التناهي) أي وجود حد تنتهي عنده قسمة الأجسام "مكان الصدارة بين القضايا المعروفة بـ (دقائق الكلام). وقد احتدم الخلاف حولها سواء في أوساط المتكلمين انفسهم، أو بين أنصار المذهب الذري منهم وبين مفكري المدارس الأخرى (وخاصة المشائية الشرقية). وكانت هذه المشادات بمثابة بعث واستمرار للمناظرات التي كانت دائرة في الفكر اليوناني. وفي الأوساط الكلامية صارت النقاشات حول الفرضية الذرية ظاهرة ملحوظة منذ مطلع القرن التاسع الميلادي"[1].

[1] آرثور سعدييف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2000، 87.

وأول من قال بالمذهب الذري من اليونان فيلسوفان يذكران سوية هما ديمقريطس وليوقبس "ودلتهما التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس، وكالذرات الملونة التي تذوب في الماء، والذرات الرائحية التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء. ودلتهما التجربة أيضًا على أن اللبن والخشب يرشح منهما الزيت والماء، وأن الضوء يخترق الأجسام الشفافة، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريبًا"[2].

وفي الفكر الإسلامي يعتبر العلاف "أول من قال بالجوهر الفرد من المتكلمين، وقد قال به من أجل إثبات حدث العالم"[3] وتعتبر محاولة العلاف هذه "هو حل المشكلة الطبيعية، مشكلة العالم هل هو متغير ام ثابت. ومما لاشك فيه أن ثمة دواع ميتافيزيقة هي التي جعلت العلاف يخوض في المسألة الطبيعية ويحاول أن يجد لها حلاً. فأراد أن يبين عمل كل من الإرادة الإلهية من ناحية والقدرة الإلهية من ناحية أخرى في محيط أهم مراد مقدور لهما هو العالم. وقد رأى هذا العالم متغيراً غير ثابت، فعالج مشكلة التغير بمذهب يعرف في تاريخ الفلسفة باسم المذهب الذري أو الجزء الذي لا يتجزأ"[4].

وكان لمذهب الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد شأن كبير عند متكلمي الإسلام "فقال به كبار المعتزلة وكان عند بعضهم مبنياً على نظرية القدرة الإلهية. كما قال به أهل السنة واتخذوا منه أساساً للمذهب في طريقة خلق العالم، وهو أن الله خلق أولاً أجزاء لا تتجزأ منفردة، ثم ألف الأشياء منها"[5].

---

[2] أرسطو، الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، دط، دت، 91؛ يوسف كرم، تاريخ الفسلفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2012، 54.

[3] يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ط2، 1979، 184.

[4] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط9، دت، 471/1.

[5] محمد عبد الهادي أبو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، دط، 1946، 119.

لكن صياغة نظرية الجوهر الفرد حتى وإن بدأت عند المعتزلة "إلّا أنهم لم يصلوا بها إلى تحقيق هذا الأصل الأكبر الحاكم في جميع المباحث، وهو القدرة الإلهية على كل شيء -أي القدرة التي تليق بكمال الله تعالى- لذلك فان مذهب الجوهر الفرد لم يكن قد صار عند المتكلمين الأولين مذهباً متطرفاً لتقدير ذلك الأصل ووضعه في الصور الفكرية الكاملة التي نجدها عند الأشاعرة الذين حذفوا كل الآراء التي لا تلتئم مع هذا الأصل الأكبر"[6].

ولا شك أن الأشعري "كان يريد أن يؤكد شمول الإرادة وشمول القدرة الإلهية للموجودات، ولا يتحقق هذا إلا إذا كانت الموجودات متناهية وتنتهي إلى حد فيشملها العلم المحيط والقدرة المحيطة والإرادة المطلقة"[7].

ولكي يعارض الأشاعرة ومن معهم من المتكلمين محرك أرسطو الأول غير المتحرك والمادة المتحركة "وضعوا مذهباً يثبت أزلية الله وقدمه، ويكون العالم فيه مكوناً من جواهر وأعراض تلحق بها حادثة، وكل ما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث، ولا بد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدث وهو الله، والله يخلق هذه الأجزاء ثم تفنى فيعيد خلقها، ووجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي"[8].

ويمكن عد جملة من الأسباب التي دعت إلى الاهتمام بهذه المسألة منها؛

1. الرغبة في تفسير الكون تفسيراً سببياً، بحيث يمكنهم من خلال هذا التفسير تقديم حل لمشكلة الوجود والتغير والثبات في العالم، وكيفية ارتباطه بالله سبحانه وتعالى مع تغيره وفق قوانين ثابتة خلقها الله تعالى وقدّرها. وقد وجد هؤلاء بغيتهم في المذهب الذري، فالذرات تتجمع وفق قوانين معينة فيحدث الكون، وتتفرق عند تخلفها فيحدث الفساد،

---

6 د. س. بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة محمد أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1949، 33.

7 علي النشار، نشأة الفكر، 476/1.

8 علي النشار، نشأة الفكر، 476/1.

وهذا ينطبق بالدرجة الأولى على المعتزلة الذين نشأ المذهب على ايديهم.

2. التدليل على قدرة الله تعالى: فقد تنبه الأشاعرة إلى ما يمكن أن تؤدي إليه الفكرة طلاقة القوانين الطبيعية من حد للقدرة الإلهية المطلقة، فاستخدموا هذه النظرية لتفسير قدرة الله فقالوا: إذا كانت الجواهر التي تتألف منها الأجسام متجانسة متماثلة من جميع الوجوه، فلا يمكن أن يكون بعضها مؤثراً في بعض، لأن التأثير لا يكون إلا بين مختلفات[9].

3. أراد المعتزلة وعلى رأسهم أبو الهذيل العلاف -تمشياً مع القاعدة الكبرى في الإسلام- إثبات أن المخلوقات حادثة متناهية وأن لها خلافاً للخالق، كلاً، وجمعاً، ونهاية، بحسب اصطلاح أبي الهذيل، ومعنى هذا أن الموجودات متناهية في مجموعها ومتناهية في عدد أجزائها[10].

4. الاستدلال على وجود الفرق بين القديم والمحدث، أو بين الله والمخلوقات. وبما أن المحدث عند العلاف له -كل وجميع وغاية- فالعالم محدود الذرع والمساحة، وكل شيء نستطيع أن نحدد له كلاً لا بد أن يكون ذا أبعاض. إذن المحدثات لها أجزاء، ولما كنا قد سلمنا بأن كل محدث محدود المساحة أي له نهاية، فلا بد أن تكون الأجزاء التي يتألف منها ذوات نهاية أيضاً، أي انها أجزاء لا تتجزأ. ومما يؤكد ذلك أيضاً أن الله تعالى يذكرنا في كتابه العزيز بأنه عليم ومحيط بكل شيء وأنه أحصى كل شيء عددا، ولا يكون العالم والإحاطة والإحصاء إلا لذي نهاية، وهذا معناه أن الأشياء والأجزاء التي تتألف منها ذوات نهاية، وكل ما له نهاية له أول، إذن الأشياء محدثة، ولها أول قديم[11].

5. التدليل على علم الله تعالى، وقد أثيرت فكرة الجوهر الفرد في سياق الكلام عن علم الله سبحانه وتعالى، ذلك أنه لما كان الله يحيط بكل

---

[9] محمود نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، ط1، ت2010، 98.

[10] د. س. بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، مقدمة أبو ريدة، د.

[11] يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام، 184.

شيء -كما ينص القرآن الكريم- وجب أن يكون كل شيء في الكون قابلاً للإحاطة وبالتالي متناهياً.

6. الاستدلال على حدوث العالم، إن المتكلمين حاولوا توظيف هذه الفكرة للاستدلال على حدوث العالم، وافتقاره إلى محدث، فإذا كان العالم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، وكانت هذه الأجزاء حادثة لأنها لا تنفك عن الحوادث (الأعراض) فالعالم بأسره حادث، لأنه لا يسبق الحوادث ولا ينفك عنها، وما كان هذا شأنه فهو مفتقر إلى محدث.

7. أثبات المعاد الجسماني، ذلك أنه إذا ثبت أن الجسم مكون من جواهر فردة، أمكن القول بأن الله يعيد الجسم الإنساني يوم الحشر على ما كان عليه في الدنيا، فإنه عالم بأمكنة أجزاء الجسم بعد الموت وقادر على جمعها[12].

أولاً: تعريفات في الجسم

قبل الخوض في المذهب الذري عند السهروردي[13]؛ نود أن نبين تعريف الجسم عند أشهر الفرق الكلامية، والفلاسف لما له صلة وثيقة بالجوهر الفرد.

الجسم عند المعتزلة: عرف المعتزلة الجسم بأنه الطويل العريض العميق[14]، وهذا التعريف قد قال به أغلب المتكلمين من أشاعرة وماتريدية، والجسم عندهم يتكون من أبعاد ثلاثة هي الطول والعرض والعمق، وكل بعد من هذه الأبعاد يتركب من جواهر أو أجزاء[15].

---

[12] محمود نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الاسلامي، 99.

[13] الشِّهاب السُّهْرَوَرْدي يحيى بن حَبَش بن أميرك، أبو الفتوح، شهاب الدين، السهروردي: فيلسوف، اختلف المؤرخون في اسمه. ولد في سهرورد (من قرى زنجان في العراق العجمي) ونشأ بمراغة، وسافر إلى حلب، فنسب إلى انحلال العقيدة. وكان علمه أكثر من عقله (كما يقول ابن خلكان) فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازي، وخنقه في سجنه بقلعة حلب. من كتبه: التلويحات، هياكل النور، المشارع والمطارحات، خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002، 140/8.

[14] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، دط،1990، 6/2.

[15] ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي لطف، وبدر

الجسم عند أهل السنة: اتفق أهل السنة على أن الجسم هو ما يحصل نتيجة التأليف، يقول الباقلاني "معنى الجسم في اللغة بانه ما يفيد التأليف، يدل على ذلك قولهم رجل جسيم وزيد أجسم من عمرو وهذا لفظ من أبنية المبالغة، وليس يعنون في قولهم (أجسم) و(جسيم) إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف" وكذلك هو تعريف الجويني والغزالي[16].

أما الماتريدي فلم يحدد تعريفاً معيناً للجسم فمرة عرفه "بأنه اسم ذو الأجزاء، كالطويل العريض المؤلف، ومرة اسم ذو الجهات أو اسم يحتمل النهايت، أو اسم ذو الأبعاد الثلاثة"[17].

أبو إسحاق الصفار يوافق الباقلاني في تعريفه للجسم حيث يقول "بأن لجسم في أصل موضوع اللغة الضخم من قولهم جسُم يجسُم جَسامة، إذا ضخم، ورجل جسيم إذا كان عظيم الخلق، وهو أجسم منه إذا كان أضخم. وأما في اصطلاح أهل العلم من المتكلمين فإن الجسم هو المؤلف، ولا فرق بين هاتين العبارتين في اعتبار زيادة معنى على أصل الوجود"[18].

أما عند الفلاسفة: ذهب الفارابي إلى أنه يعنى بالجسم "طوله وعرضه وعمقه، دون الحامل له"[19] أي خلاف تعريف الجسم عند المتكلمين؛ لأن تعريفهم للجسم في نظر الفارابي تعريف غير تام ويعتريه النقص. أما ابن سينا ينتقد تعريف المعتزلة للجسم، ويرى "من غير الواجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسماً بالفعل"[20].

عون، دار الثقافة، سلسلة نفائس الفكر الإسلامي، القاهرة، دط، دت، 48.

16 الباقلاني، التمهيد، تحقيق رتشارد مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، دط، 1957، 17؛ وانظر: الجويني، الإرشاد، 17، وكذلك: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، اعتناء محمد عدنان، دار المنهاج، دط، دت، 24.

17 أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف المصرية، دط، دت، 38-39.

18 أبي اسحاق الصفار، تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، تحقيق انلجيكيا برودرسن، مؤسسة الريان، ط1، 2011، 1/226-227.

19 رسالة الفارابي في الرد على جالينوس، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق بدوي، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، دط، 1973، 44. وانظر: زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء، الإسكندرية، دط، دت. 107.

20 ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده الآملي، نشر مكتب

فيعرف ابن سينا الجسم "بأنه الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بُعداً كيف شئت ابتداء. فيكون في ذلك المبتدأ هو الطول، ثم يمكنك أن تفرض بعداً آخر مقاطعاً لذلك البعد على قوائم، فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض. ويمكنك أن تفرض فيه بعداً ثالثاً مقاطعاً لهذين البعدين على قوائم تتلاقى الثلاثة على موضع واحد، ولا يمكنك أن تفرض بُعداً عمودياً بهذه الصفة غير هذه الثلاثة. فهكذا يجب أن يعرف الجسم –على حد تعبير ابن سينا– وهو أنه الجوهر الذي كذا صورته، وهو بها هو ماهو. ثم سائر الأبعاد المفروضة فيه بين نهاياته وأشكاله وأوضاعه أمور ليست بمقومة بل هي تابعة لجوهره"[21] أي يبين لنا أن الأبعاد ليست من مقومات الجسم كما يقول المتكلمون.

والسهروردي[22] يرى "أن الجسم كل ما يقصد لذاته بالإشارة الحسية، فهو جسم وله طول وعرض وعمق لا محالة. والأجسام تشاركت في الجسمية وكل شيئين اشتركا في شيء فلا بد من تخالفهما بأمر آخر، والذي تفارقت به الأجسام هو الهيئات ولازم الحقيقة لذاتها لا ينفك عنها"[23].

والحقيقة إن أصل الخلاف في تعريف الجسم، مفرع على أن الجسم هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ؟ فأما الذين قالوا: إنه مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ قالوا: إنه الطويل العريض العميق. لأنه لما حصل في ذلك الجسم جوهران مؤلفان، فقد حصل فيه الطول. وأما الذين قالوا: الجسم غير مركب من الأجزاء التي لا تتجزى. فقالوا: هذا الكلام باطل.

الإعلام الإسلامي، مطبعة باقري، مدينة قم، ط1، دت، 77؛ وانظر: حسن العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1987، 62.

[21] ابن سينا، الإلهيات، 77.

[22] تم جمع مؤلفات السهروردي ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، بتقديم وتصحيح هنري كوربان ونجفقلي حبيبي، واشتملت على اربع مجلدات، متضمنة كتبه العربية والفارسية، لذلك سنشير إلى مؤلفه في الهامش وفقا لتسلسلها في المجموعة ضمن المصنف الذي ورد فيه، مختصراً بحرف (م) في حال ذكره اكثر من مرة، وفي حال ذكره لأول مرة سيتم ذكر بطاقة الكتاب كاملاً.

[23] شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، مطبعة السعادة، محي الدين صبري كردي، ط1، 1335، 10.

لأن الجسم البسيط، في نفسه شيء واحد، وليس البتة مركبا من شيء من الأجزاء[24].

ثانياً: الجسم وتفرعاته الأنطولوجية عند السهروردي

يمكننا القول أن المذاهب المعتبرة في حقيقة الجسم ثلاثة "أحدها للمتكلمين وهو أنه مركب من الجواهر الفردة المتناهية العدد. وثانيها للإشراقيين من الفلاسفة وهو أنه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد وأجزاء أصلاً، وإنما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي إلى حد لا يبقى له قبول الانقسام. وثالثها للمشائيين منهم وهو أنه مركب من الهيولى والصورة. وكأنه وقع اتفاق الفرق كلهم على ثبوت مادة يتوارد عليها الصورة والأعراض، إلا أنها عند الإشراقيين نفس الجسم من حيث قبول المقادير تسمى مادة وهيولى. والمقادير من حيث الحلول تسمى صورة جسمية وهو ليسوا قائلين بالصورة النوعية التي هي الجوهر، ويقولون إن الاختلاف بين الأجسام بأعراض قائمة بها كما صرح به السهروردي"[25].

ما يهمنا هنا هو مذهب السهروردي، ومسألة الجوهر الفرد سنعرض ردوده عليها بعد هذه الفقرة. أما مذهب المشائيين في الجسم وتركبه من الهيولى والصورة وبما أننا في معرض تفاصيل الجسم عند السهروردي، نحاول أن نعطي رد مختصر على دعوى المشائيين هذه في نطاق تركيب الجسم.

[24] فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1987، 9/6.

[25] محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، 1747/2.

فأول معارضة صريحة يقدمها السهروردي للفلسفة المشائية[26] هي أن الجسم عنده مؤلف من الجوهر والعرض[27] والجسم هو الجوهر الممتد المدرك كما هو مذهب أفلاطون[28] وليس عنده مركب من الهيولى والصورة الجسمية بل هو عين الصورة وهي القابل للإنفصال[29].

أي أن السهروردي يخالف المدرسة المشائية ومبدأهم القائم على الهيولى والصورة، فأرسطو بعد أن بنى مذهبه الأنطولوجي على ثنائية الهيولى والصورة، السهروردي بدوره قلل من أهمية هذا المبدأ، بل عارضهم أشد المعارضة. لأن النور هو الأساس في الوجود، ولا شرف وأهمية لغيره مع حضوره والقول بموجودات أخرى لا معنى لها في التقابل من حيث الوجود.

فالطبيعيات عنده قائمة على النور، ولجميع الأجسام درجات متفاوتة من النور والظلمة، ويقسم السهروردي الأجسام إلى ثلاثة أقسام: تلك التي تحجب النور وتمنعه من الدخول اليها، وتلك التي تشف فلا تحجب النور،

---

[26] آراء السهروردي ومواقفه تغيرت تبعاً لتغير حياته ومواقفه الفلسفية، ففي مؤلفاته المبكرة كان مشائي النزعة، لكن في كتابه حكمة الإشراق كان أشد المعارضة لآراء أرسطو، دليل ذلك وفي معرض الحديث عن فيض العقول والأنوار، يقول "إن العقول أكثر مما حصره المشاؤون في عشرة عقول فقط، وإن هذا هو مذهب أهل الحق كما يرى أفلاطون وغيره، وأن السهروردي كان كثير الذب عن المشائيين لولا أن رأى برهان ربه"'. السهروردي، حكمة الإشراق، 156/2.

[27] شهاب الدين السهروردي، التلويحات، تصحيح هنري كوربان، مجموعة مصنفات شيخ اشراق طهران، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، ط1، 1388، 14/1، و61؛ وانظر: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، اهتمام عبدالله نوراني، ومهدي محقق، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، دط، 1380، 215؛ وانظر: غلام الديناني، إشراق الفكر والشهود، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005، 163.

[28] الإشراقيون كأفلاطون والشيخ المقتول ذهبوا إلى أن الجوهر الوحداني المتصل في حد ذاته قائم بذاته غير حال في شيء آخر لكونه متحيزاً بذاته وهو الجسم المطلق، فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج أصلاً وقابل لطريان الاتصال والانفصال مع بقائه في الحالين في ذاته، وهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسماً ومن حيث قبوله الصورة النوعية التي لأنواع الجسم يسمّى هيولى. جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الوراق للنشر، ط1، 2010، 67.

[29] الدواني، شواكل الحور، 67.

وأخيراً تلك التي تسمح للنور بالنفاذ بدرجات متفاوتة، فكانت إذاً منقسمة بدورها إلى عدة أقسام[30].

ومن مآخذ السهروردي على أرسطو وتابعيه قولهم: إن الجسم عندهم يقبل الاتصال والانفصال والاتصال لا يقبل الانفصال. فينبغي أن يوجد في الجسم قابل لهما، وهو الهيولى. وقالوا ايضاً: المقدار غير داخل في حقيقة الأجسام لأشتراكها في الجسمية وافتراقها في المقادير[31].

فالجسم عند الفلاسفة مؤلف من عنصري الهيولى والصورة "والجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة، ومما عنه له الفعل، وهما جزآه المسميان بالمادة والصورة، وتسمى مادته بالهيولى الأولى لأنه بعد تصوره بالصورة الجسمية هيولى، ومادة ثانية لصورة أخرى كالخشب للسرير والقطن للثوب. والتركيب بين المادة والصورة اتحادي، بمعنى أنهما شيء واحد في الحقيقة له جهتان، إذ لو كانتا اثنتين لكان كلتاهما بالفعل ولم تكن احداهما قوة محضة"[32].

وفي معرض الحديث عن التلازم بين الهيولى والصورة يعتبر ابن سينا "أن مادة الصورة الجسمية لاتخلوا عن الصورة الجسمية، ولو كانت تخلوا عن الأقطار لكانت حينئذ غير ذات كم البتة، وكانت غير متجزئة الذات بل متأبية عليه، أي لا يكون في قوته أن تتجزئ ذاته حتى تكون جوهراً مفارقاً. فما كان يمكن أن يحلها مقدار، لأن الغير المتجزئ لايطابق المتجزئ"[33].

---

30 سيد حسين، ثلاثة حكماء، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1971، 99.

31 ابن سينا، النجاة، نشر محيي الدين صبري الكردي، ط2، 1938، 203. وانظر: ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار الإسلامية للنشر، بيروت، 71. وانظر: أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، دط، 1961، 90؛ عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام، تصحيح الفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009، 160.

32 ملا حسن فيض كاشاني، أصول المعارف، تصحيح: جلال الدين الاشتياني، نشر دفتر تبليغات إسلامي، ط1، 1375، 82.

33 فخر الدين النيسابوري، شرح كتاب النجاة، تقديم حامد ناجي إصفهاني، دار الشرق والغرب، دط، 1383، 24.

أي "أن الهيولى ليست في ذاتها متعددة، ولا واحدة ولاحظ لها من الوجود والوحدة وسائر الصفات الأبعد تقومها وتحصلها بالصورة"[34].

لكن هذه الحجج في نظر السهروردي غير صحيحة ولا تعطي النتائج المطلوبة "فانه يجوز أن يكون للشيء لازم لا يكون دونه، ولا يلزم أن يكون ذلك علة"[35]. وادعاء المشائيين حصول الجسمية المطلقة أولًا ثم تحل فيها الصورة في رأي السهروردي "كمن يقول: إن الطبيعة تحصل ثم تتبعها العوارض وهذا كلام ضعيف، فإن الطبيعة النوعية كالإنسانية مثلاً إن حصلت أولاً ثم تتبعها العوارض فكأن حصولها إنسانية مطلقة كلية ثم تتشخص، وهو محال إذ لم تحصل إلا متشخصة والمطلق لا يقع في الأعيان أصلاً"[36].

فقول الفلاسفة: الجسم يقبل الاتصال والانفصال ينقضه السهروردي بدليل الامتداد "لأن الاتصال يقال فيما بين جسمين، فيحكم بأن أحدهما اتصل بالآخر وهو الذي يقابله الانفصال. وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابله الانفصال اصلاً"[37]. أي ما فسره المشاؤون بالاتصال فسره السهروردي بالامتداد.

وحجتهم الاتصال لا يقبل الانفصال، صحيح عند السهروردي "إذا عنى به الاتصال بين الجسمين. وإن عنى بالاتصال المقدار فيمنع أن المقدار لا يقبل الانفصال، واستعمال الاتصال بأزاء المقدار يوجب الغلط لأنه اشتراك في اللفظ فيوهم أنّ المراد منه الاتّصال الذي يبطله. وقولهم: المقدار غير

---

[34] ابن سينا، النجاة، ص203. وانظر: صدر الدين الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفية، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001، 170.

[35] السهروردي، حكمة الإشراق، 81/2.

[36] السهروردي، حكمة الإشراق، 83/2. وانظر: محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1959، 219.

[37] شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، تصحيح هنري كوربان، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، طهران، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، ط1، 1388، 75/2.

داخل في حقيقة الأجسام[38]، كلام فاسد فإن الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق، والجسم الخاص بإزاء المقدار الخاص"[39].

أي "أنّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وانّ الأجسام الخاصة هي المقادير الخاصة، وكما تشاركت الأجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة، تشاركت في الجسمية وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة"[40].

يرى شارح كتاب الحكمة "أن الاتصال قد يراد به ما يكون بين شيئين متعددين في الخارج بحيث يتوهم بينهما اتصال أو يحدث فاعل بينهما ذلك الاتصال، أو يتوهم أن أجزاء الجسم المتصلة بينهما اتصال، وقد يراد بالاتصال ما لا يكون بين شيئين، بل ما يكون حاصلاً في الجسم"[41].

إذن فالمسألة على عكس ما يراه الفلاسفة "لأن الاتصال بمعنى الامتداد، أي المقدار يقبل الانفصال وليس ضداً له، فهما إذن ليسا متقابلين وعلى ذلك فلا حاجة بنا إلى إفراد مقوم خاص لهما وهو الهيولى، فالهيولى لا محال لها في تقرير الجسمية"[42].

وحقيقة القول "أن مراد الفلاسفة من قولهم بالاتصال والانفصال هذا، هو نفي القسمة الحاصلة في الجسم ورفض القول بالجوهر الفرد أو المذهب الذري"[43]. لكن السهروردي يعتبر من نفاة الجزء الذي لا يتجزأ كما سنرى، فكيف يلتئم قوله هذا مع ردوده تلك؟

السهروردي يقرر "أن الأجسام تتشارك في الجسمية لكن هناك فارق بينهما، والفارق هو الهيئة، والهيئات تتمايز بثلاث أشياء أحدهما؛ أن يكون الاختلاف بالحقيقة كاختلاف السواد والطعم فإنهما وإن كانا في محل

---

38 ابن سينا، النجاة، 205.
39 السهروردي، حكمة الإشراق، 76/2.
40 السهروردي، حكمة الإشراق، 77/2.
41 شمس الدين محمد الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، تحقيق احمد السايح وتوفيق وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2012، 488/1.
42 محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، 218.
43 فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، دط، دت، 118.

واحد يتمايزان بحقيقتهما. والثاني؛ باختلاف المحلين إذا اتفقت الحقيقة كما يتمايز السوادان بمحليهما. والثالث؛ باعتبار زمانين، إذا اتفق المحل لشخصي نوع واحد كحرارة كانت في حجر العام الأول وحصلت فيه هذه السنة. وبالجملة كل اختلاف فإما بالحقيقة كما في الإنسان والفرس، وإما بعارض كما بين إنسان وإنسان"[44].

والسهروردي يدرس الأجسام كبرازخ بين الدرجات المختلفة للنور الذي تعكسه أو تنقله بمقادير متفاوتة. فالأجسام تحكمها الأفلاك، والأفلاك النفوس، والنفوس طبقات الملائكة المختلفة، والملائكة يحكمها نور الأنوار القاهرة لكل ما في العالم[45].

ويمكن القول "بأن هناك مصدرين لتكوين الأجسام عند السهروردي المصدر الأول: الحركة التنازلية من جهات الإمكان المترتبة في القواهر العليا، ويصدر عنها أجرام الأفلاك والكواكب وهنا أيضاً يصدر تحت فلك القمر من أجرام عنصرية غير أثيرية.

المصدر الثاني، الانعكاسات النورانية الذابلة ما دام الظلام عدم النور، ويعتبر الظلام مادة أو أجساماً"[46].

ثالثا: الجوهر الفرد وأدلة وجوده

في تعريف الجوهر الفرد قيل "هو جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام اصلاً لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم أو الفرض العقلي، تتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض"[47].

ويقول الباقلاني "والمحدثات كلها تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، فجسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر"[48]. ويقول أبو

---

[44] شهاب الدين السهروردي، الألواح العمادية، تصحيح نجفقلي حبيبي، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، طهران، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، ط1، 1388، 37/4.

[45] سيد حسين، ثلاثة حكماء، 100.

[46] محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، 216.

[47] علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، دط، دت، 138.

[48] الباقلاني، التمهيد، 37.

المعالي الجويني "اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفرادًا، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد شائع لا يتميز، وإلى ذلك صار بعض المتعمقين في الهندسة وعبّروا عن الجزء بالنقطة وقالوا بأن النقطة لا تنقسم"[49].

فأثبته معظم المعتزلة[50] والأشاعرة والماتريدية وذهبوا يلتمسون من الطبيعة أدلة لإثباته؛ من حججهم التي استندوا إليها أدلة نقلية وعقلية. **الأدلة النقلية**: الاستدلال بقوله تعالى {وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا} (الجن 82)، وقوله تعالى {إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ} (فصلت 45)، وقوله تعالى {وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ} (يس 21). **والأدلة العقلية**: إن من أقوى الحجج العقلية عندهم هي؛

أ. أن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر. ولو كان كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر، كما أنه ليس باكثر مقادير منه.[51] ومنطقيتهم في ذلك؛ إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير فيعلم اضطراراً أن أحدهما أكبر من الآخر، ولو كان لكل واحد من الجسمية غير متناهي الأجزاء لما تصور كون أحدهما أكثر أجزاء من الآخر. إذ نفي النهاية ينافي النقصان، فلو كان أحدهما أكثر أجزاء لكان الثاني أنقص أجزاء[52].

---

[49] الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي النشار، دار المعارف، الإسكندرية. دط، دت، 158.

[50] باستثناء إبراهيم النظام وابن حزم ومن تابعهم على ذلك. فعلى الرغم من أخذ أغلب المعتزلة بنظرية الجوهر الفرد، وإقرار الكثر من الأوائل بهذه النظرية وعلى رأسهم العلاف، إلا أن النظام قد خالف أستاذه العلاف وأنكر أن تكون الأجسام تصل إلى حد تنتهي فيه بالقسمة إلى جزء لا يتجزأ، والنظام بإنكاره الجزء خالف كبار المعتزلة مثل الجبائي وهشام الفوطي وغيرهما.
فالنظام لم يقبل نظرية الجوهر الفرد وقال: بأنه لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله ونصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزئ. الاشعري، مقالات، 17/2. أبو ريدة، النظام وآراؤه، 120.

[51] الباقلاني، التمهيد، 17-18.

[52] الجويني، الشامل، 146.

ب. أن النملة لا يمكن أن تقطع الصخرة من طرف إلى طرف، لأنها بذلك تكون قد قطعت ما لا يتناهى وقطع ما لا يتناهى مستحيل[53].

ت. الكرة الحقيقية إذا وضعت على سطح بسيط حقيقي فإنها إما أنّ تماسه بجزء منها لا ينقسم فيكون هذا هو الجوهر الفرد، وإما أن تماسه بجزء ينقسم فلا تكون كرة، بل سطحاً بسيطاً، هو خلاف الفرض[54].

ث. دليل الحركة، الحركة إن كانت مركبة من أمور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه. ودليل ذلك الجسم يشاهد أنه تحرك بعد أن لم يكن متحركاً وهذه الحركة صفة زائدة على ذات الجسم[55].

ج. النقطة شيء موجود مشار إليها، وهي لا تنقسم ومتى كان الأمر كذلك كان القول بالجوهر الفرد لازماً[56].

ح. والماتريدية يستدلون على وجود الجوهر الفرد من دليل الاجتماع والتفريق، حيث يردون على المعترضين؛ أنه من الذي خلق الاجتماع في أجزاء هذا الجسم المعين؟ فلا بد من أن يقولوا الله تعالى، فيقال لهم وهل يقدر على رفع الاجتماع وتخليق الافتراق بدلاً عن الاجتماع؟ فإن قالوا لا فقد عجزوا الله عن إعدام ما خلقه من الأعراض وتخليق ضده بدله، وإن قالوا نعم، قلنا إذا ارتفع الاجتماع في نفسه وما ليس بمجتمع فليس بقابل للتجزئ، وإذا بقي كل جزء غير قابل للتجزئ كانت أجزاء لا تتجزأ وهي المعنية بقولنا جواهر، والافتراق في الجزء الذي تنازعنا فيه جائز عندك أم محال؟ إن قلت جائز فلا بد من أن تصف الله تعالى بقدرته، وإن قلت محال ثبت ما ادعينا[57].

---

[53] عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تصحيح أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992، 56/1.

[54] د. س. بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، مقدمة، هـ.

[55] فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ط1، دت، 4/2.

[56] الرازي، الأربعين، 6/2.

[57] أبو معين النسفي، تبصرة الادلة، تحقيق حسين آتاي، نشريات رئاسة الشئون الدينية، دط، 1993، 73/1؛ وانظر: الصابوني، البداية من الكفاية، تحقيق فتح الله

رابعاً: رد السهروردي على دعاة المذهب الذري

أفرد السهروردي أثناء دراسته للجسم مقالاً يحاول فيه إبطال القول بالجوهر الفرد، ورفض القول بتناهي القسمة، ونصه في ذلك "إنّ بعض الناس ظنّ أنّ الجسم ينقسم إلى ما لا ينقسم في العقل والوهم، وسمّوه (الجوهر الفرد)[58] وسبب الوقوع في هذا الخطأ والقول بالجوهر الفرد؛ أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وقولهم: إن الجسم ينقسم إلى ما لا ينقسم في الوهم والعقل"[59] والفائدة في إيراد العقل هنا "أن الوهم ربما يقف إما لأنه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهى. بخلاف العقل فإنه لا يقف لتعلق الفرض العقلي بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي"[60].

ولم يعلم أصحاب الجوهر الفرد؛ كما يرى السهروردي "أنّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة، وليس لها أعداد حاصلة حتى يقال أنّه يساوي شيئاً أو يتفاوت"[61] لكن قبول اللاتناهي في القسمة سيحصل جراء ذلك تفاوت في مقادير الجسم، ويكون الجسم وجزءه متساويين في المقدار الأمر الذي ينفيه أصحاب الجوهر الفرد، إذن كيف يجد السهروردي حلاً لهذا؟

يحاول الخروج من هذه المعضلة عن طريق عدم الشرطية الملزمة بين اللامتناهي والتفاوت، "أي ليس من شرط ما لا يتناهى أنه لا يتفاوت لا سّيما إذا كان بالقوّة، فإنّ الألوف في العقل ممكنة إلى غير النهاية، وهي تشتمل على مئات أعدادها أكثر من أعداد الألوف، ولا يخلّ ذلك التفاوت بالقلة والكثرة بكونهما غير متناهيين"[62] أي يريد السهروردي أن ينبه؛ على أن أصحاب الجوهر الفرد "لم يعلموا أن الجسم لا جزء له بالفعل بل

خليف، دار المعارف المصرية، دط، 1969، 35.

58 السهروردي، الألواح العمادية، 37/4؛ السهروردي، اللمحات، 185/4.

59 السهروردي، حكمة الإشراق، 88/2.

60 قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، اهتمام عبدالله نوراني، ومهدي محقق، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، 1380، 233.

61 السهروردي، حكمة الإشراق، 88/2.

62 السهروردي، حكمة الإشراق، 89/2؛ وانظر: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، 234.

بالقوة، وعديم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والألوف الغير متناهية، وبينهما من التفاوت ما لا يخفى"[63].

لذا فالسهروردي قد اهتم بالرد على أدلة الجوهر الفرد وقد درس المسألة في العديد من كتبه لما لها أهمية كبرى عنده، من الأدلة التي استخدمها في نقد المذهب الذري؛ **دليل المحاذاة**، ومضمونه "لو كان الجوهر الفرد موجوداً لكان البعض المحاذي بجهة غير ما يحاذي البعض الآخر، ويضم إلى هذه النتيجة الصغرى كبرى، وهي كل ما كان المحاذي منه بجهة غير المحاذي منه للبعض الآخر فهو منقسم وهماً وعقلاً، ويستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم، وهو أن الجوهر الفرد غير موجود"[64].

دليل المماسة: السهروردي يرى أن استحالة الجزء الذي لا يتجزأ في العقل والوهم للجسم ظاهر، "فإنّ هذا الجزء إن كان في الجهات فما منه إلى جهة غير ما منه إلى الأخرى فينقسم[65]. وأيضاً لو كان للجسم جزء لا يتجزأ لكان الواحد إذا فرض على ملتقى الاثنين لما لم يتصور أن يماسّ أحدهما -فانّه على الملتقى- فلا بد من التقاء شيء من كلّ واحد، فانقسمت الثلاثة. وأيضاً الواحد بين الاثنين إن حجب لقى كلّ من الطرفين غير ما يلقاه الآخر، فانقسم، أو لم يحجب فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق في العالم حجم، وهو محال"[66].

فينتج "لو كان الجوهر الفرد موجوداً كان منقسماً، وتبين بأن الجوهر المفروض على الملتقى إن لقي أحدهما دون الآخر فليس على الملتقى،

---

[63] السهروردي، اللمحات، تصحيح نجفقلي حبيبي، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، طهران، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، ط1، 1388، م4/ ص186.

[64] الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، 519/1.

[65] ابن متويه يرد على هذه الحجة بأن الأصل في الكلام على هذه الشبهة أن معنى قولنا في الجوهر إنه يصح ان تلقاه ستة أمثاله، وإن له جهة هو اختصاصه بحال لكونه عليها يصح في ستة أمثاله أن تنظم اليه من هذه الجهات الست. ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي لطف، وبدر عون، دار الثقافة، سلسلة نفائس الفكر الإسلامي، دط، دت، 187.

[66] السهروردي، حكمة الإشراق، 89/2؛ السهروردي، هياكل النور، 11؛ الألواح العمادية، 4/ 38.

وإن بقي كلاهما فليس بجوهر فرد، وإن بقي من كل واحد شيء فقد انقسم"[67].

ويستخلص السهروردي من هذا أن الجوهر الفرد إذا كان موجوداً كان منقسماً في الجهات فلا يكون جوهراً فرداً، فهو نفي لوجود الجوهر الفرد، وإذا لم يكن موجوداً في جهة ما فهو أيضاً نفي لوجود الجوهر الفرد[68].

الشهرستاني يرد على الحجة قائلاً "إن ذلك الطرف -أو الوجه الملاقي- متحيز أو غير متحيز؟ فإن كان متحيزاً فهو الجوهر الفرد وليس بطرف، وإن لم يكن متحيزاً فذلك عرض قائم بمتحيز هو الجزء الفرد عندنا لا ما قدرتموه. فالطرفان جزءان فردان والوسط أيضاً فرد، فقد اعترفتم بالإلزام الذي تمسكتم به أنه ذو نهايتين ووسط، وذلك هو الأجزاء الثلاثة عندنا، ولا يؤدي إلى التجزئ ابداً فان الطرف لا ينقسم ولو انقسم ما كان طرفاً"[69]. كذلك الرازي وفي معرض الرد على الفلاسفة يتسائل قائلاً "لما لا يجوز أن يقال: الذات واحدة والوجهان عرضان قائمة بها"[70].

وعن دليل المماسة تضاف مسألة التداخل وهي عند السهروردي "إن لم يحجب الطرف الوسط عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين مُماساً للآخر، كمماسة للوسط، كان الوسط مداخلاً لهما. إذ التداخل هو أن يلاقي كلُّ واحد من الجسمين بكليته كُلية الآخر، بحيث يكون حيزهما واحداً، ويكون مقدار مجموعهما مقدار أحدهما، فوجود الوسط وعدمه سواء، فلو انضم إليها رابعٌ، كان حكم الوسط هكذا وهلم جراً. فلا يزداد حجم الثلاثة على الإثنين، وحجم الأربعة على حجم الثلاثة"[71].

وأيضاً من حجج السهروردي؛ **دائرة قطب الرحى الدوارة** "أجزاؤها أقل مما للطوق، فإذا تحركت دائرة الطوق جزءاً فإن تحرك من دائرة القطب

---

67 الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، 520/1؛ الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، 235؛ وانظر كتاب ابن سينا، النجاة، 102-103، نفس الردود والحجج على نفي الجوهر الفرد.

68 منى أبو زيد، التصور الذري، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ط1، 1994، 96.

69 الشهرستاني, نهاية الإقدام، 509.

70 الرازي، معالم أصول الدين، 32.

71 الشيرازي، شرح حكمة الاشراق، 235.

مثلها وهكذا في الجميع فتمت حركة الصغرى، ولم يتحرك الكبرى شطراً صالحاً، وهو محال فينبغي أن يتحرك دائرة القطب دونها فانقسم الجزء، هذا محال"[72].

ومن التجربة والمشاهدة أيضاً يرى السهروردي، "أنه إذا فرض جسم ممتد مستقيم يلازم أحد طرفيه نقطة، والآخر يتحرك مستمراً على سطح إلى أن يعود إلى نقطة فارقها حصلت من حركته دائرة. وموجب التضريس من القائلين بالجزء يلزمه أن محل الثلمة إن كان ينسدّ بصحاح الجواهر فصدت بها فتساوت الخطوط الخارجية من المركز الى المحيط. وإن كان بأقل من جوهر فانقسم الجزء الذي هو مبنى الخيال"[73].

كذلك حجة أصحاب المذهب الذري في تناهي القسمة يرد عليها من باب **إمكان القسمة** وفحواها: "أنه كما لا يلزم من اشتراك الكل والجزء في الجسمية اشتراكهما في خصوص المقدار؛ كذلك لا يلزم من اشتراكهما في خاصة الجسم –وهي لانهاية إمكان القسمة– اشتراكهما في خصوص المقدار"[74].

والأبعاد متناهية عند السهروردي "والامتدادات لها غايات هي منتهى الإشارة والحركة ولا تتعديانها، والحركة والإشارة لا يقعان إلى غير شيء، بل لا بد وأن تقعا إلى صوب بعدي. فالجسم الذي هو غاية الإشارة لا يجوز أن ينخرق لأنه يلزم من خرقه اختلاف حركتي جزئية إلى صوبين مختلفين، لأنه ليس وراءه شيء. ولا تقع الحركة إلى صوب ولا شيء، ولا يصح أن تكون غايات الأصواب أجساماً مختلفة تتألف فإنها تحصل ثم تتألف فيمكن اجتماعها وافتراقها. كما لا يصح خرق الغاية فتكون حركاتها إلى لا صوب ولا شيء، وهو محال. فينبغي أن تكون غاية الأصواب جسماً واحداً محيطاً بالكل إبداعياً لم تركب من الأجزاء"[75]. أي يحاول أن يبين

---

[72] السهروردي، اللمحات، 185/4.

[73] السهروردي، التلويحات، 17/1.

[74] الشيرازي، شرح حكمة الاشراق، 234. يعتقد الشيرازي أن حجة المماسة هذه أقوى الوجوه الدالة على نفي الجوهر الفرد، ويستخدم هذا النوع للدلالة على بطلانه مطلقاً سواء تركب منه أو لم يتركب منه.

[75] السهروردي، الألواح العمادية، 40/4.

لنا السهروردي أنه لا يتصور لكل ما يكون في الجسم من الحركة والزمان جزء لا يتجزأ، أو أن يكون له حد يقف عنده في القسمة.

خامساً: منهج السهروردي

بعد سرد هذه الأدلة التي أوردها الفيلسوف السهروردي، في رده ورفضه للمذهب الذري، أدلة وإن كانت تدل على استيعابه لأفكار سابقيه، إلاّ أن الملاحظ على منهجه وحججه التي استند إليها في نفيه للجوهر الفرد؛ يمكن القول عنها بأنها حجج مشائية بحتة في أسلوبها ومضمونها. فدليل الملامسة والتداخل وكذلك الدائرة، أدلة استخدمها الفارابي وابن سينا أثناء معارضتهم لمتكلمي الإسلام. وإذا نظرنا إلى كتاب عيون المسائل للفارابي، وكتاب الإشارات والشفاء قسم الطبيعات والنجاة لابن سينا، نجد النقد والأدلة التي استخدمها السهروردي بعينها.

ويمكن القول إن السهروردي لم يأت بجديد في هذه المسألة، ليس تقليداً للفلاسفة على العكس فهو مناهض لهم في العديد من المسائل كنظرية الجسم، والهيولى والصورة. إلا أن السهروردي كان في نقده للمذهب الذري كأنه ناقل لأدلة المشائيين في إنكار الجزء الذي لا يتجزأ، كذلك أن الحس والمشاهدة فرض على السهروردي أن يستخدم منهجاً نقدياً مشابهاً لسابقيه من المفكرين. يمكن أن نشرح سبب ذلك بأن المتكلمين وأثناء قتالهم المستميت في سبيل إثبات تناهي قسمة الجسم، كانت العلوم الرياضية هي وجهتهم الأقوى التي اعتمدوا عليها، فكان منهج السهروردي بالإضافة إلى تقليد أدلة المشائيين منهج جدلي يصارع فيه الجدل الكلامي، من باب مقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل، ومحاولة الرد بالبراهين اليقينية القاطعة.

فهو يرفض تناهي قسمة الجسم والقول بالجوهر الفرد، ومنهجيته التي اتبعها كانت تسير بخط مستقيم، حيث عمم رفضه للمذهب الذري على كل ما يصل بالجسم من حركة وزمان. ورأيه مغاير لرأي المتكلم الذي يحاول من خلال القول بتناهي قسمة الجسم للتدليل على قدم العالم، ذلك لأن السهروردي يقول بقدم الأفلاك والعقول وبالنتيجة قدم العالم كما هو رأي الفلاسفة.

يقول شلومو بينيس "إن فلاسفة الإسلام –والسهروردي كان واحداً منهم– قد أنكروا على متابعين لأرسطو، وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وقالوا بأن الجسم كمٌ متصل. وميزوا بين فكرة الانقسام بالفعل إلى أجزاء لا نهاية لها وبين فكرة الانقسام بحسب الإمكان والاحتمال، وهو ما يعبرون عنه بالانقسام (بالقوة) فأجازوا الثانية إلى ما لا نهاية، وأنكروا الأولى، وأخذوا يبطلون في علوم الرياضة وخصوصاً الهندسة أدلتهم على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ"[76].

وكأن منطق بينيس يجعل سبب رفض الفلاسفة فقط أنهم مجرد توابع لأرسطو. "ولكن استخدام الجوهر الفرد عند المتكلمين كان يخالف ما هو معروف عند اليونان، فقط استخدموه لأغراض دينية، وكذلك نقده عند الفلاسفة كان أيضاً لخدمة تصورات دينية مخالفة للتصورات الكلامية. فكلا الفريقين قد حاول إثبات اللاتناهي (وهو الله) فاستخدم المتكلمون إطلاق صفة التناهي على العالم للخروج إلى وجود اللامتناهي، واستخدم الفلاسفة عكس هذا، وهو إثبات اللامتناهي أيضاً للوصول إلى موجود لا متناه، فكلاهما استخدمه لخدمة بنائه الديني والفكري وليس فقط لمجرد متابعة أو مخالفة أرسطو"[77].

النتائج:

السهروردي خالف أرسطو الذي بنى الوجود على ثنائية الهيولى والصورة، والجسم عنده يتكون من الجوهر والعرض، وأن لجميع الأجسام درجات متفاوتة من النور والظلمة، وهو يدرس الأجسام كبرازخ بين الدرجات المختلفة للنور الذي تعكسه أو تنقله بمقادير متفاوتة.

إن معظم المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، أثبتوا الجوهر الفرد، واستدلوا على وجوده بالآيات القرآنية، والأدلة المشاهدة من الطبيعة، ومن أقوى أدلتهم هي نهاية القسمة. وسبب الوقوع في هذا الخطأ والقول

[76] د. س. بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، مقدمة؛ وانظر: باسل الطائي، مذهب الذرية عند المتكلمين، 23.
[77] منى أبو زيد، التصور الذري، 93.

بالجوهر الفرد كما يرى السهروردي؛ أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، وأنّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة.

يعتبر العلاف أول من قال بالجوهر الفرد أو المذهب الذري من المتكلمين في الفكر الإسلامي. وقد قال به من أجل إثبات حدوث العالم. لكن السهروردي أنكر مقالة المتكلمين هذه ورد عليهم بالعديد من الأدلة؛ منها دليل المحاذاة والملامسة والدائرة. مثال ذلك أن الجوهر الفرد إن كان في الجهات فما منه إلى جهة غير ما منه إلى الأخرى فينقسم، وعمم إبطال هذه الحجج على كل ما له علاقة وصلة بالجسم، كالحركة والزمان، ورأيه في الحركة غير متناهية ولا تحتوي على جواهر فردة، وبما أن الزمان من لواحق الحركة فلا وجود للتناهي فيه.

والسهروردي يرى أن بطلان وجود الجوهر الفرد واضح بين البطلان، وأدلته ومنهجه النقدي لم يختلف في مضمونه عن أدلة الفلاسفة مناهضي المذهب الذري، فإذا نظرنا إلى أدلة الفارابي وابن سينا، نجدها مشابهة لتلك الأدلة التي قدمها السهروردي. وكان منهجه بالإضافة إلى تقليد أدلة المشائيين منهج جدلي يصارع فيه الجدل الكلامي، من باب مقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل، ومحاولة الرد بالبراهين اليقينية القاطعة.

المصادر والمراجع:

إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، دط، 1946م.

أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، محمود نفيسة، دار النوادر، ط1، 2010م.

الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ط1، دت.

إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، غلام الديناني، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005م.

أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، محمد على أبو ريان، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1959م.

أصول المعارف، ملا حسن فيض كاشاني، تصحيح: جلال الدين الاشتياني، نشر دفتر تبليغات اسلامي، ط1، 1375هـ.

الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.

الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، اعتناء محمد عدنان، دار المنهاج، دط، دت.

الإلهيات من كتاب الشفاء، ابن سينا، تحقيق حسن زاده الآملي، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، مطبعة باقري، مدينة قم، ط1، دت.

الألواح العمادية، شهاب الدين السهروردي، تصحيح نجفقلي حبيبي، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، طهران، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، ط1، 1388هـ.

البداية من الكفاية، الصابوني، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف المصرية، دط، 1969م.

تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.

تبصرة الأدلة، أبو معين النسفي، تحقيق حسين آتاي، نشريات رئاسة الشئون الدينية، دط، 1993م.

التذكرة في أحكام الجواهر والاعراض، ابن متويه، تحقيق سامي لطف، وبدر عون، دار الثقافة، سلسلة نفائس الفكر الإسلامي، دط، دت.

التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ابن متويه، تحقيق سامي لطف، وبدر عون، دار الثقافة، سلسلة نفائس الفكر الإسلامي، دط، دت.

التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، منى أبو زيد، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ط1، 1994م.

التعريفات، الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، دط، دت.

التعليقات، ابن سينا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار الإسلامية للنشر، بيروت.

تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، أبي إسحاق الصفار، تحقيق أنلجيكيا الأدلة، مؤسسة الريان، ط1، 2011م.

التلويحات، شهاب الدين السهروردي، تصحيح هنري كوربان، مجموعة مصنفات شيخ اشراق طهران، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، ط1، 1388هـ.

التمهيد، أبو بكر الباقلاني، تحقيق رتشارد مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، دط، 1957م.

ثلاثة حكماء، سيد حسين، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1971م.

حكمة الإشراق، شهاب الدين السهروردي، تصحيح هنري كوربان، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، طهران، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، ط1، 1388هـ.

دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، يحيى هويدي، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ط2، 1979م.

رسائل فلسفية، الكندي الفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، دط، 1973م.

الشامل في أصول الدين، أبو المعالي الجويني، تحقيق علي النشار، دار المعارف، الإسكندرية. دط، دت.

شرح حكمة الإشراق، شمس الدين محمد الشهرزوري، تحقيق أحمد السايح وتوفيق وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2012م.

شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي، اهتمام عبدالله نوراني، ومهدي محقق، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، 1380هـ.

شرح كتاب النجاة، فخر الدين النيسابوري، تقديم حامد ناجي أصفهاني، دار الشرق والغرب، دط، 1383هـ.

شواكل الحور في شرح هياكل النور، جلال الدين الدواني، تحقيق محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الوراق للنشر، بغداد، ط1، 2010.

الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، زينب عفيفي، دار الوفاء، الإسكندرية، دط، دت.

الفلسفة العربية الإسلامية، ارثور سعدييف، توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2000م.

كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف المصرية، دط، دت.

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.

الكون والفساد، أرسطو، الدار القومية للطباعة والنشر، ترجمة أحمد لطفي، القاهرة، دط، دت.

اللمحات، شهاب الدين السهروردي، تصحيح نجفقلي حبيبي، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، طهران، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، ط1، 1388هـ.

مجموعة رسائل فلسفية، صدر الدين الشيرازي، دار احياء التراث العربي، ط1، 2001م.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين الرازي، تقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، دط، دت.

مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، د. س. بينيس، ترجمة محمد أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1949م.

مذهب الذرية عند المتكلمين، باسل الطائي، بحث منشور على شبكة الإنترنت، متوفر بتاريخ: 2020.5.14، http://ctaps.yu.edu.jo/Physics/homepages/MBAltaie/LOP/Atomism.pdf

المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1987م.

معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، دط، 2004م.

مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، دط، 1961م.

مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، دط، 1990م.

الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992م.

النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ابن سينا، نشر محيي الدين صبري الكردي، ط2، 1938م.

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، ط9، دت.

نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، حسن العبيدي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1987م.

نهاية الإقدام، عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح الفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009م.

هياكل النور، شهاب الدين السهروردي، مطبعة السعادة، محي الدين صبري كردي، ط1، 1335هـ.

كلمة من المحرر
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

الأحكام التعبدية في تصور الفقه الإسلامي ونطاق التعبديات
الأستاذ الدكتور عبد الله قهرمان

وسائل التثبُّت من الرواية عند الصحابة وأهدافه
عضو هيئة التدريس الدكتور م. كامل قره بللي

حكم زراعة الشعر وضوابطه
عضو هيئة التدريس الدكتور شاويش مراد

نموذج خاص بأسلوب نقاشي فكري من العصر التقليدي:
نهج أبي بكر بن العربي النقدي تجاه الغزالي
الأستاذ الدكتور رمضان بيجر
المعيدة مروة باسلكان

أصول قراءة الآفات الوبائية والمصائب في سياق القرآن الكريم:
فيروس كورونا نموذجا
الأستاذ المشارك رجب أنال

فلسفة النفس عند ابن سينا "من عرف نفسه فقد عرف ربه"
عضو هيئة التدريس الدكتور إبراهيم محمد حسين الوجره

منهج السهروردي في نقد المذهب الذري
طالب الدكتوراه أحمد تيك

ISSN 2687-4547
9 772687 454001

السعر15 ليرة تركية