بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات إسلامية

مجلة علمية سنوية محكمة

العدد العاشر / ١٤٣٩هـ ٢٠١٨م

رئيس التحرير

د. اسراء محمّد البشير مفرّح

سكرتير التحرير

د. شمس الدين الفكي محمّد الحسن

أعضاء هيئة التحرير

د. محمّد مصطفى محمد صالح

د. جعفر محمّد العبيد

د. عبد القادر محمد أحمد

د. طارق محمّد نور

د. سفيان علي آدم

أ. فرح عبد السلام مسلم

أ. الجيلي بشير محمّد الزين

رقم الايداع : ٢٠١٠/٣٥
الترقيم الدولي : ردمد ISSN 1585-5884

الناشرون :

قسم الدراسات الإسلامية – جامعة الخرطوم

الطابعون :

مطبعة جامعة الخرطوم للطباعة والنشر

الإشراف الفني

مجاهد الأمين عبد الرحمن فتح العليم
محمّد محي الدين طه درار

المصحح والمراجع اللغوي

د. جعفر محمّد العبيد منصور　　د. محمّد مصطفى محمّد صالح

تصميم الغلاف

Media & Technology Solution

قسم الدراسات الإسلامية ، جامعة الخرطوم
الخرطوم - السودان ، ص. ب ١٨/ ٣٢١ ، هاتف :٠٩١٢٢٤٥٦١٤ - ٠٩١٢٢٧٩٠٩٦
E. mail: isjurnal321@gmail.com

محتويات العدد

افتتاحية العدد

رئيس التحرير ٥

مقاصد الشريعة الإسلامية ورعاية المصالح

د. حسين محمد الحسن ٧

حجية القياس عند ابن حزم الأندلسي

أ.د. فيروز عثمان صالح ٤٥

تعديل السلوك الإنساني بين الإسلام وعلم النفس الغربي "دراسة مقارنة"

أ. محمد عبدالعظيم الحاج صالح ٧٩

النُوْرسِي وطَاغُور : دراسة مقارنة في تحليل رموز الكون والحياة

د. قيصر موسى الزين ١٠٤

قراءة في التبادل الحضاري من خلال تاريخ العلوم

د. فائز عمر محمد جامع ١٤٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه إلى يوم الدين.

القراء الكرام

سلام من الله عليكم ورحمة وبركات ،

نضع بين أيديكم العدد العاشر من مجلتكم دراسات إسلامية. الذي تنوعت موضوعاته فشملت جوانب العلوم الشرعية والإنسانية والأدبية والفكرية. ففي جانب العلوم الشرعية تناول موضوع مقاصد الشريعة الإسلامية ورعايتها للمصالح ، وبيّن موضوع آخر موقف ابن حزم الأندلسي الرافض للقياس وإنكاره لتعليل الأحكام في جانب المسائل الأصولية. وفي جانب العلوم الإنسانية والأدبية قارنت دراسة بين أدبيات الإسلام وعلم النفس الغربي في تعديل السلوك الإنساني من حيث المفهوم والأهداف والأساليب والخصائص. وتناولت دراسة أخرى مقارنة وتحليل رموز الكون والحياة في نصوص الكاتبين سعيد النورسي ورابندرنات طاغور. وختم العدد بموضوع تناول تأثر الحضارات بعضها ببعض في مجالات العلوم والمعارف ، وأن قيام الحضارة رهين بالانفتاح والتفاعل مع الآخر وعبر الإنتاج العلمي الأصيل.

لقد جاءت موضوعات العدد عاكسة توجه المجلة التي ترحب بالمقالات والدراسات العلمية المتصلة بالدراسات الإسلامية بمفهومها الواسع ، كما ترحب بالملاحظات والآراء التي تثري المجلة وتعين على مواصلة مسيرتها العلمية.

والله ولي التوفيق

رئيس التحرير

مستشارو هيئة التحرير

أ.د حسن الحاج علي
أ.د فيروز عثمان صالح
أ.د حسن أبو عاشة
أ.د شريف مدثر القطبي
أ.د الطاهر ساتي
أ.د محمد سر الختم محمد أحمد
أ.د أحمد الياس حسين
أ.د إسماعيل محمد حنفي
أ.د جلال الدين الطيب محمد علي
أ.د زهير عثمان على نور
أ.د إبراهيم نورين إبراهيم

أ.د عبد الباقي دفع الله أحمد
أ.د حسن مكي محمد أحمد
أ.د تاج السر حران
أ.د حسن الساعوري
أ.د أحمدالحسن شنان
أ.د زكريا بشير إمام
أ.د سليمان كرم
أ.د أبشر عوض محمد إدريس
أ.د إياد فوزي حمدان
أ.د الشريف مدثر القطبي
أ.د محمد زين الهادي العرمابي

أ.د رقية السيد الطيب

دراسات إسلامية
مجلة علمية سنوية محكمة
العدد العاشر ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م

مقاصد الشريعة الإسلامية ورعاية المصالح

د. حسين محمد الحسن علي

قسم الدراسات الإسلامية ، كلية الآداب ، جامعة الخرطوم

يصدرها قسم الدراسات الإسلامية ، كلية الآداب ، جامعة الخرطوم

(٧-٤٤)

المستخلص :

يهدف هذا البحث إلى بيان العلاقة بين المقاصد ومراعاة المصالح ، والمقاصد وصلتها بمصالح العباد. إن الشارع إنما جاء بأحكام الشريعة لمصالح العباد وشرع الحكم إما لجلب مصلحة أو دفع مفسدة أو مجموع الاثنين بالنسبة للعبد لتعالي الرب عن الضرورة والانتفاع. إن أحكام الله تعالى قائمة على رعاية المصالح وإن سلطة العقل قاصرة وإن معرفة أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها ، فالعقل لا يعرف مصالح الخلق إلا في بعض الوجوه. استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي في كتابة هذا البحث ومن أهم النتائج التي خرج بها الباحث : أي مصلحة مخالفة للشرع فهي من قبيل المصلحة الملغاة ، ومثال ذلك مناداة البعض في عصرنا الحاضر بالمساواة بين الرجل والمرأة في الشهادة وفي الميراث ، ومن النتائج أيضاً أن سلطة العقل قاصرة في معرفة أحوال العباد ، ولا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها ، ومن أهم التوصيات التي خرج بها الباحث العمل على إعداد مجتهدين لهم معرفة تامة بالقواعد والأصول العامة حتى تكون الشريعة الإسلامية ملبية لحاجات العصر المتجددة مع تجدد الوقائع والأحداث ، وعلى طالب الاجتهاد أن يدرس مشكلات عصره فلابد له من ثقافة تجعله يدرك ما حوله من مشكلات اجتماعية وسياسية واقتصادية ودولية لأن المجتهد هو المنوط به شرعاً حل هذه المشكلات.

Abstract :

This Study deals with the position of intellect in Islamic law. It tries to shed light on the general interests as one of the main principles of Islamic law.

The study tries to focus on the position of general interests in making laws by Allah (SWT), for Allah (SWT)makes laws according to the interest of human beings. The study uses the analytical method.

Among the important results the researcher arrived at, is that any benefit contradicts the Islamic law is an unacceptable benefit, such as claiming equality between men and women in testimony and inheritance. Another result emphasizes the creator's complete true knowledge of human acts, compared to the limited human mind.

The main recommendation of the study is that scholars should be trained in the main fundamentals of Islamic law and also should be trained in the modern problems of society in order to be qualified to answers all questions from the people.

المقدمة :

من يسر الشريعة أنَّ المكلف يستطيع أنْ يسير تحت مظلتها في كل لحظة من لحظات حياته ، وفي كل شأن من شئون دنياه ، لا يحس عنتا ولا يعاني من حرج. وذلك لأنَّها تهتم بالواقع البشري ، ولكونها جاءت لمصالح الخلق ، لم تغفل الضرورة باعتبارها ملازمة لهذا الواقع ، فقد استثنت حالات الضرورة في كثير من تشريعاتها حتى يبقى المكلف دائما تحت إطار التكليف في كل أعماله.

وفي الأحوال الاستثنائية إذا حاول المكلف تطبيق الأحكام في تلك الأحوال لوجد المشاق في التطبيق ، وهذه هي الأحوال الاضطرارية ، فالضرورات تبيح المحظورات. فكل ما هو ممنوع فعله أو تركه يصبح مباحا إذا أدت إليه الضرورة.

كما أنَّ هناك واجبات شرعية أسقطت الشريعة وجوبها من كل شخص منعته الضرورة من أدائها ، أو خففت عنه بتأخيرها عن مواقيتها ، أو الاكتفاء ببعضها ، كما أنَّ هناك محظورات تجاوزت الشريعة عن ارتكابها عمن ألجأته الضرورة إلى ذلك ، وذلك في الحدود والضوابط التي وضعتها الشريعة الإسلامية.

والأدلة على رفع الحرج ورعاية مصالح الناس كثيرة. يقول الله تعالى : ﴿ **يرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾ [البقرة : ١٨٥]. ويقول الله تعالى : ﴿ **يرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ** ﴾ [النساء : ٢٨].

يقول الآمدي : **" المقصد من شرع الحكم إما جلب منفعة ، أو دفع مفسدة ، أو مجموع الاثنين بالنسبة للعبد ، لتعالى الرب عن الضرورة والانتفاع "**.[1]

ويقول الشاطبي : **" إن الشارع لما قرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد ، وكانت الأمور الشرعية ابتداء قد يعوق عنها عائق ، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد**

---

[1] الآمدي : سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي- الإحكام في أصول الأحكام ، ج٣/٣٨٩ - مؤسسة الحلبي وشركاؤه ١٣٨٧ه.

شرع له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج ، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات حتى يصير التكليف بالنسبة له عاديا وميسرا ".[٢]

لقد كان علم أصول الفقه ولعلمائه نصيب كبير لإبراز هذه المقاصد ومراميها فخصوها بقسط وافر من البحث والنظر. فقد تعرض الإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ للمقاصد في كتاب المستصفى وأصل اعتبارها ، ولكن لم يتوسع فيها كما توسع الشاطبي. ثم جاء الإمام الشاطبي المتوفي سنة ٧٩٠هـ وأفاض في المقاصد وخصَّ جزءاً كبيراً منها في كتابه **" الموافقات "** ، واحتل هذا الكتاب المكانة الأولى من بين كتب المقاصد. والإمام الشاطبي وإن كان قد سبر غور المقاصد وفصل تفصيلاً لا غنى لكاتب أو باحث أو فقيه عنه ، بحيث صار كتابه عمدة في هذا المجال ، إلا أن متغيرات أوضاعنا المعاصرة ، وتقلبات ظروفها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وما حاق بعالمنا الإسلامي من أسباب الضعف والهوان والتمزق ما يستدعي موالاة الكتابة في هذا الموضوع.

ونحن بصدد ذكر المؤلفات في المقاصد والمصالح ، يجب أن نثبت الفضل للمعاصرين الذين أناروا بأقلامهم طريق تطوير البحث في المقاصد ، أمثال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور المتوفى ١٩٧٣م ، والدكتور البوطي ، والدكتور يوسف العالم في كتابه : **" الأهداف العامة للشريعة الإسلامية "** والدكتور محمد مصطفى شلبي في كتابه **" تعليل الأحكام "** والدكتور مصطفى زيد في كتابه **" المصلحة في الشريعة الإسلامية "** وغيرهم.

ورغم كل هذه الكتابات إلا أن موضوع المقاصد في نظري لا زال غَضَّاً طَرِياً ، والبحث فيه بكر إذا نظرنا إلى واقعنا وربطنا الكلام بالمقاصد.

إنَّ البحث في المصالح والمفاسد والتخفيف عن الناس هو بحث في صميم المقاصد ، فقد رأينا أنَّ مقاصد الشريعة تتلخص وتجمع في **" جلب المصالح "** و**" درء المفاسد "** ، ومن

---

[٢] الشاطبي - أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي –الموافقات في أصول الشريعة ، ج١ /٣٤٩.

هذا يستمد موضوع المصالح والمفاسد في هذا الحيز أهميته ، لذلك رأيت أن أتناول في هذا الفصل هذين الموضوعين المهمين ، وأبدأ بالحديث عن المقاصد وعلاقتها بالمصالح.

أهمية البحث :

تأتي أهمية هذه الدراسة في إبراز جانب عظمة الشريعة الإسلامية وامتيازها عن بقية الشرائع والنظم في تحقيق مصالح الخلق التي تتلخص في جلب المصالح ودرء المفاسد وحتى لا يحس المكلف عنتاً ولا يعاني من حرج.

أهداف البحث :

يهدف البحث إلى لفت النظر والتنبيه إلى مقاصد الشريعة وأحكامها ومراعاة الروح والأهداف والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية وهي جلب المصلحة ودفع الضرر.

الدراسات السابقة :

تعرض الإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ه للمقاصد في كتابه **" المستصفى "** وأصل اعتبارها ولكنه لم يتوسع فيها كما توسع الإمام الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠هـ وأفاض في المقاصد وخص جزءاً كبيراً منها في كتابه **" الموافقات "** واحتل هذا الكتاب المكانة الأولى من بين الكتب وأما المؤلفات في المقاصد والمصالح فلابد أن نثبت الفضل لبعض المعاصرين أمثال محمد الطاهر ابن عاشور والدكتور البوطي والدكتور يوسف العالم في كتابه **" الأهداف العامة للشريعة الإسلامية "** والدكتور محمد مصطفى شلبي في كتابه **" تعليل الأحكام "** والدكتور مصطفى زيد في كتابه **" المصلحة في الشريعة الإسلامية ".**

تعريف مقاصد الشريعة في اللغة والاصطلاح :

معنى الشريعة :

قبل الخوض في غمار المقاصد وتصنيفها **" نبدأ "** بتعريف الشريعة لغة واصطلاحاً.

الشريعة في اللغة[٣] : مصدر شَرَعَ ، شَرَعَ الوارد يَشْرَع شَرعاً وشروعاً : تناول الماء بفيه. والشريعة والشِّراع والمَشْرَعة : المواضع التي ينحدر منها الماء ، وبها سمى ما شرع الله للعباد شريعة من الصوم والصلاة والحج والنكاح. والشرعة والشريعة في كلام العرب : مَشْرعة الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون ، وربما شرعوها دوابهم حتى تشرعها وتشرب منها ، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عِداً لا انقطاع له. وشرع يشرع شرعاً : سَنَّ ، فهو شارع وما سنَّه مشروع.

الشريعة في الاصطلاح[٤] : فالمراد بها الدين لكونه سبباً موصلاً إلى ما هو سبب للحياة الأبدية ، كما أن الماء سبب إلى الحياة الفانية. أو لأنه طريق إلى العمل الذي يطهر العامل من الأوساخ المعنوية ، كما أن الشريعة طريق الماء الذي يطهر مستعمله من الأوساخ الحسية ، وقيل سمي الدين شريعة تشبيهاً بشريعة الماء من حيث إن من شرع ذلك على الحقيقة روي وتطهر.

العلاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي :

إذا كان المقصود بالشريعة في اللغة مورد الماء أو الطريق الذي يوصل إلى الماء ، والمقصود بها شرعاً الأحكام المشرعة لهداية البشر ، فمن هذا نعلم أن الجامع بينهما هو حصول المنفعة. فشريعة الماء فيها حاجة الأبدان ، وشريعة الله فيها حاجة الأرواح وطهارة الوجدان وسعادة الإنسان.

---

(٣) ابن منظور – أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور - لسان العرب –ج٨/ ١٧٥ باب العين فصل الشين - ج١/ ١٧٥ – دار صادر للطباعة والنشر ١٣٧٤هـ.

(٤) شهاب الدين السيد محمد الآلوسي - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني – ج٦/ ١٥٢– إدارة الطباعة المنيرية - بيروت.

تعريف المقاصد :

المقاصد[٥] جمع مقصد ، وهو في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء قصد يقصد قصداً ، فهو قاصد. والقصد : إتيان الشيء ، نقول : بابك مقصدي ، أي المكان الذي أقصد.

المعنى الشرعي للمقاصد :

لم يعط الشاطبي حداً لتعريف المقاصد مع أنه من أكثر الذين أفاضوا في الكتابة عن المقاصد. وكذلك لم أجد تعريفاً للمقاصد فيما اطلعت عليه من كتب الأصوليين الذين تعرضوا لذكر المقاصد قديماً ، إلا أني قد وجدت عدة تعاريف للمقاصد من علمائنا المحدثين ، وسأتطرق فيما يلي من سطور إلى أربعة من هذه التعاريف.

التعريف الأول : مقاصد الشريعة[٦] هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه ، أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها.

التعريف الثاني : مقاصد الشريعة[٧] هي أهدافها التي شرعت الأحكام لتحقيقها ، ومقاصد الشارع هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم ، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع ، أم عن طريق دفع المفاسد.

التعريف الثالث : المقاصد تعني[٨] الحِكَم والغايات التي شرعت من أجلها الأحكام.

التعريف الرابع : المقاصد[٩] تحقيق مصالح العباد بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم.

---

[٥] لسان العرب ج٣/٣٥٣ باب الدال فصل القاف – تاج العروس – الترمذي ج٩/٣٦- الصحاح الجوهري ج٢/٥٢٤.

[٦] الزحيلي - د. وهبة الزحيلي - أصول الفقه الإسلامي ج٦/١١٠٧– دار الفكر بيروت.

[٧] مقاصد الشريعة الإسلامية – عبد الله محمد الأمين – يوسف البشير محمد ص١٤.

[٨] حسب الله - علي حسب الله - أصول التشريع الإسلامي –ص٢٩٥– دار المعارف بمصر ١٣٩٦هـ.

[٩] المداخل لدراسة الشريعة الإسلامية – الدكتور مصطفى الزلمي.

يتبين لنا من التعاريف السابقة أن مقصد الشريعة من التشريع هو حفظ نظام العالم ، وضبط تصرف الناس على وجه يعصم من الوقوع في المفاسد ، وذلك يكون بتحصيل المصالح واجتناب المفاسد.

تعريف المصلحة :

المصلحة[١٠] هي الصلاح ، وهي واحدة المصالح. صَلحَ : يَصْلُحُ وَيَصْلَحُ صَلاحاً وَصُلوحاً ، والصلاحُ ضد الفساد. أنشد أبو زيد

فَكَيْفَ باطراقي إذا مَا شَتَمتِنَي *** وَمَا بَعْد شَتْمِ الوالدين صلوح

والمصلحة هي ما يترتب على الفعل ويبعث على الصلاح ، يقال : رأى الامام المصلحة في ذلك ، أي ما يحمل على الصلاح.

تعريف المصلحة في الاصطلاح :

يتطرق الباحث فيما يلي إلى ثلاثة من التعاريف التي ذكرها الأصوليون :

التعريف الأول : يقول الشاطبي : **" وأعني بالمصالح : ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان ، وتمام عيشه ".**[١١]

التعريف الثاني : يقول العز بن عبد السلام : **" ويُعَبَّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر ، والنفع والضُّر ، والحسنات والسيئات ، لأن المصالح كلها خيور نافعات ، والمفاسد بأسرها شرور مضرات وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد ".**[١٢]

---

(١٠) لسان العرب ابن منظور ج٢/٥١٦ باب الحاء فصل الضاد. مختار الصحاح – الجوهري ج١/٣٨٣ ، تاج العروس ، الزبيدي – ج٦/٥٤٧.

(١١) الموافقات ج٢/٢٥.

(١٢) العز بن عبد السلام - قواعد الأحكام في مصالح الأنام - ج١/٤– دار الجيل – بيروت ١٤٠٠هـ.

التعريف الثالث : قال نجم الدين الطوفي : **" المصلحة هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع "**.[١٣]

من التعاريف السابقة تتضح لنا عدة أمور منها :

أولاً : أن المصلحة يراد منها الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع ، وهي بهذا المعنى ضد الفساد ، فهي عبارة عن جلب منفعة أو دفع مفسدة.

ثانياً : أن هذه المصلحة لابد أن تكون مقيدة بمقصود الشارع ، لذلك تخرج منها المنفعة الموافقة لهوى النفوس.

ثالثاً : أن دفع المفاسد يعتبر من المصالح ، وقد جاء ذلك في كلام الغزالي : **" قصد بالمصلحة مقصود الشارع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة "**.[١٤]

بعد استعراض هذه التعاريف للمصلحة يمكن القول بأن مقاصد الله في الخلق حفظ مصالحهم ، ومن ثم فإن الشارع لا يوصف بمصلحة لتعاليه عن الضرر والانتفاع.

أقسام المصالح :

قسم العلماء المصلحة عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة :

(١) باعتبار مقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها إلى : ضرورية وحاجية وتحسينية.

(٢) باعتبار ثباتها وتغيرها حسب الزمان والمكان والأقوال.

(٣) باعتبار الشارع لها وعدمه ، إلى : معتبرة وملغاة ومرسلة.

---

[١٣] شلبي - محمد مصطفى شلبي - الفقه الإسلامي - ص٥٣٩- دار النهضة العربية – بيروت ١٤٠٦هـ.

[١٤] الغزالي – حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد –المستصفى من علم الأصول - ج١/٢٨٦– المطبعة الأميرية ١٤٢٢هـ.

وأبدأ بالتقسيم الأول : أقسام المصالح[١٥] إما أن تكون ضرورية أو حاجية أو تحسينية.

الأول : الضرورية : وهي المتضمنة لحفظ الضروريات الخمسة التي لم تختلف فيها الشرائع ، وهي : حفظ الدين بشرعية القتل بالردة ، والقتال للكفار وإقامة العبادات ، وحفظ النفس بشرعية القصاص ، حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المُسْكِر ، فإن العقل قوام كل فعل تتعلق به مصلحة ، فاختلاله يؤدي إلى مفاسد عظيمة ، وحفظ النسل ، بتحريم الزنا وإيجاب العقوبة عليه بالحد ، وحفظ المال بالقطع في السرقة وإيجاب الضمان على المتعدي.

الثاني : الحاجي : وهو ما يقع في محل الحاجة لا محل الضرورة ، كالإجارة فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن.

القسم الثالث : التحسيني : كتحريم القاذورات ، فإن نفرة الطباع منها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حثاً على مكارم الأخلاق.

تقسيم المصلحة باعتبار التغير حسب الزمان والمكان والأحوال :

إن الأحكام تابعة للمصالح ، تدور معها ، وتتبدل بتبديلها ونضرب مثلاً لذلك بسهم المؤلفة قلوبهم ، يقول ابن القيم : **" لعل اجتهاد عمر في قطع العطاء الذي جعله القرآن للمؤلفة قلوبهم كان في مقدمة الأحكام التي قال بها لتغير الزمان ، إذ توطد سلطان الإسلام برغم أن النص القرآني لا يزال ثابتاً غير منسوخ... إنما كان ذلك تمسكاً منه بدلائل النصوص متبعاً للمصلحة العامة ".**[١٦]

---

[١٥] الشوكاني – محمد بن علي بن محمد - إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول –ص١٨٩، الموافقات الشاطبي ج٢/ ١١ ، المستصفى الغزالي ج١/ ٢٨٦.

[١٦] ابن القيم - أعلام الموقعين - ج٣/ ٤ – دار الجيل -بيروت.

والمؤلفة قلوبهم[١٧] هم قوم كانوا في صدر الإسلام ممن يُظْهِر الإسلام يُتَألفون بدفع سهم الصدقة إليهم لضعف يقينهم ، وقيل هم صنف من الكفار يُعْطون ليتألفوا على الإسلام ، وكانوا لا يسلمون بالقهر والسيف ، لكن يسلمون بالعطاء والإحسان.

يقول الأستاذ عبد العظيم شرف الدين **" في عهد عمر ﷺ ، لم تتوافر الأسباب الداعية للتأليف ، فقد كثر المسلمون ، وصاروا أقوياء ، والإعطاء حينئذ لا تترتب عليه فائدة ، وإنما هو مظهر من مظاهر الذلة ، وقد صار المسلمون أعزة ، فإذا امتنعوا عن الإعطاء كان هذا مظهراً من مظاهر عزتهم ، ورفعة شأنهم ، وليس ما صنعه عمر ﷺ تعطيلاً للنص ، وإنما الصنف صار غير موجود لعدم توفر أسباب وجوده "**.[١٨]

تبين لنا أن سيدنا عمر ﷺ أوقف سهم المؤلفة قلوبهم ، لأن الله في عهده أعز الإسلام وأغنى عنهم ، فهو يرى أن هذا الحكم- وهو إعطاؤهم نصيباً من الزكاة قد شرع لعلة معينة ، فلما زالت هذه العلة ، وجب أن يزول الحكم ، حتى إذا تجددت للمسلمين حاجة إلى التأليف فإنه يصح للإمام أن يصرف للمؤلفة قلوبهم سهماً حسبما تقتضيه المصلحة.

لقد صيغت الشريعة الإسلامية بحيث لا يؤثر على نصوصها مرور الزمن ، فجاءت نصوصها من العموم والمرونة بحيث تحكم كل حالة جديدة. والقرآن الكريم قد وضع الأحكام العامة والمبادئ الكلية ، وترك للمجتهدين فسحة لتفصيلات الأحكام وتفريع الفروع ، فقد ذكر الأصوليون أن الأحكام تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة إبرازا لقيمة الاجتهاد في تلبية مطالب الحياة ، يقول الشاطبي : **" لابد من اعتبار العوائد ، وأن أصل التشريع سبب المصالح... والعوائد تختلف باختلاف الأعصار والأمصار... والأحوال... أنا**

---

[١٧] القرطبي – أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي - الجامع لأحكام القرآن –ج١٧٨/٨– دار الكتب المصرية ١٣٢٧هـ.

[١٨] تاريخ التشريع الإسلامي ص١١١.

وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والأحكام تدور معه حيث دار ، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز ".[١٩]

ويقول الدكتور فرح السنهوري : **" يبرز الفقه الإسلامي مصدراً من مصادر الفتوى ، لا يعتريه تغيير ولا تبديل ، لأنه كالمصباح يوزع الضوء وهو ثابت ، أو قُلْ كالشمس ترسل ضوءها هنا وهناك وهي ثابتة. العلماء المجتهدون عليهم أن يستمدوا من هذا الأصل الثابت ما يغطي قضايا الحياة الجديدة فيستنبطون لها الأحكام من هذا الأصل الثابت ، وهذه الأحكام المستمدة هي الفقه ، وهذا الفقه متجدد لا محالة ، أو ينبغي أن يكون متجدداً متطوراً وهكذا الشريعة ثابتة ، والفقه متجدد وبذلك يكون الإسلام جامعاً بين عنصري الأصالة والتجديد الأول يتمثل في الشريعة ، والثاني يتمثل في الفقه المتجدد " مع الزمن ""**.[٢٠]

إذا كانت مقاصد الشريعة هي تحقيق المصالح للخلق فإن الباحث يرى أن هذه المصالح – في عصرنا الحاضر – تتحقق بالابتكارات في كل ميدان من ميادين الحياة ، ويكون نتيجة ذلك ازدهار الصناعات المختلفة وازدهار الزراعة ، وازدهار الاقتصاد ، وبذلك يزدهر المجتمع ، وهل هناك مصلحة أعظم من ازدهار المجتمع.؟

يقول د. التيجاني عبد القادر : **" لا يعني الرجوع إلى القرآن والابتداء إغماض العيون عما توصل إليه الآخرون من كشوفات علمية ، ونظريات عن طريق التجربة والعقل فإن القرآن ذاته يعلمنا أن الحكمة التي تلتقي عندها العقول هي نبته من الحق الذي قامت به السموات والأرض ، وعلى المسلم أن يقتنصها أنى وجدها ليضمها إلى نسيجه المعرفي كما ضمت من قبل علوم الإغريق والهند وفارس ، إلى نسيج المعرفة الإسلامية ".**

---

[١٩] تاريخ التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، ج٣/ ٤.

[٢٠] الموافقات ج٣/ ٤.

فشأن المسلم المعاصر ، وهو يقوم بإعادة بنائه المعرفي ، لا ينبغي أن يكون شأنه شأن العنكبوت الذي يصنع بيته من أمعائه وكأنه ينكر الوجود من حوله ، أو كشأن النمل الذي يعتمد على التقاط وتكديس الأشياء التي صنعها الآخرون ، وإنما شأن المسلم كشأن النحل الذي يسعى سعياً حثيثاً في الوجود ليختار ما يشاء اختياراً ثم يخضعه لعملية هضم وتمثيل داخلي ثم يخرجه للناس عسلاً مصفى.[٢١]

تقسيم المصلحة باعتبار الشارع لها وعدمه :

تنقسم إلى ثلاثة أقسام : مصلحة معتبرة ، ومصلحة ملغاة ومصلحة مرسلة يقول الإمام الغزالي : **" إن المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاعتبارها ، وقسم شهد الشرع لبطلانها ، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها ".**[٢٢]

١/ المصالح المعتبرة :

وهي المصالح الحقيقية التي ترجع إلى أمور خمسة : حفظ الدين ، وحفظ النفس ، وحفظ العقل ، وحفظ النسل ، وحفظ المال. ويمكن أن نحدد هذه العلاقة بين هذه المصالح والمقاصد في أن أحكام الله تعالى قائمة على رعاية المصالح ، والمصالح المعتبرة هي عبارة عن أوامر الشرع ونواهيه ، أُنزلت لتخرج الناس من الظلمات إلى النور ، وتهديهم إلى سواء السبيل ، وتعصمهم من الانحراف والضلال.

فهذه الأحكام شرعها الله تعالى لما فيها من صلاح أمرهم في حياتهم ومعادهم ، ووضع لهم بها من النظم والقوانين ما يحقق لهم الخير والمصلحة ، وهذا هو عين مقصود الشارع ، وهو تحقيق المصلحة ودرء المفسدة. قال تعالى ﴿ **الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ** ﴾ [إبراهيم : ١]

---

[٢١] مقدمة في مجلة تأصيل المعرفة – ص٣٩.

[٢٢] المستصفى ج١ / ٣٨٤.

٢/ المصلحة الملغاة :

يقول الشاطبي : **" المصلحة الملغاة هي ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله. ومثالها قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان عليه صوم شهرين متتابعين ، فلما أُنكر عليه ذلك حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله ، قال : لو امرته بذلك لسهل عليه ، واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوة ، فكانت المصلحة إيجاب الصوم لينزجر به. فهذا قول باطل ومخالف للنص بالمصلحة ".**[٢٣]

إذن فهذه مصلحة ملغاة لأنها مخالفة للنص ، والعالم المقصود هو يحيى بن يحيى الليثي المالكي ، فقد خالف هذا العالم أحد النصوص التي جاءت بها الشريعة ، فقد روي عن النبي ﷺ[٢٤] أنه قال للرجل الذي وقع على امرأته وهو صائم **" أن يعتق رقبة ، فان لم يجد يصوم شهرين متتابعين ، فان لم يجد يطعم ستين مسكينا "**. بهذا الترتيب.

يقول النبي ﷺ من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد.[٢٥] وبهذا تكون المصلحة التي بنى عليها هذا العالم حكمه مصلحة ملغاة لأنها تخالف نصا ورد في الشريعة.

ومن أمثلة المصالح الملغاة المساواة بين الرجل والمرأة في الشهادة ، والمساواة بين الرجل والمرأة في الميراث.

يقول الله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أو ضَعِيفًا أو لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا**

---

[٢٣] الاعتصام ، الشاطبي ، ج٢ / ٩٦.

[٢٤] البخاري - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري -انظر : صحيح البخاري ، ج٥ / ٦٥ ، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء يتصدق به فليكفر - دار الفكر.

[٢٥] صحيح البخاري بحاشية السندي ، ج٢ / ١٧ ، باب النجش ومن قال لا يجوز ذلك البيع.

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ... ﴾ [البقرة : ٢٨٢]

ويقول القرطبي : **" الضلال هو نسيان جزء منها وتذكر جزء ، ويبقى المرء حيران بعد ذلك ، ضَالّاً ، لأن شهادة المرأة نصف شهادة ، فإن شهدتا صار مجموعهما بشهادة رجل "**.[٢٦]

ويقول الفخر الرازي : **" إن النسيان غالب طبع النساء لكثرة البرد والرطوبة في أمزجتهن ، وحصول الإشهاد لا يأتي إلا بتذكير إحدى المرأتين للثانية ، اعلم أن هذه الآية تدل على أنه ليس كل أحد صالح للشهادة ، المقصود من الإشهاد التوصل إلى الحق ، وقيل المراد تحمل الشهادة على الإطلاق "**.[٢٧]

ومن المصالح الملغاة – كما ذكرنا – مساواة الرجل والمرأة في الميراث. قال تعالى : ﴿ **يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ...** ﴾ [النساء : ١١].

" للابن إذا انفرد المال كله ، وللابنة المنفردة النصف لا تزاد عليه... فإذا اجتمع البنون والبنات فللذكر مثل حظ الأنثيين ".[٢٨]

لقد جعل الإسلام[٢٩] على الرجل الكد والسعي وألزمه بالإنفاق على نفسه وعلى من يعوله ، كما الزمه الإنفاق على زوجته ، وإن كانت صاحبة مال كثير ، قال تعالى : ﴿ **لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللهُ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا** ﴾ [الطلاق : ٧].ومن هنا جعل له القوامة على النساء ، قال تعالى : ﴿ **يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ**

---

[٢٦] الجامع لأحكام القرآن ج٧/١٩.

[٢٧] الرازي – الإمام الفخر الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر القرشي - التفسير الكبير ج٧/١٩ - المطبعة البهية.

[٢٨] ابن عبد البر – محمد بن عبد البر - الكافي ج٢/١٠٥٥ - مكتبة الرياض الحديثة ١٤٠٠هـ.

[٢٩] انظر أحكام المواريث – محمد مصطفى شلبي ص٩.

ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أو دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [النساء : ١١] ، فهو إذن راعي الأسرة وحاميها ، وحامل أعبائها المادية والمعنوية... ولم يكلف المرأة شيئاً من ذلك ، ولم يجعل عليها واجبات مالية ، بل جعل نفقتها على زوجها ، فإذا لم يكن لها زوج فنفقتها على وليها من الرجال. فعل ذلك رحمة بها لتتفرغ لوظيفتها التي خلقت لها ، فتكون حاجتها للمال أقل من حاجة الرجل إليها. فلا غرابة أن جعل الحكيم الخبير نصيبها على النصف من نصيب الرجل. فأين الظلم الذي وقع عليها من قسمة الله جلَّ وعلا؟

وتكون المصلحة ملغاة أيضاً إذا عارضتها مصالح أولى منها بالتقديم والاعتبار. ولعل آية الخمروالميسر أوضح مثال على هذا ، فقد صرحت الآية على أن في الخمر والميسر مفاسد ومصالح ، ولكن جانب المفسدة كثير ، بينما منافع الخمر والميسر قليلة. فرجح الشارع جانب المصلحة الكثيرة العامة بدفع مفاسد الخمر والميسر وتحريمهما ، وأهمل جانب المنافع القليلة. ويقول العز بن عبد السلام : **" إذا اجتمعت مصالح ومفاسد ، فإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة ، درأنا المفسدة ، ولا نبالي بفوات المصلحة. قال تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ** ﴾ [البقرة : ٢١٩]. إن منفعة الخمر بالتجارة ونحوها ومصلحة الميسر فيما يأخذه المقامر من المقمور وأما مفسدة الخمر فبإزالتهاالعقول ، وما نحوه من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وأما مفاسد القمار فبإيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر **الله وعن الصلاة ، وهذه مفاسد عظيمة لا نسبة إلى المنافع المذكورة إليها "**.[٣٠]

---

[٣٠] قواعد الأحكام في مصالح الأنام ج١ / ٩٨.

إن المدرسة الغربية[٣١] تقوم فلسفتها أساساً على مبدأ الحرية ، من هنا نما نظام المنافسة الحرة ، واعتبر الربح أهم حوافز الإنتاج والمنفعة هي الغاية ، وأصبح الربا على نطاق واسع ، وأقرَّ تفاوت الدخول بالاحتكار والظلم ، أما الإسلام فلا يترك الحرية بإطلاقها ، فمطالب الإنسان بالفضيلة تكليف هام يقوم الفرد به باختياره ويسأل عنه ، لهذا كان للدين أن يضع قيوداً على حرية الفرد إذا أضرت بغيره. إن الاحتكار مثلاً يتصل بمبدأ ممارسة المحتكر لحريته ، إلا أن هذا المحتكر يقيد حرية الآخرين ويضرهم ، ويُعَوِّق احتياجاتهم ولهذا يجب أن تقف حرية الفرد عند هذه المعاني التي قيد الإسلام بها مفهوم الحرية. يقول ديورانت : **" ثقافتنا اليوم سطحية ، ومواقفنا خطرة ، لأننا أغنياء في الآلات فقراء في الأغراض ، وقد ذهب اتزان العقل الذي نشأ ذات يوم من حرارة الإنسان الديني "**.[٣٢]

مما سبق تتبين لنا عدة أمور :

أولاً : جاء الشرع بوضع حدود وقيود على تحصيل مختلف المصالح والاستمتاع بها ، وأن الإنسان باندفاعه وقصر نظره قد يحرص على المصلحة وفيها مفاسد ، أو فيها تفويت مصالح أهم منها ، وقد يفر من مفسدة ، فيقع فيما هو شر منها.

لذلك ذكر علماء الأصول ما يسمى بضوابط المصلحة ، فاشترطوا للمصلحة شروطاً للأخذ بها وهذه الشروط هي[٣٣] :

(١) اندراجها في مقاصد الشرع ، وقد سبق الكلام عن مقاصد الشرع بالتفصيل ، فكل ما يتضمن حفظ هذه المقاصد فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه المقاصد أو

---

(٣١) الإسلام والمذاهب الاقتصادية – يوسف كمال ص٥.

(٣٢) المرجع السابق ، ص١٢٣.

(٣٣) انظر الموافقات والشاطبي ج٢/٢٥ المستصفى – الغزالي ج٢/٢٨٦- ضوابط المصلحة في الشريعة – البوطي ص١١٩.

بعضها فهو مفسدة ودرؤها مصلحة. لأن المصالح **" اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك "**.[٣٤]

(٢) ألا يعارض التشريع لهذه المصلحة حكماً أو مبدأ ثبت بالنص ، فلو عارضت المصلحة كتاب الله تعالى ، أو سنة رسول الله ﷺ فهي باطلة ، لذلك فإن فتوى فقيه الأندلس يحيى ابن يحيى الليثي خاطئة[٣٥] ، لأنها تعارض نصاً.

(٣) عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها ، على أن تكون المصلحة التي شرع لأجلها الحكم كلية ، على معنى أنها تشمل أكبر عدد من الناس ، وتجلب لهم النفع أو تدفع عنهم الضرر ، فإذا كانت خاصة فلا تصلح لبناء الأحكام عليها.

يقول البيضاوي : **" أن تكون المصلحة ضرورية قطعية ، وإلا فلا ومثال ذلك بأن الكفار إذا تترسوا بأسارى المسلمين فلو امتنعنا عن قتل الترس لاستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً من غير ذنب فإن قتل الترس وهذه الحالة مصلحة مرسلة ، فهي مصلحة ضرورية كلية قطعية ، فلذلك يصح اعتبارها "**.[٣٦]

كذلك يجب مراعاة المصالح ويقتضي ذلك تقديم الأهم على ما هو دونه والتزام المفسدة الدنيا لاتقاء الكبرى ، حيثما تتلاقى المصالح والمفاسد. وقد تعرض الباحث لذلك بالتفصيل في الفصل الأول :

(١) عدم معارضتها للقياس لأن القياس إنما هو مراعاة مصلحة ففي فرع بناء على مساواته لأصل في علة حكمه المنصوص عليه. إذ إن القياس فيه مراعاة لمطلق المصلحة ، وفيه

---

[٣٤] الموافقات ج٢/١٠٦.

[٣٥] انظر الاعتصام – الشاطبي ج٢/٩٦.

[٣٦] البيضاوي – ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي - نهاية السول في شرح منهاج الأصول ج٤/٣٨٥– المطبعة السلفية – القاهرة ١٣٤٣هـ.

زيادة على ذلك العلة التي اعتبرها الشارع. فكل قياس فيه مراعاة للمصلحة ، وليس كل مراعاة للمصلحة قياساً.

(٢) إن الإيمان بالآخرة يمد ضمير المسلم بزاد هائل ينطلق معه في الحياة الدنيا بانياً معمراً مصلحاً ، فالإيمان هو أساس الحضارة الصالحة والمجتمع الخَيِّرِ والإنسان الحُر.

(٣) إن العالم اليوم في أكثر أحواله ، لا أساس لعلاقاته إلا الأثرة والأنانية ، وهذه هي أزمة العصر ، فهي وراء كل ضياع نراه في قِيم الناس ، ووراء كل خراب نلمسه في صراع الدول والشعوب ، والحل يكون في الإسلام ، باتباع أحكامه وتعاليمه ، واعتبار ما اعتبره وإلغاء ما ألغاه ، فيعم بذلك في المجتمع الخير والسلام.

التَّحسين والتَّقبيح العقليان :

إنَّ الإنسان باندفاعه ، وقصر عقله ، قد يحرص على المصلحة وفيها مفاسد ، أو فيها تفويت مصالح أهم منها ، وقد يفر من مفسدة ، فيقع فيما هو شر منها.

إنَّ القول بإدراك العقل للمصالح والمفاسد ، لا يعني أنَّ إدراكه تام مطلق ، بل إنَّه يدرك ويعجز ، ويصيب ويخطئ ، والمعتزلة من أسرع الفِرَق في قولهم بسلطة العقل ، بل ومن تعاليمهم قولهم بسلطة العقل وقدرته على تعرُّف الحُسْنِ والقُبْح ، ولو لم يرد بها الشرع.

ولكن الأصوليين قد ردوا عليهم بأنَّ سلطة العقل قاصرة وأن معرفة أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلَّا خالقها ، فالعقل لا يعرف مصالح الخلق إلَّا في بعض الوجوه ، لذلك لا بدَّ أنْ يكون العقل تابعاً للشرع لمعرفة مصالح الدارين ومفاسدهما.

ويقول الشاطبي : **" وأمَّا مذهب المعتزلة فكذلك أيضاً ، لأنَّهم إنَّما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل "**.[٣٧]

ويقول الشاطبي أيضاً : **" إنَّ المصالح التَّي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلَّا خالقها وواضعها ، وليس للعبد فيها علم إلَّا من بعض الوجوه "**.[٣٨]

---

[٣٧] الموافقات ج١ / ٤٥.

ويقول الشاطبي أيضاً : **" إذا تعاضد العقل والنقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ، ويتأخر العقل فيكونا تابعاً ، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلَّا بقدر ما يسرحه النقل "**.[٣٩]

ويقول العزُّ بن عبد السلام : **" وأمَّا مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعرف إلا بالنقل ، ومصالح الدارين ومفاسدهما في رتب متفاوتة... فكل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما... فلا سعادة أصلح من العرفان للإيمان وطاعة الرحمن "**.[٤٠]

ويقول الشاطبي : **" كم من مدبر أمراً لا يتم على كماله أصلاً ، ولا يجني منه ثمرة أصلاً ، وهو معلوم مشاهد بين العقلاء ، لهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع ، رجوع إلى وجه حصول المصلحة "**.[٤١]

يتبين لنا مما سبق أن سلطة العقل محدودة في تحديد المصالح والمفاسد ، وأن الناس مهما بلغوا من القدرة على إدراك وتقدير مصالحهم ، فإنَّهم يظلون بحاجة إلى الدين باعتباره المصدر الذي يعطي يقيناً وطمأنينة في التحسين والتقبيح. فالمفاسد والمصالح لا تعرف بالعقل وحده لأنَّه قاصر ، وكذلك فلا بد من تعاضد النَّقل والعقل فيكون النقل متبوعاً والعقل تابعاً.

المصالح المرسلة :

يتطرق الباحث إلى ثلاثة تعاريف ذكرها الأصوليون في تعريف المصلحة المرسلة :

(١) يقول الشاطبي : **" المصلحة المرسلة هي ما سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بالغائه "**.[٤٢]

---

[٣٨] الموافقات ، مرجع السابق ، ص٣٤٩.

[٣٩] المرجع السابق ، ص/٨٧.

[٤٠] قواعد الأحكام – ج ١ /٨.

[٤١] الموافقات – ج ١ /٣٤٩.

[٤٢] الاعتصام ، الشاطبي ، ج٢ / ٩٨.

(٢) ويقول الغزالي : **" المصلحة المرسلة هي ما لم يشهد من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين في محل النظر "**.[٤٣]

(٣) ويقول الشوكاني : **" المصلحة المرسلة هي المناسب الذي لا يعلم أن الشارع ألغاه أو اعتبره "**.[٤٤]

من التعاريف السابقة يتبين لنا أن المصالح المرسلة هي الصالح التي اقتضتها الطوارئ بعد انقطاع الوحي ، ولم يشرع الشارع أحكاماً لتحقيقها ، ولم يقم دليل منه على اعتبارها أو إلغائها.

ذكر ابن القيم[٤٥] أن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين اجتهدوا لاستنباط أحكام كثيرة لتحقيق مطلق المصلحة ، فسيدنا أبوبكر رضي الله عنه جمع الصحف المفرقة التي كان مدوناً فيها القرآن ، وحارب مانعي الزكاة ، وسيدنا عمر رضي الله عنه أمضى الطلاق ثلاثاً بكلمة واحدة ، ومنع سهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات ، ووضع الخراج ، ودَوَّن الدواوين واتخذ السجون ، والحنفية حجروا على المفتي الماجن ، والطبيب الجاهل ، والمالكية أباحوا حبس المتهم وتعزيره توصلاً إلى إقراره ، وجميع هذه المصالح التي قصدوها بما شرعوه من أحكام هي مصالح مرسلة.

حجية المصالح المرسلة :

يقول الشاطبي : **" القول بالمصالح المرسلة غير متفق عليه من أهل الأصول. ذهب مالك إلى اعتبار ذلك وبنى الأحكام عليه.. "**.[٤٦]

ويقول أيضاً : **" كل أصل شرعي لم يشهد له بنص معين ، وكان ملائماً لتصرفات الشارع ، ومأخوذ معناه من أدائه ، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه "**.[٤٧]

---

(٤٣) المستصفى ، الإمام الغزالي ، ج١ / ٣٨٤.

(٤٤) إرشاد الفحول ص١٨٩.

(٤٥) أعلام الموقعين – ج٣/ ٤.

(٤٦) الاعتصام – ج٢/ ١٩٥.

ويقول أيضاً : **" إن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح ، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة ، وفي كل باب من أبوابها ، فقد جعل له وصف هذا السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفُتيا والحكم بما أراه الله ".**[٤٨]

وذكر البيضاوي : **" أن الصحابة قدموا أبابكر إماماً ، قياساً على تقديمه في الصلاة ، وقد كانت المصلحة تقتضي ذلك لأنه أفضل الجميع ".**[٤٩]

ومن الشواهد التي تدل على اعتبار الخلفاء وكبار الصحابة بالمصلحة جمع صحف القرآن المتفرقة رعاية لمصلحة المسلمين. فحينما ألقت الخلافة قيادها إلى أبي بكر الصديق[٥٠] بعد انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى ، واجهته أحداث شداد ومشاكل صعاب ، منها موقعة اليمامة سنة ١٢هـ ، وفيها دارت رَحَى الحرب بين المسلمين وأهل الردة من أتباع مسيلمة الكذاب ، وكانت معركة حامية الوطيس ، استشهد فيها كثير من قراء الصحابة وحفظتهم للقرآن ، ينتهي عددهم إلى السبعين ، ولقد هال ذلك الأمر المسلمين ، وعَزَّ الأمر على سيدنا عمر رضي الله عنه ، فدخل على أبي بكر وأخبره الخبر واقترح عليه أن يجمع القرآن خشية الضياع بموت الحفاظ وقتل القراء ، فتردد أبوبكر رضي الله عنه أول الأمر لأنه كان وَقَّافاً عند حدود ما كان عليه رسول الله ﷺ ولكن بعد مفاوضة بينه وبين عمر تجلى له وجه المصلحة ، فاقتنع بصواب الفكرة ، وشرح الله صدره لها.

روى البخاري أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال : **" أرسل أبوبكر رضي الله عنه أن عمر أتاني فقال : إن القتل قد استحرَّ يوم اليمامة بقراء القرآن ، وإني أخشى أن يستحِرَّ القتل بالقراء بالمَوَاطِن فيذهب كثير من القرآن ، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر : كيف**

---

(٤٧) الموافقات – ج١ / ٣٩.

(٤٨) المرجع السابق – ج٤ / ١٠٦.

(٤٩) نهاية السول ج٣ / ٩٢٤.

(٥٠) محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن ج١ / ٢٤٢..

تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ.؟ قال عمر : هذا والله خير ، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ، ورأيت الذي رأى عمر ".[٥١]

نأخذ من ذلك أن سيدنا عمر ضي الله عنه قد تجلت له المصلحة في جمع القرآن ، واقتنع سيدنا أبوبكر بصواب الفكرة لأن في ذلك مصلحة للمسلمين. فجَمْعُ القرآن ما هو إلا وسيلة من أعظم الوسائل النافعة لحفظ الكتاب الشريف ، والمحافظة عليه من الضياع والتحريف.

يقول الدكتور طه جابر العلواني[٥٢] : **" كان سيدنا عمر رضي الله عنه في نظرته للمسائل كصيدلاني حكيم يحاول أن يركب الدواء الذي يشفي من الداء من غير أية أعراض جانبية ، ولذلك فقد ترك لنا فقهاً متميزاً ، وثروة فقهية هائلة. كان رضي الله عنه ذا عقلية كلية وحس عام سرعان ما يربط الجزئيات بالكليات ، برد الفروع إلى الأصول والضوابط العامة ، فقد تعلم من رسول الله ﷺ وتتلمذ عليه ، فأثر ذلك فيه رضي الله عنه ، فأدرك أن لهذه الشريعة مقاصد وأهدافاً وغايات لابد من استهدافها وتوخيها ومحاولة استكشافها ، فالمتتبع لفتواه لا يعجزه أن يجد التعليل بالمصلحة ، والأخذ بسد الذرائع ودفع المفاسد ".**

أما نجم الدين الطوفي ، فقد فتح باب المصالح على مصراعيه في أبواب المعاملات ، وقدمها على كل دليل حتى النص والإجماع ، ورسالته شاهدة على ذلك ، تكلم فيها عن المصلحة بما لم يسبقه إليه أحد ممّن تكلموا في هذا الباب. فقد نادى بتقديم المصلحة مطلقاً على النص والإجماع عند معارضتها لهما ، ونذكر ما قاله في هذا على مانقله الدكتور مصطفى زيد : **" وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها ، فإن وافقتاها ، فبها ونعمت ولا نزاع ، وإن خالفتاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما ".**[٥٣]

---

(٥١) صحيح البخاري ج٩ /٨ باب جمع القرآن.

(٥٢) أصول الفقه الإسلامي ص٢٥.

(٥٣) مصطفى زيد -المصلحة في الشريعة الإسلامية ص١٧.

ونرد على الطوفي في موقفه هذا عن المصلحة بأنه قد تغالى في حديثه هذا عن المصلحة ، وكلامه هذا مردود غير مقبول ، لأن من الشروط التي اشترطها العلماء لبناء الأحكام على المصلحة. ألا تصادم هذه المصلحة نصاً من النصوص الشرعية ، وقد ذكر الشاطبي[٥٤] أن المصلحة لا تكون حقيقية إلا إذا كانت ملائمة لقصد الشارع ، وإلا لا يؤخذ بها ، ولا تبنى عليها الأحكام.

ومن الأدلة العقلية التي تؤيد حجية المصلحة ، أن المصلحة المرسلة أمر لابد منه ، إذ لو لم تعتبر المصالح المرسلة لبقيت كثير من الوقائع بدون أحكام شرعية ، لأن مصالح الناس وقضاياهم كثيرة تتجدد كل يوم وكل ساعة ، ولا سبيل لحصرها. فإذا لم تعتبر إلا المصالح التي علم أن الشارع اعتبرها ، ضاع للناس كثير من مصالحهم ولتعطلت أمورهم ، وفي ذلك مالا يحصى من حرج كبير ومشقة شديدة مما رفعه الشارع عن كاهل هذه الأمة.

ويقول المنكرون للمصلحة المرسلة : إن اعتبار هذا النوع من المصالح ، وبناء الأحكام عليها مما يفتح الباب لذوي الأغراض من المفتين والولاة من أصحاب الضمائر الفاسدة ، ليتخذوه ذريعة إلى إلباس أهوائهم ثوب المصالح ، فيُشَرِّعوا الأحكام الجائرة التي تحقق أغراضهم حيث لا ضابط ولا معيار. وقد يغلب الهوى على الإنسان فيحيل إليه المفسدة مصلحة ، ويزن الظلم بميزان الحق والعدل إلى غير ذلك من الأحكام التي ما أنزل الله بها من سلطان.[٥٥]

ويرد الباحث على هذا القول بالآتي :

إن القول بالمصلحة المرسلة يفتح الباب لذوي الأهواء قول غير سديد ، لأن القائلين باعتبار المصلحة شرطوا في الأخذ بها شروطاً ، قد سبق ذكرها في هذا المبحث ، ومع هذه الشروط تخرج من متناول العلماء الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ، فضلاً عن العوام وأهل

---

(٥٤) الموافقات – ج١ / ٣٩.

(٥٥) د. فاضل عبد الواحد - الأنموذج في أصول الفقه ص١٦٠.

الأهواء ، لأنه لا يعرف تلك الأمور إلا المجتهدون ، فهم الذين يستطيعون الوصول إلى تلك المصلحة.

وبعد يخلص الباحث من هذا إلى :

أولاً : إن العمل بالمصلحة مشروع للأدلة الكثيرة المثبتة له ، فرعاية المصلحة ، إذا كانت مصلحة حقيقية ملائمة لمقاصد الشارع ، أصل مقطوع به فلابد من تحكيمه والبناء عليه.

ثانياً : قفل باب العمل بالمصالح أدى إلى الطعن في الشريعة وإثارة الشبهات حولها من أعداء الإسلام ، فرموها بالجمود ووسموها بالتأخر ، وعدم مسايرة الزمن ، كما إن قفل باب المصالح يمنع المسلمين من تحصيل مصالحهم ، وهذا شر كبير.

ثالثاً : لابد من إعداد مجتهدين لهم معرفة تامة بالقواعد والأصول العامة للشريعة الإسلامية ، ويكون بينهم فقهاء على أعلى مستوى من العلوم الشرعية والأدلة التفصيلية ، وكذلك لابد من الاهتمام بمعرفة المقاصد ، وتنمية دراساتها والعمل على وضع قواعد وضوابط لها. يقول صاحب دائرة معارف القرن العشرين : **" لما طرأ على المسلمين الجمود الاجتماعي ، وتولاهم القصور على فهم أسرار شريعتهم ، ستروا ذلك القصور بدعوى انسداد باب الاستنباط أي الاجتهاد –والحقيقة أنه مفتوح بنص الكتاب والسنة إلى يوم القيامة ".**[٥٦] ويرى الباحث ما يراه صاحب دائرة معارف القرن العشرين من أنه لابد من فتح باب الاجتهاد ، خاصة في عصرنا الحاضر – عصر تجدد الحوادث وتدفق المعاملات وتعقد المشكلات ، حتى تكون الشريعة الإسلامية ملبية لحاجات العصر متجددة مع تجدد الوقائع والأحداث. ولذلك فإني أرى أنه يتعين على الدول الإسلامية أن تعمل على إيجاد فئة يتخصصون في الاجتهاد ، وذلك بإنشاء قسم للدراسات العليا يختص بالاجتهاد وتشجيع الطلاب على دخول هذا القسم.

---

[٥٦] دائرة معارف القرن العشرين – محمد شريف وجدي – ج٣/١٩٧.

أخيراً : يرى الباحث أنه على طالب الاجتهاد أن يدرس مشكلات عصره فلابد له من ثقافة تجعله يدرك ما يدور حوله من مشكلات اقتصادية وسياسية واجتماعية ودولية ، لأن المجتهد هو المنوط به شرعاً حل هذه المشكلات ، خاصة وأن الإسلام قد انتشر في كثير من بقاع الأرض ، والناس في كل يوم يدخلون في دين الله أفواجاً ، ولكل بلد أخلاقه وعاداته ونظمه. فوجود مجتهدين مؤهلين ضروري في هذا العصر ليتولوا التصدي لكل ما يقع من وقائع وحوادث للمسلمين في بقاع الأرض المختلفة.

العلاقة بين المقاصد والعلة :

معنى العلة في اللغة :

عَلَّ الرجل : يَعِلَّ من المرض ، واعْتَلَّ الرجل اعتلالا : مرض وأعلَّ الكلمة بمعنى عللها ، وتَعَلَّلَ الرجل تعللا : أبدى الحجة وتمسك بها. والعِلَّةُ عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ، ومنه سمي المرض علة ، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف وتجمع على علات ، وعِلَلَ وأَعْلَال).[٥٧]

إذن فالعلة في اللغة هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض ، إذا تحول من الصحة إلى السقم ، وقيل إنها مأخوذة من العَلَل بعد النَّهَل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة ، لأن المجتهد يعاود النظر مرة بعد مرة.

معنى العلة في الاصطلاح :

فيما يلي من سطور أتطرق إلى تعريف الأصوليين للعلة.

إذن يتبين أن التعليل بالحكمة المجردة إذا كانت خفية مضطربة ، مما يفضي إلى العسر والحرج في حق المكلف بالبحث عنها ، والاطلاع عليها ، والحرج منفي بقوله تعالى : ﴿ **وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ...** ﴾

---

(٥٧) انظر لسان العرب ، ابن منظور ، ج١١١١ / ٤٦٧ ، باب اللام ، فصل العين - محيط المحيط ، بطرس البستاني ، ج٢ / ١٤٥٩.

[الحج : ٧٨]. ولذلك فإن علماء الأصول ربطوا الأحكام بعللها لا بحِكَمِها ، ومعنى هذا أن الحكم يوجد حيث توجد علته ، وإن تخلفت حكمته في بعض الأحيان. وعلى هذا متى كان المسلم مسافراً ، فله أن يفطر في رمضان وإن لم يجد مشقة ، ومن كان مقيماً فليس له الإفطار وإن وجد مشقة في عمله.

كما أن ربط الأحكام بالعلل يؤدي إلى استقامة التكليف ، وضبط الأحكام واستقرار أغراض التشريع العامة ووضوحها.

العلل والمقاصد :

إن العلل هي الأوصاف والإشارات الظاهرة المنضبطة ، وهي السبب الذي أنيط إليه الحكم بل هو مقصود الحكم من جلب مصلحة أو درء مفسدة ، إذن فالتعليل يساوي المقاصد ، وإن ربط تعليل الأحكام الشرعية لرعاية المقاصد مسألة قطعية. يقول الشاطبي **" العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة "**.[٥٨] ويقول أيضاً : أما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى ، كقوله بعد آية الوضوء : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أو عَلَى سَفَرٍ أو جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أو لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** ﴾ [المائدة : ٦]. وقال في الصيام : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ﴾ [البقرة : ١٨٣].[٥٩]

---

(٥٨) الموافقات ج١ / ٢٦٥.

(٥٩) الموافقات ج٢ / ٣١٠..

ويقول العز بن عبد السلام : **" إن الشريعة معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد سواء منها ما وقع النص على تعليله ، أو لم يُنَصُّ عليه ، والشريعة كلها مصالح إما أن تدرأ مفاسد ، وإما أن تجلب مصالح "**.[٦٠]

لقد وجد أصحاب رسول الله ﷺ أنفسهم أمام مشاكل الحياة المعقدة ، وأحداث الأيام المتجددة ، فبذلوا قصارى جهدهم في استنباط الأحكام ، بعد أن وقفوا على أسرار التشريع. وعلموا أن شريعة الإسلام تسير بالناس إلى ما فيه سعادتهم ، وحفظت عليهم مصالحهم ، فقد سلكوا السبيل التي سلكها رسول الله ﷺ في تعليل الأحكام ببيان أسبابها عند الحاجة ، فوسعوا في ذلك ولكن من غير مخالفة ولا عصيان ، بل اعتقاد منهم أن شريعة الله ليست جامدة على النصوص حتى توقع الناس في حرج نفاه عنهم.

فتارة ينظرون بثاقب نظرهم أن الحكم معلل بعلة قد زالت ، فيتغير الحكم تبعاً لتغير علته ، وقد تعرضنا لذلك من قبل ، كما فعل سيدنا عمر رضي الله عنه في شأن سهم المؤلفة قلوبهم.

وتارة نجدهم قد عملوا بأحكام لم تكن في عهد رسول الله ﷺ ووصفوها بقولهم **" إنها خير "** مثل جمع القرآن في عهد سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وقد سبق الكلام أيضاً عن هذا الموضوع.

وتراهم أيضاً يصدرون أحكاماً زاجرة لم تكن في عهد النبي ﷺ ، فعلوها دفعاً لمفسدة محققة ، فقد قُدِّر حد الخمر في عهد النبي ﷺ بأربعين جلدة كما في حديث[٦١] أبي هريرة رضي الله عنه. وفي عهد الصحابة لما زاد إقبال الناس على الشرب ، زادوا حد الخمر وجعلوه ثمانين جلدة.

ويقول الآمدي : **" إن الصحابة رضوان الله عليهم ، لما تشاوروا في حد الخمر ، قال علي رضي الله عنه ، إنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، فحُدُّوا حدَّ المفتري "**.[٦٣]

---

(٦٠) قواعد الأحكام ج١ / ١١.

(٦١) سبق تخريج هذا الحديث.

(٦٣) الإحكام في أصول الأحكام ج٤ / ٥٤.

وتراهم أيضاً قد ينهون عن أحكام شرعها الله تعالى في كتابه العزيز ، مع اعترافهم بمشروعيتها ، إلا أنهم فعلوا ذلك دفعاً لمفسدة محققة ، ومن مثال ذلك النهي عن التزوج بالكتابية في عهد سيدنا عمر ﷺ. فقد شرع الله للمسلم الزواج من الكتابية كما شرع له زواج المسلمة ، وذلك لأن الكتابية تؤمن بالله ، وتدين بدين سماوي ، فهي في مبادئها قريبة من المسلم ، فلا يخشى على الذرية منها. يقول الله تعالى : ﴿ **الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ** ﴾ [المائدة : ٥].

مضى هذا الأمر على هذا في عهد رسول الله ﷺ ، وأبي بكر ﷺ[٦٣] ، ولما جاء سيدنا عمر ﷺ لم يحرم هذا الزواج ، ولكنه وجد من الأفضل زواج المسلمة لأنه خشي من إقبال المسلمين على هذا النوع من الزواج ، وتركهم الزواج بالمسلمات ، أو تقع المسلمات في فتنة يجب إنقاذهن منها ، كما أنه خشي على المسلمين ألا يحسنوا اختيار الزوجات من الكتابيات ، وفي هذا من الخطر على الأسرة. ولهذا نهى عن تزوج الكتابية ، وأمر من تزوج كتابية أن يفارقها لا على سبيل التحريم ، لأن القرآن صريح في تحليل زواج الكتابية. فحذيفة ابن اليمان تزوج يهودية في المدينة وكتب إليه عمر **" أن خَلِّ سبيلها "** فكتب إليه : أحرام هي يا أمير المؤمنين؟ فكتب إليه عمر : أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن ، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين.

والذي نراه في عصرنا الحاضر أن الزواج بنساء أهل الكتاب لابد أن يكون مقيداً بضمان تربية الأولاد تربية سليمة ، وبصيانة البيت من مظاهر الشرك والوثنية ، لأن الكتابية مشكوك

---

[٦٣] انظر الفقه الإسلامي وأدلته – د. وهبة الزحيلي ج٧/ ١١٤.

في عقيدتها في الوقت الحاضر ، فلا نعلم من الشرك أعظم من التي تقول إن ربها عيسى ، أو إن عيسى هو ابن الله.

كما إن الزواج بالكتابية يعني بوار امرأة مسلمة وضياعها بضياع حقها في الزواج ، كما أن هذا الزواج فيه إقحام للأخلاق والطباع الأجنبية على طباعنا. ولذلك فإن الباحث يرى أن البعد من هذا الزواج فيه درء لهذه المفاسد التي ذُكِرَتْ.

وهناك أحكام شرعها الله سبحانه وتعالى في كتابه لم تكن لها علة ظاهرة ، ولكن بمرور الزمن ظهرت للناس العلل التي من أجلها شرع ذلك الحكم ، ومن أمثلة ذلك الحكم الشرعي بإباحة تعدد الزوجات للرجل. يقول تعالى : ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أو مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا** ﴾ [النساء : ٣].

وقد اختار الباحث هذا الموضوع نتيجة للشبهات التي أثارها المستشرقون وأذنابهم من أعداء الإسلام حول التعدد ، وحاولوا أن يجدوا فيه مطعناً على الشريعة الإسلامية وأحكامها. ومن الشبهات التي أثاروها حول هذا الموضوع : قالوا إن التعدد فيه إهدار لكرامة المرأة وإجحاف بحقوقها حيث يشاركها غيرها في زوجها وينازعها سلطة بيتها. وقالوا أيضاً إن التعددية اعتداء على مبدأ المساواة بين الجنسين ، بإعطاء الرجل حق التعدد ، ومنع المرأة من هذا الحق. وقد رد علماء الإسلام على ذلك ، وذكروا أن الباعث على هذا التشريع جوانب متعددة ، جانب يخص الزوج وجانب يخص الزوجة وجوانب أخرى اجتماعية ودينية.

أولاً : أسباب تعود إلى الزوجة نفسها[٦٤] كمرض عضال أقعدها عن واجبات الزوج ، أو عقم أفقدها وظيفة الأمومة ، أو ضعف في رغبتها الجنسية ، فإن كان الرجل لها مخلصاً ، ولعشرتها وفياً ، كره أن يطَلِّقها ، صوناً لها من المهانة ، وحماية لها من الضياع ، فهل إذا تزوج عليها يكون قد جاء شيئاً إمرا.؟

---

[٦٤] عبد التواب هيكل - تعدد الزوجات في الإسلام ص٨٩.

ثانياً : أسباب تعود إلى الرجل نفسه كقوة عارمة ونهم في غريزته الجنسية ، فلا تكفيه زوجة ولا زوجتان ، أو له رغبة ملحة في كثرة النسل ، وهو قادر على تلبية حاجاتهم وإحسان تربيتهم ، فهل إذا أرضى غريزته النهمة بطريق حلال لئلا يقع في مستنقع الرذيلة ، ويصون نفسه ومجتمعه وذريته ، أو لبى رغبته الملحة في طلب النسل بالزواج الثاني أو الثالث أو الرابع ، أو تزوج من وقع في حبها ، فهل من الحكمة أن نسد في وجهه ذلك الطريق ليسلك الطريق المحفوفة بالمخاطر والمهالك؟

ثالثاً : هناك جوانب اجتماعية ، كأزمات تمر بالأمة فتجتاح رجالها ، وتسبب زيادة في عدد النساء عن الرجال يختل به التوازن العادي بين الجنسين كحروب مدمرة ، كما أنه ثبت أن زيادة عدد النساء ظاهرة مضطردة ، فإذا حدث هذا الاختلال ، ففي هذه الحالة أحد أمرين لا ثالث لهما : إما نسد باب التعدد ، فتتعرض المرأة للغواية والفساد ، وتحرم من وظيفة الأمومة التي هي أخص خصائصها ، وبهذا تعرض المجتمع للتحلل والهلاك والدمار ، وساء ذلك سبيلاً ، وإما نُحَكِّم شريعة الإسلام في حل هذه المشكلة فنحفظ للمرأة كرامتها وأمومتها ، وللأسرة قوتها واستقرارها ، وللمجتمع سلامته وتماسكه ، وحَسُنَ ذلك سبيلاً.

رابعاً : هناك أسباب تتعلق بصلة الأخوة الإسلامية العامة ، كامرأة لا قرابة بينه وبينها إلا قرابة الدين ، وأواصر العقيدة ، فُجِعَتْ بموت عائلها تاركاً لها ذريةً ضعافاً ، إن ضمتهم إليها جاعوا ، وإن تزوجت رجلاً آخر تشردوا وضاعوا فهل يُلامُ رجل تحرك قلبه حناناً وعطفاً عليها وعلى أولادها ، فتزوجها وأخذ بيدهم وآواهم ليكونوا في كنفه وتحت رعايته؟

إن المجتمع الغربي بسبب الزوجة الواحدة للرجل آل إلى انحطاط خلقي مُدَمِّر ، وإباحية مخزية شردت الألوف من النساء ، وازدحمت المدن بالبغايا من النساء ، وامتلأت الشوارع باللقطاء والمتشردين. فاختل نظام بيوتهم ، وتقطعت أرحامهم وتمزقت أوصالهم.

ونجد من مفكري أوروبا [جوستاف لوبون] تنبه إلى ما أدى إليه تحريم التعدد في بلادهم من أخطار جسيمة ، فأخذ ينادي بالتعدد لإنقاذ المجتمع من الهاوية التي يتردى فيها ، يقول : **" إن إباحة تعدد الزوجات يجعل كل امرأة ربة بيت ، وأمّاً لأولاد شرعيين ، وذلك يقضي على كثير من الانحرافات في المجتمع الأوربي "**.[٦٥]

خلاصة القول في هذا الموضوع إن التعدد على طريقة الإسلام له مقاصد وأهداف سامية نجملها فيما يلي :

أولاً : أنه رحمة للعباد ، ونعمة تحل المشكلات ، وهو الطريق السليم لإشباع الرغبات ، دون التردي في مهاوي الشهوات.

ثانياً : أنه يحفظ للبيت المسلم استقراره وتماسك أبنائه ، فهو يحد من الطلاق ، لأن الرجل إذا رغب في امرأة ثانية احتفظ بزوجته الأولى على رضا منها وأولادها تحت إشرافه ورعايته ، وبذلك يحفظهم من التشرد والضياع.

ثالثاً : أنه يصون المرأة ، ويحفظ صحتها من أمراض الزنا التي تصل إلى المرأة عن طريق زوجها الزاني ، فتعدد الزوجات يصون الزوج والزوجة والأسرة والمجتمع على حد سواء.

---

[٦٥] عبد الوهاب هيكل ، تعدد الزوجات في الإسلام,

الخاتمة :

نخلص في هذه الخاتمة إلى أن الشريعة الإسلامية مبنية بناءً محكماً لأنها تنزيل العزيز الحميد وكل صغير وكبير فيها جاء في موضعه تماماً ، فالذي خلق الإنسان هو الذي أنزل له ما يصلحه في هذه الحياة الدنيا وما يناسبه. فكلما تعرفنا على بناء هذه الشريعة زدنا إيماناً بعظمة الخالق وحكمة تشريعه وازددنا يقيناً أنها قد وضعت كل أمر في نصابه ، فقد صيغت نصوص الشريعة بحيث لا يؤثر على نصوصها مرور الزمن ، فجاءت نصوصها على العموم والمرونة بحيث تحكم كل حالة جديدة لأن الشريعة صانعها هو الله ، ومن ثم صاغها العليم الخبير بحيث تحيط بكل شيء في الحال والاستقبال ولذلك جاء موضوع البحث لإبراز جانب عظمة الشريعة الإسلامية وامتيازها عن بقية الشرائع والنظم في تحقيق مصالح الخلق خاصة بعد أن اجترأ بعضهم على نسبة العجز والقصور إلى شريعة الله ووصفها بالجمود والتأخر وعدم قدرتها على الاستجابة لحاجات الناس ، وما ذلك إلا استغراقاً في الجهالة بشريعة الله وكمالها وخلودها وشمولها فلابد من مراعاة الروح والأهداف والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية وهي جلب المنفعة ودرء المفسدة وهكذا ينبغي أن ترتبط الأحكام بمقاصد الشريعة وأخيراً خرجت الدراسة بنتائج وتوصيات نذكر منها :

أولاً : النتائج :

- أي مصلحة مخالفة للشرع فهي من قبيل المصلحة الملغاة ومثال ذلك مناداة البعض في عصرنا الحاضر بالمساواة بين الرجل والمرأة في الشهادة وفي الميراث.
- الدين يضع حدوداً على حرية الفرد إذا أضرت بغيره.
- سلطة العقل قاصرة في معرفة أحوال العبد ولا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها ، فالعقل لا يعرف مصالح العقل إلا في بعض الوجوه.
- إن شريعة الله ليست جامدة على النصوص حتى توقع الناس في حرج نفاه عنهم وكان استنباط الأحكام لتيسر للناس بما فيه سعادتهم.

ثانياً : التوصيات :

- يوصي الباحث بإعداد مجتهدين لهم معرفة تامة بالقواعد والأصول العامة للشريعة الإسلامية ، وعلى طالب الاجتهاد أن يدرس مشكلات عصره ، فلابد له من ثقافة تجعله يدرك ما حوله من مشكلات اقتصادية وسياسية واجتماعية ودولية ، لأن المجتهد هو المنوط به حل هذه المشكلات.
- يوصي الباحث بفتح باب الاجتهاد في العصر الحاضر ، عصر تجدد الحوادث كتدفق المعاملات وتعقد المشكلات ، حتى تكون الشريعة الإسلامية ملبية لحاجات العصر متجددة مع تجدد الوقائع والأحداث.

المراجـع :

كتب التفسير والحديث والمعاجم :

[١] أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : دار الكتب العملية ، بيروت ١٤٠٨هـ.

[٢] أبو داود سليمان بن الأشعث [٢٧٥هـ] ، سنن أبي داود : توزيع المكتب الإسلامي بيروت ١٤٠٩هـ.

[٣] أبو عيسى محمد بن عيسى [٢٧٩هـ] ، سنن الترمذي : دار الفكر ، بيروت ١٤٠٣هـ.

[٤] أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري [٢٦١هـ] ، صحيح مسلم بشرح النووي : دار الفكر ١٤٠١هـ.

[٥] الحافظ شهاب الدين أبو الفضل العسقلاني المعروف بابن حجر [٨٥٢هـ] ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري : البابي الحلبي ١٣٧٨هـ.

[٦] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري [٢٥٦هـ] ، صحيح البخاري بحاشية السندي : دار الفكر ، بيروت.

[٧] محمد فريد وجدي ، دائرة معارف القرن العشرين : مطبعة دائرة معارف القرن العشرين ١٣٤١هـ.

[٨] أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظر [٧١١هـ] ، لسان العرب : دار الفكر ، بيروت ١٤١٠هـ.

كتب الأصول :

[١] سيف الدين أبو الحسن على بن أبي علي بن محمد الآمدي [٦٣١هـ] ، الإحكام في أصول الأحكام : مؤسسة البابي الحلبي ١٣٧٨هـ.

[٢] ابن حزم الظاهري ، الإحكام في أصول الأحكام : مطبعة دار الحديث – القاهرة ، ١٤٠٤هـ.

[٣] محمد بن محمد بن أحمد أبو حامد الغزالي [٥٠٥هـ] ، إحياء علوم الدين : دار علي للنشر والتوزيع – إستانبول [١٩٨٥م].

[٤] محمد بن علي بن محمد الشوكاني : [١٢٥٥هـ] ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول : محمد علي صبيح وأولاده.

[٥] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي [٩١١هـ] ، الأشباه والنظائر : مصطفى البابي ١٣٧٨هـ.

[٦] أبو بكر محمد بن أحمد أبي سهل السرخسي [٤٩٠هـ] ، أصول السرخسي : دار المعرفة – بيروت ١٣٩٣هـ.

[٧] أبو إسحاق بن إبراهيم الشاطبي ، الاعتصام : المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ١٣٣٢هـ.

[٨] عبد الوهاب خلاف ، أصول الفقه : دار الفكر العربي – القاهرة [١٤١٦هـ].

[٩] علي حسب الله ، أصول التشريع الإسلامي : دار المعارف بمصر ، ١٣٩٦هـ.

[١٠] محمد الخضري ، أصول التشريع الإسلامي : المطبعة الرحمانية ، مصر ١٣٥٢هـ.

[١١] وهبة الزحيلي ، أصول الفقه : دار الفكر ، بيروت ١٤٠٦هـ.

[١٢] طه جابر العلواني ، أصول الفقه : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٤١٩هـ.
[١٣] محمد مصطفى شلبي ، أصول الفقه : دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٤٠٦هـ.
[١٤] فاضل عبد الواحد ، الأنموذج في أصول الفقه : دار الحكمة للنشر والتوزيع ، بغداد ١٩٨٧م.
[١٥] ابن القيم ، أعلام الموقعين : دار الجيل ، بيروت.
[١٦] عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي الإسلامي : مؤسسة الرسالة – بيروت ١٤٠٩هـ.
[١٧] الإمام الشافعي ، الأم : دار المعرفة – بيروت ١٤٠٦هـ.
[١٨] ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد : المكتبة الأزهرية للتراث ١٤١١هـ.
[١٩] عبد العظيم شرف الدين ، تاريخ التشريع الإسلامي : منشورات جامعة قاريونس- بنغازي ١٤٠٩هـ.
[٢٠] محمد مصطفى شلبي ، تعليل الأحكام : دار النهضة العربية – بيروت ١٤٠١هـ.
[٢١] القرافي المالكي ، الفروق : دار إحياء الكتب العربية ، مكة ١٣٤٤هـ.
[٢٢] ابن الهمام ، فتح القدير : البابي الحلبي ، مصر ١٣٨٩هـ.
[٢٣] سيد سابق ، فقه السنة : دار الفكر ، بيروت ١٤٠٣هـ.
[٢٤] محب الله بن عبد الشكور ، فواتح الرحموت : المطبعة الأميرية ١٣٢٢هـ.
[٢٥] العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام : دار الجيل ، بيروت ، ١٤٠٠هـ.
[٢٦] محمد سليم رمضان البوطي ، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، دار العلم ، دمشق.
[٢٧] البزدوي ، كشف الأسرار : المكتب الصنايعي ١٣٠٧هـ.
[٢٨] محمد بن عبد البر ، الكافي : مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض ١٤٠٠هـ.
[٢٩] الإمام الغزالي ، المستصفى في علم الأصول : المطبعة الأميرية ١٣٢٢هـ.
[٣٠] مصطفى زيد ، التشريع الإسلامي : مؤسسة روكفلر ١٣٧٤هـ.

[٣١] أبو الحسن البصري ، المعتمد في أصول الفقه : دار الكتب العلمية ، بيروت.
[٣٢] عبد الرحمن بن خلدون ، مقدمة ابن خلدون : دار الجيل ، بيروت.
[٣٣] ابن قدامة الحنبلي ، المغني : مكتبة التجارية الكبرى ، مصر.
[٣٤] الشاطبي ، الموافقات : المكتبة التجارية الكبرى ، مصر.
[٣٥] ابن رشد ، المقدمات الممهدات : إدارة إحياء التراث الإسلامي قطر ١٤٠٨هـ.
[٣٦] النووي ، المجموع شرح المهذب : دار الفكر ، بيروت.
[٣٧] شمس الدين السرخسي ، المبسوط : دار المعرفة – بيروت ١٤٠٦هـ.
[٣٨] البيضاوي ، نهاية السول : عالم الكتب.
[٣٩] الشوكاني ، نيل الأوطار : دار الجيل ، بيروت ١٩٧٣م.

دراسات إسلامية
مجلة علمية سنوية محكمة
العدد العاشر ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م

حجية القياس عند ابن حزم الأندلسي

أ.د فيروز عثمان صالح
الأستاذ بقسم الدراسات الإسلامية ، كلية الآداب ، جامعة الخرطوم

يصدرها قسم الدراسات الإسلامية ، كلية الآداب ، جامعة الخرطوم

(٤٥ - ٧٨)

المستخلص :

تتعلق هذه الدراسة بحجية **" القياس "** عند ابن حزم الأندلسي،وتهدف إلى إلقاء الضوء على موقفه من القياس بوصفه أصلاً من أصول التشريع في الإسلام. اتبع المقال منهجاً تحليلياً لمناقشة الأدلة التي استند عليها ابن حزم في موقفه الرافض للقياس. توصلت الورقة إلى عدة نتائج أهمها، أن ابن حزم وغيره من نفاة القياس قد أخطأوا في موقفهم من حجية القياس. توصي الدراسة بمزيد من البحث والدراسةفيفكر ابن حزمومواقفه المتفرده.

الكلمات المفتاحية : ابن حزم الأندلسي ، القياس الصحيح ، حجية القياس ، نفي القياس

Abstract:

This study **" The Authority of Analogical Reasoning According to Ibn Hazama Al-andalusi "** , deals with the attitude of Ibn Hazm towards the analogical reasoning as a source of Islamic legislation. The essay adapts an analytical method to argue the evidence that raised by Ibn Hazm against analogy.The study comes to many results, the most prominent of which is that Ibn Hazm and those who rejectedanalogy, were erred in this path. The study recommends more research and studies about Ibn Hazm and his unique way of thinking.

مقدمة :

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تتناول هذه الدراسة مسألة أصولية مهمة وهي : حجية القياس عند أحد أبرز علماء الأندلس وأئمتهم وهو ابن حزم الظاهري - رحمه الله – الذي تابع الظاهرية في نفيهم وإنكارهم للقياس مخالفاً بذلك جمهور العلماء.

وقد استند ابن حزم في نفيه للقياس على جملة من نصوص القرآن الكريم والسُنَّة وآثار الصحابة ، سيأتي ذكرها وما وجُه إليها من نقد.

وللحديث عن حجية القياس كان لا بد للدراسة أن تُبَيّن معنى القياس في اللغة والاصطلاح ، فضلاً عن بيانها لأهمية القياس وأركانه وشروطه.

التعريف بابن حزم الأندلسي :

ابن حزم [٣٨٤- ٤٨٦هـ] هو علي أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن سفيان بن يزيد الأندلسي القرطبي ، وكنيته أبو محمد ، وشهرته ابن حزم.[١]

وهو إمام حافظ ، فقيه ظاهري ، ومجدد القول به ، بل مُحي المذهب بعد زواله في الشرق ، وأديب وشاعر ونسّابة وعالم برجال الحديث وناقد ومحلل بل وصفه البعض بالفيلسوف.[٢] ، كما كان وزيراً سياسياً لبني أمية ، سلك طريق نبذ التقليد ، انتقل من المذهب المالكي إلى المذهب الشافعي رغبةً في الانتقال الفكري ، والتحرر من كل القيود إلّا ما كان من صاحب الشريعة ﷺ ، ثم انتقل إلى الظاهرية.[٣]

كان ابن القيم كثير التتبع لآثار وكتب ابن حزم وكان يصفه بمنجنيق العرب وبمنجنيق الغرب.[٤] كان شديد النقد لمخالفيه حتى قيل : **" إنَّ لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف شقيقان "**[٥] ، وهذه الحدة أورثت نفوراً في كثير من العلماء عن ابن حزم وعلمه ومؤلفاته.[٦]

وهو أكثر علماء الإسلام تصنيفاً وتأليفاً بعد الطبري ، ألّف ابن حزم في الأدب كتاب طوق الحمامة ، وألف في الفقه وفي أصوله ، وشرح منطق أرسطو ، ذكر ابنه أبو رافع الفضل أن

---

(١) شهاب الدين ياقوت الحموي ، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، طبع فريد الرفاعي ، القاهرة ، ج١٢ ، ص١٣٧.

(٢) محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره ــ آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، [د.ت] ، ص٦٧ــ ٦٩ ملخصاً.

(٣) المرجع نفسه ، ص٣٨-٣٩ ملخصاً.

(٤) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية ، زاد المعاد في هدي خير العباد ، تحقيق : شعيب الأرناؤوط ، وعبد القادر الأرناؤوط ، ص٧ ، ١٤٠٥هـ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ج٥ ، ص٢٢.

(٥) صلاح الدين الصفدي ، الوافي بالوفيات ، دار إحياء التراث العربي ، ٢٠٠٠م ، ج٢٠ ، ص ٩٦، انظر أيضاً : عثمان الذهبي ، سيَرأعلام النبلاء ، أشرف على تحقيقه : شعيب الأرناؤوط وحققه آخرون ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٦ ، ١٤٠٩هـ ، ج١٨ ، ص١٩٩.

(٦) أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره ــ آراؤه وفقهه ، ص٨٣ بتصرف.

مبلغ تأليف أبي محمد هذا في الفقه والحديث والأصول والتاريخ والأدب وغير ذلك ، نحو أربعمائة مجلد.[٧]

التعريف بالقياس :

القياس في اللغة : اشتقاقه : القياس مصدر قايس وقاس ، يقال : قايس يقايس قياساً ومقايسة ، وقاس يقيس قياساً ، والأول قياسي ، والثاني سماعي ، ومصدره القياسي القَيْس.

وهو واوي العين ويائيها ، يقال : قاس يقوس ، ويقيس ، قوساً وقيساً وقياساً ، وفيه لغة أخرى قُسته - بضم القاف - أقوسه قوساً وقياساً.[٨]

ويطلق القياس في اللغة على عدة معانٍ :

أحدها : التقدير ، أي تقدير الشئ بغيره ، كأن يقال قست الثوب بالمتر أي قدرته به قيل في الصحاح : قست الشئ بالشئ قدرته على مثاله.

وكانوا يقولون : بينهما قيسُ رمح ، أي : قدر رمح ، ومن هنا سُمّي المقدار : قيساً.[٩]

ثانيها : المساواة ، أي : التسوية بين شيئين سواء كانت حسية ، كقولك قست النعل بالنعل ، أي ساويتها بها ، أم معنوية كقولك فلان لا يقايس بفلان أي لا يساويه قدراً.[١٠]

---

[٧] أحمد بن محمد المقري التلمساني ، نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، مصر ، ج٦ ، ص٢٠٤.

[٨] انظر : إسماعيل بن حماد الجوهري ، الصحاح ، تحقيق : أحمد عبد الغفور حماد ط٢ ١٤٠٢هـ ج٢، ص ٩٦٤وما بعدها أحمد رضا ، معجم متن اللغة ، دار مكتبة الحياة بيروت ج ٤ ، ص ٦٧٦.

[٩] الجوهري ، الصحاح ، ج٢ ، ص ٩٦٥.

[١٠] جمال الدين بن مكرم ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر بيروت ط١ ١٤٠١هـ مادة : قوس ، ج٦ ، ص ١٨٦ ، عبد الله بن عمر البيضاوي ، منهاج الأصول مع شرحه نهاية السول لجمال الدين الإسنوي ، المطبعة السلفية ١٣١٥هـ ج٣ ، ص ٣ ، محب الدين ابن عبد الشكور ، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري ، ط١ الأميرية ١٣٢٢هـ ج ٢ ، ص ٢٤٦.

القياس اصطلاحاً :

وقع اختلاف بين الأصوليين في العبارة الموضحة لمفهوم القياس ، وتعددت التعريفات ونكتفي بتعريف واضح وهو أنه **" إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه ، لاشتراكهما في علة الحكم "**.[١١]

والمراد من الإلحاق : هو الكشف والإظهار للحكم ، وليس المراد إثبات الحكم وإنشاؤه ، لأنّ الحكم ثابت للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه ، وإنما تأخر ظهوره إلى وقت بيان المجتهد بواسطة وجود العلة ، كما هي في المقيس عليه ، وعلى هذا فإنهم قالوا :

(١) القياس مظهر للحكم لامنشئ له.

(٢) العلة هي أساس الحكم.

(٣) عمل المجتهد هو إظهار وجود الحكم في الفرع بسبب اتحاد علة الحكم في المقيس والمقيس عليه.[١٢]

وبناءً على هذا التعريف للقياس فإنّ المجتهد إذا واجهته واقعة ولم يجد لتلك الواقعة حكماً منصوصاً في الكتاب والسنة ولم يجد مجتهدي المسلمين أجمعوا على حكم فيها فإنّ الذي يفعله في مثل هذ الحال هو إلحاق هذه الواقعة على واقعة أخرى نصّ الشارع أو أجمع المجتهدون على حكمِها إذا كانت الواقعتان مشتركتين في علة واحدة.

ومثال ذلك أنّ الله تعالى نصّ على تحريم الخمر بآية : ﴿ **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ [المائدة : ٩٠] وقد أدرك المجتهد أن العلة التي من أجلها حُرّمت الخمر هي **" الإسكار "** كما أنّ الخمر التي ورد فيها النص هي الخمر المتخذة من عصير العنب التي كان يعرفها العرب حين ورد التحريم ، فإذا طرأ نبيذ آخر وكان فيه خاصية الإسكار فإنّه يكون حراماً قياساً لذلك النبيذ على الخمر التي ورد فيها النص لاشتراكهما في العلة التي هي مظنة تفويت مصلحة هي حفظ العقل.

---

[١١] موفق الدين ابن قدامة المقدسي ، روضة الناظروجنة المناظر ، دار المطبوعات العربية بيروت [د. ت] ج ٢ ، ص ٢٢.

[١٢] وهبة الزحيلي ، الوجيز في أصول الفقه ، دار الفكر دمشق ط١ ١٩٩٤ ص ٥٦.

فالتسوية بين واقعتين في الحكم بناءً على تساويهما في علته هي القياس في اصطلاح الأصوليين. وقولهم تسوية واقعة بواقعة أو إلحاق واقعة بواقعة أو تعدية الحكم من واقعة لواقعة هي عبارات مترادفة مدلولها واحد.[١٣]

أهمية القياس في الفقه الإسلامي :

القياس مصدراً اجتهادياً من مصادر الشريعة الإسلامية كان محل اهتمام الأصوليين منذ أن عرف أصول الفقه التدوين ، ولا عجب فإن القياسَ رأس مصادر الرأي والاجتهاد وآلة الاستنباط الأولى ، والوسيلة التي تُعَدى بها النصوص لتشمل كثيراً من الوقائع التي لا يتسنى للنصوص بوصفها شواهد عينية تناولها ، وهو الأصل الوحيد الذي يفصل في الحوادث والقضايا ويحكم في الوقائع من غير أن يقف عند حد أو يصل إلى نهاية ، وذلك لأن النصوص مقصورة محصورة. والإجماعات معدودة مأثورة ، والحوادث تترى كل يوم ، وتتكرر كل لحظة. ولا بد أن يكون لها حكم مستقى من أصول الشريعة الغراء. والقياس هو المسترسل على جميع تلك الحوادث والوقائع ، والمستوفي لأحكام ما جدّ وما سيجدُّ من أمور.[١٤]

والقياس حين يحقق ذلك يحققه من مركز أنه مُظهر لحكم الله في الحادثة ، لا مثبت له ، لأنّ مثبت الحكم هو الله تعالى وحده.[١٥]

والشمول الذي امتاز به القياس عن بقية مصادر التشريع لا يجعلنا نحكم بتفوقه على الكتاب والسُنّة والإجماع ، لأنّ المزية - كما هو مأثور - لا تقتضي الأفضلية ، بل هي مقدمة عليه وهو دونها في المنزلة. لذا نجد علماء الأصول غالباً ما يتحدثون عنه في كتبهم بعدها.

كما أنه جرى الخلاف في اعتبار حجيته ويُعد ابن حزم الأندلسي من ألمع نفاة القياس ولكن مع هذا فالقياس مصدر فسيح يتسع ليشمل بتشريعاته كل متطلبات العصر ومقتضيات الأحداث.

---

[١٣] عبدالوهاب خلاف علم أصول الفقه دار القلم القاهرة ط٨ [د.ت] ص٥٤.

[١٤] خليفة بابكر الحسن ، تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين ، مكتبة وهبة مصر ١٩٩٣م ص ٧٧ ، عمر مولود عبد الحميد ، حجية القياس في أصول الفقه ، منشورات جامعة قار يونس بنغازي - ليبيا ص ١٣٣.

[١٥] خليفة بابكر ، تخصيص النصوص ، ص ٧٧ ، ميادة الحسن ، التعارض بين الأقيسة وأثره في الفقه الإسلامي ، ص ١٠٣

أركان القياس وشروطه :

الأركان جمع ركن ، وركن الشئ في اللغة جانبه القوي ، وركن الإنسان جانبه وشدته.[١٦] وفي اصطلاح الأصوليين هو : ما لا تتحصل حقيقة الشئ إلاّ به وكان داخلاً في ماهيته أي جزءاً منه.[١٧]

وقد تبيّن من تعريف القياس السابق أنه يشتمل على أركان أربعة وهي : الأصل ، والفرع ، والوصف الجامع بين الأصل والفرع وهو العلة ، وحكم الأصل. ولا يُعتبر حكم الفرع ركناً خامساً لأنّه ثمرة القياس ، وثمرة الشئ متأخرة عنه فلم تدخل في قوامه ولم يتوقف هو عليها فلا تكون حينئذ ركناً فيه.

أولاً : الأصل والفرع :

الأصل لغة : أسفل كل شئ وجمعه أصول ، والأصل : ما يبتنى عليه ، سواء كان الابتناء حسياً ، كالجدران على الأساس ، أم عقلياً ، كالمعلول على العلة ، والمدلول على الدليل.[١٨]

الفرع لغة : أعلى الشئ والجمع فروع[١٩] فالفرع ما ينبني على غيره.

ويطلق الأصل في اصطلاح العلماء على معانٍ عدة إلاّ أنّ ما يهم البحث وما عليه أكثر الفقهاء أن الأصل هو : محل الحكم المشبَّه به ، أو هو المقيس عليه ، وأنّ الفرع هو : محل الحكم المشبَّه أو المقيس. وهما بهذين المعنيين يعتبران من أركان القياس.[٢٠]

وبناءً عليه فالأصل عند الفقهاء في مثال تحريم النبيذ قياساً على الخمر : هو الخمر لأنّها محل الحكم المشبه به ، ويكون **" النبيذ "** هو الفرع ، لأنّه محل الحكم المشبه.

---

[١٦] خليفة بابكر ، تخصيص النصوص ، ص ٧٧ ، ميادة الحسن ، التعارض بين الأقيسة وأثره في الفقه الإسلامي ، ص ١٠٣

[١٧] علي بن محمد الجرجاني ، التعريفات ، تحقيق : إبراهيم الأبياري دار الكتاب العربي بيروت ط١ ١٤٠٥هـ مادة : ركن ، ج١ ، ص ١٤٩.

[١٨] ابن منظور ، لسان العرب ، مادة : أصل ، ج١١ ، ص ١٦.

[١٩] المرجع نفسه ، مادة : فرع ، ج٨ ، ص٢٤٦.

[٢٠] محمد فخر الدين الرازي ، المحصول في علم أصول الفقه ، دارالكتب العلمية بيروت ط١ ١٤٠٨هـ ج٢ ، ص٢٤٢ ، محمد بن أحمد الفتوحي ، شرح الكوكب المنير ، دار الفكر دمشق ١٤٠٢هـ ج٤ ، ص١٤.

ثانياً : حكم الأصل :

الحكم لغة هو المنع ، منه قيل للقضاء : الحكم ، لأنّه يمنع غير المقضي ، يقال : حَكَمَه ، وأحْكَمه ، وحكّمه بمعنى منعه.[٢١]

أما حكم الأصل – أي الحكم مقيداً بالإضافة إلى الأصل– فالمراد به عند الأصوليين ما ثبت بنص أو إجماع ، ويراد إثبات مثله للفرع عن طريق القياس ، وهو في المثال حرمة الخمر. أما الحكم الذي يثبت في الفرع بالقياس ، فهو في المثال المذكور : تحريم النبيذ ، فهو ثمرة القياس وليس ركناً فيه فحكم الفرع في القياس ركن من أركان القياس وليس ثمرة له ، لأنّ ثمرة القياس هي : العلم بحكم الفرع لا نفس حكم الفرع كما قرر الأصوليون.[٢٢]

شروط حكم الأصل :

يشترط في حكم الأصل عدة شروط نذكر منها :

(١) أن يكون ثابتاً ، أي غير منسوخ لأنه حين نسخ يُعلم أنّ العلة فيه قد عدمت الاعتبار من الشارع فلا جامع بين الأصل والفرع.[٢٣]

(٢) وأن يكون ثبوته بنص أو إجماع لا بقياس لأن ذلك يستلزم قياسين بدون فائدة إن اتحدت العلة في الفرعين ، وعدم صحة القياس إن اختلف الجامع.[٢٤]

(٣) عدم الخصوصية أي ألّا يكون حكم الأصل مختصاً به ومعلوم أن الاختصاص لا يكون إلا بنص ، فإذا ما اختص حكم بمحل فلا يجوز لنا أن نثبت ذلك الحكم بالقياس لغير ما ثبتت خصوصيته به ، وذلك فراراً من مصادمته للنص ، إذ من شروط القياس أن لا

---

[٢١] ابن منظور ، لسان العرب ، مادة : حكم ، ج١٢ ، ص١٤٤.

[٢٢] الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٣ ، ص٦ ، محمد بن فراموز الشهير بمنلا خسرو ، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ، المكتبة الأزهرية القاهرة ٢٠٠١م ج٢ ، ص٢٩٧.

[٢٣] محمد بن علي الشوكاني ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر ط١ ١٩٣٧م ص ٢٥٠.

[٢٤] الآمدي الإحكام ، ج٣ ، ص٨ ، ابن عبد الشكور ، مسلم الثبوت ، ج٢ ، ص٢٠٠.

يصادم نصاً. ومن أمثلة ذلك الأحكام الثابتة للرسول ﷺ كإباحة صوم الوصال وحل الزوجات التسع من غير مهر ، وزواجه بأكثر من أربع.[٢٥]

(٤) ألّا يكون معدولاً به عن سنن القياس ، ومعنى ذلك أن يكون له علة يُدركها العقل ثم توجد تلك العلة في محل آخر ، فإن فُقِد أحد هذين الشرطين كان الحكم خاصاً بمحله لا يعدوه ، والمعدول به عن سنن القياس قسمان :

أحدهما : ما لا يعقل معناه وهو على ضربين :

(أ) ضرب أُستثنيَ من قاعدة عامة مقررة شرعاً ، كقبول شهادة خزيمة وحده[٢٦] ، فإنه مستثنى من قاعدة الشهادة ، فنصاب الشهادة اثنان لقوله تعالى : ﴿ **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ** ﴾ [البقرة : ٢٨٢].

(ب) ضرب لم يستثنَ من قاعدة عامة ، وإنما ابتدئ به من أول الأمر على هذا النمط ، ذلك كأعداد ركعات الصلاة ، وتقدير أنصبة الزكاة ، ومقادير الحدود والكفارات.

ثانيهما : ما لا نظير له ، أي شُرع من الأصل ابتداءً ، دون أن يكون له شبيه ، فلا يصح فيه القياس وهو أيضاً ضربان :

(أ) ضرب لم يعقل معناه كأيمان القسامة[٢٧] وإلزام الدية على العاقلة أي عصبة الرجل وأقاربه ونحوها.

---

[٢٥] ابن عبد الشكور ، مسلم الثبوت ، ج٢ ، ص ٢٩٨وما بعدها ، أبو حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول دار الكتب العلمية بيروت [د.ت] ج٢ ، ص٨ ، وانظر تفصيل ذلك في : عمر مولود ، حجية القياس ، ص١٠١.

[٢٦] لقوله ﷺ : **" من شهد له خزيمة فهو حسبه "** قال ابن حزم عن هذا الخبر في كتابه المحلى : خبر لا يصح ، ابن حزم ، المحلى ، ج٨ ، ص ٣٤٧ ، والصحيح أن الحديث وإن سكت عنه أبو داود والمنذري لكن رجال إسناده عند أبي داود ثقاث ، وقد رواه أحمد وأبوداود ، والترمذي والنسائي والحاكم في المستدرك. فخر الدين بن محمد بن عمرالرازي ، الأربعين في أصول الدين ، اعتنى به : محمود عبد العزيز محمود دار الكتب العربية بيروت ٢٠٠٤م ص٢٢٤ لمزيد من التفصيل انظر أيضاً : وهبة الزحيلي ، الوجيزفي أصول الفقه ص٦٣.

[٢٧] القسامة : الأيمان تقسم على خمسين رجلاً من أهل البلد أو القرية التي يوجد فيها القتيل لا يعلم قاتله ، فيحلف خمسون رجلاً من أهل القرية : ما قتلناه ولا علمنا قاتله ، ولا يمين على المدعين ، وهذا رأي الحنفية ، أما جمهور الفقهاء فقالوا : يحلف أولياء القتيل أي المُدّعون ، فإن نكلوا ولم ←

(ب) وضرب معقول المعنى ، وذلك كرخصة القصر والمسح على الخفين لعلة السفر الذي هو مظنة المشقة.[٢٨]

شروط الفرع :

يشترط في الفرع عدة شروط أهمها ما يلي :

(١) أن لا يكون حكمه منصوصاً عليه ، لأنّه لا حاجة حينئذ للقياس إذ العمل به إنما يكون عند فقد النص.

(٢) ألّا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسية ولا في نقصان ، فإنّ القياس هو تعدية الحكم من محل إلى محل فكيف يختلف بالتعدية؟.

(٣) أن يكون مشاركاً للأصل في علته ، بمعنى أنّ علة الفرع يجب أن تكون مساوية لعلة الأصل فيما يقصد فيه المساواة وهو النوع أو الجنس ولو اختلفت عوارضها ومقدارها بأن زادت أو نقصت مثلاً.

فمثال التساوي في النوع : قياس حرمة شرب النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة في كل ... ، غير أنها في الخمر أقوى ممّا هي في النبيذ.

ومثال التساوي في الجنس : قياس وجوب القصاص في الأطراف على وجوبه في القتل العمد العدوان بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل. فالجناية جنس لأن إتلاف النفس وإتلاف الأطراف حقيقتان مختلفتان داخلتان تحتها وذلك كاف لإلحاق أحدهما بالآخر. ولا يجب أن تكون الجناية في القتل بعينه هي الجناية في الأطراف ، ولا أن تكون مساوية لها في الحقيقة ، لأنّ المقصود تعدية حكم الأصل إلى الفرع للاشتراك في العلة.[٢٩]

←

يحلفوا حلف المدعي عليهم خمسين يميناً ، محمد بن إسماعيل الصنعاني ، سبل السلام شرح بلوغ المرام ، تحقيق : محمد الخولي دار إحياء التراث بيروت ج٤ ، ص٢٥٣.

[٢٨] الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص٢٠٦ ، وانظر تفصيل ذلك في : عمر مولود ، حجية القياس ، ص ١٠٥ ، محمد الخضري ، أصول الفقه ، دار الحديث القاهرة ص٢٩٠.

[٢٩] لمزيد من التفصيل حول شروط الفرع انظر : الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص٢٠٩ ، الخضري ، أصول الفقه ، ص٢٩٣.

ثالثاً : العلة :

تعريف العلة :

تطلق العلة في اللغة على عدة معان منها :

(١) ما يتأثر المحل بحصوله ، ومنه سُمّي المرض علة لأنّ الجسم يتغير حاله بحصوله فيه ، فيقال : اعتلّ : إذا مرض ، وأعله ، أي : جعله ذا علة.

(٢) الداعي إلى فعل الشئ ، أو الامتناع عنه ، تقول : علة إكرامي لمحمد غزارة علمه وحسن خلقه ، وعلة عدم نجاح خالد تكاسله.[٣٠]

وهذه المعاني كلها تلتقي مع المعنى الاصطلاحي : فإننا إذا لاحظنا المعنى الأول نجد أن العلة لها تأثير في الحكم كتأثير العلة في المريض. فكما أن الشخص ينتقل حاله بواسطة العلة من الصحة إلى المرض فكذلك ينتقل الحكم من الأصل إلى الفرع بواسطة العلة.

وإذا لاحظنا المعنى الثاني أيضاً نجد الوصف داعياً إلى الحكم وسبباً فيه إيجاباً أو سلباً.

وتطلق العلة في اصطلاح الأصوليين عادة على معنيين :

الأول : العلة هي الحكمة الباعثة على تشريع الحكم ، وقد اختاره الآمدي وابن الحاجب وعليه جمهور الحنفية.[٣١]

والمراد بالباعث : الأمارة المشتملة على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم ، وذلك كالقتل العمد العدوان ، فإنّه باعث للشارع على شرع القصاص لحكمة هي حفظ النفوس.[٣٢]

---

(٣٠) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة : علل ، ج١١ ، ص٤٦ ، المقري الفيومي ، المصباح المنير ، دار القلم بيروت مادة : علل ، ج١ ص٥٣ أبو حامد الغزالي شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل تحقيق : حمد الكبيسي مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٧١م ص١٠٥.

(٣١) عبدالعلي بن نظام الدين ، فواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٢٣ ، الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٣ ، ص١٨٠وما بعدها ، صدر الشريعة عبيد الله الحنفي ، التوضيح لمتن التنقيح ، ج٢ ، ص١٦٢ .

(٣٢) الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٣ ، ص١٨٠وما بعدها ، عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي ، شرح مختصر المنتهى الأصولي ، دار الكتب العلمية بيروت ط٢ ١٤٠٣هـ ج٢ ، ص٢١٣.

الثاني : العلة هي : الوصف المُعَرِّف للحكم ، وقد اختاره الرازي في المحصول[٣٣] ونسبه ابن السبكي إلى أهل الحق.[٣٤] ومعنى الوصف أي الصفة التي يمكن إدراكها في المحل الذي ورد فيه الحكم ، وقوله : المُعَرّف : ما يكون علامة على وجود الحكم من غير أن يكون له مدخل في وجوده أو وجوبه. وقوله للحكم : قيد ثان يخرج به المانع ، فإنّه مُعرّف لنقيض الحكم لا للحكم وذلك كقتل الوارث مورثه فإنّه مُعرّفٌ للمنع من الإرث ، وهو نقيض استحقاق الإرث.[٣٥]

ويكون التعليل بالنسبة إلى الشارع : **" جعل وصف ما علامة على الحكم "** ، أما معناه بالنسبة إلى المجتهد ، فهو : **" ظن أنّ هذا الوصف جعله الشارع علامة على الحكم "**.[٣٦]

فمعنى كون الإسكار علة للتحريم : أنّه علامة نصبها الشارع على حرمة المسكر أينما وجد ، سواء أكان في الخمر ، أم في النبيذ ، أم في غيرهما ، حيث إنّ السُكْر كان موجوداً في الخمرقبل نزول الحكم الشرعي بتحريمها ، فلما نزل تحريمها ، جعله الشارع علامة معرّفة للحكم ، بحيث يدور الحكم معها وجوداً وعدماً.

شروط العلة :

اشترط الأصوليون في العلة عدة شروط ويُقْتَصر هنا على أهمها ومجملها :

(١) أن تكون متعدية ، فإن لم تكن متعدية بل قاصرة بأن كانت نفس محل الحكم أو جزأه أو وصفه الخاصين ، فلا يصح حينئذ تعدية الحكم.[٣٧]

(٢) أن تكون العلة وصفاً مناسباً للحكم ومعنى المناسبة : هو أن يكون الوصف مظنة لتحقيق حكمة : الحكم.[٣٨] وذلك كتحريم الخمر بالإسكار حفظاً للعقول والأجسام ،

---

[٣٣] الرازي ، المحصول ، ج٢ ، ص٣١١.

[٣٤] ابن السبكي : علي عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب بن السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، دار الكتب العلمية بيروت ط١ ١٤٠٤هـ ج٣ ، ص٣٩.

[٣٥] عمر مولود ، حجية القياس ، ص٨١- ٨٢ ، الزحيلي ، الوجيز في أصول الفقه ، ج١ ، ص٦٤٨.

[٣٦] ميادة الحسن ، التعارض بين الأقيسة ، ص١٠٠.

[٣٧] تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي عليه طبعة عيسى الحلبي القاهرة [د.ت] ج٢ ص٢٤٢.

[٣٨] الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٣ ، ص٢٩٠.

وكذلك السفر في رمضان يُعَدُّ وصفاً مناسباً للحكم بإباحة الفطر ، لأنه يغلب من ربط هذه الإباحة بالسفر تحقق التيسير ودفع المشقة.

(٣) أن تكون العلة ظاهرة جلية ، لأنه إذا كانت خفية لم يكن التحقيق من وجودها أو عدم وجودها ومن ثم لا يمكن إثبات الحكم بها في الفرع[٣٩] لأنّ العلة علامة على الحكم ومعرّفة له ، ومعنى ظهور العلة أن تكون مدركة بحاسة من الحواس الظاهرة ، فمثلاً الإسكار يصلح لأن يكون علة لتحريم الخمر ، لأنّه أمر ظاهر يمكن التحقق من وجوده وعدم وجوده ، فهو يدرك بالحس في الخمر ، ويتحقق من وجوده بالحس أيضاً في النبيذ ، والصغرعلة لثبوت الولاية على الصغير ، لأنّه أمر ظاهر.[٤٠]

(٤) أن تكون العلة وصفاً منضبطا[٤١] أي بأن تكون لها حقيقة معينة محددة لا تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الأفراد والأحوال. أما الاختلاف اليسير فلا يعتد به وبناءً عليه لا يصح اعتبار المشقة علة لإباحة الإفطار في رمضان للمسافر والمريض ، لأنّ المشقة من الأمور المضطربة التي تختلف اختلافاً بيناً باختلاف الظروف والأحوال والأفراد ، إذ قد يُعد مشقة عند أناس ما لا يعتبر مشقة عند غيرهم ، فتكون العلة هي السفر أو المرض باعتبار كل منهما وصفاً ظاهراً منضبطاً... وكذلك الجمع بين الصلاتين لا تصلح المشقة علة لجوازه ، فأقيم السفر مقامها ، لأنّه أمر منضبط.[٤٢]

(٥) ألا يلزم من التعليل بها إبطال حكم الأصل ، وذلك لأنّ إبطال أصلها الذي استنبطت منه يؤدي إلى إبطالها هي ، ضرورة توقف علتها على اعتبارها به[٤٣] ومثاله : ما رواه ابن عمر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال : **" في كل أربعين شاة شاة "**[٤٤] فإن مقتضاه

---

[٣٩] الشوكاني إرشاد الفحول ، ص٢٠٧

[٤٠] الزحيلي ، الوجيز في أصول الفقه ، ج١ ، ص٦٥٤.

[٤١] الشوكاني إرشاد الفحول ، ص٢٠٧.

[٤٢] المرجع نفسه ، ج١ ، ص٦٥٥ ، محمد الخضري ، أصول الفقه ، ص٣١٦-٣١٧.

[٤٣] الخضري ، أصول الفقه ، ص٣١٩.

[٤٤] جلال الدين السيوطي ، الجامع الصغير من أحاديث البشير النذيرمع شرحه المختصر لمصطفى محمد بن عمارة ، عيسى الحلبي ط١ ١٣٧٣هـ ج٢ ، ص١٠٣.

وجوب الشاة عيناً ، لكن الحنفية عللوا بالتخيير في المخرج بين عين الشاة وقيمتها ، وهو لا يجوز ، للشرط المذكور.

(٦) ألاّ تكون العلة مثبتة حكماً في الفرع يخالف النص أو الإجماع ، فإن كانت كذلك فلا عبرة بها ولا التفات إليها ، والقياس الذي انبنى عليها يعتبر قياساً فاسداً ، يقول الكمال بن الهمام : **" من شروط العلة ألاّ تخالف نصاً ، بأن تفيد في الفرع حكماً يخالف نصاً "**[٤٥] ومثاله : استدراك الأولاد في البنوة يعتبر وصفاً مناسباً للمساواة بين الذكور والإناث في حصر الإرث من والدهم ، غير أن الشارع ألغى هذا الوصف بقوله تعالى : ﴿ **يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ** ﴾ [النساء : ١١].

حجية القياس أو التعبد به :

المقصود بحجية القياس : أنه أصل من أصول التشريع في الأحكام الشرعية والعملية ، وهومعنى التعبد بالقياس ، أي العمل بمقتضى القياس أي ما ثبت به وما يجري على سننه من الأحكام.

اتفق الأصوليون على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية كما في الأدوية والأغذية ، وكذلك اتفقوا على حجية الصادر منه ﷺ وإنّما وقع الخلاف في القياس الشرعي ، فقالت طائفة العقل يقتضى المنع من التعبد به والأولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به ، ومنهم من قال لم يقع.[٤٦]

وعلى ذلك فإن خلاف العلماء في الوقوع الشرعي وعدمه ينحصر في خمسة مذاهب :

المذهب الأول : هو مذهب الجمهور ، يرى أن التعبد بالقياس واقع شرعاً بدليل السمع فقط ، ويرى أكثرهم أنّ دلالته قطعية ويجب العمل به شرعاً.[٤٧]

المذهب الثاني : وهو مذهب أبي الحسين البصري من المعتزلة والقفال الشافعي وهؤلاء يرون أن العقل والنقل يدلان على وجود التعبد – أي العمل – بالقياس.[٤٨]

---

[٤٥] ابن الهمام ، تيسير التحرير ، ج٤ ، ص٢٢.

[٤٦] الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص١٩٩.

[٤٧] الغزالي المستصفى ، ج٢ ، ص٥٦ ، الآمدي الإحكام في أصول الأحكام ، ج٣ ، ص٦٤.

[٤٨] الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص١٩٩ ، ابن عبدالشكور ، مسلم الثبوت ، ج٢ ، ص٣١١.

المذهب الثالث : مذهب القاساني[٤٩] والنهرواني وداود الأصفهاني الذين ذهبوا إلى أنّ القياس يجب العمل به في صورتين وفيما عداهما يَحْرُم العمل به.

إحداهما : إذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ أو بإيمائه ، والصورة الثانية : أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل كقياس تحريم ضرب الوالدين على تحريم التأفيف[٥٠] لعلة جامعة بينهما. وهي الإيذاء المنصوص عليه بقوله تعالى : ﴿ **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** ﴾ [الإسراء : ٢٣][٥١] فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه ، وهذا ما يسمى بدلالة النص أو بفحوى الخطاب.

المذهب الرابع : إنّ التعبد بالقياس غير واقع وهو مذهب الشيعة الإمامية والنظّام من المعتزلة.لأنه يترتب على اختلاف الأقيسة في نظر المجتهدين لزوم اجتماع النقيضين **" فمبنى شرعنا الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس "** كما قرر النظام.[٥٢]

المذهب الخامس : إنّ القياس جائز عقلاً إلّا أن التَعَبُّد والعمل به لم يقع وذلك لأحد أمرين :

الأمر الأول : إما لوجود الأدلة السمعية الدالة على عدم وقوعه شرعاً.يقول الشوكاني : **" وأما القائلين بأن التعبد لم يقع به... تمسك في نفيه بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة إجماع العترة ".**[٥٣]

الأمر الثاني : وإما لانعدام الدليل السمعي أو الشرعي الدال على الوقوع والعمل بالقياس. وذلك لأن عدم الدليل دليل على العدم. وعليه فإن أصحاب هذا المذهب يستندون

---

[٤٩] القاساني ، نسبة إلى قاسان بلدة في تركستان.

[٥٠] الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص١٩٩.

[٥١] ويرد ابن حزم على أهل القياس بعد ذكره للآية : إن النهي عن قول أفٍ ليس نهي عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف ، وإنما هو نهي عن قول أفٍ فقط ، ابن حزم ، الإحكام ، ج٧ ، ص٥٩. والحق إن هذا تزمت لا تتسع له أساليب البيان.

[٥٢] الآمدي ، الإحكام ، ج٣ ، ص٦٥.

[٥٣] الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص١٩٩.

إلى الدليل السمعي فقط وجوداً أو عدماً وقد أسند هذا القول إلى أبي داؤود الظاهري[٥٤] والظاهرية عموماً.[٥٥]

خلاصة تلك الآراء أنها ترجع إلى مذهبين :

مذهب الجمهور القائلين بأن القياس حجة مطلقاً. ومذهب الشيعة والنظّام والظاهرية وجماعة من معتزلة بغداد القائلين بأن القياس ليس بحجة. إلّا أن بعض هؤلاء يقول : إن امتناع حجيته من جهة العقل ، وبعضهم يقول : إنّ ذلك من جهة الشرع ، وهؤلاء منكرو للقياس.

ابن حزم وإبطاله للقياس :

نُقِلَ عن الظاهرية ما عدا ابن حزم وقوع العمل بالقياس حيث كانت العلة منصوصة ولو إيماءً يقول الشوكاني : **" والحاصل أن داؤود الظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة. ونقل القاضي أبوبكر والغزالي عن القاساني والنهرواني القول به في ما إذا كانت العلة منصوصة "**.[٥٦] أما ابن حزم الأندلسي فقد أنكر القياس بجملته متابعاً بذلك الظاهرية يقول رحمه الله : **" ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذي ندين الله به "**[٦٠] وقد أبطل ابن حزم تعليل النصوص وخصّ باباً كاملاً من كتابه الإحكام للتدليل على ذلك سماه بـ **الباب التاسع والثلاثون في إبطال القول في العلل في جميع أحكام الدين** مؤكداً **" أنّ القياس في تعليل الدين من إبليس ، وأنّه مخالف لدين الله تعالى... ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين ، ومن إثبات علة لشئ من**

---

(٥٤) الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٣ ، ص٢٤٣. وداود الظاهري هو أبوسليمان داود الأصبهاني ، المعروف بالظاهري ، ولد بالكوفة سنة ٢٠٢ هـ وتوفى سنة ٢٠هـ ، كان شافعياً ثم انتحل لنفسه مذهباً يعتمد على العمل بظاهر النصوص وبالإجماع ، ويرفض القول بالقياس ، ومن أعظم أتباعه ابن حزم الأندلسي ، غير أن المذهب يعتبر حالياً من المذاهب المنقرضة. محمد أبوزهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، مطبعة المدني ، [د.ت] ، ج٢ ، ص٣٥.

(٥٥) الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص١٩٩.

(٥٦) المرجع نفسه ، ص٢٠٠ ، الآمدي ، الإحكام ، ج٤ ، ص٣١.

(٦٠) ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٨ ، ص٧٧.

الشريعة "[٦١] وهناك من أسند إلى ابن حزم القول بأن القياس كان مشروعاً قبل نزول قوله تعالى : ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا** ﴾ [المائدة : ٣] ثم نُسِخَ ، كذا في نبراس العقول[٦٢] وقد تعقب الدكتور عمر مولود هذا القول وعلّق عليه قائلاً : **" لكن ما وجدته في كتابه : الإحكام**[٦٣] **أنه كان يقول بهذا القول قبل نزول قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج : ٧٨] وقوله : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة : ٢٨٦] ثم نسخ بنزولهما ".**[٦٤]

أدلة ابن حزم الأندلسي في نفيه للقياس :

أولاً : انكاره للتعليل :

ابطلَ ابن حزم القياس ومَنَعَه لابطاله وانكاره للتعليل جملة وتفصيلاً وفي تعريفه للعلة يقول **" إنّ العلة اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً ".**[٦٥]

والعلة كما عرفها ابن حزم هي العلة العقلية بمعناها الفلسفي وهي ما يوجب الشئ لذاته ككون النار علة الإحراق ، والثلج علة التبريد ، وليست هي العلة الشرعية التي قصدها جمهور الأصوليين.

فقدعَرّف الجمهور العلة بأنها **" المُعَرّفة للحكم ".**[٦٦] لإبعاد شبهة التأثير والإيجاب بذاتها واحتياطاً في تنزيه الله تعالى عن كل ما لا يليق بجلاله. وهم متفقون على إنكار مفهوم العلة عند ابن حزم.

وبالرغم من إنكار ابن حزم – رحمه الله – للتعليل إلّا أنه يُقر بأن الحكم الشرعي قد يشرع لسبب والسبب كما عرّفه ابن حزم : **" هو كل أمر فَعَل المختار فعلاً من أجله ، ولو**

---

(٦١) الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ج٨ ، ص١١٣.

(٦٢) عيسى منون ، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ، مطبعة التضامن ، مصر ، [د.ت] ، ص٥٨.

(٦٣) ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٨ ، ص١٠٨.

(٦٤) عمر مولود ، حجية القياس ، ص٢٢٧.

(٦٥) ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٨ ، ص٩٩.

(٦٦) الرازي ، المحصول ، ج٢ ، ص٣١١ ، ابن السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، ج٣ ، ص٣٩.

شاء لم يفعله...وليس السبب موجباً للشئ المُسبَّب منه ضرورة "[٦٧] وعلى ذلك فإن عنصر الحتم والإلزام الموجود في العلة منتف في السبب.

والتمييز الذي ذكرنا بين العلة والسبب يبدو جلياً في عبارته التالية : **" قال أبو سليمان**[٦٨] **وجميع أصحابه رضى الله عنهم : لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلة أصلاً بوجه من الوجوه ، فإذا نصَّ الله تعالى أو رسوله ﷺ على أنّ أمراً كذا لسبب كذا أو من أجل كذا ولأن كان كذا أو لكذا فإنّ ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها.ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة ".**[٦٩]

إذن فابن حزم لا ينكر أن يكون الحكم شرع لسبب ، كجعله سبحانه وتعالى سرقة بصفة معينة سبباً للقطع ، وجعله الموت على الإيمان سبباً لدخول الجنة[٧٠] إلّا أنه مع ذلك اشترط في هذا النوع من السببية شروطاً تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً وهي :

(١) هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشئ منها إلّا إذا جاء منصوصاً صراحة ، فلا اجتهاد ولا استنباط في ذلك.

(٢) هذه الأسباب المنصوصة ، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص ، أي لا يجوز القياس عليها.

(٣) هذا الربط المنصوص بين بعض الأحكام وبعض الأسباب ، ليس وراءه حكمة أو غرض ، أي ليس فيه قصد إلى جلب مصلحة أو درء مفسدة ، إنما هي مشيئة الله وكفى.[٧١]

---

[٦٧] ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٨ ، ص١٠٠.

[٦٨] هي كنية داود الظاهري إمام الظاهرية أبو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية ج٢ ص٣٥.

[٦٩] ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٨ ، ص١٠٢

[٧٠] المصدر نفسه ، ج٨ ، ص١٠٢.

[٧١] أحمد الريسوني ، نظرية المقاصد عند الإمام الشافعي ، دار الكلمة ، مصر ، ١٩٩٧م ، ص١٩٢.

ثانياً : القرآن الكريم :

استدل ابن حزم بجملة من الآيات لنفي القياس وإبطال القول بتعليل الأحكام[٧٢] أهم تلك الآيات قوله تعالى : ﴿ **لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** ﴾ [الأنبياء : ٢٣].

يقول رحمه الله : **" فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه ، وأنّ أفعاله لا يجري فيها لِمَ؟ وإذا لم يحلَّ لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله لِمَ كان هذا؟ فقد بطلت الأسباب جملة ، وسقطت العلل البتة ، إلّا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا ، وهذا أيضاً ممّا لا يُسْأل عنه... فمن سأل عما يفعل فهو فاسق "**.[٧٣]

كذلك استدل ابن حزم بقوله تعالى **" فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ "** وقد عقب عليها قائلاً : **" وهذه كافية في النهي عن التعليل جملة. فالمعلِّل بعد هذا عاص لله ، وبالله نعوذ من الخذلان"**.[٧٤]

وفي معرض تفسيره لقوله تعالى : ﴿ **لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** ﴾ [الأنبياء : ٢٣] يُميز الإمام الغزالي بين السؤال الذي يراد به الإلزام وبين السؤال المراد به الاستخبار. مؤكداً أنّ الأول هو المراد من الآية. وأن الثاني غير منهي عنه إذ يقول : وأما معنى قوله تعالى : ﴿ **لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** ﴾ وقوله : ﴿ **لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا** ﴾ [طه : ١٢٥]. قد يطلق السؤال ويراد به الاستخبار كما يَسألُ التلميذ أستاذه ، والله تعالى لا يتوجه عليه السؤال بمعنى الإلزام ، وهو المعنى بقوله : ﴿ **لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ** ﴾ إذ لا يقال : لم ؟ قول إلزام. فأما أن لا يستخبر ولا يستفهم فليس كذلك وهو المراد بقوله : **" لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى "**.[٧٥]

وقد وافق الإمام الغزالي فيما قرره بعض المُحْدَثِين الأصوليين.يقول الشيخ ابن عاشور عند تفسيره للآية السابقة : **" والسؤال هنا بمعنى المحاسبة ، وطلب بيان سبب الفعل ،**

---

(٧٢) انظر : ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٨ ، ص١٠٢ وما بعدها ، ابن حزم الأندلسي ، ملخص إبطال القياس والرأي ، تحقيق : سعيد الأفغاني ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٠م ، ص٤٣ ، الغزالي ، المستصفى ، ص٦٤.

(٧٣) ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٨ ، ص١٠٢-١٠٣.

(٧٤) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ، ج٨ ، ص١١٢.

(٧٥) أبو حامد الغزالي ، المضنون به على غير أهله ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي [٤] ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٦م ، ص٤٦.

وإبداء المعذرة عن فعل بعض ما يفعل... فكونهم يُسألون ، كناية عن العبودية لأن العبد بمظنة المؤاخذة على ما يفعل وما لا يفعل... وليس المقصود هنا نفي سؤال الدعاء ، ولا سؤال الاستفادة والاستنباط ".[٧٦]

وكذلك الريسوني حيث قال : **" فقوله تعالى : ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ معناه أن الله سبحانه وتعالى لا يحاسبه أحد على أفعاله ، ولا يعترض على فعله وحكمه أحد ، ... بخلاف العباد فإنهم يُسألون ، ويُحاسبون ، ويُخطأون ".**[٧٧] وكذلك مال الشيخ عمر مولود إلى مثل هذا الرأي إذ يقول : **" لأن المراد من قوله تعالى ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّايَفْعَلُ ﴾ إنما هو بيان قوة عظمته وسلطانه القاهر بحيث لا أحد من مخلوقاته ينافسه على أنه لا يفعل الفعال لِحِكَم ومصالح ، بل الآيات الكثيرة تدل على أنّ أحكامه وأفعاله إنما هي لذلك. تفضلاً منه ورحمة ، واللهُ ذو الفضل العظيم ".**[٧٨]

وأما قوله : ﴿ **فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ** ﴾ فالمراد به : أي لا يريد شيئاً إلّا فعله فلا يحول بينه وبين مراده شئ. فمتى أراد إهلاك الجادين ونصر المخلصين فعل لأن له ملك السموات والأرض[٧٩] وعليه فليس في هذه الآية أيضاً ما يدل على أن ما فعله أو يفعله سبحانه وتعالى لم يكن لحكمة أو سبب حتى يصح ما قاله ابن حزم.

ثالثاً : السُنّة :

استدل ابن حزم من السنة بما يدل على ذم القياس وبطلان العمل به في استنباط الأحكام الشرعية ، منها :

---

[٧٦] محمد الطاهر ابن عاشور التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور الدار التونسية للنشر تونس [د.ت] ج١٧ ص ٤٦.

[٧٧] الريسوني ، نظرية المقاصد عند الشاطبي ، ص١٩٦.

[٧٨] عمر مولود ، حجية القياس ، ص٢٧٠ – ٢١.

[٧٩] محمد جمال الدين القاسمي ، محاسن التأويل الشهير بتفسير القاسمي ، مطبعة عيسى الحلبي ، ط١ ، [د.ت] ، ج ١٧ ، ص٦١١٨.

- قوله ﷺ " **تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ، وبرهة بالسُنّة وبرهة بالقياس فإن فعلوا ذلك فقد ضلوا** "[٨٠] فالنبي ﷺ جعل العمل بالقياس موجباً للضلال.
- وما رواه الحاكم في المستدرك عن عوف بن مالك رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : " **ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرّمُون الحلال ويحلّلون الحرام** ".[٨١]

ووجه الدلالة من هذا الحديث أنّ القول بالقياس والرأي في الدين ضلال وباطل ، لأنّهم بآرائهم وأقيستهم هذه يقولون في الدين ما ليس منه فيحلون ما حرّم الله ويحرمون ما أحل الله ، فيكون بذلك القياس باطلاً.

ويجاب على الحديثين بأن القياس المذكور فيهما غير محمول على القياس الصحيح. بل المراد به القياس الفاسد.

والقياس الفاسد : هو الذي لا يعتمد على دليل ، أو وجد من الأدلة ما يعارضه ، ولكن صاحبه عاند فيه ، أو اعتمد فيه على الظن والتخمين لا على مقاصد الشريعة العامة.

والقياس الصحيح : هو الذي لا يتعارض مع الكتاب والسُنّة ويتمشى مع اللغة ، ولم يُقَل بناءً على فرض وتخمين ، بل على استدلال من نصوص الشريعة أو مقاصدها العامة ، كالرأي المقول بناءً على مبدأ المصالح المرسلة : وهي التي لم يتعرض لها الشارع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء[٨٢] والحقيقة أنّ الحديث الأول غير صحيح كما تبين ، فلا يصلح أصلاً للاحتجاج به. والحديث الثاني أسقطه النقاد فقد قال ابن معين حين سُئل عنه : ليس له أصل.[٨٣]

---

(٨٠) الهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج١ ، ص١٩. ورواه يعلى وفيه عثمان بن عبدالرحمن متفق على ضعفه. انظر استدلال ابن حزم بالحديث في : ابن حزم ملخص إبطال القياس والرأي ، ص٥٦.

(٨١) الحاكم ، المستدرك على الصحيحين ، كتاب الفتن والملاحم ، ج٤ ، ص٤٣٠ ، انظراستدلال ابن حزم بالحديث في : ابن حزم ملخص إبطال القياس والرأي ، ص٥٥ ، ابن حزم ، المحلي ، ج١ ، ص٦٢.

(٨٢) الزحيلي ، الوجيز في أصول الفقه ، ج١ ، ص٦١٤

(٨٣) الذهبي ، ميزان الاعتدال ، ج٤ ، ص٢٦٨ ، وقد قال العلامة أحمد شاكر عن الحديث إنه ضعيف جداً. انظر : هامش ابن حزم ، المحلي ، ج١ ، ص٦٣.

فمثل هذه المرويات في ذم القياس إنما المقصود بها القياس الفاسد المبني على الهوى والرأي يقول الشاطبي : **" جاء ذم القياس في السنة وعن السلف على أشياء حملوها على القياس الفاسد ، وقد كان السلف يجتمعون للنظر في المسائل الاجتهادية للتعاون على استخراج الحق ".**[٨٤]

رابعاً : الإجماع :

يقول نفاة القياس : **" إنّ بعض الصحابة قد ذم القياس وسكت الباقون ، فكان إجماعاً على ذم القياس "**[٨٥] ومن أمثلة ذلك كما أورد ابن حزم : **" أن أبابكر قال عن الكلالة – وهو من مات ولا والد له ولا ولد- : " أي سماء تظلني ، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي : أي بالقياس "** وعن عمر : **" إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فضلوا وأضلوا ".**[٨٦]

ويجاب عن وجه الاستدلال من هذه الآثار بأنها مُعَارضة بآثار أخرى عن هؤلاء الصحابة بالذات مقتضاها مدح العمل بالقياس ، فيحمل الذّم على القياس الفاسد الذي لم تتوافر فيه شرائط الصحة ، ويحمل المدح على القياس الصحيح المستكمل لشروط الاعتبار والصحة وذلك جمعاً بين النقلين المتعارضين ، إذ ثبت صحة كل منهما.[٨٧]

ويظهر من أدلة نفاة القياس أنها راجعة إلى مراعاة مبدأ آخر : ألا وهو التمسك بظاهر النصوص ، فإنهم يقصرون بيان النصوص على العبارة وحدها ، ولا يتجاوزونها إلى غيرها ، أما الجمهور فإنهم أخذوا بمبدأ تعليل النصوص ووسعوا معنى دلالتها فقالوا : إنّ الدلالة على الأحكام تكون بألفاظ النصوص ، وبالدلائل العامة التي تبينها مقاصد الشريعة في جملة نصوصها وعامة أحوالها ، فنص آية ﴿ **إِنَّمَا الْخَمْرُ** ﴾ يدل على تحريم الخمر بالعبارة ، وفيه دلائل تشير إلى أنّ كل ما فيه ضرر غالب يكون حراماً بدليل آية ﴿ **قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ** ﴾. وحينئذٍ

(٨٤) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ، الاعتصام ، دار المعرفة ، بيروت ، [د.ت] ، ج٢ ، ص١٥٧.

(٨٥) محمد بن الحسن البدخشي ، شرح البدخشي ، ج٣ ، ص٢٨ ، البيضاوي ، منهاج الأصول ، ج٣ ، ص ١٨.

(٨٦) ابن حزم ، ملخص إبطال القياس ، ص٥٥ وما بعدها.

(٨٧) انظر ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين ، ج١ ، ص ٦٦. الشاطبي ، الموافقات ، ج٣ ، ص ٤٢١.

يكون القياس في الحقيقة إعمالاً للنص وليس خروجاً عن النص كما يدعي منكرو القياس. فالخلاف راجع إذن إلى مسألة تعليل النصوص.[٨٨]

أدلة مثبتي القياس :

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه في حجية القياس بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

أولاً : الكتاب :

استدل الجمهور على حجية القياس بآيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى : ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ** ﴾ [الحشر : ٢] فالله سبحانه وتعالى في سورة الحشر قَصّ علينا ما حلّ ببني النضير جزاء كفرهم وكيدهم لرسول الله ﷺ والمؤمنين حيث أخرجهم من ديارهم ومساكنهم في المدينة لأول الحشر وهو حشرهم إلى الشام[٨٩] كما يشير إليه أول الآية ﴿ **هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا...** ﴾ [الحشر : ٢] ثم أعقب هذا بقوله ﴿ **فَاعْتَبِرُوا** ﴾ أي تأملوا فيما نزل لهؤلاء من العقاب ، فما جرى على مثيله ، وحيثما وجدت الأسباب ترتبت عليها مسبباتها ، والقياس بهذا المعنى فهو ترتيب المسبب على سببه أينما وجد السبب. وقيل : إن الاعتبار معناه العبور ، وهو المرور والمجاوزة والانتقال ، يقال عبرت النهر أي جاوزت أحد شاطئيه إلى الآخر ، وكذلك القياس الشرعي ، فيه تبيين ومجاوزةوانتقال من الأصل إلى الفرع فكان داخلاً تحت الأمر الوارد في الآية المستدل بها.[٩٠]

ومن الذين أكدوا أنّ الاعتبار المأمور به في الآية الكريمة متحقق في القياس الإمام الآمدي والإمام الرازي والبزدوي.[٩١] وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنّ المراد بالاعتبار في

---

(٨٨) أبوبكر محمد بن أحمد السرخسي ، أصول السرخسي ، تحقيق : أبو الوفا الأفغاني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٤هـ ، ج٢ ، ص١٤٤ وما بعدها.

(٨٩) السيوطي تفسير الجلالين ، ص٧٢٤.

(٩٠) الشوكاني ، نيل الأوطار ، ص٢٠٠ ، السرخسي ، أصول السرخسي ، ج٢ ، ص١٢٥.

(٩١) انظر الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٤ ، ص٢٦ ، محمد فخر الدين بن الحسين الرازي ، مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير ، المطبعة الخيرية ، ط١ ، ١٣٠٧هـ ، ج٢٩ ، ص٢٨١ ، البزدوي ، كشف الأسرار ، ج٣ ، ص٩٩٥.

﴿ فَاعْتَبِرُوا ﴾ الاتعاظ ، وليس القياس ، ابن حزم في إبطال القياس قائلاً : **" فأما قوله تعالى ﴿ فَاعْتَبِرُوا ﴾ فلم يفهم أحد قط أنّ معنى ﴿ فَاعْتَبِرُوا ﴾ : قيسوا ، والآية جاءت بعقب قوله : ﴿ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ ﴾ فلو كان معناه : " قيسوا " لكان الأمر بأن نخرب بيوتنا كما خربوا بيوتهم ".**[٩٢]

وقال أيضاً في الإحكام : **" وما علم أحد قط في اللغة التي نزل بها القرآن أن الاعتبار هو القياس ، وإنما أمرنا الله تعالى أن نتفكر في عظيم قدرته في خلق السموات والأرض ، وما حلّ بالعصاة ".**[٩٣]

وأُجيب عن هذا الاعتراض : بأنّ هذا الكلام مُسلم فيما حملناه الاعتبار الوارد في الآية على القياس الشرعي فقط ولم يقل أحد بذلك ، وإنما قيل بحمله على القدر المشترك الذي هو المجاوزة ، أو رد الأشياء إلى نظائرها ، فإنه كما يوجد في الاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال النفس يوجد في القياس أيضاً مجاوزة عن الأصل إلى الفرع. وحمل الاعتبار على القدر المشترك المذكور يناسب صدر الآية مناسبة كاملة. لأنّ المعنى يصير به هكذا : يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فردوا الأشياء إلى نظائرها وتجاوزوا بها إلى ما يشبهها في الحكم ، فيدخل في الأمر قياس أفعالنا على أفعالهم في استحقاقنا للجزاء الذي كان قد حلّ ببني النضير وهو الاتعاظ ، كما يدخل فيه إلحاق الفروع بالأصول في ترتيب أحكامها عليها ، وهو القياس الشرعي.[٩٤]

وأما ركاكة التعبير التي لاحظناها في توجيه الاعتراض فمنشؤها الإتيان بمفرد من أفرادالاعتبار ، وهو القياس بخصوصه ، وهو لا يتأتى عند تقدير الكلام بالمعنى الأعم أو المطلق للاعتبار ، فإن من سُئِل عن مسألة فأجاب بما لا يتناولها فإنّ جوابه يكون باطلاً ، أما لو أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فإنّ جوابه يكون حسناً.[٩٥]

ويؤكد دلالة هذه الآية على حجية القياس آيات كثيرة تقرن الحكم بعلته ، ممّا يُثبت أن أحكام الشارع معللة بالمصالح ، مرتبطة بالأسباب ، مثل قوله سبحانه وتعالى في بيان حكمة

[٩٢] ابن حزم ، ملخص إبطال القياس والرأي ، ص٢٧.
[٩٣] ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٢ ، ص٩٤.
[٩٤] عمر مولود ، حجية القياس ، ص٢٣٦ - ٢٣٧.
[٩٥] الزحيلي ، الوجيز في أصول الفقه ، ج١ ، ص٦٢٤.

القصاص ﴿ **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ** ﴾ [البقرة : ١٧٩] وقوله في إباحة التيمم : ﴿ **مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ [المائدة : ٦].

ثانياً : السُنّة :

ورد ما يدل على ثبوت العمل بالقياس في السُنّة حتى وصلت الآثار في الأقيسة إلى حد التواتر المعنوي يقول الإمام البزدوي : **" أما السنة فأكثر من أن يحصى فقد ثبت عن النبي ﷺ ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به "**.[٩٦] من تلك الآثار أن النبي ﷺ قال لمعاذ : **" ماذا تصنع إن عرض عليك قضاء؟ قال : أقضي بما في كتاب الله "** قال : فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ ، قال : فإن لم يكن في سُنّة رسول الله؟ قال : أجتهد رأيي لا آلو ، فضرب رسول الله ﷺ على صدر معاذ ، وقال **" الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضى رسول الله "**[٩٧] وهذا دليل على إقرار رسول الله ﷺ العمل بالرأي والقياس من الرأي قال الآمدي : **" حديث معاذ فيه إقرار بالقياس فكان حجة "**[٩٨] وقال البزدوي بعد ذكره للحديث : **" فدل هذا على جواز العمل بالقياس عند عدم النص "**.[٩٩]

وقد اعترض ابن حزم على حديث معاذ بأنه من المراسيل لأن الذين رووه عن معاذ مجهولون[١٠٠] وأُجيب عنه بأن جهالة الرواة عن معاذ لا يمنع صحة العمل به لسببين :

أولاً : إن هذا الحديث قد اُشتهر وتلقته الأمة بالقبول وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلاً ، بل إن جهالة الرواة عن معاذ لا تضر ، لأن القرائن دلت على أنهم عدول ، وشهرتهم لا تخفى على أحد.

قال الغزالي مؤكداً ذلك : **" تلقته الأمة بالقبول وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلاً ، بل لا يجب البحث عن اسناده "**.[١٠١] وأكّد الشوكاني ذلك.[١٠٢]

---

(٩٦) البزدوي ، كشف الأسرار ، ج٣ ، ص٩٩٨.

(٩٧) الترمذي ، سنن الترمذي ، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي ، ج٣ ، ص٣٢٨ ، أبو داود ، سنن أبي داود ج٢ ، ص٢٧٢.

(٩٨) الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٤ ، ص٢٨.

(٩٩) البزدوي ، كشف الأسرار ، ج٣ ، ص٩٩٨.

(١٠٠) ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٢ ، ص٩٦٠.

(١٠١) الغزالي ، المستصفى ، ج٢ ، ص٢٥٤.

ثانياً : إن هذا الحديث وإن كان مرسلاً عن شعبة ، والحارث بن عمرو مرفوعاً إلى معاذ ، فإنه روي مسنداً من طريق آخر بإسناد عُرِف كل أصحابه ، وكلهم ثقات ضابطون.[١٠٣]

وقد أجيب عن الاعتراض على هذا الحديث الشريف – على كثرته – بما لا يدع مجالاً للشك في صحة الاستدلال على المطلوب.[١٠٤]

ثالثاً : الإجماع : الإجماع يعتبر أقوى أدلة الجمهور على حجية القياس لذا قال الرازي : **" مسلك الإجماع هو الذي عوّل عليه جمهور الأصوليين "**[١٠٥] وقال الآمدي : **" هو أقوى الحجج في هذه المسألة "**[١٠٦] وقال ابن دقيق العيد : **" عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقاً وغرباً بعد قرن عند جمهور الأمة إلّا عند شذوذٍ متأخرين وهذا أقوى الأدلة ".**[١٠٧]

وقد تواتر عن الصحابة العمل بالقياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير نكير من أحد منهم[١٠٨] ومنه : اجتماع الصحابة على تولية أبي بكر الصديق ﷺ بالخلافة قياساً منهم على إمامته لهم له في الصلاة.[١٠٩] وبينوا أساس القياس بقولهم : **" رضيه رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا ".**

واعترض ابن حزم الأندلسي على ذلك وذهب إلى أنّ توليته ﷺ بالخلافة ليست قياساً على توليته الصلاة بل نصّ على ذلك رسول ﷺ ، إذ يقول في الإحكام : **" إن الرسول ﷺ نص عليه وولّاه خلافته على الأمة ، وأقامه بعد موته مقامه عليه السلام في النظر عليها ولها ،**

←

[١٠٢] الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص٢٠٢.

[١٠٣] الزحيلي ، الوجيز في أصول الفقه ، ص٦٢٧ والحديث رواه أبوداود والترمذي وغيرهما ، وقال الترمذي : ليس إسناده عندي بمتصل ، وأنكر بعضهم لصحته وقد سبق تخريجه.

[١٠٤] لمزيد من التفصيل انظر : الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص٢٠٢ ، المستصفى ، الغزالي ، ج٢ ، ص٢٥٤ وما بعدها.

[١٠٥] الرازي ، المحصول ، ج٢ ، ص٣٢٦ ، الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص٢٠٣.

[١٠٦] الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٤ ، ص٥٢.

[١٠٧] الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص٢٠٣.

[١٠٨] الغزالي ، المستصفى ، ج٢ ، ص٢٤٣.

[١٠٩] انظر : تفصيل ذلك في المصدر نفسه ، ج٢ ، ٢٤٢.

وجعله أميراً على جميع المؤمنين بعد وفاته ﷺ قال : وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به ... وحجتنا الواضحة في ذلك إجماع الأمة حينئذ جميعاً على أن سموه خليفة رسول الله ﷺ ولو كانوا أرادوا بذلك أنه خليفته على الصلاة لكان أبوبكر مستحقاً لهذا الاسم في حياة النبي ﷺ ، وإنما استحقه بعد موته ﷺ إذ ولي خلافته على الحقيقة. .. إنما سُمي أبوبكر خليفة رسول الله ﷺ لأنه استخلفه على الخلافة التامة بعد موته في ولاية جميع أمور الأمة ".[١١٠]

وواضح من النص السابق أنّ ابن حزم لم يذكر دليلاً على أن خلافة أبي بكر قد نص عليها النبي ﷺ يقول الدكتور عمر مولود : **" وإني لأقول لابن حزم : من أين لك أن النبي ﷺ نص على استخلاف أبي بكر بعد وفاته فلماذا لم تذكر سند هذا القول ورواته كدأبك عند محاولتك الرد على من يقول بالقياس ".**[١١١]

وأما أن المسلمين أجمعوا على تسميته خليفة فلا يستدعي أن يكون عن سماع منهم لنص صادر عن رسول الله ﷺ بخصوص ذلك. إذ لو سمعوا شيئاً في هذا المقام لذكره السامعون وهم يرون شدة اختلاف المسلمين فيمن يكون خليفة رسول الله ﷺ بعد وفاته مباشرة ، ولم يرو عنهم قول أي شيء وهم يتنازعون في ذلك سوى أنهم قالوا : رضيه رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا فكان هذا قياساً واضحاً وهو سند الإجماع على تولي الخلافة.

ومنه ما روي أن سيدنا علياً رضي الله عنه ، قال في حق شارب الخمر : **" إذا شرب سَكِرَ وإذا سَكِرَ هذى ، وإذا هذى افترى فعليه حد المفتري ".**[١١٢] وفيما ذكره مسلم أن الذي أشار بذلك هو عبد الرحمن بن عوف وقال النووي : وكلاهما صحيح. وأشارا جميعاً به. ثم قال لَعَلّ عبد الرحمن بدأ بهذا القول فوافقه علي وغيره. فنُسِب ذلك في رواية إلى عبد الرحمن رضي الله عنه لسبقه به ، ونُسِب في رواية إلى علي رضي الله عنه لفضله وكثرة علمه ورجحانه على عبد الرحمن.[١١٣]

---

(١١٠) ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج٧ ، ص٦٨٢ وما بعدها.

(١١١) عمر مولود ، حجية القياس ، ص٣١٧.

(١١٢) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري صحيح الإمام مسلم مع شرحه للإمام محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي المطبعة المصرية ١٩٢٤م. ج١١ ص٢١٨

(١١٣) المرجع نفسه ج١١ ص٢١٨.

ووجه الاستدلال به أن القائل بذلك قاس الشارب على القاذف بجامع حصول الأذى من كل. غاية ما فيه أنه يُعتبر من أبعد أنواع القياس. لأن الأذى الذي يحصل من الشارب تنزيلي حيث أقيم فيه مظنة الشيء مقام الشيء نفسه. مع أنه قد لا يحصل من الشارب أذى.

وقد ناقش ابن حزم هذا القياس بشدة ، وذلك حين ذكر ما أسند إلى سيدنا علي في شأن الخمر بروايات متعددة بعضها مرسل. وبعضها متصل ، فقد قال : **" أما الآثار التي صدرنا بها من طريق الثقات : أيوب ومالك والشعبي ومحارب بن دثار فمرسلات كلها لا يُدْرَى عمن هي في أصلها فسقط الاحتجاج بها. وأما المتصلان فمن طريق يحيى بن فليح بن سليمان وهو مجهول. والحجة لا تقوم بمجهول. وأبوه فليح متكلم فيه مضعف. والثاني عن أسامة بن زيد وهو ضعيف بالجملة فسقط كل ما في هذا الباب "**.[١١٤]

إن تلك المراسيل هي حجة في الباب فقد تعضدت بروايات متصلة وبمراسيل وكما أكّد عمر مولود فإنّ **" إسقاط ابن حزم للاحتجاج بالمراسيل المذكورة غير مسلم ، لأن المراسيل قد عضدت بعضها فاكتسبت القوة بذلك فكانت حجة. وأيضاً فقد تعضدت بروايات متصلة. وقد ذكر منها ابن حزم بنفسه اثنين. وقد حكى في سندهما بأن يحيي بن فليح مجهول وأبوه ضعيف بالنسبة للمتصل الأول ، وأن أسامة بن زيد ضعيف بالجملة بالنسبة للمتصل الثاني. فمردود على ابن حزم أيضاً. إذ يحيى بن فليح روى عنه سعيد بن عنبر ، وسعيد بن أبي مريم وغيرهما وقد ذكر ابن حزم بنفسه ذلك فكيف يكون إذن مجهولاً؟ كذلك أسامة بن زيد الليثي ليس ضعيفاً بالدرجة التي ذكر ابن حزم حتى يرد حديثه. فقد وثقه ابن معين والعجلي وغيرهما "**.[١١٥]

وبعد استعراض أدلة الجمهور المثبتة للقياس وأدلة ابن حزم التي نفى بها القياس ننتهي إلى أنّ القياس ثبت بالأدلة الصحيحة القاطعة ووقوع التعبد به والعمل به من طرف الله للمجتهدين حيث كلفهم بتحصيله وتحصيل وسائله ، كما تعبد به بقية المكلفين حيث أمرهم أن يعملوا بما ثبت به كعملهم بالكتاب والسُنّة وإجماع الأمة متى احتاجوا إلى ذلك. وننتهي إلى أن وجه الدلالة من الأدلة التي استند عليها ابن حزم في نفيه وإبطاله للقياس لا تصمد أمام النقد.

---

[١١٤] ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج٧ ص١٠١٤.

[١١٥] عمر مولود حجية القياس ص٣٢٠ بتصرف.

رابعاً : المعقول : واستدلوا بالمعقول وهو كثير ، من ذلك أن العمل بالقياس فطرة فطر الله الناس عليها ، وأن الجمع بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين من العدل الذي بعث به نبينا محمد ﷺ.(١١٦) ولكونه ممّا فطر الله عليه عباده قال ابن القيم : **" ولهذا فهمت الأمة من قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا ﴾ [النساء : ١٠] جميع وجوه الانتفاع من اللبس والركوب والمسكن وغيرها ... "**.(١١٧)

الخاتمة :

من الدراسة السابقة نخلص إلى نتائج مهمة منها :

- أكثر تعريفات القياس تداولاً عند الأصوليين وأوضحها **" هو أنه إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم "**.
- قرر الأصوليون أن أركان القياس أربعة : أصل وفرع وحكم وعلة. وجعلوا لكل واحد منها شروطاً ، وأفاضوا في الحديث عن العلة التي هي قلب القياس بل هي قلب الرأي والاجتهاد كله لارتباطها بالمقاصد والمصالح التي هي الغاية في التشريع الإسلامي.
- القياس هو آلة الاستنباط الأولى والوسيلة التي تعدى بها النصوص لتشمل كثيراً من الوقائع التي لا يتسنى للنصوص بوصفها شواهد عينية تناولها. وهو في الحقيقة كاشف ومظهر لحكم الشارع – في المسألة – وليس مثبتاً له **" لأنه لم ينشئ حكماً جديداً "**.
- خلاصة مذاهب وآراء العلماء في حجيه القياس ترجع إلى مذهبين : مذهب الجمهور القائلين بأن القياس حجة مطلقاً وأنه رابع الأدلة الأربعة وهي : القرآن والسُنّة والإجماع والقياس ، ومذهب الشيعة والنظام والظاهرية وجماعة من معتزلة بغداد بأنّ القياس ليس بحجة.
- أنكر ابن حزم الأندلسي القياس بجملته متابعاً بذلك الظاهرية واستند في ذلك على إنكاره لتعليل الأحكام وعلى جملة من النصوص القرآنية والسُنَّة وأقوال الصحابة.

---

(١١٦) عبدالله شعبان ، اختلاف المحدثين والفقهاء في الحكم على الحديث ، ص٥٨٩.

(١١٧) ابن القيم ، أعلام الموقعين ، ج١ ، ص٢٠٩.

- ظهر بوضوح رجحان مذهب الجمهور بعد أن ساقوا الحجج القوية لإثبات حجية القياس فاستدلوا بالنصوص القرآنية والسُنّة وآثار الصحابة والإجماع والمعقول. فتبين أن القياس حجة تستنبط منه الأحكام الشرعية.
- إن ابن حزم وغيره من نفاة القياس في استنادهم على الأدلة التي ساقوها ليدللوا على بطلان القياس قد أخطأوا بردهم القياس الصحيح لا سيما المنصوص على علته والمستوفي شروطه. ووجوه الدلالة من أدلتهم لم تصمد أمام النقد.
- لاخلاف بين الأصوليين في عدم حجية القياس الفاسد المبني على الهوى وغَير المستكمل للشروط.

التوصيات :

توصي الباحثة الأكاديميين والعلماء وأهل الاختصاص بالاهتمام بالإنتاج الفكري والفقهي والأدبي لابن حزم ، أذ يعد عالماً موسوعياً غذير المعرفة ، عميق النظر ، ومن أكثر العلماء تصنيفاً وتأليفاً.

قائمة المراجع :

[١] القران الكريم

[٢] الإسنوي : عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي ، نهاية السول في شرح منهاج الأصول ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٥ هـ.

[٣] الآمدي : سيف الدين أبوالحسن علي بن أبي علي الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، [د.ت].

[٤] ابن أمير الحاج ، محمد بن محمد بن أمير الحاج ، التقرير والتحبير على التحرير للكمال بن الهمام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣هـ .

[٥] البدخشي : محمد بن الحسن البدخشي ، شرح البدخشي المُسمى منهاج العقول على منهاج البيضاوي ، طبعة صبيح ، ١٣٧٣هـ.

[٦] البزدوي : فخرالإسلام علي بن محمد البزدوي ، أصول البزدوي مع كشف الأسرار ، دار الكتاب العربي ، ط١ ، ١٤١١هـ.

[٧] البناني ، عبدالرحمن جاد الله البناني ، حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع ، مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ط٢ ، ١٩٣٧م.
[٨] البيضاوي ، عبدالله بن عمر البيضاوي ، منهاج الأصول ، مع شرحه نهاية السول لجمال الدين الإسنوي ، المطبعة السلفية ، ١٣١٥هـ.
[٩] أبوداود ، سليمان بن الأشعث السجستاني ، سنن أبي داود ، دار الفكر ، [د.ت].
[١٠] الجرجاني : علي بن محمد بن علي الجرجاني ، التعريفات ، تحقيق : إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ط١ ، ١٤٠٥ هـ.
[١١] الجوهري : إسماعيل بن حماد الجوهري ، الصحاح ، تحقيق : أحمد عبدالغفور عطار ، ط٢ ، ١٤٠٢هـ.
[١٢] الحاكم : أبو عبدالله الحاكم النيسابوري ، المستدرك على الصحيحين ، تحقيق : مصطفى عبدالقادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط١ ، ١٩٩١م.
[١٣] ابن حزم : أبو محمد علي بن حزم الظاهري ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق : أحمد شاكر ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ط١ ، ١٩٨١م.
[١٤] ابن حزم : المُحلى ، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، [د.ت].
[١٥] ابن حزم : ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، تحقيق : سعيد الأفغاني ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٠م.
[١٦] الحسن : خليفة بابكر الحسن ، تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين ، مكتبة وهبة ، مصر ط١ ، ١٩٩٣م.
[١٧] الحسن : ميادة الحسن ، التعارض بين الأقيسة وأثره في الفقه الإسلامي ، دار النوارة سوريا ط١ ، ٢٠١٠م .
[١٨] خسرو : محمد بن فراموز الشهير بمنلا خسرو ، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ، المكتبة الأزهرية ، القاهرة ، ٢٠٠١م.
[١٩] الخضري : محمد الخضري بك ، أصول الفقه دار الحديث ، القاهرة ، ٢٠٠٢م.
[٢٠] خلاف : عبد الوهاب خلاف علم أصول الفقه دار القلم القاهرة ط٨ [د.ت].

[٢١] الرازي : محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي ، مختار الصحاح مكتبة الآداب ، القاهرة ط١ ، ١٤١٨هـ.
[٢٢] الرازي : محمد فخر الدين بن الحسين الرازي ، المحصول في علم أصول الفقه ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٨هـ.
[٢٣] الرازي : مفتاح الغيب الشهير بالتفسير الكبير ، المطبعة الخيرية ، ط ١ ، ١٣٠٧هـ.
[٢٤] رضا : أحمد رضا ، معجم متن اللغة ، دار مكتبة الحياة ، بيروت. ١٩٥٩م.
[٢٥] الريسوني : أحمد الريسوني ، نظرية المقاصد ، دار الكلمة ، مصر ، ط١ ، ١٩٩٧م.
[٢٦] الزحيلي : وهبة الزحيلي ، أصول الفقه الإسلامي ، دار الفكر ، دمشق ، ط٢ ، ٢٠٠١م.
[٢٧] الزركشي : محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي ، البحر المحيط في أصول الفقه ، تحقيق عبدالستار أبوغدة ، [د.ت].
[٢٨] أبوزهرة : محمد أبوزهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، مطبعة المدني ، [د.ت].
[٢٩] ابن السبكي : علي عبدالكافي السبكي ، وولده عبدالوهاب ابن السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٤هـ.
[٣٠] السرخسي : أبوبكر محمد بن أحمد السرخسي ، أصول السرخسي ، تحقيق : أبو الوفا الأفغاني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٤م.
[٣١] السيوطي : جلال الدين السيوطي ، الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير ، مع شرحه المختصر لمصطفى محمد بن عمارة ، عيسى الحلبي ، ط١ ، ١٣٧٣هـ.
[٣٢] الشاطبي : أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ، الاعتصام ، دار المعرفة بيروت ، [د.ت].
[٣٣] الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، دار المعرفة ، بيروت.[د.ت].
[٣٤] ابن عبد الشكور : محب الدين بن عبدالشكور ، مسلم الثبوت ، مع شرحه فواتح الرحموت لعبدالعلي بن نظام الدين الأنصاري ، ط١ ، الأميرية ، ١٣٢٢هـ.
[٣٥] الشوكاني : محمد بن علي الشوكاني ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر ، ط١ ، ١٩٣٧م.
[٣٦] الصنعاني : محمد بن إسماعيل الصنعاني ، سبل السلام شرح بلوغ المرام ، تحقيق محمد الخولي ، دار إحياء التراث ، بيروت ، ط٤ ، ١٣٧٩هـ.

[٣٧] ابن عاشور : محمد الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، [د.ت].
[٣٨] عضد الملة والدين ، عبدالرحمن بن أحمد الإيجي ، شرح مختصر المنتهى الأصولي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٣هـ.
[٣٩] الغزالي : أبو حامد العزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٨م.
[٤٠] الغزالي : المستصفى من علم الأصول ، دار الكتب العلمية ، بيروت [د.ت].
[٤١] الغزالي : المضنون به على غير أهله ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي [٤] ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٦م.
[٤٢] الفتوحي : محمد بن أحمد الفتوحي ، شرح الكوكب المنير ، دار الفكر ، دمشق ، ١٤٠٢هـ.
[٤٣] الفيروزآبادي : محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، دار الكتب العلمية ، بيروت.
[٤٤] الفيومي : المقري الفيومي ، المصباح المنير ، دار القلم ، بيروت.
[٤٥] القاسمي : محمد جمال الدين القاسمي ، محاسن التأويل ، الشهير بتفسير القاسمي ، عيسى الحلبي ، ط.١
[٤٦] ابن قدامة : موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي ، روضة الناظر وجنة المناظر ، دار المطبوعات العربية ، بيروت ، [د.ت].
[٤٧] ابن القيم : محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق طه سعد ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٧٣م.
[٤٨] ابن مسعود : صدر الشريعة عبيدالله بن مسعود الحنفي ، التوضيح لمتن التنقيح ، مطبعة صبيح ، مصر ، [د.ت].
[٤٩] مسلم : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري صحيح الإمام مسلم مع شرحه للإمام محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي المطبعة المصرية ١٩٢٤م.
[٥٠] ابن منظور : جمال الدين مكرم بن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠١هـ.

[٥١] منون : عيسى منون ، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ، مطبعة التضامن ، مصر [د.ت].
[٥٢] مولود : عمر مولود عبدالحميد ، حجية القياس في أصول الفقه ، منشورات جامعة قاريونس بنغازي ، ١٩٨٨م.
[٥٣] ابن نظام الدين : عبدالعلي محمد بن نظام الدين ، فواتح الرحموت ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، [د.ت].
[٥٤] الهيثمي : نورالدين علي بن أبي بكر الهيثمي دار الريان ، القاهرة ١٤٠٧هـ.

دراسات إسلامية
مجلة علمية سنوية محكمة
العدد العاشر ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م

تعديل السلوك الإنساني بين الإسلام وعلم النفس الغربي

" دراسة مقارنة "

أ. محمد عبدالعظيم الحاج صالح

طالب دراسات عليا ، جامعة الخرطوم ، كلية الآداب ، قسم علم النفس.

يصدرها قسم الدراسات الإسلامية ، كلية الآداب ، جامعة الخرطوم

(٧٩-١٠٤)

المستخلص :

هدفت الدراسة إلى التعرف على مفهوم وأهداف وخصائص وأساليب تعديل السلوك في كل من الإسلام وعلم النفس الغربي. استخدم الباحث منهج تحليل المحتوى ومنهج المقارنة. وتمثلت أدوات الدراسة في تناول أدبيات الإسلام وعلم النفس الغربي في ما يلي الموضوع. وتوصلت الدراسة إلى نتائج أهمها أن مصطلح تعديل السلوك في الإسلام واضح وشامل ويتميز باشتماله على الجانب الروحي وهدفه تحقيق العبودية والتربية الاجتماعية و تكوين الإنسان الصالح ، ويستمدخصائصه من الإسلام ، ويتناول كل أبعاد الإنسان ، ولايفصل بين العقيدة والأخلاق ، وأن أساليب الإسلام شملت الجانبين الدنيوي والجزاء الأخروي ، وهي تخاطب العقل والقلب والجوارح ، وتؤدي الي سلوك صائب ، بينما مصطلح تعديل السلوك في علم النفس الغربي غامض وحديث وهدفه إحداث التوافق وتحقيق الذات ويكون المواطن الصالح ويستمد خصائصه من العقل البشري وهو أحادي البعد ، وأهملت أساليبه الجانب الروحي وتتعامل مع السلوك الظاهر وقد لا تؤدي إلى سلوك صائب.ويتفق المنهجان في أنه لابد من الإدراك والوعي والاقتناع بإجراءات تعديل السوك حتى تنجح في تطبيقها. وقدم الباحث عدداً من التوصيات أهمها إعداد إستراتيجية شاملة لبناء منهج لتعديل السلوك الإنساني وفقاً لمنظور الإسلام.

الكلمات المفتاحية : تعديل السلوك ، الإسلام ، علم النفس الغربي.

Abstract :

This study aimed to identify the concept, goals, characteristics and methods of behavior modificationin Islam and Western psychology literature on the topic. The Researcher used the content analysis and the comparison approach and comparing in discussing literature in behavior modification. The study provided the following findings, the term behavior modification in Islam is clear and comprehensive, its goal is to make up **" a good hiuman "**. It derives its characteristics from Islam; and doesn't separate from faith from ethics. Methods of Islam consist of spiritual and the eschatological penalties. In Western psychology the term behavior modification is mysterious and modern, and its purpose is to accomplish harmon and self-fulfillment and to make a **"good Citizen"** to derive its characteristics from human mind, it is one-dimensional, and its ethics is weak, and its methods neglected the spiritual side and deal with the apparent behavior which may not lead to good behavior, Both Islam and Western psychology agree on the importance of understanding and awareness and conviction in the success of behavior modification. The Research concluded with a number of recommendations including; preparation of a comprehensive strategy to build a curriculum to modify human behavior, according to the perspectives of Islam.

Key Words: Behavior modification, Islam, Western psychology.

المقدمة :

تعد قدرة الفرد على التعلم وتعديل سلوكه من أهم الصفات المميزة للإنسان.[١] وقد عرف الإنسان منذ القدم أساليب كثيرة في تعديل السلوك الإنساني واستخدمها في حياته الاجتماعية[٢] ، ولكنها لم تستطع أن تصلح سلوكه ومجتمعه لعدم تكاملها. ثم جاء المنهج الإسلامي الذي يهدف في جوهره إلى تعديل السلوك الإنساني وإحداث تغييرات مرغوب فيها.[٣] ويعد جانب تعديل السلوك من الموضوعات المهمة التي تناولتها نظريات علم النفس الغربي ، حيث تدعي كل نظرية لنفسها القدرة على تعديل السلوك الإنساني[٤] ، لكن أي نظرية من هذه النظريات اهتمت بجانب واحد فقط وهنا يظهر الإعجازالسلوكي في الإسلام حيث نجد أن الإسلام اهتم بدراسة شخصية الفرد ككل. ومن هنا فقدحاولت هذه الورقة إظهار جانب الإعجاز القرآني في تعديل السلوك الإنساني من خلال مقارنة الأسس التي يقوم عليها الجانبان الغربي والإسلامي ، ذلك أن المسلمين استعاضوا عن الإسلام بالنظريات الغربية لعدم وجود هذا الجانب في حياتهم ، ومن هنا تأتي أهمية البحث وهدفه وهو الوصول إلى رؤية منهجية ذات إطار إسلامي في تعديل السلوك الإنساني.

مشكلة الدراسة :

بتطور حضارة المجتمع وازدياد مطالبه ، ترتب على ذلك ضرورة تعلم الأفراد كثيراً من المهارات والأساليب السلوكية[٥] ، وقدتعددت الأساليب المستخدمة في المجال التربوي تعددا

---

(١) إنتصار يونس ، السلوك الإنساني ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٩١م ، ص ٢٤٧.

(٢) عدنان الفسفوس ، أساليب تعديل السلوك الإنساني ، المكتبة الإلكترونية لأطفال الخليج ، ٢٠٠٦م ، ص ٥.

(٣) محمود أبودف ، منهج الرسول ﷺ في تعديل السلوك وكيفية الاستفادة منه في تعليمنا المعاصر ، ورقة مقدمة لمؤتمر تطوير برامج كليات التربية بالوطن العربي في ضوء المستجدات المحلية والعالمية ، جامعة الزقازيق ، مصر ، ٢٠٠٦م ، ص ٣.

(٤) طه حسين ، استراتيجيات تعديل السلوك لدى العاديين وذوي الاحتياجات الخاصة ، دار الجامعة الجديدة ، القاهرة ، ٢٠٠٨م ، ص ٣٨٣.

(٥) محمد أنور الشرقاوي ، التعلم نظريات وتطبيقات ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ٢٠١٢م ، ص ٨.

كبيراً[٦] ، وذلك مع بروز عصر النهضة مما أدى الى التقليد الأعمى لنظريات الغرب وممارساته التي تهدد العقيدة الإسلامية[٧] ، وبما أن التدين يؤدي دورا كبيرا في صياغة السلوك في العالم العربي[٨] ، كان لابد من إيجاد محاولة للعلاج تقارن بين وجهة نظر علم النفس الغربي وبين تعديل السلوك في الإسلام ، وقد فرضت المتغيرات العالمية واقعا جديدا يتجاوز آفاق المعلومات التي نمتلكها وأفرزت كثيراً من الظواهر التي تنتج عن أشياء غير متوقعة أدت إلى إنحراف سالب في السلوك خارج عن نطاق القيم والمعايير الإسلامية وضح عنه فشل الاتجاهات الفردية في الإصلاح مما استدعى تدخلا عاجلاً لإيجاد منهج متكامل يعمل على إخراج العالم من هذا الانحطاط[٩] ومن هنا أتت هذه الدراسة لتخرج المسلمين من التبعية المطلقة للغرب ولإظهار الإعجاز الإسلامي في تعديل السلوك الإنساني. وتحاول هذه الدراسة الإجابة على عدة تساؤلات وهي :

(١) هل هناك تباين في مفهوم تعديل السلوك لدى كل من الإسلام وعلم النفس الغربي ؟.
(٢) هل هناك اختلاف في أهداف تعديل السلوك في كل من الإسلام وعلم النفس الغربي ؟.
(٣) هل تختلف خصائص تعديل السلوك في كل من الإسلام وعلم النفس الغربي ؟.
(٤) هل هناك فروق في أساليب تعديل السلوك لدى كل من الإسلام وعلم النفس الغربي ؟.

أهمية الدراسة :

بيان أوجه الإعجاز الإسلامي في تعديل السلوك الإنساني مقارنة بنظريات علم النفس الغربي. وإحياء التراث التربوي الإسلامي وبيان مافيه من بذور صالحة تنفع في إقامة صرح

---

[٦] عبدالمحسن العتيبي ، الثواب والعقاب في التربية ، مجلة رسالة التربية وعلم النفس ، ع ١٤ ، جامعة الملك سعود ، الرياض ، ٢٠٠١م ، ص ٣٥.

[٧] مالك بدري ، أزمة علماء النفس المسلمين ، ترجمة : منى كنتباي ، دار ديبونو ، عمان ، ٢٠١٠م ، ص ٢٨.

[٨] عمر الخليفة ، توطين علم النفس في العالم العربي ، دار الفكر ، عمان ، ٢٠٠٩ ، ص ٧١.

[٩] أماني عبدالله وإبراهيم الخضر ، دور الأمن الفكري في تحقيق الامن والاستقرار في الحياة الاجتماعية ، مجلة دراسات نفسية ، ع ١٢ ، الجمعية النفسية السودانية ، الخرطوم ، ٢٠١٣م ، ص ١٠٦.

الشخصية الإنسانية بما يعزز العقيدة الإسلامية ، ويحقق أهداف العصر ويسهم في حل مشكلاته ، وتشجيع البحث العلمي في التربية الإسلامية لمواجهة المشكلات والقضايا المحلية التي يكشف عنها التطور الحادث في العالم كل يوم.[١٠] ويلبي حاجة الأباء والمعلمين والمؤسسات التربوية والاجتماعية الي معرفة الأساليب التربوية الإسلامية لتساعدهم على بناء خير أمة أخرجت للناس.وأهمية وجود مصنفات علمية إسلامية تبين واقع المؤسسات التربوية ، وحاجاتها ، و قضاياها ، والأساليب العلاجية لها.[١١] بغية الوصول إلى رؤية منهجية في تعديل السلوك الإنساني في إطار إسلامي وذات نظرة شمولية للكون والحياة.كما تبرز أهمية الدراسة في نقص الدراسات العلمية في هذا المجال ، وتأتي امتداداً للبحوث في مجال الأسلمة والتأصيل لتفسير المشكلة والقضايا استناداً الي الدين الإسلامي.[١٢] و يمكن أن تمثل الأساس العلمي لمتخذي القرار في المجالات المختلفة المتصلة بالإنسان وكيفية تعديل سلوكه ، ومساعدة الآباء والمربين على وضع وتصميم برامج إرشادية تمكن من تعديل السلوك بصورة صحيحة.

أهداف الدراسة :

(١) تعرف التباين في مفهوم تعديل السلوك بيّت الإسلام وعلم النفس الغربي.
(٢) معرفة الاختلافات في أهداف تعديل السلوك من منظور الإسلام وعلم النفس الغربي.
(٣) الكشف عن الاختلافات في خصائص تعديل السلوك لدى كل من الإسلام وعلم النفس الغربي.
(٤) التوصل الي الفروق في أساليب تعديل السلوك لدى كل من الإسلام وعلم النفس الغربي.

---

[١٠] محمد ظافر ، استفتاء موجه إلى الإخوة المهتمين بدراسة التربية الإسلامية ، مجلة التربية الإسلامية ، ع ١ ، جامعة الملك عبدالعزيز ، الرياض ، ١٩٨٢م ، ص ٣٥.

[١١] خالد الحازمي ، أصول التربية الإسلامية ، دار عالم الكتب ، الرياض ، ٢٠٠٠م ، ص ٢٩.

[١٢] عثمان فضل السيد ، الطمأنينة لدى دارسات القرآن الكريم بخلوة النيلين ، مجلة دراسات نفسية ، ع ١٢ ، الجمعية النفسية السودانية ، الخرطوم ، ٢٠١٣م ، ص ١٣٧.

تعديل السلوك لغة :

تعديل : تعديل الشئ : تقويمه ، وقيل : العدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه حتى تجعل له مثلاً.[١٣] السلوك : مصدر سلك طريقا وسلك المكان يسلكه سلكا وسلوكا وسلكه غيره ، وفيه ، و أسلكه إياه وفيه وعليه.[١٤]

تعديل السلوك اصطلاحاً :

يعرفه الروسان بأنه : **" هو مجموعة من الإجراءات المنظمة التي تمثل في تحديد السلوك الحالي المرغوب فيه أو غير المرغوب فيه ، أو تعديله وفق عدد من الأساليب التي تعمل على تقوية العلاقة بين المثيرات والاستجابات غير المرغوب فيها ".**[١٥]

أدبيات الإسلام إجرائياً :

يقصد بها الآيات القرآنية والأحاديث التي اختار الباحث استخدامها في عملية التحليل ، وبعض كتابات العلماء المسلمين.

علم النفس الغربي إجرائياً :

يقصد به كل ما اقتبسه واستخدمه الباحث للتحليل ، وكان قائماً على النظريات الغربية في تعديل السلوك ولو تحدث عنها أحد العلماء المسلمين.

أولاً : مفهوم تعديل السلوك :

في الإسلام لم يعرف مصطلح - تعديل السلوك - وإنما وجد مايؤدي الي هدفه ومعناه فتطلق - التربية - ويراد بها هذا التعديل والتربية هي تنشئة الإنسان شيئاً فشيئاً في جميع جوانبه ، ابتغاء سعادة الدارين ، وفق المنهج الإسلامي[١٦] ، وتعديل السلوك مبحث من

---

[١٣] جمال الدين بن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبدالله الكثير ومحمد أحمد حسب الله ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت ، ص ٢٨٣٩.

[١٤] المرجع نفسه ، ص ٢٠٧٣.

[١٥] فواز الصعيدي ، الأساليب التربوية المتبعة في توجيه وتعديل السلوك وكيفية تفعيلها مع طلاب المرحلة الثانوية بنين (تصور مقترح) ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة ام القرى ، المدينة ، ٢٠٠٩م ، ص ٢٨.

[١٦] الحازمي ، أصول التربية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٩.

مباحث التربية الإسلامية. وعملية تعديل السلوك في الإسلام تؤدي الي إحداث تغيرات في السلوك وتعمل على تنمية السلوك الإيجابي والحد من السلوك السلبي ومحوه بما يتفق مع أسس ومبادئ الشريعة الإسلامية.[١٧] والفرد يحتاج دوماً إلى تعديل سلوكه نحو الأحسن والإنسان بطبعه يخطئ ، قال ﷺ : **" كل بني آدم خطّاء وخير الخطائين التوابون "**[١٨] ، ويأتي هذا التعديل في إطار التكليف الرباني ﴿ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [آل عمران : ١٠٤].[١٨] فهذا المفهوم إذاً يعني إعداد الإنسان المسلم لحياتي الدنيا والآخرة من جميع النواحي وفي جميع مراحل نموه. وهناك مفاهيم استخدمها العلماء المسلمون في ذلك وقد ألفوا فيها كتباً ، فألف ابن مسكويه **" تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق "** ، ونجده عند الغزالي في كتابه **" إحياء علوم الدين "** ، وابن القيم في **" مدارج السالكين "** ، وكانت ألفاظ التزكية والتهذيب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متداولة لدى العلماء مما يدل على أن المفكرين والفلاسفة المسلمين اهتموا بالدراسات النفسية والتربوية التي عنيت بالطبيعة البشرية وفق المنهج الإسلامي الذي عني عناية فائقة بالدراسات الإنسانية.[١٩]

أما من وجهة نظر علم النفس الغربي يعرفه **" كوبر وهيرون ونيوارد "** بأنه العلم الذي يشمل على التطبيق المنظم للأساليب التي انبثقت عن القوانين السلوكية وذلك بغية إحداث تغيير جوهري ومفيد في السلوك الأكاديمي والاجتماعي[٢٠] ، بينما يعرفه **" آيزنك المذكور في الخطيب "** بأنه محاولة تغيير السلوك الإنساني وفق نظرية التعلم.[٢١] أما برونز فيرى

---

[١٧] طه حسين ، استراتيجيات تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ٢٧٨.

[١٨] أبو عبدالله الحاكم ، المستدرك على الصحيحين ، تحقيق مصطفى عبدالقادر ، دار الكتب العلمية ، القاهرة ، ٢٠٠٢م ، ط ٢ ، ص ٢٧٣.

[١٨] محمود أبودف ، منهج الرسول ﷺ في تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ٣.

[١٩] عبدالمنعم مساعد ، آراء ابن مسكويه في تربية الأبناء من خلال كتابه تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق ، مجلة دراسات نفسية ، ع ٥ ، جامعة الخرطوم ، ٢٠١٣م ، ص ٢٦١.

[٢٠] عدنان الفسفوس ، أساليب تعديل السلوك الإنساني ، مرجع سابق ، ص ١٠.

[٢١] عماد الشريفين ، تعديل السلوك الإنساني في التربية الإسلامية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة اليرموك ، الأردن ، ٢٠٠٢م ، ص ٥٢.

أنه مايتم عن طريق التعلم الاكتشافي بطرح الأسئلة وتكوين الأفكار.[٢٢] ومن الخطأ استخدام مصطلح تعديل السلوك للإشارة إلى كل الأساليب التي يمكن استخدمها للتأثير في سلوك الإنسان فتعديل السلوك ليس مجرد تغيير في السلوك أو محاولة التأثير فيه. وهو من وجهة نظر **" ستولز ورفاقه "** نوع من أنواع التأثير في السلوك يشتمل على تطبيق المبادئ التي انبثقت عن البحوث العلمية في علم النفس التجريبي بهدف الحد من المعاناة الإنسانية وتحسين الأداء الإنساني ، فأساليب تعديل السلوك عموماً تهدف الي تحسين الضبط الذاتي أو تطويره.[٢٣] بينما يرى الجشطلتيون أن التعديل يتناول الإنسان بوصفه كلاً متكاملاً يتكون من أجزاء. ولم يعرف المفهوم لدى الغرب إلا حين انفصل علم النفس عن الفلسفة.

ويمكن أن نعرف تعديل السلوك في الإسلام بأنه : محاولة إحداث تغيير في السلوك ليكون متوافقاً مع مبادئ السلوك الإسلامي الصحيح وأن يكون تقويمه وفق المنهج الإسلامي أيضاً ممايحقق للفرد والمجتمع السعادة والرضا.إن تقديم تعريف محدد لتعديل السلوك من وجهة نظر علم النفس الغربي يعد أمراً صعباً نظراً لأنه ميدان واسع جداً ، ولاختلاف النظرة إليه باختلاف المدارس التي تناولته ، ويمكن أن يعرفه الباحث بأنه محاولة إحداث تغيير في السلوك يؤدي الي رضا ورغبة في استمراره وفقاً للمبادئ التجريبية.

ثانياً : أهداف تعديل السلوك :

في الإسلام الهدف الرئيسي لتعديل السلوك هو تحقيق العبودية بأن يكون المسلم عبداً لله تعالى وثيق الصلة بربه يعبده في كل ما يقوم به ﴿ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [الأنعام : ١٦٢]. من الأهداف الاهتمام بالبدن والبدن هو الجانب الأبرز في شخصية الإنسان وقد اهتم الإسلام بتلبية حاجات بدنه ليتمكن من عبادة خالقه ، فقد قال ﷺ : **" المؤمن القوي خير وأحب عند الله**

---

[٢٢] يوسف قطامي وعبدالرحمن عدس ، علم النفس العام ، دار الفكر ، عمان ، ص ٢ ، ٢٠٠٥م ، ص ١٣٧.

[٢٣] جمال الخطيب ، تعديل السلوك الإنساني ، دار الفكر ، عمان ، ٢٠٠٨م ، ص ١٢ - ١٣.

من المؤمن الضعيف "[٢٤] ، وفي حديث آخر **" وإن لبدنك عليك حقا "**. وأيضاً غرس المبادئ السلوكية والقيم الأخلاقية والفضائل السلوكية عند الأفراد وربط الإيمان بالأخلاق الفاضلة. ومن الأهداف إعادة التوازن في النظرة إلى الإنسان وأن ينظر إليه نظرة شمولية غير مبتورة وأيضاً حماية الحقوق الشرعية للإنسان كحق الحياة وحق التدين والاعتقاد وحق والكرامة ﴿ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [البقرة : ٢٥٦] وأيضاً ﴿ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [الإسراء : ٧٠].[٢٥] كذلك يهدف إلى تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية ، التي هي الغايات التي جاءت الشريعة لتحقيقها وتحقيق الصحة الجسمية والنفسية والعقلية معاً وتربية الفرد على الاقتداء بالرسول ﷺ ، فيسلك الإنسان سلوكيات صحيحة مقبولة شرعاً[٢٦] ، أيضاً تهدف إلى إعمار الأرض والقيام بمقومات الاستخلاف ﴿ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [البقرة : ٣٠] ، وتشكيل الفرد الصالح عن طريق هدايته إلى الفطرة ، ﴿ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [الروم : ٣٠] ، وممارسة السلوكيات المرغوب فيها والابتعاد عن الخاطئة التي تبدد طاقات الفرد وتبعده عن السلوك الصحيح وطريق الحق ويعد ذلك هدفاً مهماً من أهداف تعديل السلوك.[٢٧]

أما في علم النفس الغربي فلتعديل السلوك أهداف عدة منها المساعدة على تعلم سلوكيات جديدة أو زيادة سلوكيات مقبولة اجتماعيا ، والتقليل من السلوكيات غير المقبولة مثل التدخين والإدمان وضعف التحصيل الدراسي وتعلم أسلوب حل المشكلات والتكيف مع المحيط والبيئة الاجتماعية والتخلص من مشاعر القلق والإحباط والخوف ، وتعديل أنماط

---

[٢٤] مسلم ابن الحجاج ، صحيح مسلم ، تحقيق أبوقتيبة نظر بن محمد الفاريابي ، دار طيبة ، الرياض ، ٢٠٠٦ ، مج ٢ ، ص ١٢٢٩.

[٢٥] حسن الصفار ، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ٢٠٠٥م ، ٣٧.

[٢٦] عماد الشريفين ، تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ٨٤-٨٦.

[٢٧] طه حسين ، استراتيجيات تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ٣٩٢-٣٩٣.

التفكير السلبية والمنحرفة وتعلم المهارات الاجتماعية والمساعدة على تحقيق التوافق النفسي[٢٨] ، وهو يكيف الفرد ثقافياً ويكون المواطن الصالح. ويذكر حنفي أن تعديل السلوك يهدف إلى إحداث تغييرات في السلوك الظاهر وذلك لسهولة الحمل عليه في برامج تعديل السلوك الإنساني.[٢٩]

مما سبق يتضح أن في الإسلام الهدف من تعديل السلوك إحداث تغيرات في كل جوانب الإنسان بغرض تكوين الإنسان الصالح المتوافق مع معايير الإسلام ، بينما علم النفس الغربي يهدف من تعديل السلوك إلى إحداث تغيير في السلوك سواء أكان في السلوك الظاهر أم في الأفكار المؤدية إليه مما يؤدي إلى تكوين المواطن المتوافق مع المجتمع.

ثالثاً : خصائص تعديل السلوك :

لمنحى تعديل السلوك في الإسلام خصائص تميزه عن الاتجاهات الأخرى ويتفرد ببعضها أولها أن مصدره رباني ، فهو منهج عبادة ولكن العبادة في هذا المنهج ليست قاصرة على مناسك التعبد فهي العبودية لله وحده والصلة الدائمة به[٣٠] ، وثانيها هي الشمول والتنوع فقد حرص ﷺ على تقويم الفرد والجماعة فلذلك إذا أخذت المنهج الإسلامي فإنه يغنيك عن كل المناهج الأخرى ﴿ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [الأنعام : ٣٨]. وقال ﷺ : **" ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء "**.[٣١] وهو واقعي يتجدد باستمرار ويتطور ومع هذا يلازمه الخلود.[٣٢] وكذلك من خصائصه أنه منهج علمي وأن الله عز وجل كرم العلم والعلماء ﴿ **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ** ﴾ [العلق : 1] ، وقد دعا الإسلام إلى التفكر والتدبر وهذا يدل على أن العلم ثم التفكر

---

[٢٨] طه حسين ، مرجع نفسه ، ص ٨.

[٢٩] عماد الشريفين ، تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ٥٤.

[٣٠] محمد قطب ، منهج التربية الإسلامية ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٩٣م ، ط ١٤ ، ص ٣٤.

[٣١] محمد بن إسماعيل البخاري ، صحيح البخاري ، ترتيب : محمد فؤاد عبدالباقي ، دار الفجر للتراث ، القاهرة ، ٢٠١٣م ، ط ٢ ، ص ٩٧٥.

[٣٢] محمد أبونحل ، مهارات التفكير التأملي في محتوى منهاج التربية الإسلامية للصف العاشر الأساسي ومدى اكتساب الطلبة لها ، رسالة ماجستير غير منشورة ، الجامعة الإسلامية ، غزة ، ٢٠١٠م ، ص ٥٤.

يؤدي إلى تعديل في السلوك بتغير الأحوال والأعمال. وهذا المنهج في جوهره منهج أخلاقي وهو فطري بمعنى أنه موافق للفطرة وهو سهل ويسير.[٣٣]

أما تعديل السلوك من وجهة نظر علم النفس الغربي فله عدد من الخصائص منها التركيز على السلوك الظاهر وهذا يتطلب إمكانية ملاحظته ولايهتم بتاريخ حياة الشخص بل يهتم بالأعراض الحالية كما أن اهتمامه ينحصر في تحديد نماذج السلوك الخاطئ فهو يستخدم المعلومات التاريخية عاملاً مساعداً في تحديد المتغيرات الحالية المؤثرة في السلوك ويتجنب هذا المنحى تصنيف الأفراد أو وضعهم تحت عناوين مميزة ومفاهيم غير المحددة مثل **" غير سوي "** و **" منحرف "** لأن هذه الصفات لاتغير كثيراً في التحليل الوظيفي للسلوك ويعتمد هذا الأسلوب على الإدراك والإقناع بإجراءاته سواء من جانب العملاء أم المعالجين وغيرهم لكي ينجح ، وهذا الأسلوب لايحتاج إلى علاقة مباشرة بين العميل والمعالج وهو يعتمد كثيراًعلى أساليب الضبط الذاتي[٣٤] ، ويحاول مراعاة الفروق الفردية ، وهذا الأسلوب يستمد أصوله من قوانين التعلم التي أسهم إسكنر وزملاؤه في ترسيخ قواعدها ، وهو يتعامل مع السلوك بوصفه محكوماً بنتائجه وأن تتم عملية تعديل السلوك في البيئة الطبيعية[٣٥] ، والسلوك هنا متعلم ولايحدث بالصدفة ويعمل على التقييم المستمر لفاعلية إجراءاته.

ويتضح مما سبق أن تعديل السلوك في الإسلام هو تجسيد وتطبيق عملي لمبادئ الإسلام وآدابه. ومن أهم الخصائص هنا أن كل شخص مكلف للقيام بعملية تعديل السلوك ويتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو واجب على كل مسلم. بينما تعديل السلوك في علم النفس الغربي هو محاولة تطبيق لنظرياته مركزاً على دراسة السوك الظاهر.

رابعاً : أساليب تعديل السلوك : أساليب تعديل السلوك في الإسلام :

هناك عدد من أساليب تعديل السلوك في الإسلام ومنها :

الثواب : وهو كل جزاء على فعل خير أو طاعة لتنفيذ أمر ما ينطوي على هدف تربوي مدحاً أو ثناءً أو مكافأة كما يشمل أي نوع من المثوبة التي تقرها الشريعة الإسلامية فالثواب

---

[٣٣] عماد الشريفين ، تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ٩١-٩٢.

[٣٤] محمد أنور الشرقاوي ، التعلم نظريات وتطبيقات ، مرجع سابق ، ص ٣٦٩-٣٧٠.

[٣٥] عدنان الفسفوس ، أساليب تعديل السلوك الإنساني ، مرجع سابق ، ص ١٠-١١.

مربوط في الإسلام بالآخرة[٣٦] ، وهو مايعزز هذا السلوك لدى المسلمين وهو أن نتاجه مؤكد فالثواب هنا مصدره الله تعالي فهو ثابت ، ﴿ **هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ** ﴾ [الرحمن : ٦٠] ، وقد قال ﷺ : **" أتاني آت من ربي فأخبرني - أو قال بشرني - أنه من مات من أمتي لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة "**[٣٧] ، وهذا الثواب مربوط بالعمل الصالح بعد الإيمان بالله تعالى ، ﴿ **مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾ [النحل : ٩٧] ، فالثواب يؤدي إلى رد فعل إيجابي يؤدي إلى رضا الفرد من عمله الصالح الدنيوي أو الأخروي أو الاثنين معاً سواءً كان في الدنيا مادياً أم في الآخرة في صورة وعد من عند الله تعالى بالجنة ﴿ **وَالَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴾ [البقرة : ٨٢].

العقاب : وهو الجزاء الذي يتلقاه الإنسان نتيجة سوء سلوكه قال ﷺ : **" ويل للأعقاب من النار "**[٣٨] ، والعقاب بشتى أنواعه ووسائله أحد الأساليب التي لا ترتاح لها النفس البشرية ولاينظر إليها بعين الرضا وقد يكون ضرورة في بعض الأحيان[٣٩] ، والعقاب لاينحصر في العقوبة البدنية فتتنوع العقوبات التربوية في الحدود الشرعية. ويمكن تقسيم العقوبات إلى عدم الرضا ، الجفاء ، الحرمان والضرب وهناك أيضاً التعزير. والغاية من تشريع العقوبة حماية الفضيلة والمجتمع من أن تتحكم الرذيلة فيه[٤٠] ، ﴿ **سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آَيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** ﴾ [النور : ١]، ﴿ **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا** ﴾[النساء : ٣٤]. والعقاب في الإسلام يتخطى العقاب الدنيوي

---

[٣٦] عبدالمحسن العتيبي ، الثواب والعقاب في التربية ، مرجع سابق ، ص ٣٨-٣٩.

[٣٧] البخاري ، صحيح البخاري ، ص ٢٠٣.

[٣٨] البخاري ، صحيح البخاري ، مرجع سابق ، ص ٣٥.

[٣٩] طه حسين ، استراتيجيات تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ٤٠٣.

[٤٠] عماد الشريفين ، تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ١١٣.

بكل أنواعه إلى العقاب الأخروي وهو الأكثر تأثيراً على المسلمين ﴿ **وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ (٤٩) سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ وَتَغْشَى وُجُوهَهُمُ النَّارُ** ﴾ [إبراهيم : ٤٩-٥٠] ، ولإنزال العقاب لابد أن يكون الفرد قد وقع في السلوك ودون إكراه وأن يكون العقاب بقدر فعله الخاطئ وأن يراعي كرامة الفرد.

التدرج في تعديل السلوك : والمقصود به توزيع مراحل تعديل السلوك المعين إلى مراحل وهو أبلغ وأفضل وأثبت في دوام التأثير سواء كان التدرج في تعلم سلوكيات جديدة أم التخلي عن سلوكيات يمارسها الشخص.[٤١] وقد استخدم القرآن الكريم والنبي ﷺ هذا الأسلوب كثيراً ومن أوضح الأمثلة على ذلك تحريم الخمر فقد حرمت على أربع مراحل الأولى كانت في التعريض ﴿ **وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾ [النحل : ٦٧] ، ثم تلتها مرحلة التنفير منها ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ** ﴾ [البقرة : ٢١٩] ، فالخمر فيها ذهاب للعقل وتضييع للمال وللأسرة ، ثم حرمها الله حين الصلاة وهو الوقت الأقرب لله تعالى ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا** ﴾ [النساء : ٤٣] ، ثم مرحلة الامتناع نهائياً ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ [المائدة : ٩٠]. وقد عدل الإسلام آنذاك عدداً من السلوكيات المنتشرة اجتماعياً والمحببة لدى النفوس غير الخمر ومنها الربا وتهذيب سلوك الزوجة الناشز كل ذلك بالتدرج.[٤٢]

---

[٤١] طه حسين ، استراتيجيات تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ٤٢٣.

[٤٢] عماد الشريفين ، تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ١٣٥-١٣٦.

التفكر : ويعرفه الغزالي : **" إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة "**[٤٣] ، والإنسان قادر علي تمييز السيء من الحسن وهو أسلوب ذاتي يعيد فيه الشخص دراسة معتقداته وأفكاره فيعلم مابها من حسن ليدعمه وما بها من سيء فيعدله وليستخدم الإنسان هذا الأسلوب لابد له من العلم لذا ﴿ **وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ** ﴾ [فاطر : ٢٨] ، والسلوك الذي يطرأ عن طريق التفكر فائدته فردية واجتماعية ، فهذا التفكر يضبط التفكير ويدربه على حل مشكلاته بصورة صحيحة وينمي القدرة على الإدراك العقلي الصحيح[٤٤] ، وإذا كان هذا التفكر صحيحاً فإنه يعدل السلوك بصورة مباشرة. ذكر صاحب الإحياء **" إذا تغير حال القلب تغيرت أعمال الجوارح فالعمل تابع الجوارح ، والحال تابع العلم ، والعلم تابع الفكر ، إذن هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها "**.[٤٥]

القدوة : وتعني في اللغة الأصل الذي تتشعب منه الفروع ، أما في الاصطلاح فتعني نماذج بشرية تقدم الأسلوب الواقعي للحياة في مجالاتها المختلفة السلوكية والانفعالية والعلمية والاجتماعية[٤٦] ، والاقتداء في حياة الإنسان شيء فطري قال ﷺ : **" كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أوينصرانه "**.[٤٧] وأول قدوة صورت في الإسلام كان هو الغراب ﴿ **فَبَعَثَ اللهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ** ﴾ [المائدة : ٣١]. وقد هيأ الله هذا الأسلوب ليعلم الأنبياء الناس مايصلح لهم وهو أعلم بالأسلوب الذي يصلح لعباده ﴿ **وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى**

---

[٤٣] أبوحامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، دار الفجر للتراث ، القاهرة ، ٢٠١٣م ، ط ٢ ، ص ٨٧.

[٤٤] طه حسين ، استراتيجيات تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ٤٢٦.

[٤٥] أبوحامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، مرجع سابق ، ص ٨٩.

[٤٦] آمال الفضل ، أساليب التعليم عند المسلمين مع إشارة خاصة إلى الرحلة في طلب العلم ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة أفريقيا العالمية ، الخرطوم ، ٢٠٠٠م ، ص ١٦.

[٤٧] البخاري ، صحيح البخاري مرجع سابق ، ، ٢٢١.

﴿ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ [الأنعام : ٣٠] ، وعلى نقيض هذه القدوة الحسنة هناك قدوة سيئة وهم الكافرون ﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ﴾ [الزخرف : ٢٣].[٤٨] والاقتداء لدى المسلمين ليس تخييراً وإنما هم مجبرون عليه ومثابون عليه في الدنيا والآخرة ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء : ٥٩] ، وقال رسول الله ﷺ : **" إنما صنعت هذا لتأتموا بي ولتعلموا صلاتي "**[٤٩] ، وهو قدوة في العبادات والمعاملات والسلوك ومكارم الأخلاق كل ذلك يبرز أهمية القدوة في الإسلام ولدى المسلمين.[٥٠]

أساليب تعديل السلوك في علم النفس الغربي :

تناولت أساليب تعديل السلوك في علم النفس الغربي محاور عدة واختلفت الأساليب باختلاف اتجاهات المدارس.

المدرسة السلوكية : استخدمت عدداً من الأساليب لتعديل السلوك منها التعزيز والعقاب وعليهما تقوم نظرية الإشراط الإجرائي **" لسكنر "** ، فالتعزيز هو الإثابة على السلوك السوي بكلمة طيبة أو ابتسامة عند المقابلة أو منحه مكافأة مما يعزز السلوك ويثبته ويدفعه إلى تكراره[٥١] ، والتعزيز إما إيجابي أو سلبي فالإيجابي هو إظهار قبول لهذا السلوك **" ابتسامة ، مكافأة "** ، أما السلبي فهو إزالة المثيرات غير المرغوب فيها من أجل زيادة السلوك المستهدف. أما العقاب فقد عرفه **" أبوزهرة "** بأنه **" إشعار المسيء**

---

[٤٨] عاطف سالم أبونمر ، مواصفات المعلم القدوة في ضوء التربية الإسلامية ومدى تمثلها لدى أعضاء هيئة التدريس في كليات التربية من وجهة نظر طلبتهم ، رسالة ماجستير غير منشورة ، الجامعة الإسلامية ، غزة ، ٢٠٠٨م ، ص ٢٣.

[٤٩] البخاري ، صحيح البخاري ، مرجع سابق ، ١٤٩.

[٥٠] محمد عثمان نجاتي ، القرآن وعلم النفس ، دار الشروق ، القاهرة ، ٢٠٠١م ، ط ٧ ، ص ١٦٣.

[٥١] عدنان الفسفوس ، أساليب تعديل السلوك الإنساني ، مرجع سابق ، ص ٢٥.

بالألم أو حرمانه اللذة عمداً أو اختيارياً وهو في نفسه سر إذ هو إيلام للنفس وتضييق لحرية الفرد أو تقييد لها ".[٥٢] وهو إما إيجابي أو سلبي فالإيجابي ظهور حدث منفر **" مؤلم "** يعقب إستجابة غير مرغوب فيها يؤدي لإضعافها أما السلبي فهو استبعاد حدث سار **" محبب "** يعقب استجابة غير مرغوب فيها يؤدي لإضعافها. ومن أساليبها التحصين التدريجي ، ويستند إلى نظرية التعلم الشرطي الكلاسيكي **" بافلوف "** ، ويتم بتقديم المعالج سلسلة من المثيرات المتدرجة يبدأ بمثيرات ضعيفة ثم قوية حتى يألف المريض هذه المثيرات ، ويبدأ في تكوين استجابة مضادة بعد أن تمكن المريض من التخلص من السلوك غير المرغوب فيه وعاد إلى حالته الطبيعية التي تتسم بالاتزان والسواء.[٥٣] ومن الأساليب النمذجة **" القدوة "** ، وهي قائمة على نظرية التعلم الاجتماعي **" ألبرت باندورا "** ، وتتم بتقديم مواقف يمكن للعميل تعلم سلوك جديد أو الإقلال من سلوك مشكل دون الحاجة إلى الممارسة أو التدعيم المباشر ، وهي ذات فعالية في عرض السلوك الإنساني المعقد ويمكن استخدامها في العلاج الفردي والجماعي.[٥٤]

المدرسة المعرفية : ومن أساليبها في تعديل السلوك أسلوب إعادة البناء المعرفي وأكد **" بيك "** أن إعادة البناء المعرفي يكون عن طريق إزالة الأفكار الخاطئة وإحلال الافكار الإيجابية محلها وهذا النموذج من التعلم المعرفي له أساليب أخرى مثل أسلوب حل المشكلات والتدريب على التعليمات الذاتية والضبط الذاتي.[٥٥]

مدرسة الجشطلت : وهي قائمة على دراسات كوفكا وكوهلر وفرتيمر ولديها أسلوب الاستبصار ويعدل سلوك العميل هنا عن طريق استبصاره بمشكلته والوصول إلى الحل بشكل مفاجئ ومباشر بعد إدراك العلاقات وتنظيم الموقف.

---

(٥٢) عبدالمحسن العتيبي ، الثواب والعقاب في التربية ، مرجع سابق ، ص ٣٩.

(٥٣) يوسف مدن ، العلاج النفسي وتعديل السلوك بطريقة الأضداد ، دار الهادي ، بيروت ، ٢٠٠٦م ، ص ١٨٥.

(٥٤) لويس مليكة ، العلاج السلوكي وتعديل السلوك ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٩٠م ، ص ١٠٦.

(٥٥) طه حسين ، استراتيجيات تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ٨٨.

المدرسة التحليلية : وهي قائمة على دراسات فرويد ومن أساليبها التنفيس الانفعالي ويقصد به تنفيس وتفريغ المسترشد عن المواد المشحونة انفعالياً حتى يتمكن من التعامل مع الناس ، وهناك أيضاً التنويم المغنطيسي وهو حالة من الاسترخاء يخاطب فيها العقل الباطن معرفاً بالمشكلات اللاشعورية ويتم فيه زرع الأفكار العلاجية ، ومن أهم الأساليب التداعي الحر ، وفيه يطلق العنان لأفكار وخواطر واتجاهات العميل تسترسل من تلقاء نفسها دون تخطيط ودون اختيار فيتم معرفة المشاكل فيساعده المعالج على مواجهتها.[٥٦]

مناقشة نتائج الدراسة :

(١) هل هناك تباين في مفهوم تعديل السلوك لدى كل من الإسلام وعلم النفس الغربي ؟.

مصطلح تعديل السلوك في الإسلام هو مفهوم واضح يقصد به كيفية – تربية– السلوك وتقويمه ليصير حسناً أو إنشاؤه ليتفق مع المعايير الإسلامية للسلوك الصحيح ، والمدرسة الإسلامية تستصحب كل الجوانب في هذه العملية ويضاف إليها الجانب الروحي الذي هو أساس التمييز بين الجانبين. أما في علم النفس الغربي فهو مصطلح غامض فالمدرسة السلوكية بقيادة واطسون وسكنر وبافلوف تنظر إلى تعديل السلوك الخارجي فتجعل الإنسان كالآلة والتحليلية لفرويد والفرويديون الجدد تنظر إلى الماضي فتهتم باللاشعور والمعرفية لدى بيك وبرونز تهتم بالأفكار وطريقة التفكير والإنسانية عند روجرز تهتم بنظرة الإنسان لنفسه أولاً ، وأصحاب الجشطلت ككوفكا وكوهلر ينظرون إليه بكونه وحدة مكونة من وحدات لذلك فكل مدرسة تنكر على أختها ماتذهب إليه من النظرة إلى هذا المفهوم ، لذا تعددت التعريفات لكل نظرة على حدة.

والخلاصة أن تعديل السلوك في علم النفس هو تعلم محدد البنيان يتعلم فيه الفرد مهارات جديدة وسلوكاً جديداً ، ويقلل من الاستجابات والعادات غير المرغوب فيها ،

---

(٥٦) حامد عبدالسلام زهران ، الصحة النفسية والعلاج النفسي ، عالم الكتب ، القاهرة ، ٢٠٠٥م ، ط ٢ ، ص ٢٢١-٢٢٢.

وتزداد فيه دافعية العميل للتغيير المرغوب فيه[٥٧] ؛بينما في الإسلام المحور الذي يدور حوله هذا التعديل هو توافقه أو عدم توافقه مع التوجيهات الربانية ، ويقوم به كل من قال بالشهادتين. ولم يعرف المفهوم لدى الغرب إلا حين إنفصل علم النفس عن الفلسفة بينما اهتمام المسلمين بهذا المنحى ليس حادثاً وإنما تناولوه في إطار عام وأشاروا إليه بالفاظ أبرزها التزكية والتهذيب والأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

(٢) هل هناك اختلاف في أهداف تعديل السلوك في كل من الإسلام وعلم النفس الغربي ؟.

الهدف الأساسي للتعديل في الإسلام هو تحقيق العبودية لله تعالى ، أما في علم النفس الغربي فهو إحداث التوافق الاجتماعي للسلوك. فالإسلام كما تؤكد دراسة أخرى[٥٨] لايهدف إلى توافق السلوك مع المجتمع إلا إذا كان متوافقاً مع المعايير الإسلامية. وجعل الإسلام هذه الغاية –العبودية- أساسه إلا أنه لايقصر جهد الإنسان على التنسك والمسجد وتلاوة القرآن كما يبدو للبعض ، للوهلة الأولى ، لأن طاعة الله وعبادته لاتقتصر على النسك والعبادات ، بل تشمل الحياة بكل جوانبها. فجميع الأهداف التربوية التي تدعيها التربية الغربية لا يشملها هذا الهدف الأسمى وهو عبودية الله تعالى بما يحقق السعادة للفرد والمجتمع.[٥٩] وغاية التعديل في علم النفس الغربي هي تحقيق الذات كما يرى ذلك روجرز بينما في نظر الإسلام يعد هذا من أكبر الأمراض فقد قال ﷺ : **" لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه مايحب لنفسه "**[٦٠] ، فالتربية الاجتماعية جزء لايتجزأ من غايات الإسلام[٦١] ، ويهدف علم النفس الغربي إلى تكييف الفرد ثقافياً وهو بذلك يكون **" المواطن الصالح "** بينما الإسلام يحقق نمواً اجتماعياً وعقلياً وجسمياً وهو بذلك يكون **" الإنسان الصالح "**. وإذا كان ذلك فهو يحقق هدفاً

---

(٥٧) لويس مليكة ، العلاج السلوكي وتعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ١٢.

(٥٨) فواز الصعيدي ، الأساليب التربوية ، ص ٣.

(٥٩) عبدالرحمن النحلاوي ، أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع ، دار الفكر ، دمشق ، ٢٠١٠م ، ط ٢٨ ، ص ٩٠.

(٦٠) البخاري ، صحيح البخاري ، مرجع سابق ، ص ٩.

(٦١) عبدالوهاب سر الختم أحمد ، مناهج التربية الإسلامية ، دار جامعة الخرطوم ، الخرطوم ، ٢٠٠١م ، ص ٧.

أسمى وهو إعمار الأرض. فالإسلام يربط الإنسان بأصل فطرته كل ذلك جعل للإسلام الأفضلية على كل المناحي الأخرى.

(٣) هل تختلف خصائص تعديل السلوك في كل من الإسلام وعلم النفس الغربي ؟.

يستمد تعديل السلوك في الإسلام خصائصه من خصائص الإسلام وذلك لأن العلاقة بين الإسلام وتعديل السلوك علاقة وثيقة ، فالإسلام منهج يقوم على العقيدة والعبادة؛ بينما النظريات الغربية صادرة عن العقل البشري ، كما أنها ذات تصور واحد للكون والإنسان والحياة ، فهي ضيقة الأفق وأحادية النظرة وترتكز كل منها على بعد واحد من أبعاد الإنسان وتعظمه وتهمل باقي الأبعاد ، فهي تنظر إلى كل المشاكل من نفس الاتجاه وتذهب لأن تحلها بنفس الطريقة. أما الإسلام فيتجاوز كل النظريات الغربية لأنه ينطلق من أسس محكمة وفهم كلي للكون والحياة. فالمنحى الإسلامي إذاً شامل يتناول الإنسان بوصفه فرداً فينظر إليه في نفسه ثم أسرته ثم مجتمعه. والمنهج الإسلامي لايكتفي بالتنظير وإنما الناحية العملية هي الأهم ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ** ﴾ [الصف : ٢] ، وهو منهج ثابت يدعو إلى التجديد في تكامل فريد فهو واقعي وسطي ، يحقق بهذه الوسطية الأمان ، والعدل ، والقوة ، والاستقامة ، والخيرية والوحدة.أما المنهج الغربي فهو غير واقعي لأنه لاينظر إلى الإطار الكلي للفرد فهو ذاتي ، ولاريب أن الفصل بين تعديل السلوك وبين العقيدة والأخلاق إذا صلح منهجاً في الغرب فإنه لايصلح في العالم الإسلامي لأنه يتعارض مع تكامل منهجيته في الحياة ، فالمنهج الرباني يجمع بين الماضي والحاضر والمستقبل وبين الروح والجنس والعقل وبين الفرد والمجتمع وبين الدين والخلق والعقل كل ذلك في توازن.[٦٢]

(٤) هل هناك فروق في أساليب تعديل السلوك لدى كل من الإسلام وعلم النفس الغربي ؟.

نجد أن الثواب في كلٍ من المنهجين يؤدي إلى تكرار السلوك ، لكن الفرق أن الثواب في الإسلام لاينحصر في الجزاء الوقتي ومن ثم فالمسلم يمكن أن يعدل سلوكه ويكرره على مدى حياته دون أن يجد إثابة دنيوية على أعماله ، لاعتقاده أن الإثابة الأخروية أفضل من الدنيوية ،

---

[٦٢] أنور الجندي ، التربية الإسلامية هي الإطار الحقيقي للتعلم ، دار الأنصار ، القاهرة ، د.ت ، ص ١٤-١٥.

أما في علم النفس الغربي فلضمان تكرار السلوك لابد أن يكون الحافز مرئياً. والعقاب كذلك يتخطى العقاب الدنيوي إلى الأخروي مما يجعله أقوى في الزجر ، والأساس هنا أن الجزاء من جنس العمل. كذلك في علم النفس الغربي التدرج والنمذجة فهي كلها تعتمد على ما يلاحظه العميل وبهذا الفهم يصبح الإنسان كالحيوان لا يستخدم تفكيره في تعلم مايفيده ، بينما في الإسلام التدرج لايقصد به التعامل مع السلوك الخارجي فقط وإنما يخاطب العقل والقلب قبل الجوارح قال ﷺ : **" ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ، ألا وهي القلب "**.[٦٣] وإعادة البناء المعرفي ينظر إلى ماهو خارجي ويعمل على ماهو داخلي. أما التداعي الحر والتنويم المغنطيسي والتنفيس الانفعالي فإنه وإن عالج بعض المشكلات فإنه مرفوض في الإسلام لأنه ينتهك أعراض العميل وفي الحديث : **" كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه "**[٦٤] ، لكن ذلك لايعني أن نرفض هذا الأسلوب كلياً وينبغي أن يستخدم في حدود قواعد الإسلام وآدابه. أما التفكر في الإسلام فهو إنما يقوم على أسس منطقية إذا قارناه بإعادة البناء المعرفي فإنها قد تؤدي إلى سلوك غير سوي كما أنها تهمل البيئة. فهي بذلك قاصرة أمام التفكر الذي يستصحب في عمله الفرد والبيئة ، والتفكر يقوم به الإنسان لوحده من غير حاجة إلى معالج. والقدوة في علم النفس الغربي قد تضل فيقتدي الشخص بالراقصين أو اللاعبين أما في الإسلام فهي واضحة ولابد أن تؤدي إلى سلوك صحيح. كل ذلك يؤكد أن المنهج الإسلامي جمع منذ ظهوره بين تأديب النفس وتصفية الروح وتثقيف العقل لذلك فهو يعنى بجميع الجوانب دون تحيز.[٦٥] ويتفق الجانبان في أنه لابد من الإدراك والاقتناع بإجراءات تعديل السلوك حتى تنجح في تطبيقه. ومن كل ذلك يتضح أن كل هذه الأساليب التي دعا لها الإسلام تتسق وتتماشى مع النظريات التي وضعها علم النفس الغربي ، بل هي تمثل الأساس الذي بنى عليه علم النفس الغربي نظرياته.

---

(٦٣) البخاري ، صحيح البخاري ، مرجع سابق ، ص ١٥.

(٦٤) مسلم ابن الحجاج ، صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ص ١١٩٣.

(٦٥) عماد الشريفين ، تعديل السلوك ، مرجع سابق ، ص ١٤٠-١٤١.

الخاتمة :

يعد تعديل السلوك في الإسلام جزءاً لايتجزأ من رسالة الإسلام نفسه. وتميز المنحى الإسلامي بسبب امتلاكه **" دائرة الوحي "** فكل النظريات الغربية لو دمجناها لاتستطيع أن تعطينا حلاً لمشاكل البشرية فهي لم تستطع أن تحل المشاكل التي ظهرت في أوروبا ، لذلك لايمكن أن تفرض على المسلمين لعدم مواءمتها. ويذكر راشد الغنوشي **" أن الغرب اعتاد في بحثه للظواهر الاجتماعية أن ينطلق من مسلمة مركزيته الكونية فما يصلح في مجتمعه يصلح أن يكون قانوناً للبشرية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها "**. وأخيراً لابد للمسلمين من الاستفادة من أساليب علم النفس الغربي حتى يواكبوا زمانهم ولايتخلفوا عنه ، فنأخذ الجيد ونترك ما لايفيد ونحاول أن نعطيه خصوصية ثقافية إسلامية ؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها.

النتائج :

(١) مصطلح تعديل السلوك في علم النفس الغربي غامض ، وهو مصطلح حديث ، بينما في الإسلام واضح وشامل ، وهو قديم قدم الإسلام ، والأساس في التمييز بينهما اشتمال الإسلام على الجانب الروحي.

(٢) الهدف الأساسي لتعديل السلوك في علم النفس الغربي هو إحداث التوافق الاجتماعي وتحقيق الذات وهو يكون المواطن الصالح ، بينما في الإسلام الهدف الأساسي هو تحقيق العبودية لله تعالى ، والتربية الاجتماعية وهو يكون الإنسان الصالح.

(٣) يستمد تعديل السلوك في علم النفس الغربي خصائصه من العقل البشري وهو أحادي البعد ، بينما تعديل السلوك في الإسلام يستمد خصائصه من خصائص الإسلام ، ويتناول كل أبعاد الإنسان ، ولايفصل بين العقيدة والأخلاق.

(٤) أهملت أساليب علم النفس الغربي الجانب الروحي ، وانحصرت في الجزاء الدنيوي ، وهي تتعامل مع السلوك الظاهر وقد لاتؤدي الي سلوك صحيح ، بينما أساليب الإسلام شملت الجانبين المادي والروحي ، والجزاء الأخروي ، وهي تخاطب العقل والقلب والجوارح ، وتؤدي الي سلوك صائب. ويتفق المنهجان في أنه لابد من الإدراك والوعي والاقتناع بإجراءات تعديل السلوك حتى تنجح في تطبيقه.

التوصيات :

(١) إعداد إستراتيجية شاملة لبناء منهج تعديل السلوك الإنساني من المنظور الإسلامي.

(٢) إنشاء مؤسسات ومراكز بحوث ذات اتجاه تأصيلي لمواجهة التحديات في هذا المجال وعقد الندوات والمؤتمرات ورعاية الباحثين في هذا المجال.

(٣) تأهيل المربين والمرشدين وأئمة المساجد وتوعيتهم بأساليب تعديل السلوك في الإسلام.

(٤) التأكيد على أهمية إظهار الإعجاز العلمي الإسلامي في تعديل السلوك الإنساني ، وبيان أفضليته على الاتجاهات الأخرى.

فهرس المصادر والمراجع

المصادر والمراجع :

[١] القرآن الكريم.

[٢] أبوحامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، دار الفجر للتراث ، القاهرة ، ط ٢، ٢٠١٣.

[٣] أبوعبدالله الحاكم ، المستدرك على الصحيحين ، تحقيق مصطفى عبدالقادر ، دار الكتب العلمية ، القاهرة ، ط ٢ ، ٢٠٠٢.

[٤] آمال الفضل ، أساليب التعليم عند المسلمين مع إشارة خاصة إلى الرحلة في طلب العلم ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة أفريقيا العالمية ، الخرطوم ، ٢٠٠٠.

[٥] أماني عبدالله وإبراهيم الخضر ، دور الأمن الفكري في تحقيق الامن والاستقرار في الحياة الاجتماعية ، مجلة دراسات نفسية ، ع ١٢ ، الجمعية النفسية السودانية ، الخرطوم ، ٢٠١٣م.

[٦] إنتصار يونس ، السلوك الإنساني ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٩١م.

[٧] أنور الجندي ، التربية الإسلامية هي الإطار الحقيقي للتعلم ، دار الأنصار ، القاهرة ، د.ت.

[٨] جمال الخطيب ، تعديل السلوك الإنساني ، دار الفكر ، عمان ، ٢٠٠٨م.

[٩] جمال الدين بن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبدالله الكثير ومحمد أحمد حسب الله ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت.

[١٠] حامد عبدالسلام زهران ، الصحة النفسية والعلاج النفسي ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط ٢ ، ٢٠٠٥م.

[١١] حسن الصفار ، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ٢٠٠٥م.

[١٢] خالد الحازمي ، أصول التربية الإسلامية ، دار عالم الكتب ، الرياض ، ٢٠٠٠م.

[١٣] طه حسين ، استراتيجيات تعديل السلوك لدى العاديين وذوي الاحتياجات الخاصة ، دار الجامعة الجديدة ، القاهرة ، ٢٠٠٨م.

[١٤] عاطف سالم أبونمر ، مواصفات المعلم القدوة في ضوء التربية الإسلامية ومدى تمثلها لدى أعضاء هيئة التدريس في كليات التربية من وجهة نظر طلبتهم ، رسالة ماجستير غير منشورة ، الجامعة الإسلامية ، غزة ، ٢٠٠٨م.
[١٥] عبدالرحمن النحلاوي ، أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع ، دار الفكر ، دمشق ط ٢٨ ، ٢٠١٠م.
[١٦] عبدالمحسن العتيبي ، الثواب والعقاب في التربية ، مجلة رسالة التربية وعلم النفس ، ع ١٤ ، جامعة الملك سعود ، الرياض ، ٢٠٠١م.
[١٧] عبدالمنعم مساعد ، آراء ابن مسكويه في تربية الأبناء من خلال كتابه تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق ، مجلة دراسات نفسية ، ع ٥ ، جامعة الخرطوم ، ٢٠١٣م.
[١٨] عبدالوهاب سر الختم أحمد ، مناهج التربية الإسلامية ، دار جامعة الخرطوم ، الخرطوم ، ٢٠٠١م.
[١٩] عثمان فضل السيد ، الطمأنينة لدى دارسات القرآن الكريم بخلوة النيلين ، مجلة دراسات نفسية ، ع ١٢ ، الجمعية النفسية السودانية ، الخرطوم ، ٢٠١٣م.
[٢٠] عدنان الفسفوس ، أساليب تعديل السلوك الإنساني ، المكتبة الإلكترونية لأطفال الخليج ، ٢٠٠٦م.
[٢١] عماد الشريفين ، تعديل السلوك الإنساني في التربية الإسلامية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة اليرموك ، الأردن ، ٢٠٠٢.
[٢٢] عمر الخليفة ، توطين علم النفس في العالم العربي ، دار الفكر ، عمان ، ٢٠٠٩م.
[٢٣] فواز الصعيدي ، الأساليب التربوية المتبعة في توجيه وتعديل السلوك وكيفية تفعيلها مع طلاب المرحلة الثانوية بنين **" تصور مقترح "** ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة ام القرى ، المدينة ، ٢٠٠٩م.
[٢٤] لويس مليكة ، العلاج السلوكي وتعديل السلوك ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٩٠.
[٢٥] مالك بدري ، أزمة علماء النفس المسلمين ، ترجمة : منى كنتباي ، دار ديبونو ، عمان ، ٢٠١٠م.

[٢٦] محمد أبونحل ، مهارات التفكير التأملي في محتوى منهاج التربية الإسلامية للصف العاشر الأساسي ومدى اكتساب الطلبة لها ، رسالة ماجستير غير منشورة ، الجامعة الإسلامية ، غزة ، ٢٠١٠م.
[٢٧] محمد أنور الشرقاوي ، التعلم نظريات وتطبيقات ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ٢٠١٢م.
[٢٨] محمد بن إسماعيل البخاري ، صحيح البخاري ، ترتيب : محمد فؤاد عبدالباقي ، دار الفجر للتراث ، القاهرة ، ط ٢ ، ٢٠١٣م.
[٢٩] محمد ظافر ، استفتاء موجه إلى الإخوة المهتمين بدراسة التربية الإسلامية ، مجلة التربية الإسلامية ، ع ١ ، جامعة الملك عبدالعزيز ، الرياض ، ١٩٨٢م.
[٣٠] محمد عثمان نجاتي ، القرآن وعلم النفس ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٧ ، ٢٠٠١م.
[٣١] محمد قطب ، منهج التربية الإسلامية ، دار الشروق ، بيروت ، ط ١٤ ، ١٩٩٣م.
[٣٢] محمود أبودف ، منهج الرسول ﷺ في تعديل السلوك وكيفية الاستفادة منه في تعليمنا المعاصر، ورقة مقدمة لمؤتمر تطوير برامج كليات التربية بالوطن العربي في ضوءالمستجدات المحلية والعالمية ، جامعة الزقازيق ، مصر ، ٢٠٠٦م.
[٣٣] مسلم ابن الحجاج ، صحيح مسلم ، تحقيق أبوقتيبة نظر بن محمد الفاريابي ، دار طيبة ، الرياض ، مج ٢ ، ٢٠٠٦م.
[٣٤] يوسف قطامي وعبدالرحمن عدس ، علم النفس العام ، دار الفكر ، عمان ، ٢٠٠٥م.
[٣٥] يوسف مدن ، العلاج النفسي وتعديل السلوك بطريقة الأضداد ، دار الهادي ، بيروت ، ٢٠٠٦م.

دراسات إسلامية
مجلة علمية سنوية محكمة
العدد العاشر ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م

النُوْرسِي وطَاغُور :
دراسة مقارنة في تحليل رموز الكون والحياة

د. قيصر موسى الزين

قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب - جامعة الخرطوم

يصدرها قسم الدراسات الإسلامية ، كلية الآداب ، جامعة الخرطوم

(١٠٥-١٤٤)

المستخلص :

في هذا المقال قام الكاتب بمقارنة بيّن النورسي وطتغور من خلال تحليل رموز الكون والحياة في نصوص الكاتبين. استخدم الباحث المنهج المقارن كما استخدم التحليل الداخلي للنصوص بجانب تحليل السياقات المصاحبة لتلك النصوص. توصل الباحث لمجموعة من النتائج أبرزها أن الجانب الشاعري العرفاني عند النورسي هو الذي يمكن مقارنته مع طاغور. بينما لا تصلح المقارنة بينهما في الجوانب الفلسفية والمنطقية والشرعية والدينية.

Abstract:

In this article the author compares Nursi and Tagore by analysing the symbols of the universe and life in the two writers texts. The researcher used the comparative approach ,and the internal analysis of the texts in addition to the contextual analysis that accompanies those texts. The researcher reached a set of results, the most prominent of which is that the poetic aspect of Nursi is the only aspect that can be compared with Tagore, while the comparison between them is not valid in terms of philosophical , logical and legitimacy.

المقدمة :

هذه دراسة مقارنة بين النُوْرسِي المسلم وطاغور الهندوسي ، وهما ينتميان إلى سياق عصري عالمي واحد في مكانين وسياقين ثقافيين وسياسيين مختلفين بين تركيا والهند ، في الجزء الأخير من القرن الميلادي التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين **" ما بعده بعقدٍ من الزمان بالنسبة للنورسي "**.

هذه المقارنة في واحدٍ من أبعادها هي مقارنة[١] بين الإسلام والهندوسية ، بمدخل متخصص في مدرسة واحدة مشتركة بين هذين الدينين ، وهي مدرسة التعبير العرفاني الاشراقي الشعري **" عند طاغور "** والشاعري **" عند النُوْرسِي "** ، وبين المفكرين المبدعين الاثنين هنا مشترك **" الإنسانية "** ، أما المسافة بينهما فهي كبيرة ، من منظور الانتماء العقائدي.

هنا ربما يُشار إلى أنه كان من الأسهل مقارنة النورسي بشعراء متصوفين قدامى ، يقترب منهم النورسي مثل مولانا جلال الدين الرومي أو يبتعد عنهم مثل عبد الجبار النفري ، أو مقارنته بشعراء مسلمين محدثين مثل محمد اقبال[٢] أو سيد قطب؛ غير أن ذلك لا يحقق أغراض هذه الدراسة المقارنة ذات المدى الأوسع ، والتي من أهدافها تقديم بعض الإضاءة لمفهوم الإنسانية المشترك ولمفهوم خصوصية الانتماء الديني وحاكميته ، على نحو أخص في الإسلام ، وهي ثنائية جدلية مهمة يمكن أن تكون من قضايا الفكر المعاصر المركزية ، ذلك إضافة إلى ثنائيات أخرى مثل جدلية المحلي والعالمي.

اهتمت الدراسة بدراسة سياق النص الخارجي ، ومن عناصره ملابسات المكان والزمان وغيرها من المؤثرات الخارجية ، وعمدت إلى التحليل الداخلي للنص في حدود بنيته

---

(١) Pye, Michael – Comparative Religion – Harper – Row publisher – New York, 1972. pp. 19-25

(٢) أنظر المقارنة بين النورسي وإقبال في : حسن الأمراني ، النورسي أديب الإنسانية ، قراءات في رسائل النور ، دار النيل للطباعة والنشر ، القاهرة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م ١٠٧ -١٣٥..

وأجزائه ، وقد مثلت دراسة السياق الخارجي نصف حجم هذه الدراسة ، بينما مثل التحليل الداخلي للنصوص المثبتة نصفها الآخر.

اعتمدت الدراسة فيما يلي نصوص النُوْرسِي على ترجمة مركز الترجمة والبحوث العلمية بمؤسسة آلتين باشاق ونشر دار السنابل الذهبية لأعمال النورسي ، بينما اعتمدت ترجمة خليفة محمد التليسي لشعر طاغور في الأساس وهي ترجمة متقنة ، لا تتسبب في ضياع أكثر المعاني المهمة في النص الأصلي.

انتظمت هذه الدراسة على أساس المحاور التالية :

المقدمة

أولاً : الموضوع والمنهج

ثانياً : الإطار النظري

ثالثاً : السياق الثقافي – المكاني والزماني

رابعاً : النصوص وتحليلها

خامساً : خاتمة

المراجع

أولاً : الموضوع والمنهج :

ترمي هذه الدراسة إلى تحليل ومقارنة الرمزية المعرفية بين بديع الزمان سعيد النُوْرسِي [١٨٧٧م-١٩٦٠م][٣] ورابندرانات [١٨٦١-١٩٤١م] ، وذلك من خلال تحليل بعض النصوص الكتابية الخاصة بكل منهما؛ ويقتضي ذلك مقارنة السياق الثقافي والمكاني/الزماني لدى كليهما.

---

[٣] توجد أكثر من رواية عن السنة التي ولد فيها سعيد النورسي ، وبعض المصادر تجعلها عام ١٨٧٣م ، انظر سعيد النورسي : كتاب اللمعات ، ترجمة مركز الترجمة والبحوث العلمية ، دار السنابل الذهبية ، استنبول/ القاهرة ، ط١ ، ٢٠١٠م ، ص٢ المقدمة.

كما يستلزم أيضاً مقارنة بعض الجوانب في تكوين وخصائص الشخصية والسيرة الذاتية الخاصة بهما ، بجانب ذلك تستدعي هذه الدراسة أيضاً معالجة موجزة لقضايا تتصل باللغة الرمزية ذات الصلة إما بالشعر أو الشاعرية.

ينصرف حوالي نصف البحث الآخر نحو التحليل الداخلي لنصوص منتقاة ذات دلالة معرفية لدى كل من المفكرين العالميين ، وهنا أشير إلى أن الدراسة قامت على أساس تصنيف النصوص الرمزية ، وفقاً لطبيعة الرموز الأكثر استخداماً في التعبير المعرفي / الديني ، عند كل من النُوْرسِي وطاغور.

تلك الرموز المبثوثة في نصوص كليهما تنقسم إلى قسمين كبيرين بينهما بعض التداخل :

القسم الأول : رموز الكون متضمنة رموز الطبيعة الجامدة.

القسم الثاني : رموز الحياة ، وهي تلك التي تتصل بالنبات والحيوان ، وأكثر الرموز النباتية عندهما تتصل بكائنات مثل الشجرة ، البذرة ، الثمرة ، الزهرة ، الغابة وما إلى ذلك.

اتبعت الدراسة منهج التحليل الداخلي للنص[٤] ، مع بعض الالتفاتات إلى التحليل الخارجي الذي يعنى بوضع النص في سياقه الاجتماعي الخارجي ، مع ملاحظة أن كل النصوص التي أثبتتها الدراسة سواء للنورسي او طاغور تجيء من النصوص الموحية المفتوحة التي لا يقيد مغزاها زمان أو مكان ، فهي تحاول الخروج من القيد الإدراكي الإنساني كما تحاول

---

[٤] عن منهجية تحليل النص؛ انظر :

- حاتم الصقر ، ترويض النص - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٨ ص ١٤٥
- حسين خمرى - نظرية النص - الدار العربية للعلوم –بيروت ٢٠٠٧ ص ٥١.
- يمنى العيد - فى معرفة النص - دار الافاق الجديدة - بيروت ١٩٨٥
- فوكو ، ميشيل ، نظام الخطاب ، ترجمة محمد سبيلا ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤م ، ص ١٧.
- دليلة مرسلى (واخرون) ، مدخل الى التحليل البنيوى للنصوص ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٥م ص ٢٣ - ٢٤.

جرين ، جوديث ، التفكير واللغة ، ترجمة وتقديم عبد الرحمن جبر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٢م ، ص ١٩.

في نفس الوقت أسر المطلق وإدخاله في قيد التعبير اللغوي ، وكل ذلك مما لايمكن تحقيقه وإنما تبقى محاولات تحقيقه ومالها من دلالات.

منهج التعامل مع النص هنا استبطاني Introspective ، يقوم على التفاعل بين النص والمتلقي على المستوى الوجداني ، وذلك دون إغفال المستوى الظاهري أي مستوى المعنى المباشر القائم على الحرفية ، وهذا المنهج مختلف عن منهج تحليل النصوص ذات الطبيعة الثابتة أو المُصمتة **" غير الشاعرية "**.

من ناحية أخرى فإن الدراسة تستخدم بصورة أساسية المنهج المقارن وتراعي في ذلك أسسه المنهجية. والمقارنة بوجه عام ترمي هنا إلى إبراز كل من المشترك الإنساني وتميز المرتكز الديني عند النورسي وطاغور ، وهذا يقود بالضرورة إلى مناقشة قضايا أساسية كبرى ، تتعلق بمطلقية أو نسبية الحقيقة المعرفية الدينية ، وهو ما لم يشأ البحث أن يتوسع فيه.

يُراعي تحليل النص – أياً كان نوعه – الأجابة على الأسئلة التالية :

- ✓ كيف أثرت ، أو لم تؤثر ، الملابسات والسياق الخارجي على النص؟ وهل تساعد معرفة ذلك على فهمه؟.
- ✓ هل يستقل النص عن صاحب النص؟ بمعنى إمكانية النظر إلى النص بمعزل عن شخصية صاحبه ، أم العكس صحيح ؟.
- ✓ هل يمكن عزل النص الجزئي عن سياقه النصي العام؟ وإلى أي مدى يمكن أن يفيد ذلك في فهمه ؟ .
- ✓ هل يمكن قراءة النص وتحليله بالنظر إلى نصوص موازية أخرى لصاحب النص أو غيره ؟.
- ✓ ما هي وظيفة النظر إلى النص كبنية واحدة أو تفكيكه إلى أجزاء وإعادة تركيب هذه الأجزاء ؟.
- ✓ هل تطبق تقنيات تحليل النص المشار إليها بطريقة متساوية على كل نص؟ أم لكل نص ما يناسبه؟.

حاولت الدراسة الإجابة الضمنية على بعض الأسئلة السابقة والاستفادة منها ، في ثنايا التحليل الذي يرد بعد تناول السياق الخارجي للنصوص.

ثانياً : الإطار النظري :

(١) فلسفة المقارنة :

لا تجوز المقارنة منطقياً ومنهجياً بين صنفين من الأشياء أو أكثر ينعدم بينهما التشابه والاتفاق في بعض المشتركات ، في نفس الوقت تصبح المقارنة غير ذات جدوى في حالة التشابه والاتفاق الكامل بين أطرافها في ما يخص موضوع المقارنة.

ومن الأمثلة المتطرفة هنا عدم جواز المقارنة بين **" الماء "** و **" النوم "** وذلك في مقابل جواز المقارنة بين **" الماء "** و **" التراب "** ، وكلما ازداد عدد كل من الاختلافات والتشابهات معاً كلما أصبحت المقارنة أكثر منطقية من الناحية الشكلية ، وهذا في حد ذاته لا يكفي لتبرير إجراء مقارنة مثل تلك التي تهتم بها هذه الدراسة ، إذ لابد من توفر أغراض معرفية يمكن أن تخدمها المقارنة.

بالنسبة لهذه الدراسة فإن المقارنة بين النُوْرسِي وطاغور تقوم على ثلاثة مشتركات أساسية :

أولها : هو النزعة **" الإنسانية "** على اختلاف طبيعتها عند كل منهما.

ثانيها : هو النزوع نحو التعبير **" الشاعري "** ، رغم اختلاف نوع التعبير **" شعر ونثر "**.

ثالثها : توفر النزعة الدينية العرفانية ، بمعناها الواسع عند الاثنين.

وهناك مشتركات أخرى عديدة تتمثل في اتفاق الأفكار والخواطر وغير ذلك ، ومن بعد ذلك نجدهما يختلفان في الكثير ، في ماهو أساسي وماهو ثانوي. ومن ذلك اختلافهما في الانتماء الديني ، فالنُوْرسِي مسلم وطاغور هندوسي ، والنُوْرسِي مسلم كامل الانتماء وشديد الولاء للدين الإسلامي ، وهو من المتبحرين في علومه بينما وضع طاغور في الهندوسية غير ذلك. ويختلفان في الانتماء الجغرافي القطري ، إذ النُوْرسِي من تركيا وطاغور من الهند.

بينهما كذلك اختلاف في طريقة التعبير عن الأفكار ، فالنورسي لا يعبر في الأساس بـ " **الشعر** " بينما طاغور " **شاعر** " بصفة كلية ، ولابد هنا من ملاحظة أن كليهما ينتمي إلى نفس العصر تقريباً ، على اختلاف السياق الذي يتداخل في تكوينه الزمان والمكان والمجتمع والثقافة والملابسات التفصيلية الأخرى.

يختلفان كذلك في مكونات الشخصية وطبيعة المزاج ، من ذلك أن طاغور متحرر داخلياً من كافة القيود -غير الذاتية – بالمعنى النسبي ، يمنح خواطره كل الحرية في التحليق إلى الآفاق ، ولايتقيد بنص من كتاب مقدس أو بقاعدة أوجدها علماء أو بتقاليد أو نظم دينية ثابتة ، بينما النورسي مخالف له في ما سبق.

ومع ذلك فإن النُوْرسِي رجل خواطر وإلهامات ، سعى مثل طاغور لتقويض الحواجز والجدران التي تحجب الوعي والمعرفة ، في محاولة للنفاذ من سجن القيد الأرضي إلى فضاء " **المطلق الأزلي** " وكان يزاوج في ذلك بين " **الحرية** " وبين التزام المرجعية المعرفية الإسلامية المنهجية ، لذلك جاء فكره عميقاً وفي نفس الوقت مدروساً بصورة تفصيلية.

ولعل مما يخفف من صعوبات وتعقيدات المقارنة هنا عدم الاختلاف الزماني الرأسي مع وجود الاختلاف المكاني الأفقي.

(٢) اللغة الرمزية :

تعتبر " **اللغة** " في حد ذاتها ، وبوجه عام ، نظاماً رمزياً ، يستخدم الأصوات في الأساس. أما تعبير " **اللغة الرمزية** " المستخدم هنا فيعني الخروج من رمزية اللغة العامة إلى رمزية خاصة ، لتناسب المعاني المراد التعبير عنها مما لا تتجه إليه اللغة العامة.

في الغالب تكون الأبعاد التي تستدعي الرمزية ذات طبيعة " **ما ورائية** " Metaphysical.[٦] واستخدام الرموز هنا يمنح " **اللغة الخاصة** " خاصية دينامية تفاعلية بين النص والمتلقي ، ويقلل من أهمية واحدية الفهم أو احتكار التفسير ، حتى بالنسبة

[٦] Flew,A. –A Dictionary of Philosophy, N.Y 1984 PP 229-230

لصاحب النص نفسه ، ومدى هذا التفاعل وعمقه يعتمدان على عوامل ، مثل الاستعداد التكويني والمعرفي للمتلقي واللحظة الزمانية التي يحدث فيها التلقي وملابساتها المحيطة ، ويتصل ذلك بما يعرف بـ" **الخيال** "[٧] وهو ليس محض وهم كما يقول البعض.

وبالرغم من أن الرموز اللغوية تقوم على الأصوات المنطوقة ، التي غالباً ما تتحول إلى شكل كتابي ، كما في حالة هذه الدراسة ، إلا أن اتصالها اللازم بالمعاني وارتباطها باستدعاء الذكريات المخزونة عند المتلقي يجعلها تتحول في انسياب " **لا واعي** " إلى صور وأشكال ذهنية تنتمي في أصولها إلى عالم المرئيات الحسية ، وهو هنا عالم ذو طبيعة معنوية خيالية مع استناده على الواقع المحسوس. وذلك جزء من جدلية التفاعل الديناميكي المشار إليه.

يمكن اعتبار الرموز اللغوية من بين أهم أدوات الأعمال الإبداعية لتطوير ذات صاحبها وتطوير المتلقين لها نفسياً وعقلياً ووجدانياً ولا تكمن قوتها في منطقية أو عقلانية المعاني ، وإنما تكمن في خلقها وتفعيلها لمكنونات داخلية في سياق عملية Process معقدة ، لاتخلو من التأثيرات البايولوجية مع أساسية منابعها الفكرية المعنوية ، لذلك كثيراً ما تستخدم بصورة وظيفية في السياق الطقسي الأدائي المرتبط بحركة الجسد " **بما في ذلك المخ والدورة الدموية** " ، لنقل المتأثر بها من مستوى معين إلى مستوى واعي آخر ، غالباً بقصد الترقي- علماً بأنه في بعض الحالات قد لا يحدث الترقي المنشود ويحدث عكسه وبدلاً من أن تنطلق القوى الخلاقة تنبعث قوى التدمير. وقد يكون التدمير هنا على سبيل إعادة البناء للذات أو للآخر أو للعالم. وهي نزعة يمكن ملاحظتها – رغم تخفيها- عند كلٍ من النورسي وطاغور ، لكنها عند طاغور أكبر.

يمكن تلمس جانب مما سبق ذكره في ما سيأتي من تحليل للنصوص المثبتة في هذه الدراسة عن النورسي وطاغور.

---

[٧] عاطف جودة نصر -الخيال ، مفهوماته ووظائفه -الهيئة المصرية العامة للكتاب -القاهرة ١٩٨٤ م ص ٨٧ - ٩٠.

(٣) الشعر والشاعرية :

تعني **" الشاعرية "** هنا مصطلحاً يدل على نوعٍ من التعبير النثري يشارك **" الشعر "** في خاصية جوهرية ، وهي نقل الأحاسيس المعنوية عن طريق لغة خاصة تختلف عن اللغة النفعية التي تستخدم في التواصل المتعلق بالمعاني ذات الصلة المباشرة بالواقع المادي المحسوس أو ما يرتبط به مباشرة.

ومصطلح **" الشعر "** المستخدم هنا لا يشمل كل أنواع الشعر في المفهوم العام لهذا التعبير في الثقافة العربية ، إذ يسقط منه النظم القائم على الأشكال الخالية من المضمون الشاعري. ومثل هذه الأشكال لا تستطيع تحريك الانفعالات الوجدانية باتجاه احراز **" الوعي الوجودي "**. وكثير من أنواع **" الشعر "** التي يهتم بها هذا السياق مشحونة بالأفكار ، إلى درجة أن البعض قد يخرجها من دائرة **" الشعر "**.

غير أن مثل هؤلاء لايستطيعون القدح في ملاءمة نصوص النثر الشاعرية لمثل هذه المعالجة ، لأنها في الأصل ليست شعراً يدخل في نطاق سلطتهم **" التحكمية "** ، والأدب الصوفي –وما يوازيه خارج الدائرة الإسلامية- ذو الطبيعة **" الإشراقية "** ، الذي يقوم في الأساس على استخدام رمزية النور ، يدخل تلقائياً في صنف النثر الشاعري. ومن أمثلة ذلك جزء من كتابات سعيد النورسي. لكن ليس كلها ، مما لا يدخل في اختصاص هذا البحث.

ما يربط هنا بين **" الشعر "** و **" النثر الشاعري "** هو الأبعاد الجمالية **" الاستاطيقية"**. ولا يقتصر مفهوم **" الجمال "** هنا على الاستخدامات **" العلمانية "** أو العادية Profane[٨] ، وإنما هو كذلك مفهوم ديني صوفي راسخ ، يكاد يمثل مع مصطلح آخر واحداً من أهم المزدوجات في الفكر الصوفي ألا وهو مصطلح **" الجلال "** ، ووفق هذين المصطلحين إلى جانب مصطلح الكمال تنشأ ثلاثية عرفانية هي **" الجمال ، الجلال ، الكمال "**.

---

[٨] Eliade, Mircea – Patterns in Comparative Religion – Translated by Rosemary Sheed – New York 1968 PP. 1-4

لا تنتمي اللغة **" الشعرية "** أو **" الشاعرية "** إلى صنف اللغة العادية المصمتة ، غير الموحية ، ومن ذلك تحويرها لاستخدام الألفاظ لتعني غير ما تعنيه في العادة. ومن ذلك أيضاً استخدامها للتأثيرات البيانية ، مثل الاستعارات والكتابات والمجازات ، وخلق الارتباطات غير العادية بين كلمات عادية ، لخلق تركيبات إبداعية ذات قوة نافذة ومؤثرة ، أولاً على مبدع النص ثم على الآخرين ، لكن بدرجات مختلفة.

(٤) النص الرمزي والمضمون الديني :

لا يقتصر النص الرمزي على التعبير الشاعري ، وإنما يشمل نصوص الكتب الدينية المقدسة –التي قد يكون بعضها شاعرياً ولكن من نوع مختلف من الشعر ، كما أن بعض هذه النصوص الدينية قد يأتي شعراً ، كما هو الحال بالنسبة إلى Rig Veda[٩] **" وهو الأناشيد القديمة الهندوسية "** أو **" نشيد الإنشاد "** في العهد القديم[١٠] ، وفق هذا السياق لابد من القول أن القرآن الكريم قد حدد بصورة قطعية أنه من غير صنف **" الشعر "**.

كذلك فإن تصنيف ماهو ديني أو غير ديني في النصوص خارج دائرة الكتب المقدسة يصطدم بمشكلة صعوبة الفصل بين **" المقدس "** و**" العادي "**. ومن ذلك الأدب التأملي ، الذي من أمثلته جانب من كتابات النورسي وشعر طاغور ، فقد لا يظهر البعد الديني المباشر بوضوح ، على المستوى الظاهري ، في بعض نماذج الشعر – مثل شعر طاغور- وذلك بسبب استخدام بعض أنواع الرمزية أو التعبيرات الأسطورية **" غير الخرافية "**.[١١]

وتعتمد هذه الاستخدامات كثيراً على رموز الطبيعة ، التي يفصلها طاغور بخلاف النورسي عن التعبيرات الدينية المباشرة ، مثل **" الشجرة "** ، **"الطير"** ، **"القمر"** ،

---

[٩] The Rig Veda – Translated by Wendy Oflaherty – Penguin Classics – New York – N. D.

[١٠] الكتاب المقدس ، العهد القديم ، نشيد الانشاد.

[١١] الأسطورة هي لغة رمزية ذات دلالة ، تعبر عن حقيقة لا يمكن التعبير عنها باللغة العادية. أما "الخرافة" فهي مجافية للحقيقة.

" الشمس ".[١٢] ويمكن هنا الإشارة إلى أن النظم **" الأسطورية "** القديمة تختلف جوهرياً في لغتها وطرق تعبيرها عن الدين؛ إذ أن النظم الأسطورية تستخدم في المستوى الأساسي مظاهر الطبيعة والحياة المرئية بوضوح بالنسبة لكل البشر – مثل الشجرة ، النهر ، البحر ، النجوم ، الحيوانات الواقعية - وتخلق عن طريق استخدامها بصورة معينة السياق الأسطوري القصصي أو الشعري ، ولكنها - بخلاف الدين - لا تستخدم الكائنات **" المعنوية "** ، غير المرئية ، لبناء المفاهيم **" الثيولوجية "** - أو ما يشابهها - كما هو الحال في استخدام العهد القديم في فترة متأخرة من تطوره لفكر **" الشيطان "**.

ولم يكن **" الشيطان "** موجوداً في قصة خلق **" الإنسان "** في هذا الكتاب ، في مراحله الأولى ، وإنما أدت دوره **" الحية "**.[١٣]

لعله من المهم هنا ذكر ملاحظة عن أن شعر طاغور لايمثل نصاً دينياً من الدرجة الأولى ، ولكنه يذهب في اتجاه مدرسة **" اللاتفاضل "** الهندوسية[١٤] - التي تؤمن بأن **" الإله "**[١٥] يحجب الحقيقة المطلقة المتمثلة في **" البراهمن "** – الذي يتم تمثيله بإشارات لا تحيط به ، مثل القول أنه **" نور مطلق "** ولاشك أن ذلك لايمكن أن يوجد في التراث الإسلامي الحق.

غير أن هذا لا يمنع القول بوجود المتشابهات التي تسمح بوضع طاغور أو غيره في صنف إبداعي واحد مع بعض الشعراء ، أو أصحاب التأملات الوجودية ، من مسلمين أو غير مسلمين. وهذا يتصل بالمشترك الإنساني.

---

(١٢) Eliade, Mircea, Opcit. pp 124 and after

(١٣) الكتاب المقدس ، العهد القديم ، سفر التكوين.

(١٤) Raju, P. T. – Structural Depths of Indian Thought – State University of New York 1985-pp.382-437.

(١٥) يسمى في الفكر الهندوسي بـ**" الإله الشخصي "**.

وفي هذه الحالة ، مع مراعاة التحفظ ، يمكن ضم نص طاغور الشعري إلى مدرسة فلسفية واسعة تشمل شعراء وناثرين مسلمين وغير مسلمين ، مثل موسى بن ميمون اليهودي ، أراغون في **" مجنون ألسا "**[١٦] والفردوسي[١٧] وجلال الدين الرومي[١٨] وغيرهم من شعراء مدرسة **" الحب الإلهي "** في التصوف الإسلامي ، والنورسي بإشراقاته الغزيرة يجيء ضمن هؤلاء.

يعتمد النص الديني الرمزي ، بصفة خاصة الشعري ، على الخيال. وكما وردت الإشارة فإن هذا الخيال ليس مجرد وهم محض ، وقد أشار إلى ذلك – من ضمن عدد من المفكرين - كل من محي الدين عربي[١٩] وأبي حامد الغزالي.

ذكر الغزالي في **" مشكاة الأنوار "** أن الأرواح خمس مراتب : الروح الحساس – الخيالي – العقلي ، الفكري ، القدسي النبوي ، وأن هذه الأرواح أنوار. الحسي في الأول وهو المدخل إلى الخيال ، يليهما الفكري والعقلي ، أما القدس النبوي فهو أعلى المراتب وتظهر فيه لوائح الغيب .[٢٠]

وقول الغزالي هذا يشير إلى عملية التحول ، التي واحد من عناصر تصاعدها هو إنتاج النص الرمزي الديني في السياق العرفاني.

---

(١٦) أراغون – مجنون ألسا – ترجمة سامي الجندي ، دار الكلمة للنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨١م مع ط٢ ١٩٨٣م.

(١٧) عفاف السيد زيدان – الحب في الشعر الفارسي – دار المعارف – القاهرة ، ص٥٥ - ٦٤.

(١٨) المصدر السابق ، ص٦٥ وما بعدها.

(١٩) ابن عربي ، محي الدين الفتوحات الملكية ، دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ ، ج٢ ، ص٣٠٩/٣١٢.

(٢٠) أبو حامد الغزالي ، مشكاة الأنوار ، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي ، الدار القومية ، دون مكان أو تاريخ ص٣٤.

ثالثاً : البيئة الثقافية / السياق الثقافي / المكاني الزماني : " السياق الخارجي للنصوص " :

(١) السياق الثقافي :

تعبير **" السياق الثقافي "** ربما يحتاج إلى توضيح؛ بيد أن أهم ما يقصد به هنا هو الدور المتشابك لعناصر التكوين الديني واللغوي - الذهني والعناصر الخاصة بالبيئة الثقافية المحلية والتأثيرات الثقافية الإقليمية والعالمية عليها ، وذلك في المحيط المؤثر على كل من النورسي وطاغور.

ينتمي النُوْرسِي بصورة كاملة إلى النظام الثقافي العثماني ، الذي بدأت مظلته السياسية في التداعي والسقوط خلال فترة طويلة سبقت بداية حياة النُوْرسِي ، وقد اكتمل سقوط هذه المظلة عندما بلغ النورسي السادسة والأربعين من العمر. وقد استمر لمدة ستة وثلاثين عاماً أخرى ، حتى وفاته ، متأثراً بتداعيات هذا السقوط ، ليس على الصعيد الشخصي أو السياسي فقط ولكن على مستوى تشكيل ردود الفعل الفكرية –الثقافية التي ظهرت بصورة مباشرة على مؤلفاته.

لقد كان التكوين العثماني- الثقافي يمثل جزئياً واحداً من آخر تشكلات نظام **"الأمة"** الإسلامي ، ذي الجذور القرآنية. وكان القرآن الكريم ، وما يحيط به من موروث على رأس العوامل التي شكلت النورسي وجدانياً وفكرياً ، وقد تفاعل هذا التكوين النفسي – الفكري القاعدي مع عناصر أخرى في تكوين شخصية النورسي وكذلك مع تأثير معاناته ومجاهداته في مواجهة **" الظلام "** والظلم والعدوان الذي كان يتعرض له باستمرار وكانت هذه المواجهات من أسباب الإمداد النوري والكشوفات ، التي سطرها في مدوناته.

عاش طاغور في بيئة مترعة بالقيم والأفكار الهندوسية في فترة تأثرت فيها بيئة الهند الثقافية بالمؤثرات الغربية – الأوربية ، خاصة البريطانية. ولم تكن **" الهندوسية "** ديناً محكماً محدداً بقدر ما كانت تيارات شتى تقوم في الأساس على تأمل الحكماء وكانت تتراوح بين نظام

المعبد الكهنوتي المغلق ، الذي لم ينتم إليه طاغور ، وبين تيارات الفكر المفتوحة ، إلى درجة لم تعتبر فيها **" الإله "** سقف النظام المعرفي ذي الطبيعة **" العرفانية "**.

ولابد هنا من الحذر عند استخدام مصطلح **" عرفاني "** خارج السياق الصوفي الإسلامي ، ربما كان طاغور أقرب إلى تيار الـ **" أدفيتا فيدانتا "** الذي يقوم على فكرة **" اللا تفاضل "** ومستويات الوعي الوجودي الأربعة ، وآخرها التلاشي في المطلق.

إن التباين بين بيئة النورسي الثقافية الذهنية – النفسية وبين بيئة طاغور يتمثل في التباين بين **" الإسلام "** وبين **" الهندوسية "** من ناحية وبين كيفية تقبل الهند للقيم الغربية المستجدة وكيفية تقبل تركيا المسلمة لها. كانت الهند تقبل هذه القيم – خارج دائرة مسلميها - بتفاعل غير صراعي في الأساس بينما لم يكن ذلك حال تركيا ، ومسألة الصراع الإسلامي – العلماني المستمرة في تركيا حتى اليوم لهي من مظاهر ذلك. وقد كان هذا هو حال المسلمين – مقارنة بغيرهم - إزاء الغزو الحضاري الغربي ، بسبب ما يتميزون به من امتلاك لمرجعية عقائدية وقيمية راسخة في كتاب مقدس ، هو القرآن الكريم ، ومن خصائصه أنه مهيمن. إذ قد جاء في القران الكريم ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ** ﴾ [المائدة : ٤٨].

لابد هنا من ذكر ملاحظة أساسية ، هي أن إقليم البنغال الهندي الذي نشأ وترعرع فيه طاغور قد تأثر بصورة قوية – حتى بين أوساط غير المسلمين فيه - بالتأثيرات الإسلامية الروحية؛ وربما يعود وجود بعض الشبه بين إيماءات طاغور في شعره وبين التصوف الإسلامي العرفاني إلى ذلك. كذلك ربما عادت النزعة العامة في روحانية طاغور المتصلة بالحياة اليومية ومشاهدها العادية والصغيرة ، بخلاف نزعة الهندوسية العامة إلى الانكفاء على الذات والانصراف عن العالم الأرضي الواقعي ، إلى تأثير النزعة العامة في الإسلام نحو الاهتمام بالدنيا بجانب الاهتمام بالآخرة ، كما جاء في القرآن الكريم ﴿ **وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا** ﴾ [القصص : ٧٧]. وهي نزعة مبدئية قيمية وعقائدية وفي نفس الوقت هي نزعة حضارية ظهرت في الحضارة الإسلامية. وقد تشارك النورسي

وطاغور في الاقبال نحو الحياة والتمتع بمباهجها المعنوية ، النابعة من التفاعل مع البشر والطبيعة. وكان طريقهما لسبر أغوار **" الوجود "** هو عبر التفاعل المتعمق والذكي مع ثوابت الكون والطبيعة المرئية ، بالبصر المادي ، ومع مستجدات الأحداث اليومية الجارية. وكانت المشاهدة والمعايشة واستدعاء الذكريات منهما من وسائل إحراز المعرفة والعرفان عندهما عن طريق **" الاستشفاف "**.

حاز سعيد النُوْرسِي قاعدة قوية من العلم الديني الإسلامي المدرسى ، نالها عن طريق التعليم التقليدي وسط دوائر العلماء والمعلمين المسلمين في تركيا ، في بيئة عماد ثقافتها قائمة على اللغة العربية ، بينما كان طاغور متأثراً بالثقافة الإنجليزية ، وقد مثلت نافذته في الإطلال على عالم الحضارة الغربية.

(٢) سيرة الحياة :

ولد سعيد النُوْرسِي بعد مولد رابندرنات طاغور بحوالي ستة عشر عاماً ، في سنة ١٨٧٧م ، **" تسعة عشر عاماً إذا أخذنا بالرواية التي تقول أن مولد النورسي كان عام ١٨٧٣م "** وتوفي بعد طاغور بما يقارب العشرين عاماً في سنة ١٩٦٠م ، فهما متعاصران وقد عاشا عمراً يكاد يكون متطابقاً في مدته **" حوالي الثمانين عاماً "**.

مضت حياة النُوْرسِي شديدة القسوة في حين أن طاغور عاش منعماً وسط أسرة تنتمي إلى شريحة اجتماعية ميسورة الحال في البنغال ، التي كانت جزءاً من شبه القارة الهندية. ومما وصف النورسي مسار حياته ، فى سيرته الذاتية يتضح انه لم يعرف طوال عمره البالغ نيفاً وثمانين سنة ، شيئاً عن متع الدنيا ، بذل كل حياته في ميادين الحرب ، وزنزانات الأسر او سجون البلاد ومحاكمها ، وما من لون من ألوان المعاناة والأذى إلا وتجرعه ، وعومل في المحاكم العسكرية وكأنه مجرم ، ونفي في طول البلاد وعرضها ، ومنع من مخالطة الناس شهوراً في زنزانات البلاد ، وسمم مراراً ، وتعرض لإهانات متنوعة.[٢١]

---

[٢١] إحسان قاسم الصالحي ، نظرة عامة عن حياة بديع الزمان سعيد النورسي ، دار سوزلر ، القاهرة ١٩٧٧م ، ص٢١-٩٦

تجد هذه الحقبة من حياة النُوْرسِي تفصيلاً – سواء في مؤلفات النُوْرسِي أو كتابات تلاميذه أو كتابات الآخرين عنه ، ويجيءُ متواتراً في هذه المصادر ذكر أسماء الأماكن والتواريخ التي شهدت محاكماته أو سجنه أو نفيه أو وضعه تحت الإقامة الجبرية أو وقعت فيها محاولات قتله.

قَسَّمَ النُوْرسِي حياته إلى قسمين :

الأول : حتى بلوغه الخمسين من العمر عام ١٩٢٦م. وكان في هذه المرحلة ناشطاً سياسياً مصادماً ، مما أدى إلى تقييد حركته بواسطة الدولة ، وفرض ذلك عليه العزلة الإجبارية.

الثاني : فقد استمر أكثر قليلاً من ثلاثين عاماً حتى وفاته ، وظل تركيز النُوْرسِي فيها على التأمل وكتابة رسائل النور ورعاية تلاميذه الموكل إليهم فهم هذه الرسائل وحفظها ونشرها.

سمى النُوْرسِي نفسه في المرحلة الأولى بسعيدِ القديم وفي المرحلة الثانية بسعيدِ الجديد ، والواقع أنه قبل هاتين المرحلتين توجد مرحلة سابقة ذات أهمية فائقة وهي فترة تكوينه وإعداده في الصبا والشباب الأول ، إذ هي في غاية من الأهمية لأنها أمدت **" سعيداً الجديد "** بزادٍ علمي وفكري وروحي مدخر ، لم يبدده نشاط وحركة **" سعيد القديم "** ، وهذا الزاد كان مهماً في إضافة عناصر من التجربة الحياتية والحكمة المستقاة من الواقع المباشر ، لاشك في أنها نفعت **" سعيد الجديد "**.

لذلك ينبغي هنا الوقوف قليلاً عند مرحلة **" سعيد القديم "** ومحاولة استنباط بعض دلالاتها في ما يتصل بالتحليل الخارجي للنصوص المثبتة في هذه الدراسة بوجه خاص ولرسائل النور بوجه عام.

لم تهتم دراسات تلاميذ النورسي من أبناء رسائل النور بذكر أصول سعيد الكردية وتأثيرها على بعض جوانب نشاطه الأولى ، تشير بعض المصادر[٢٢] إلى أن النورسي **" في عام**

[٢٢] رضا هلال ، السيف والهلال ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٩م ، ص١٠٤.

١٨٩٦م سافر إلى اسطنبول ليقدم إلى السلطان عبد الحميد مشروع إنشاء جامعة إسلامية في ديار بكر أسماها " جامعة الزهراء لتكون مقابلاً للأزهر الشريف في مصر ، وربما كان هدفه من باب التيمن ، لكنه لم يتمكن من عرض المشروع على السلطان ، ثم انتقل إلى دمشق بالحاح من علماء بلاد الشام وألقى خطبته الشامية المشتهرة في الجامع الأموي.

لاحقاً واجه النورسي بقوةٍ الإجراءات التي اتخذها كمال أتاتورك في انقلابه على رموز الإسلام في تركيا – مثل تحويل مسجد أيا صوفيا إلى متحف وفرض الزي الغربي ومنع حجاب النساء وفرض الحرف اللاتيني في كتابة اللغة التركية وتحويل دار مشيخة الإسلام العامة إلى مدرسة للبنات ، وكان ذلك من أسباب العناء والتعسف الذي لاقاه من النظام الكمالي طوال فترة حكم الحزب الجمهوري.

وإذ ظل موقف النورسي الصدامي في مواجهة اتجاهات حزب الجمهورية يعتمد الأسلوب السلمي؛ فإن قوى دينية تركية أخرى اتجهت إلى المقاومة المسلحة ، وعلى رأسها حركة سعيد بيران الكردي في شرق تركيا التي كادت حركته أن تحتل كل ديار بكر ، وفي أبريل من عام ١٩٢٥م القي القبض على سعيد الكردي وبعض أعوانه وشنقوا.

وبالرغم من أن سعيد النورسي لم يشارك في هذه الحركة المسلحة ، إلا أنه تم اعتقاله عام ١٩٢٦ وخضع للإقامة الجبرية لمدة ٢٢ عاماً بين عامي ١٩٢٨م و١٩٥٠م ، وفي عام ١٩٥٠م حدث انفراج جزئي في أوضاع التيار الإسلامي في تركيا بوصول الحزب الديمقراطي إلى الحكم بزعامة عدنان مندريس عن طريق الانتخابات ، وحصل النورسي على حرية مكبلة بالمضايقات نتيجة لهذا التحول الجزئي في أوضاع تركيا.

لقد كانت فترة عزلة سعيد النورسي الإجبارية التي امتدت لحوالي ٢٥ عاماً هي فترة **" سعيد الجديد "** التي كتب فيها رسائل النور وجمع حولها من الطلاب المخلصين من تكفل بحمل شعلتها بعده ، وفي الحقيقة أن معظم رسائل النور قد كتبت في حوالي ثماني سنوات ونصف في بلدة **" بارلا "** من محافظة اسبارطة البعيدة عن مركز تركيا ، حيث كان سعيد يعيش فيها في منزل صغير ، تحيط به الأشجار والطيور المغردة والمياه الجارية.[٢٣]

[٢٣] إحسان قاسم ، حياة النورسي ، مصدر سابق ، ص ٤٨.

وفي هذه الفترة تحرر سعيد من تفاصيل الحياة الدنيوية ومن الارتباطات المحلية ، الجهوية وغيرها ، لينطلق في آفاق إنسانية ، من مرتكز إسلامي راسخ في القرآن الكريم والسنة النبوية ، بمرجعية **" سنية "** واضحة وتعمق صوفي روحي دون ما التزام بطريقة صوفية معينة ، وإن كان تلاميذه من حوله كانوا يمثلون جماعة ومريدين جعلوا همهم إنقاذ الإيمان ، ونشأ بينه وبينهم تواصل روحي ونفسي ، وقد مثل هذا التواصل في حد ذاته إمداداً نورياً روحانياً بدأ يشع خارج هذه الدائرة المحدودة إلى العالم الكبير.

لم تكن حياة طاغور مثل حياة النورسي ، فقد عاش طليقاً يجوب الآفاق ، وكأنه سائح يبغى التمتع بالجمال في كل مظاهره – الحسية والمعنوية- وبالإضافة إلى كونه شاعراً كان مغنياً ورساماً ، ولم تكن نظرته للمرأة تشابه نظرة النورسي لها ، فقد كان النورسي في هذا الشأن متقيداً بتربيته الإسلامية المحافظة ، وكان ينظر إليها كإنسان – ينبغي أن تكون أهداف حياته رسالية بالمعنى الواسع لهذه الكلمة. أما طاغور فقد كان يعكس باستمرار في شعره ، عبر مراحل حياته ، نظرات عاطفية عميقة للمرأة كأنثى مع أنه لم يكن يهتم بأي ذات فردية في هذا الشأن – في ما عكسه من شعره.

وكان شعر طاغور سجلاً لانعكاسات المشاهدات واللقاءات العاطفية العابرة ، التي كانت تمنحه الإحساس بالأبدية واللانهائية ، وتمنحه سعادة وفرحاً وبعض الحزن والألم في بعض الأحيان ، ولكنه كان يتجاوز ذلك سريعاً بالنفاذ إلى المطلق واللانهائي. ورغم الوجود القوي للمراة الأنثى في حياة طاغور وشعره ، فقد كانت تعبيراته بعيدة عن الحسية الجنسية ، إلى حد كبير.

عاش طاغور حياة رغدة ميسورة ، فقد كان من أسرة غنية عريقة في البنغال ، واتيحت له فرصة الدراسة في بريطانيا ، وزار غيرها كثيراً من البلدان الأروبية مثل فرنسا وإيطاليا والمانيا والدنمارك وسويسرا والنمسا ، كما زار كلاً من الولايات المتحدة والصين واليابان والهند الصينية وماليزيا والعراق وإيران ومصر ، وقد تم تكريمه والاحتفال به كثيراً ، خاصة في الدوائر الأوربية ومنحته جامعة أكسفورد الدكتوراه الفخرية في العام ١٩٤٠م.[٢٤]

---

[٢٤] إحسان قاسم ، حياة النورسي ، مصدر سابق ، ص ٤٨.

وبالمقارنة نجد أن سعيد النورسي قد تحرك في نطاق جغرافي واسع ، لكن إما هارباً من الأسر أو منفياً ، لم يتم الاحتفاء به إلا أيام الدولة العثمانية ، ولم تكرمه المحافل العالمية خارج دائرة المسلمين والمهتمين بهم.

ولم تكن حياة طاغور خالية من الأحزان والآلام ، إذ فقد بالموت في فترة وجيزة بين عامي ١٩٠٢م و ١٩٠٧م كلا من زوجته وابنته ووالده وابنه الأكبر وفقد وهو في السبعين من عمره حفيده الوحيد.[٢٥] وانعكس ذلك على شعره خاصة في ديوان **" الطفل "** ، الذي تأثر فيه بموت ابنته.

رابعاً : النصوص وتحليلها بإيجاز :

أُختير عدد قليل جداً ، من نصوص النورسي وطاغور للتحليل ، على أساس سبع من المحاور هي : **" النور ، الشمس ، البحر ، النهر ، النبات ، الاستلهام "** ، ويرد التحليل الجزيء الموجز في إطار كل محور بينما نعمد إلى التحليل النهائي على أساس النظرة الكلية لمجمل المحاور ليظهر ضمناً في الخاتمة.

المحور الأول " النور " :

(أ) النُوْرسِي

(١) **" إن الجهات الست للقرآن المعجز البيان مشرقة ساطعة منورة لا يمكن أن تدخلها الأوهام والشبهات ".**[٢٦]

(٢) **" القرآن معدن الأنوار الإيمانية بالضرورة ، فلا شك أن عكس الأنوار الإيمانية الظلمات ".**[٢٧]

---

[٢٥] إحسان قاسم ، در السابق.

[٢٦] سعيد النورسي ، رسالة المعجزات الاحمدية ، دار السنابل الذهبية ، مركزالترجمة و البحوث العلمية ، استنبول/ القاهرة ٢٠٠٩م ، ص٢٠١.

[٢٧] المصدر السابق ، ص٢٠٣.

(ب) طاغور

هناك أوتار عديدة في عودك * فدعني أضيف إليها وتري

وحين تدوزن أنغامك * يحطم قلبي الصمت

وتتحول حياتي إلى شئ واحد* مع أغنيتك وبين نجومك البعيدة

دعني أضع مصباحي الضئيل * ففي رقصة عيد الأنوار

يخفق قلبي. وتصبح حياتي شيئاً واحداً * مع ابتسامتك[٢٨]

التحليل :

بالنسبة للنص رقم [١] يحتاج القارئ إلى الرجوع إلى السياق النص – قبل هذا النص وبعده في رسالة المعجزات الأحمدية – لفهم ما يقصده النورسي بالجهات الست وبمراميه الأخرى ، وهذا خارج دائرة اختصاص هذا البحث. يصبح القرآن هنا مجالاً متسعاً وعالماً كبيراً بفعل الإشراف. وهنا يتداخل العالمان قلب المتنور والقرآن المنير. والقوة الفاعلة الأساسية هي النور.

أما النص رقم [٢] للنورسي فهو مكمل لرقم [١] ، ويحدد أن القرآن هو معين النور. ويحدد النصان أن المقابل البديل للتنور بالقرآن هو الظلمات ومنها الأوهام والشبهات **" وهي من أنواع الضلال "**.

أما النص [٣] لطاغور ، فهو لغة أخرى تعبر عن تجربة شعورية مختلفة ، تنتهي ، مثل تجربة النورسي الشعورية بالتنوير؛ غير أنه عند طاغور تنوير من نوع مختلف ، لا يقوم على الإيمانيات اليقينية والخشوع أمام الإله. بل إن معين تنوير طاغور هنا هو الإنسان – الكامن في مركز الابتسامة - والطريق إليه هو العزف والغناء حتى ينطلق الاحتفال.

إن طابع الجلال – الجمال يحيط بنصيَّ النورسي في حين نجد نص طاغور جمالي في المقام الأول.

---

[٢٨] طاغور ، هكذا غني طاغور ، مصدر سابق ، ج٢ ، ص٢٠٧-٢٠٨.

المحور الثاني " الشمس " :

(أ) النُوْرسي

(١) إن الضياء المحيط في النهار مثال الواحدية ، وتمثال الشمس في كل ذروة شفافة وقطرة وحوض وبحر ونجوم سيارة مثال لتجلي الأحدية فإذا رأيت الشمس في مرآتك بلون مرآتك وبما تقتضيه وضعيتها ثم رأيتها في مرايا أخرى فتنظر إلى الضياء ، فيشهد بالوحدة. وألا كثرة في المتجلي ، كما تتوهم ، وتنشد الكثرة والمرايا :

عباراتنا شتى وحسنك واحد ... وكل إلى ذلك الجمال يسير[٢٩]

(٢) **" وقد أصبحت الشمس مشكاة لضوء تلك القدرة ، ووجه البحر مرأة لنور كل المشكاة ، بل حتى عيون الندى أصبحت مرايا لها ".**[٣٠]

(٣) ففى نظر الشمس يتساوى البحر والندى ، كل منهما يظهر الهوية نفسها ، فهذا نظير القدرة.

(٤) **" بؤبؤ عين الندى شميس صغيرة. وتلك الشمس الهائلة المهيبة هي ندى صغير. فبؤبؤ عينها نور آت من شمس القدرة الإلهية فيصبح قمراً لتلك القدرة. والسموات بحر تتماوج القطرات – التي هي الشموس والنجوم – على تجاعيد وجهه بأمر الرحمن. وهكذا تجلت القدرة ونثرت على تلك القطرات اللمعات النورانية فكل شمس قطرة. وكل نجم ندى. وكل لمعة صورة ".**[٣١]

---

[٢٩] سعيد ، بديع الزمان النورسي ، المثنوي العربي النورى ، دار السنابل الذهبية ، مركز الترجمة والحوث العلمية ، استنبول/ القاهرة ٢٠٠٩م ، ص٢٥٢/ ٢٥٣.

[٣٠] سعيد ، بديع الزمان النورسي ، اللوامع ، دار السنابل الذهبية ، مركز الترجمة والبحوث العلمية استنبول/ القاهرة ٢٠٠٨م ، ص٥٨.

[٣١] المصدر السابق ، ص٥٩.

(ب) طاغور

(١) أيتها الشمس * من سوى المساء * يستطيع أن يسع صورتك * إني أحلم بك* ولكنني لا أطمع في خدمتك* بكت قطرة الندى وقالت * إني أصغر من أن أحتويك* إيها الإله العظيم* وحياتي كلها دموع* قالت الشمس : إني أنير سماء لاحد لها* ولكن يمكنني أيضاً أن أمنح نفسي بقطرة الندى الصغيرة* سأصبح شرارة من النور* وأغمرك بضيائي* وستصبح حياتك * فلكاً ضاحكاً*[٣٢]

التحليل

النصان [١ ، ٢] للنورسي ، ذوا طبيعة جمالية إشراقية ، مظهره هو الشمس. ونجده يستخدم رمزية **" المرايا "** ، وهي رمزية استخدمها كثير من متصوفة الإشراق من مسلمين وغيرهم ، غير أن كيفية الاستخدام وتوظيف الرمز تختلف من صوفي إلى آخر ، وحتى بالنسبة لنفس الصوفي تختلف عنده من حال إلى حال.

يبدو أن المشاهدة هنا خارجية ، لكنها بتأثير الخارج تمثل توغلاً في الذات ، وتمثل نوعاً ودرجة من إدراك ما وراء التجلي. ويلاحظ فيها البعد الانشادي المتحرك ، بحركة المريا والزوايا وانعكاسات التجلي ، بفعل النشوة الجمالية.

أما النص رقم [٣] ، للنورسي كذلك ، فيربط أكثر بين رمزية الشمس والبحر ، ويستخدم كلمة المشكاة ، ويرتبط هذا النص بآية سورة النور : ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ [النور : ٥].

وهذا النص للنورسي يضيف كذلك بعداً آخر في اتصالات ثلاثة مشاهد من جمال الرؤية الإشراقية – الاخصابية وهى : الشمس والندى والعين.

---

[٣٢] طاغور ، هكذا غني طاغور ، مصدر سابق ، ج٢ ، ص٣٦-٣٧.

وياتى تفصيل عن العين والندى في النص رقم [٤] ، الذي يضيف رمزاً كونياً سماوياً جديداً هو القمر ، ويظهر القمر هنا دالاً على القدرة الإلهية ، وتصبح السماوات بحراً تتحرك فيه النجوم في مدى الضوء ، وهو والنجوم المتحركة في تماوج. وتظهر الصور في هيئة لمحات أو ومضات ضوء ، ويظهر الرمز الشمسي والنجمي مائياً في شكل قطرات أو ندى ، والحركة في هذا النص [٤] واضحة فهي بتأثير مؤثر قوي بفضل اللغة الرمزية حين يتلقاها مهيأون لذلك التلقي العرفاني.

بالنسبة للنص رقم [٥] لطاغور ، فإن الشاعر يخاطب الشمس مباشرة ، وينايها بصفتها إلهاً عظيماً وهذا مما لا يمكن أن يعمد إلى قوله النورسي.

في سياق المقارنة بين طاغور والنورسي هنا ، نجد نص النورسي الأول بلا حدود يمتد في عالم الملكوت[٣٣] وهو مفهوم قرآني ، بينما حدود نص طاغور هي **" السماء "** التي هي جزء من الكون المنظور في قاموس طاغور.[٣٤]

كما يتشابه النصان في استخدامهما لرمزية **" الندى "** في صلته ، الحوارية ، عند طاغور بالشمس. والذات التي تبدو في النص خارج الموضوعات **" الشمس والندى "** وهي في العمق موجودة فيهما ، خاصة بالنسبة للندى ، ويتضمن نص طاغور الاحتراق المعرفي في سياق من الفرح.

المحور الثالث " البحر " :

(أ) النُوْرسي

(١) **" قد ألقى به في البحر ، فالتقمه الحوت ، وكان البحر هائجاً مائجاً والليل مضطرباً ومظلماً "**.[٣٥]

---

(٣٣) سعيد ، بديع الزمان النورسي ، الكلمات ، دار السنابل الذهبية ، مركز الترجمة والبحوث العلمية ، اسطنبول/ القاهرة ٢٠١٢م ، ص٢٩١.

(٣٤) لا يمنح طاغور عادة **" السماء " " المعنى اللاهوتي "**. كما فى مصطلح Heaven

(٣٥) سعيد ، النورسي ، اللمعات ، مصدر سابق ، ص٢٠٦.

(٢) " الذي يستطيع أن ينجيه وينقذه من تلك الحالة ليس إلا من ينفذ حكمه في البحر وفي الليل وفي جو السماء ، لأن الليل والبحر والحوت قد اجتمعت عليه ".[٣٦]

(٣) " وبحرنا هو كرتنا الأرضية التي تدور حائرة ، حيث إنه في كل موجه من أمواج هذا البحر آلاف من الجنائز ، وهو أشد رعباً من بحره هو بألف درجة ، واما أهواء أنفسنا فهي حوتنا ".[٣٧]

(٤) " وتلألؤ ما علي سطح البحار من الفقاعات والزبد بلمعات الضياء وانطفاؤها ، وكونها تؤدي وظيفة المرآة لما تعقبها والزبد والشمسيات الخيالية ، يدل بالبداهة على أن تلك التلمعات ما هي إلا انعكاس لتجليات شمس واحدة مرتفعة.... فكذلك تلألؤ ما على سطح البر وما في البحر من ذوي الحياة بالتجلي الأعظم لاسم المحيي الحي القيوم ".[٣٨]

(ب) طاغور

(١) " عند انبلاج النهار* تردد الهمس* بأننا سنبحر وحدنا* أنا وأنت* فوق زورق* من غير ان يعلم أحد من الناس* برحلتنا هذه* نحو لا مكان ولا هدف* في ذلك المحيط الذي لا ضفاف له* وعند ابتسامتك الواعية الصامتة* تتعالى أناشيدي* في أنغام طليقة مثل الأمواج* منعتقة من عبودية الكلمات* ألم يأت ذلك الوقت بعد؟* ألا تزال هناك أعمال ينبغي اتمامها؟* انظر* إن المساء يهبط على الضفة* وفي النور الذي ينحو نحو الزوال التدريجي* تحلق الطيور البحرية* عائدة إلى أعشاشها* من يدري* متى تفك المراسي* ويغيب الزورق في الليل* كما يغيب آخر شعاع* من أشعة الغروب ".[٣٩]

---

[٣٦] سعيد ، النورسي ، اللمعات ، مصدر سابق ، نفس الصفحة.

[٣٧] المصدر السابق ، نفس الصفحة.

[٣٨] سعيد ، النورسي ، رسالة الحشر ، في ذو الفقار ، دار السنابل الذهبية ، مركز الترجمة والبحوث ، استنبول/ القاهرة ٢٠٠٩م ، ص٤٢٥.

[٣٩] طاغور ، هكذا غنى طاغور ، مصدر سابق ، ج١ ، ص١٢٠-١٠٢.

التحليل

النصوص الثلاثة الأولى للنورسي في سياق محور البحر [١ ، ٢ ، ٣] اقتطعت من نص طويل حول سيدنا يونس عليه السلام ، إذ التقمه الحوت في البحر ، وفي النص [١] ، وصف للبحر والليل يعكس الأهوال والرعب ، كما يتمثلها الإنسان في قلبه ، هو في حالة الخطر الداهم. والنصان [٢] ، [٣] يُشيران إلى تحول مغزى رمزية البحر باتجاه **" الموت "** في واحد من صوره المحزنة للنفس الإنسانية ، وتدل عليها كلمة **" الجنائز "**. وهي تختلف في دلالتها التعبيرية عن كلمة **" الجثث "**.

تصور النصوص الثلاثة السابقة الليل والبحر والحوت بصورة وحوش مفترسة ، وخلف ذلك يتجلى **" الله تعالى "** منقذاً أوحداً فهو المهيمن على الليل والبحر والحوت ، وفي هذا تعبير عن الخطر الوجودي الذي يحيط بالإنسان وهو غافل عنه ولا منجأ منه ولا ملجأ إلا إليه الواحد الأحد.

النص رقم [٤] للنورسي يقدم رمزية مختلفة للبحر ، عندما يربطه بالشمس والنور فيصبح على عكس النصوص السابقة من رموز الحياة ، التي هي تجليات أسمائه تعالى المحيي ، الحي ، القيوم.

أما بالنسبة للنص [٥] لطاغور ، فهو يدور حول رحلة بحرية صوب **" اللانهاية "** وعناصر هذه الرحلة هي : البحر الذي هو مسرح الإبحار ، والزورق وهو الناقل الكوني / الوجودي. بجانب كلٍ من **" أنا وأنت "** من رموز الذات والآخر.

الآخر هنا هو رفيق الرحلة التي لا تنتهي وتسير بلا هدف أو اتجاه ، وكل ذلك إمعان في التجريد والانصراف عن التحديد ، وهذا من متعلقات الحرية.

الموسيقى التي تغمر النص حرة متحررة من **" عبودية الكلمات "**. والرحلة نمطية بلا حدود ، لذلك يستعجل وقتها ، والانتهاء من الأعمال في لغة طاغور الشعرية يعني الفراغ من مرحلة الحياة الأرضية والبحث عن الآفاق الواسعة. وهذا الخاطر يناسب زمان **" الليل "** ،

عندما تتجه الكائنات إلى **" النوم "**. وتمجيد الليل وما فيه من صفاء و قدرة على إدراك الحقائق اللانهائية هو من نزعات كثير من المتصوفة والرومانسيين.

هنا نجد الأمر مخالف لاستخدام النورسي لرمزية **" الليل "**. في النصوص الثلاثة الأولى من هذا المحور ، فالليل في هذه النصوص مرتبط برمزية **" الظلام "** الذي هو عكس النور ، ولا نجد عند النورسي دوما استخدام **" الليل "** بالمعنى الرمزي الذي يخص النصوص المذكورة هنا ، بينما نجد عند طاغور أن غياب الشمس هو إيذان ببدء الرحلة نحو اللانهاية ، وهو ما نجده في هذا النص رقم [٥] على نحوٍ أخص.

المحور الرابع : " النهر " :

(أ) النُوْرسي

(١) **" وفي تلك الليالي المظلمة ، وفي تلك الغربة الحالكة ، أيقظني من نوم الغفلة العميق مؤقتاً الخرير الحزين لمياه نهر فولغا ، والرذاذات الرقيقة للأمطار وهبوب الرياح المفعمة بأحزان الفراق ".**[٤٠]

(ب) طاغور

(١) **" لقد تغذت حياتي من النهر* وعبر جداوله * كانت عطايا الكثير من قمم الجبال* تنسكب في السفوح* فتغني حقولها بطين النهر العظيم* أن نسغ# الحياة العجيبة* يغذي الحقول من عدة منابع* وتحيط بحلمه ويقظته* سيول من الأغاني* تتدفق من الشرق والغرب* إن النهر رسول الكون* الذي يقرب البعيد* ويحمل إلى بيت البعض* تحية المجهول* ذلك النهر قد نسج في كل أعمالي الخلود ".**[٤١]

---

(٤٠) سعيد ، بديع الزمان ، اللمعات ، مصدر سابق ، ص٥٦٣.

\# ماء يخرج من الشجرة إذا قطعت.

(٤١) طاغور ، هكذا غنى طاغور ، مصدر سابق ، ج٣ ، ص١٧٠ - ١٧١.

النهر والبحر رمزان مائيان متقابلان ، من رموز اللغة الشاعرية والصوفية الإنسانية والعالمية ، ونجد أن طاغور بوجه عام أكثر استخداماً لرمزية النهر مقارنة بالنورسي ، وفي نص النورسي أعلاه يظهر النهر مؤثراً صوتياً ايجابياً ، فهو يوقظ من نوم الغفلة ولكن في أجواء الحزن والشعور بالمأساة الوجودية ، رغم ظهورها في السياق الواقعي لأسر النورسي وحبسه.

تتضافر هنا جملة أصوات من الطبيعة العاصفة لخلق الأجواء النفسية التي تحدث اليقظة ، هي **" خرير النهر الحزين" " ورذاذ المطر "** ، الذي يصفه بالرقة ، و**" هبوب الرياح "** ، التي يصفها بأنها مفعمة بأحزان الفراق. وهذا يدل على مزيج من الحزن والألم واللطف ، يتعلق بكون نفسي في الأساس.

بالمقارنة بنص طاغور الوارد في هذا المحور عقب نص النورسي ، نجد أن طاغور يستخدم رمزية النهر للتعبير عن الخصوبة والفتوة والحياة ، بالمعانى الأرضية ، فالنهر هنا هو رسول **" الكون "** الذي يحمل إلى **" البيت "** تحية **" المجهول "**.

والنهر هنا يدل على المصير الوجودي ، وروح الفرح والامل في النص واضحة ، وهذا يعبر عن سيكولوجية طاغور ، فهو يمثل تياراً في الفكر الثقافي الهندوسي قوي الاقبال على الحياة مع الايمان بفكرة طبيعتها الفانية في مرحلة الأرض أي قبل التجدد ، وذلك بخلاف تيارات أخرى متشائمة أنتجتها الهندوسية مثل البوذية.

المحور الخامس : " النبات " :

(أ) النُوْرسي

(١) **" أنبت الرحيم جل جلاله شجرة طوبي العبودية ، فأثمرت أغصانها المباركة في حديقة الكائنات ، دانية قطوفها ، متدلية ثمرات الأنبياء والمرسلين والأولياء والصديقين المتلألئين كالنجوم في " الظلمات ""**.[٤٢]

[٤٢] سعيد ، بديع الزمان ، اللمعات ، مصدر سابق ، ص٢٩٨.

(٢) " أن النبات كالنواتات للأرض وأن الحيوان ثمرة العالم. والنواة أنموذج مصغر للشجرة ، والثمرة مثال مصغر لها ، فكل ما يتجلى عليها يتجلى عليهما أيضاً. فما دام أن غايات الخلقة في الحياة هي المظهرية لتجليات اسماء ذي الجلال والجمال والكمال المطلق ، تكون العناية بتكثير جزئيات النبات والحيوان ، ولاسيما دقائقهما ، هي الأوفق للحكمة الأزلية ".[٤٣]

(٣) " كان ينبعث في تلك الليلة الصامتة صدى شجي من حفيف الأشجار وهمهمتها ، فأثار بشدة أحزان قلبي ورقة شيخوختي وعواطف اغترابي فهمست الشيخوخة في أذن قلبي منبهة موقظة : كما أن النهار قد تبدل إلى هذا القبر المظلم ، وتلفحت الدنيا بكفنه الأسود ، فكذلك سينقلب نهار عمرك إلى الليل ، ونهار الدنيا إلى ليل البرزخ ، وصيف الحياة إلى شتاء الموت ".[٤٤]

(٤) " ثم رفعت رأسي ونظرت إلى رأس شجرة عمري بعد ما يئست من هذه الجهة أيضاً ، فرأيت أن لهذه الشجرة ثمرة واحدة ، تلك هي جنازتي ، وهي على تلك الشجرة .... فاستوحشت من هذه الجهة أيضاً ، وطأطأت رأسي ، فنظرت أسفل شجرة العمر هذه ، أي إلى جذورها – فرأيت أن التراب في الأسفل كأنه اختلط فيه تراب عظامي بتراب مبدأ خلقتي ويداسان تحت الأقدام ، وهو كذلك لم يمنحني دواء لهمومي بل زادني هماً على هم ".[٤٥]

(ب) طاغور

(١) " عندما كنت شابا* كانت حياتي كالزهرة* تسقط قطعة أو قطعتين* مما تملك من أفوافها* دون أن تشعر بفقدانها* حين يأتي الربيع ويقف* مستعطياً عند بابها*

---

(٤٣) سعيد ، بديع الزمان ، اللمعات ، مصدر سابق ، ص٢٥١.

(٤٤) المصدر السابق ، ص٢٤٨.

(٤٥) المصدر السابق ، ص٢٥٠.

والآن* وعند نهاية الشباب* صارت حياتي كالثمرة* التي ليس لها ما توفره* وتنظر أن تمنح نفسها كلها* بكل حلاوتها الخاصة ".[٤٦]

التحليل

في النص الأول [١] يتحدث النورسي عن شجرة ، هي من أنواع أشجار الخلق في قصص الخلق العالمية ، لكن في إطار توحيدي إذ يعرض وصف النورسي عالماً موازياً ومختلفاً عن العالم الأرضي في الزمن الإنساني.

ولعله من التبيسط والسذاجة بمكان النظر إلى هذا النص باعتباره قائماً على البلاغة والبيان المعتمدين على التشبيه والكنايات والمجاز اللغوي فقط؛ بل إن محتوى النص نفسه بمعانيه المباشرة أو العميقة ، لا يلغي دوره الأساسي المؤثر على **" الوعي "** بجرس كلماته وما تخلقه من صور تفجرت من لحظة إلهام.

أما النص الثاني [٢] للنورسي فهو يتعلق كما النص الأول بالخلق المستمر والدائري ، الذي لا ينبع أصلاً من تربة الأرض أو ينتهي تحت سقفها المادي ، فهو يشير إلى الاسماء والصفات الإلهية ، ويحدد الصفات إجمالاً في ثلاثٍ : جلالية وجمالية وكمالية.

ومؤدى النص عند المتلقي الفرد المتنور هو إحساسه بانه جزء من نظام الخلق المستمر ، مثله في ذلك مثل كل الكائنات التي هي مظهر التجلي الإلهي ، وما قال به النورسي هنا يتجاوز الخيال ، ذلك الذي يقوم على أساس الحقائق كما أوضح أبو حامد الغزالي في **" مشكاة الانوار "** مما سبقت إليه الإشارة.

أما النص الثالث للنورسي [٣] فهو يوضح كيف تنقر الأصوات الحسية الصادرة من العالم الخارجي على الأوتار الوجدانية الداخلية ، فتأتي الحالة الشعورية وتحيط بالمتنور ولو انطوت على العنت والتعب والإحساس بسوداوية المحيط الواقعي ، فهذه الموجات الشعورية ذات القوة التدميرية هي التي ستخرجه إلى دائرة النور.

---

[٤٦] طاغور ، هكذا غني طاغور ، مصدر سابق ، ج٢ ، ص١٣ - ١٤.

وذلك هو من شأن النص رقم [٤] أيضاً الذي يقوم على توليد صور مختلفة عن النص [٣] ولكن في إطار نفس المحور أي الشجرة ، وما ينتمي إليها من ثمرة وجذور.

أما بالنسبة لنص طاغور رقم [٥] فهو يقوم على رمزية الشجرة ، لكن من زاوية المقابلة بين **" الزهرة "** و**" الثمرة "** ، وهذا النص وهو بخلاف نصوص النورسي السابقة ينتهي بـ **" الحلاوة "** وليس **" المرارة "** ، ويقوم على مفهوم **" العطاء "** بحدوده الأرضية فى ما يبدو وفق درجة ماورائية اللغة فيه أقل بكثير من النورسي.

المحور السادس : " الحيوان " :

النصوص المختارة هنا تتعلق بكل من الحوت والطير ، وتستخدم في التحليل هنا نفس النصوص الواردة عن الحوت في المحور الثالث [محور النهر بأرقام ١ ، ٢ ، ٣] مع الإشارة إلى النص الأوسع في كتاب اللمعات.

(أ) النُوْرسي

(١) **" قد ألقى به في البحر ، فالتقمه الحوت ، وكان البحر هائجاً مائجاً والليل مضطرباً ومظلماً ".**[٤٧]

(٢) **" الذي يستطيع أن ينجيه وينقذه من تلك الحالة ليس إلا من ينفذ حكمه في البحر وفي الليل وفي جو السماء ، لأن الليل والبحر والحوت قد اجتمعت عليه ".**[٤٨]

(٣) **" وبحرنا هو كرتنا الأرضية التي تدور حائرة ، حيث إنه في كل موجه من أمواج هذا البحر آلاف من الجنائز ، وهو أشد رعباً من بحره هو بألف درجة ، واما أهواء أنفسنا فهي حوتنا ".**[٤٩]

---

[٤٧] سعيد ، النورسي ، اللمعات ، مصدر سابق ، ص٢٠٦.

[٤٨] المصدر السابق ، نفس الصفحة.

[٤٩] المصدر السابق ، نفس الصفحة.

(٤) **" يقول بفكر الجنة : مات أخي الصغير أو صديقي ، فأصبح طيراً من طيور الجنة ، يتجول فيها ويعيش ويتمتع ويتلذذ أحسن منا ".**[٥٠]

(ب) ب. طاغور

(١) كان العصفور الأليف في قفص ، وكان عصفور الغابة طليقاً وشاء القدر أن يلتقيا.
هتف العصفور الطليق : تعال ، حبيبي ، لنطير نحو الغابة
فهمس العصفور السجين : تعال أنت ، لنعيش معاً في القفص.
أجاب العصفور الطليق : أين الفضاء الذي أبسط فيه جناحي بين هذه القضبان
فهتف العصفور السجين : وآ أسفي! هل مكان في الفضاء أحط عليه؟
صرخ العصفور الطليق : غني حبيبي ، أغاني الغابات
أجاب العصفور السجين : تعالى إلى ، أعلمك أصول الغناء
هتف العصفور الطليق : لا ، لا ، إن الغناء لا يُعلم
فرد العصفور السجين : واحسرتاه إني أجهل أغاني الغابات **
حبهما عنيف وملحاح ، ولكنهما لن يطيرا جناحا بجناح
أنهما يسترقان النظر ، من خلال قضبان القفص ، ولكن عبثاً يصيران إلى اللقاء
يصفقان باجنحتهما بشغف ، وينشدان : **" أدن مني ، يا حبيبي "**
ويهتف العصور الطليق : لا أقدر ، أني أخاف أبواب قفصك المغلق.
ويهمس العصفور السجين : وا اسفاه ، أن جناحي عاجزان ميتان.[٥١]

(٢) **" عصفور ، يا عصفوري* أصغ إلى* ولا تضم جناحك* إن الليل المنفرد* يمتد على طول طريقك* والفجر ينام خلف الضباب* والنجوم تمسك أنفاسها* وتعد الساعات* والقمر المثير للحزن* يسبح في الليل العميق ".**[٥٢]

---

[٥٠] سعيد ، بديع الزمان ، رسالة الحشر (في ذو الغفار) ، مصدر سابق ، ص ٤١٢.

[٥١] طاغور : مختارات ، ترجمة نصرى الصايغ ونبيل حبيقة ، الرواد للنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨١ ص ١١١. وتوجد ترجمة أخرى لهذا النص فى :هكذا غنى طاغور ، مصدر سابق ، ج ١ ص ٢٢١.

التحليل

يأتي نص النورسي في كتاب اللمعات عن سيدنا يونس والحوت والبحر في سياقه كاملاً أقرب إلى القصيدة ذات الايقاع القوي ، عزفها النورسي بوقع كلمات القرآن على حسه وتوهجه في كونه المحيط الذي تتلاطم فيه الإشارات السماوية والمرئيات الكونية بنبض ما في النفس ، تحت وطأة الألم والمصائب الفردية.

فالنورسي يستعيد تلك الأجواء من القصة القرآنية كما استبانت له من حالة سيدنا يونس في جوف الحوت في لحظة كشف ملهمة فأنشأ ذلك النص الموازي ، فدخل عنده **" المطلق "** في **" المقيد "** ، وتمكن من أسر بعض الشوارد من لحظات من التأمل في الكلمات المضيئة ، ذات الأثر البالغ في النفوس.

" الحوت " في نص النورسي بدأ متوحشاً كاسراً ثم ما لبث أن غدا وادعاً حاله مثل حال البحر ، وهذا الحيوان البحري الضخم عنصر مهم في حيوية وحرارة الصورة التي رسمها نص النورسي ، خاصة عندما تحول بقدرة القادر من **" سجن "** مظلم إلى **" غواصة "** آمنة.

ونص النورسي عن الحوت هو دون شك نص **" شعري "** مستلهم من القرآن الكريم ، وقد سعى للتعبير عن فكرة تلاشي الكثرة في الوحدة. وانتهاء **" الوحدة "** إلى **" الاحدية "** وتلاشي **" الأشياء "** في تجلي **" الحقيقة الإلهية "** ، وتضاؤل المصائر الفردية.

غير أن النص ينتهي والنورسي لا يزال في القيد ، وهو لا يعود للذات الفردية فإنما يعود للذات الجمعية الأكبر ، وهي الإنسانية في حيرتها الوجودية ورعبها من المصير ، وهذا مما لا يدركه **" طاغور "** ، الضاحك المغني ، مثل إنسان **" كليلة ودمنة "** الذي تعلق بأغصان شجرة ، جذورها متآكلة على حافة بئر ، عليها اربع حيات وفي قاعها تنين ضخم ، ووجد عسلاً بجانبه فتلهى بأكله والشجرة على وشك أن تقع وتسقط ، على التنين ، وهو غافل ناسي.

---

(٥٢) هكذا غنى طاغور ، مصدر سابق ، ج ١ ص ٢٢١.

يتميز النص الخامس في هذا المحور [٥] لطاغور هنا بطابعه القصصي الحواري الشعري ويقترب هذا النص من جزء من موقف النورسي الوجودي مقارنة بالنصوص السابقة ، فهو يلمس المأساة الوجودية في حالة **" الحب المستحيل "** بين العصفورين ، فهو يكشف مأساة العصفور الطليق ، لأنه في حقيقته مأسور ومقيد بالعصفور السجين.

وهذا النص ينتمي إلى النصوص التي تتضمن رمزية الطير ، والطير عند متصوفة العرفان من رموز **" الروح "** ، وسجن الروح الحقيقي عندهم هو كثافة الطين أو إسار الجسد ، ولا يستبعد أن يكون النص معبرا عن صراع الروح والجسد داخل ذات طاغور.

المحور السابع : " الاستلهام ، منهج المعرفة " :

(أ) النُوْرسي

(١) **" بينما كنت مستغرقاً في التفكير في الأحدية نظرت إلى ثمرات شجرة الدلب القريبة من غرفتي فخطر على القلب سلسلة تفكر فكتبتها كما وردت ".**[٥٣]

(ب) طاغور

(١) **" استيقظت* فوجدت رسالة تأتيني مع الصباح* لا أدري ما تقول الرسالة* لأني لا أعرف القراءة* سأدع العالم الحكيم منصرفاً إلى كتبه* ولست أرغب في مضايقته* من يدري إذا كان سيعرف ما تقوله الرسالة* سأطبعها على جبيني* وأشدها إلى صدري* وحين يشيع السكون في الليل* وتسطع النجوم واحدة بعد أخرى* سأنشرها في حضني* وأظل صامتا* إن حفيف الأوراق* سيتلوها علي بصوت عالٍ ".**[٥٤]

التحليل

---

[٥٣] سعيد ، بديع الزمان ، رسالة التوحيد ، دار السنابل الذهبية ، مركز الترجمة والبحوث العلمية ، استنبول/ القاهرة ٢٠٠٨م ، ص٤١-٤٢.

[٥٤] طاغور – هكذا غنى طاغور ج٢ ص١٤-١٥.

كل من النصين الأول للنورسي و الثاني لطاغور يتحدث عن طريقة الكشف ، التي لا يستطيع من يحدث له الكشف أن يتنبأ بها أو بمساراتها عندما تبدأ ، وإنما يفاجأ بتدفق المعرفة العرفانية مثل الفيض الذي هو رباني عند النورسي.

تحدث حالة الكشف في نص النورسي [١] في اليقظة في موضوع بعيد عن ذلك يستغرق في تفكيره **" الأحدية "** ، وتأتيه الإلهامات عندما ينصرف من الداخل إلى الخارج فينظر إلى الشكل المادي لثمرات شجرة **" الدلب "** التي يراها كل يوم لأنها بقرب الغرفة التي يعيش فيها ، ولكنها لا تتسبب في الإلهام إلا في هذه اللحظة التي بلغ فيها تأمله الداخلي درجة عالية.

أما طاغور ، فيشير النص [٢] إلى أنه يجد الكشف عند الاستيقاظ ، فهو متعلق بالنوم كما كان حال النورسي في النص الذي سبق **" وفي تلك الليالي المظلمة ، وفي تلك الغربة الحالكة ، ايقظني من نوم الغفلة العميق مؤقتاً الخرير الحزين لمياه نهر فولغا ، والرذاذات الرقيقة للأمطار وهبوب الرياح المفعمة بأحزان الفراق ".**

وبالنسبة لطاغور فلا علاقة بين هذا النوع من المعرفة وبين الكتب والدراسة ومحاورة من ينتمون إلى هذا العالم من الدارسين وما يجده فجأة بعد النوم لا تنفتح مغاليقه إلا بعد حين ، بعد أن يدخل الرسالة غير المكتوبة أو المقروءة في كيانه ، وهذا الكيان هو الماكينة التي تساهم في تكوين المعرفة ، غير أن الرسالة لا تفصح عن مكنونها إلا عندما تنقر على أوتاره الداخلية أصواتاً تأتي من حركة الريح بين أوراق الأغصان **" حفيف الأوراق "** ، وذلك عنصر تفاعل كوني يقوم على السمع بينما قام في نص النورسي على البصر.

خاتمة :

لابد في نهاية هذا البحث من تقرير أن إنتاج النورسي المعرفي الغزير متنوع ، بيد أن جانباً واحداً منه فقط يصلح لكي يقارن بشعر طاغور؛ وهو الجانب الشاعري العرفاني ــ وليس الفلسفي المنطقي أو العلمي الشرعي ــ ذلك الجانب الذي نبع من تأملات النورسي وما إنبلج منها من كشوفات وإلهامات. ولم يخرج النورسي في ما عبر عنه في هذا السياق ــ كما في غيره ــ

عن ثوابت السنة والجماعة ، لكنه في نفس الوقت رأى في النصوص ما لم يستطع أن يرآه الكثيرون.

وقد يسر الله للنورسي الجمع بين القدرات والإمكانات الروحية والعقلية والبيانية العالية من جهة ، والخلوة والوقت عبر زمن قارب الثلاثين عاماً من الجهة الأخرى.

كما يسر الله له نفراً من الطلاب المخلصين التفوا حوله وعملوا بتجرد وإخلاص على حمل رسالته التنويرية وبثها وترسيخها ، لكل ذلك كان النورسي رسالياً من الدرجة الأولى ، وسيكتب التاريخ بإذن الله ، أنه من بين من حولوا مجراه بعد أن ظن أعداء الإسلام أنه قد قضوا عليه في مقر الخلافة في تركيا.

أما طاغور فهو ينتمي إلى عالم آخر ، فقد كان ابناً مدللاً للنظام الثقافي – السياسي العالمي ، إن جاز التعبير وهو نفس النظام الذي كان يضطهد النورسي؛ غير أن طاغور كان موهوباً وكان حراً يعبر عن ذاته ويسعى للتنوير من منطلق فلسفته الهندوسية ، المنقوشة في داخله حتى بدون وعيه أحياناً ، ولايستبعد أنه قد تأثر ببعض المؤثرات الإسلامية الصوفية في أرض البنغال الهندية.

لقد تيسر لطاغور عمراً مديداً ، تماماً مثلما الحال لدى النورسي ، وأتيحت له _ أي طاغور _ تجارب واسعة والتف حوله التلاميذ والمعجبون. وكان طابع شخصيته تفاؤلياً ، وقد خرجت تأملاته من الاحتكاك والتعامل مع البسطاء ، خاصة من القرويين. وقد تشرب حضارة **" الهند "** وحكمتها ، ولم يعرف طريق **" الخلوة "** ونظام أخذ النفس بالشدة ، كما عرفه جانب من الصوفية المسلمين أو كما عرفته بعض تيارات الهندوسية.

لذلك وجد مفكرو الغرب الأوربي والأمريكي أنفسهم في طاغور ووجد طاغور نفسه فيهم ، دون أن يفقد أي من الطرفين مرتكزه ومنطلقه الثقافي ، أما النورسي فلم يجد حتى اليوم فهماً أو تفهماً من وسط أكثر الدوائر الغربية الثقافية ، مع توفر العمق الإنساني في إنتاجه المعرفي.

وأسباب ذلك واضحة تكمن في **" الحجاب "** الذي يحجب القيادات الثقافية والروحية في الغرب عن فهم أو تفهم عمق الإسلام ، في ما يتعلق بالمؤسسات وليس الأفراد ،

غير أن مكانة وتأثير النورسي وسط المسلمين في تزايد ، بعد عقود من وفاته[٥٥] ، وهم - أي المسلمين - من أهم مكونات الإنسانية اليوم ، كما في الأمس وكما في الغد بإذن الله.

المراجع :

أ/ باللغة العربية.

[١] القرآن الكريم

[٢] ابن عربي ، الشيخ محي الدين : الفتوحات المكية ج٢ ، دار صادر ، بيروت ، ج ٢ بدون تاريخ.

[٣] إحسان قاسم الصالحي : نظرة عامة من حياة بديع الزمان سعيد النور ، دار سوزلر ، القاهرة ٢٠١٠م.

[٤] أراغون : مجنون ألسا ، ترجمة سامي الجندي ، دار الكلمة للنشر ، بيروت ١٩٨٣م.

[٥] الغزالي ، أبو حامد : مشكاة الأنوار ، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي ، الدار القومية ، ١٩٦٤م.

[٦] جرين ، جوديت : التفكير واللغة ، ترجمة وتقديم عبد الرحمن جبر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٢م.

[٧] حاتم الصقر : ترويض النص ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٨م.

[٨] حسن الأمراني : النورسي أديب الإنسانية ، دار النيل للطباعة والنشر ، القاهرة ٢٠٠٥م.

[٩] حسين خمري : نظرية النص ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ٢٠٠٧.

[١٠] دليل مرسي وآخرون : مدخل إلى التحليل البنيوي للنصوص ، دار الحداثة ، بيروت ط١ ١٩٨٥م.

[١١] رضا هلال : السيف والهلال ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٩م

[٥٥] مركز الترجمة والبحوث : قالوا عن النورسي ، دار السنابل الذهبية ، استنبول / القاهرة ٢٠٠٨م.

[١٢] سعيد ، بديع الزمان النورسي : الكلمات ، ترجمة مركز الترجمة والبحوث العلمية – القاهرة ، ٢٠١٢م.
[١٣] سعيد ، بديع الزمان النورسي – اللمحات ترجمة مركز الترجمة والبحوث العلمية – القاهرة – ٢٠١٠م.
[١٤] سعيد ، بديع الزمان النورسي – المثنوي العربي النوري - ترجمة مركز الترجمة والبحوث العلمية – القاهرة – ٢٠٠٩م.
[١٥] سعيد ، بديع الزمان النورسي – ذو الفقار ترجمة مركز الترجمة والبحوث العلمية – القاهرة – ٢٠٠٩م.
[١٦] سعيد ، بديع الزمان النورسي – رسالة الحشر [في ذو الفقار] ترجمة مركز الترجمة والبحوث العلمية – القاهرة – ٢٠٠٩م.
[١٧] سعيد ، بديع الزمان النورسي – رسالة المعجزات الأحدية ترجمة مركز الترجمة والبحوث العلمية – القاهرة – ٢٠٠٩م.
[١٨] سعيد ، بديع الزمان النورسي – الكلمات الصغيرة ترجمة مركز الترجمة والبحوث العلمية – القاهرة – ٢٠٠٨م.
[١٩] سعيد ، بديع الزمان النورسي – اللوامع ترجمة مركز الترجمة والبحوث العلمية – القاهرة – ٢٠٠٨م.
[٢٠] سعيد ، بديع الزمان النورسي – التوحيد ترجمة مركز الترجمة والبحوث العلمية – القاهرة – ٢٠٠٨م.
[٢١] طاغور ، رابندرانات – هكذا غنى طاغور [مجموعة الأعمال الشعرية ، ٣ مجلدات] – الدار العربية للكتب – ترجمة خليفة محمد التليسي – ليبيا ١٩٨٩م.
[٢٢] طاغور ، رابندرانات – مختارات [إعداد وترجمة نصري الصايغ و نبيل حبيقة] – الرواد للنشر والتوزيع – ط١ بيروت ١٩٨١م.
[٢٣] عاطف جودة نصر – الخيال ، مفهوماته ووظائفه – الهيئة المصرية العامة – القاهرة ١٩٨٤م.
[٢٤] عفاف السيد زيدان – الحب في الشعر الفارسي – دار المعارف – القاهرة ١٩٧٧م.

[٢٥] فوكو ، ميشيل – نظام الخطاب – ترجمة محمد سبيلا – دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت ١٩٨٤م.

[٢٦] مركز الترجمة والبحوث العلمية –[إعداد]- قالوا عن النورسي مؤسسة السنابل الذهبية – استنبول / القاهرة ٢٠٠٨م.

ب / المراجع باللغة الإنجليزية :

[1] Eliade, Mircea – Patterns in Comparative Religion – Translated by Rosemary Sheed – New York 1968

[2] Flew, Antony – A Dictionary of Philosophy – Revised Second Edition St. Martin's Press – New York 1984

[3] Pye, Michael – **Comparative Religion** – Harper and Row Publishers – New York 1972.

[4] Raju, P. T. – Structural Depths of Indian Thought – State University of New York 1985.

[5] The Rig Veda – Translated by Wendy Oflaherty – Penguin Classics – New York – N. D.

دراسات إسلامية
مجلة علمية سنوية محكمة
العدد العاشر ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م

قراءة في التبادل الحضاري من خلال تاريخ العلوم

د. فائز عمر محمد جامع

أستاذ العلوم السياسية المشارك بجامعة بحري والمدير السابق لمركز دراسات السلام والتنمية

يصدرها قسم الدراسات الإسلامية ، كلية الآداب ، جامعة الخرطوم

(١٤٥ - ١٨٤)

المستخلص :

هذه دراسة تفحص آليات التبادل الحضاري ، وهي قراءة تستند على جوانب من تاريخ العلوم . وتستعرض تجارب بعض حضارات الأمم السابقة وكيف كان يبنى اللاحق منها على السابق لا سيما في مجالات العلوم والمعارف. وكيف كان للعالم الإسلامي دور مركزي في الجزء الأهم من عمليات التبادل عبر ترجمات العلوم ، وذلك لما له من خبرة واسعة في العلوم اكتسبها عبر انفتاحه على حضارات تزامنت معه أو تجاورت معه ، لاسيما على ايام نهضته العلمية الأولى على العهدين الاموى والعباسى. تزاوج الورقة بين منهج تاريخي يتتبع ويفحص مسارات الحضارات الكبرى في تاريخ الإنسانية ، وكيف كانت تؤثر /وتتأثر بمكونات بعضها في بعض ، علاوة على منهج تحليلى يستكشف العلاقات ويربط ويصنف المعلومات والحقائق. خلصت الورقة إلى أن الحضارة الغربية الحالية مدينة في جذورها المعرفية إلى شبكة من الحضارات السابقة أهمها الحضارة الإسلامية التي وفرت الإنجازات العلمية التي استعانت بها أوربا في تشكيل نهضتها الاخيرة. تذهب الورقة إلى ان النهضة العلمية بوصفها شرطاً لقيام الحضارة كانت مدينة إلى اجواء الانفتاح والتفاعل مع الآخر على الرغم من درجات الاختلاف والتباين الثقافى والعقائدى. وتفحص الورقة أخيرا شروط نهضة الأمة عبر الإنتاج العلمى الأصيل - وهو السبيل الذي نهضت به سائر الأمم - من خلال مشروع التأصيل المعرفي.

كلمات مفتاحية : الحضارات / الميتافزيقيا / العقلانية / الترجمة / العلمنة.

Abstract:

This paper explores the means of exchange between civilizations and the nature of the processes of borrowing and lending, in the context of the early development of sciences. The paper examines the historical processes whereby successor civilizations benefit from predecessor ones basically through translations of scientific production. It further analyses the central role played by the Islamic World benefitting from epistemological legacy and traditions, during the Umayyad and Abbasside periods, as an outcome of openness and free interaction with nearby civilizations. The methodology adopted merges between historical approach - whereby some civilizations were traced highlighting reciprocal interaction between them - and an analytical approach assessing the network of inter linkages among various civilizations. The paper concluded stating that modern western civilization owes a lot to a network of diverse civilizations including Islamic which provided basic scientific innovations, later on developed by the Europeans to inform the cornerstone of the Renaissance era. The paper finally analyzed the drivers of civilization in the Islamic World including genuine scientific revolution through the project of " Ataseel ".

Keywords : Civilizations, Metaphysics, Rationalism, Translation, Secularism

تقديم حول التساؤلات الأساسية للورقة :

تطرح الورقة جملة تساؤلات تدور حولها وتنطلق منها. تنظر الورقة إلى آليات التبادل الحضاري عبر المسيرة الإنسانية اعتمادا على الفحص التاريخي ، من خلال النظر إلى الأدوار المختلفة للمدنيات التي قامت في المنطقة الإسلامية ، وكيف أن تلك المدنيات مؤثرة في طبيعة المعرفة العلمية ونظم انتقالها ، من خلال النظر إلى المنظومة المعرفية ، ودورها التاريخي في تكوين الإرث الحضاري الغربي الماثل اليوم. وما هي الفرص أمام العالم الإسلامي اليوم في التطلع إلى استئناف الدور الذي قام به في العصور الوسطى ، من خلال النظر إلى العلوم كونها أساس الحضارة بأنها فعل تراكمى لا ينعزل عن التجارب التي سبقته ، بل يُبنى عليها وتُطورها. فأهل اليونان أسسوا حضارتهم على ما تعلموه من أهل مصر الذين كونوا مركزا علميا استجاب إلى حاجاتهم في الطب والفلك والزراعة والهندسة ، تعلم أهل اليونان ذلك جميعا وأضافوا إليه مكوناتهم الذاتية في استلهام الأساطير والملاحم في بناء علوم الفلسفة وأطر الحكم والسياسة ، وعلى ذلك فقد كانت حضارة اليونان الكلية تفاعلا مع ، بل وتطويرا للحضارة المصرية القديمة ، وقد دلت على ذلك جملة من الشواهد من داخل منظومة الحضارة الإغريقية.[١]

وعندما جاء الإسلام ديناً وثقافة في القرن السابع في الجزيرة العربية في غرب آسيا ، تفاعلت معه القارات بشكل متفاوت ، افريقيا قبلت الدين الإسلامي واللغة العربية الاثنين معا ، بينما قبلت قارة آسيا الدين الإسلامي ولم تقبل اللغة العربية ، أما أوربا فلم تقبل أياً من الاثنين **" لا الدين ولا اللغة "**.[٢] وجاءت الحضارة الإسلامية في أعقاب ذلك وأخذت من اليونان العلوم والفلسفة وتفاعلت معها ، كيف تم ذلك وماهي الشروط التي ادت اليه ،

---

(١) Diop, Cheikh Anta [1974], The African Origin of Civization, Lawrence Hill Books, pp 323.

(٢) د.جعفر ميرغني في حلقات إذاعية بعنوان **" حضارة السودان "** ، إذاعة أم درمان ، في العام ٢٠٠٠.

وكيف كان ذلك مؤثرا على التاريخ الإنساني في العصور الوسطى ، وماذا كسبت الإنسانية من دخول الحكم الإسلامي إلى الأندلس في غرب أوربا.

مدخل حول تطور العقل البشرى

ليس غريبا أن يكون نمو وتطور المعرفة الإنسانية والحضارة البشرية المنبثقة عنها انعكاسا لنمو وتطور العقل البشرى وتعبيرا عن ملكاته وقدراته في شتى الحقب التاريخية. وعليه فإن التلازم بين العقل والمعرفة والحضارة هو تلازم ذهبى ومفتاحي في هذه الدراسة. وعلى ذلك فإنه يمكن التمييز بين ثلاث حقب لتطور العقل الإنساني في دورة حياته ، وهي حقب لا تتبع تسلسلاً تاريخياً "hronology" ، ولكنها تعبر عن مسارات وخصائص للعقل الإنساني ، ربما يكون قد اندرست بعض الملامح مثلا في الحقبة الأولى في أغلب مناطق العالم ، ولكنها ربما لا تزال موجودة في بعض البلدان والأقاليم النائية لا سيما ما يسمى بالشعوب الأصيلة " Indigenous Communities " في أستراليا أو مناطق الهنود الحمر في امريكا الشمالية أو في أحراش افريقيا أو ما شاكل ذلك.

الحقبة الأولى : الحقبة الأسطورية " الميثولوجيا " :

بدأت الحياة على كوكب الارض بالنبى آدم الإنسان الأول وأسرته التي اقتتل أبناؤه فيما بينهما ، سارت الحياة بعد وفاة النبي الأول وتناسلت هذه الأسرة إلى أن أرسل الله تعالى النبي الثاني إدريس ، الذي سبق نوحاً عليه السلام ، النبى المؤسس لمجتمع المؤمنين بعد الطوفان ، الذي يعتبر الميلاد الثاني للبشرية والذي يبدأ به تاريخ البشرية.[٣] تناثرت الشعوب والقبائل على ظهر الكوكب وتفرقت بهم السبل وتناسوا عهود الأنبياء الأوائل في التوحيد ، وطفقوا يبحثون عن الحكمة والحقيقة عبر إعمال الخيالات والأساطير ، عبر ما أسميته الحقبة الأسطورية للعقل البشري.

---

(٣) لمناقشة معمقة للحقب التاريخية للإنسانية أنظر أحمد إلياس حسين [٢٠٠١] ، نحو مفهوم إسلامي لعلم التاريخ ، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا ، ص ٤١-٥٠

وهي حقبة فجر الإنسانية الباكرة التي تعاملت مع الطبيعة مصدراً للحياة الجماعية وكان تفاعله – أي الإنسان- معها تفاعل مواجهة في التكيف مع تقلباتها ، وحماية نفسه من المخاطر المحدقة به ، والدخول في معارك مع الحيوانات البرية من اجل توفير قوته ، وكان لابد مع ذلك من الاستجابه للحاجات النفسية في تفسير الظواهر الطبيعية لترسيخ ثقافة التكيف والاستجابة للفضول الإنساني وهو ينظر إلى الكواكب والنجوم والرياح والأمطار والرعد والبرق وجريان الأنهار ...الخ الظواهر الطبيعية. وبالطبع لا يجد تفسيرا يسعفه إلا أن ينسج بنفسه الأساطير التي توفر له التفسيرات والإجابات عن التساؤلات حول الظواهر الكبرى والصغرى في الحياة المادية والمشاهدة. وهي تفسيرات أسطورية توفر له شروط الانسجام والإلفة مع محيطه المباشر.

وليس غريبا مثلاً أن الأسئلة المهمة التي أجابت عليها الأساطير هي قصة الخلق من أين جاء الإنسان إلى الوجود ، وما هي القوى التي تتحكم فيه ، وكيف يسترضيها لتجنب سخطها وما إلى ذلك من أسئلة محددة للعلاقة البينية للإنسان والطبيعة. فالنمرود الملك والإمبراطور العظيم الذي عاصر النبى ابراهيم عليه السلام جهة العراق ، وأضرابه كانوا يعبدون النجوم والكواكب ، وملكة سبأ وشعبها في جنوب اليمن كانوا يعبدون الشمس ويسجدون لها . وغيرهم من أهل مصر الذين يعتمدون على النيل والفيضان والنيل هو المادة التي منها يستمد المصري القديم الأساطير التي تحثه على البحث عن الطرق الكفيلة باسترضائه ، وذلك بالتضحية بالفتاة الجميلة وإلقائها إليه فداءً وشكرا له على التفضل وتوفير الري والسقيا. أما بنو أسرائيل وعلى الرغم من وجود الأنبياء معهم **" موسى وهارون "** وبينهم ، فقد اشتاقوا إلى عبادة البقر بل وطلبوا من الأنبياء أن يجعلوا لهم آلهة تشبه آلهة الوثنيين من حولهم ، والفرس التي تعتبر من الأمم المتحضرة كانت تعبد النار وترى فيها القوة والجبروت ، إلى آخر القائمة الطويلة للبشرية التي تعتمد الأسطورة أداة لتحقيق الانسجام مع معطيات الطبيعة .

هذه حقبة كان فيها النمو الفيزيائي لجسم الإنسان يفوق فيها نموه العقلي ، وعليه فإن الدراسات التاريخية تقول بأن الإنسان الأول أكبر حجماً وأطول عمراً من الإنسان الحالي ، لا

سيما والقرآن يحدثنا أن نوحاً كان يدعو قومه إلى التوحيد نحوا من تسعمائة وخمسين عاما ، ولا يذكر القرآن كم كان عمر هذا النبي. بينما النبي محمد ﷺ آخر الأنبياء والمرسلين أتته النبوة في عمر الأربعين وتوفي ﷺ في الثالثة والستين ، أي أن الفترة الكاملة للدعوة الخاتمة كانت ثلاثة وعشرين عاماً. وعلى ذلك فإن القدرات العقلية للإنسان الأول كانت تحتاج إلى فترات طويلة لتستوعب حكمة التوحيد ، بل وأكثر من ذلك كانت تحتاج إلى معجزات خارقة حتى تصدق وتؤمن بالإله الخالق ، ومع ذلك واجه الأنبياء الأولون مطالبات مادية موغلة في المادية ، يقولون للنبى أنزل علينا مائدة من السماء ، أو يعكفون على عبادة التماثيل التي يصنعونها بأيديهم ، وعليه فكانت عقوباتهم الربانية أيضاً تتناسب مع هذه القدرات العقلية التي تصدق فقط ما ترى من الخسف والإغراق أو الصيحة.

هذه خصائص الحقبة الأولى للعقل الإنساني الذي كانت تسود فيه ثقافة الأساطير ، والذي تطور ليس بالضرورة وفق المسار الذي قال به دارون الذي ظن بان للإنسان تطوراً تاريخياً متناسباً مع تطوره البايلوجي والفيزيائي. ولا أدل على ذلك من ان القرآن الكريم يصف في أكثر من موقع أحوال الأمم السابقة التي تسود فيها الأساطير بأنهم اذا تتلى عليهم الايات بالوعيد قالوا... ﴿ **... لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إلا أساطير الأولينَ ..** ﴾ [النمل : ٦٨] ، أو ان المكذبين لدعوة الأنبياء عموما كانوا إذا عرضت عليهم الدعوة إلى التوحيد كانت إجاباتهم تعكس عقليات تمكنت منها قوة الأسطورة ﴿ **إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أساطير الأولينَ** ﴾ [القلم : ١٥].

الحقبة الثانية : حقبة التفسيرات المستندة إلى ماوراء الطبيعة " الميتافيزيقيا " :

هي حقبة من تطور العقل الإنساني برزت بعد أن استنفد أغراضه من الميثلوجيا ، وأضحت فيه غير ملبية لاحتياجاته المعرفية فطفق يبحث عن معين معرفي قادر على توفير متطلبات ما يمكن أن نسميه العقل في طور المراهقة وهو طور في عمر الإنسان يتميز بالقلق وفي تعبير أكثر دقة:

" ... وكأن المتافزيقيا ظهرت في تلك الأثناء كفلسفة علم توجه العقل البشرى نحو نوع من المعرفة الإنسانية التصورية أو الطوباوية عبر من خلالها الإنسان عن رؤيته للكيفية التي تعمل بها الظواهر المحيطة به ، والقوى الخفية التي تتحكم فيها وتوجه مساراتها .. ".[٤]

وهذه مراحل عاشتها أقدم الحضارات الإنسانية القديمة ، **" وربما لا يصح الحديث قبلها عن حضارات "** في الهند ومصر واليونان ، وربما لا تزال تعيشها بعض الشعوب في المناطق المعزولة من العالم المعاصر ، فيما يعرف بالشعوب الاصيلة في إفريقيا وغيرها. وأبرز ما في هذا الطور هو التنجيم والسحروعبادة الأسلاف.وهي بمنزلة إستعانة بقوى اخرى خارج النسق الإنساني الطبيعى تعطل في الإنسان محفزات الإبداع والإحسان والتجويد وتعلقها على هذه القوى التي هي في الغالب قوى من الجن أو الشيطان ، ويدخل في ذلك استنطاق النجوم وادعاء علم الغيب ، أما الشعوب التي تعتمد احترام الموتى من الأسلاف فمعظمهم في افريقيا ، وهذه عقيدة تعمل على المحافظة على النسق الحياتي للأسلاف باعتبار ذلك مرضيا لارواحهم الخالدة ، التي تمتلك صلاحية الانتقام حالة الإتيان بما يمكن أن يسبب الغضب ، ولذلك تجد هذه الشعوب تعيش على الماضى ، وغير مهيأة لأي نوع من التغيير ايجابيا كان ام سلبيا. وربما ذهب البعض[٥] إلى أن ذلك ربما كان هو السبب في تخلف هذه الشعوب ، التي لا تمتلك قابلية الخروج عن الدوران في فلك الأسلاف ما يعنى الوقوف في لحظة تاريخية واحدة دون العبور إلى التي تليها.

وهذا الطور العقلى قامت معه حضارات اعتمدت فيه على نخب تسمى نفسها دينية هي في الغالب منتفعة بالأوضاع السلطانية القائمة ، بل ومتحالفة معها من اجل استبقاء واطالة امد العروش والمحافظة على رعايا وحاشية وقادة جيوش طائعين و مرعوبين دوما من قوى

---

[٤] محمد احمد عبد الكريم وآخرون [٢٠٠٦] الاصول الفلسفية للتربية ، بدون ناشر ، ص ٣٥٠.

[٥] د.عمر عبد الماجد المتخصص في التاريخ الإفريقى من إفادته لى في عدة مناسبات.

متسلطة على رقابهم ومعاشهم. وعليه فقد كان الفرعون المصرى دائما إلها من سلالة الالهة ، حتى قال أحد الفراعنة للرعية **" أنا ربكم الأعلى "**. وليس هذا للفرعون المصرى خاصة ، بل كانت تلك ثقافة عصر كاملة في الهند والصين وبابل وفارس ، فيها الحكام والأباطرة هم سلالة مقدسة يجب لها التسليم والانقياد.

وقد كانت هذه الطبقة الدينية المتحالفة مع الأباطرة **" زرادشت ، بوذا ، وكونفشيوس "** هي التي تحتكر هذه العلوم السحرية والتنجيمية[٦] ، ولذلك وبسببه اكتسبت قوتها وأكسبت العروش قداسة واستدامة. أما الحضارات التي قامت في كنف هذه الحقبة فهي حضارات ليس فيها للحق والعدل والحرية مكان ، ولكنها تقوم على الشوكة والقوة والرهبة. وتقوم على عبادة الإنسان للإنسان. وإلا فقد استطاعت الحضارة المصرية وبتسخير ٣٠٠٠٠ من العبيد من أجل بناء مقبرة للفرعون من نقل ثمانمائة مليون حجر بناء ، ولمسافة ٩٠٠ ميل هو طول المسافة من اسوان حتى القاهرة مكان المقبرة. يموت المئات منهم يوميا في هذه العملية ويدفنون جماعيا في جدول على بعد عدة أمتار من المقبرة الملكية.[٧] ولم يكن الذين بنوا سور الصين العظيم بأحسن حظا من هؤلاء ، ذلك أن الذين لا يستطيعون مواصلة حمل مواد البناء فإنهم يحشرون في جدران السور ويموتون ، بل يشغلون مكان قطعة بناء وتوضع قطع البناء التالية فوقهم. هذه نماذج لهذه الحضارات التي نراها عظيمة ، ولكنها في الواقع قامت على جثث واشلاء الملايين من الفقراء والبسطاء والعبيد من بني الإنسان.

الحقبة الثالثة : الحقبة الدينية المسيحية " الكاثوليكية " :

وهذه حقبة صاغها أو حرر وقائعها القديس أوغسطين المهندس الأول لعقل العصر الأوربى بعد الانهيار الكبير للإمبراطورية الرومانية العظمى ، وكانت رغبته هي مجادلة

---

(٦) Ali Sharati [1980], Reflections of Humanity; Two Views of Civilization and The Plight of Man, Free Islamic Literatures, Inc. Houston, U.S.A. p5

(٧) Ibid.p.5.

القائلين بأن روما قد إنهارت لأنها اعتنقت المسيحية وتنكرت لآلهتها الأولى ، واجتهد في كتابه **" مدينة الله "** أن يثبت أن الكنيسة هي الأكثر صلاحاً لقيادة العالم الارضى إلى الخير[٨] ، ولا يتم ذلك إلا بأن تنصاع الدولة لسلطة الكنيسة الأخلاقية ، والمعروف ان المسيحية الأوربية قد نادت بقطيعة كاملة مع الارث المعرفي الإنساني وعلومه القديمة التي تراكمت؛ الفلك ، والكوزمولوجيا ، وعلم النبات ، والهيدروقرافيا..الخ. حدثت هذه القطيعة في أوربا وفي مصر الرومانية ، وكذلك اصطدمت التعاليم المسيحية مع الفلسفة الإغريقية بل اعتبرتها تهويمات وثنية دنيوية أرضية لا تتماشى مع التعاليم الدينية المتسامية ، وبالضرورة أن ذلك قد حدث في سائر البلاد التي كانت تحت الإمبراطورية الرومانية التي اعتنقت المسيحية في القرن الرابع الميلادى. وقد شهدت هذه الحقبة الصراع المتطاول بين الكنيسة والدولة فيما عرف في ادبيات التاريخ الأوربى الحديث ب **" صراع الدين والدولة "**. وهو حالة تاريخية أوربية ليس لبقية العالم دخل فيها ، تبرزها هذه الورقة باعتبارها علامة بارزة في دورة حياة العقل الإنساني. وقد كان للكنيسة الكاثوليكية في إيطاليا وإسبانيا وفرنسا اليد الطولى في هذه المرحلة. حتى أن إسهامات أرسطو كانت موضوع تحريم في دور العلم الأوربية.

وهذه حقبة مؤثرة على نشأة العلوم في أوربا ، التي عاشت هذا الصراع الطويل والمرير بين الكنيسة وسلطة الدولة. كانت الكنيسة تمثل سلطة مهابة ومتسلطة على رقاب الناس وكذلك عقولهم وتحصى عليهم أنفاسهم وارتكبت الفظائع في حقهم ، وكانت الدولة تحاول ان تستعيد سلطتها السليبة مستفيدة من سخط الناس على الكنيسة ، وخرجت الاخيرة مهزومة ، وخرج معها الايمان بالدين المسيحى من عقول ووجدان المجتمع الأوربى الذي سرعان ما بدأ المطالبة بتطبيق **" العلمانية "** مبدأ حاكماً للشأن العام للناس. بل واستند مروجوه على حقيقة الممارسة الكنسية سلطتها في تكميم الافواه إلى قلق الكنيسة الزائد على

---

[٨] التيجانى محمد الأمين [٢٠٠٧] ، مفهوم العلمانية في الفكر الغربي ، مركز التنوير المعرفي ، السودان ، الخرطوم ، ص ٩٦.

الايمان الذي ربما تهدده دعاوى أرسطو ومناصريه بلإعتماد على العقل والمشاهدة في الحكم على الأشياء. ظلت أوربا تمارس وتعيش العلمانية في شأنها العام وتبتعد رويدا رويدا عن الدين ، حتى وصلت هذه الروح معاهد العلم التي كانت تعيش غبنا على الكنيسة التي كممت افواه العلماء ومنعت الجامعات الحرية الأكاديمية في اختيارالكتب والمواضيع المناسبة ، وسنرى لاحقا كيف منعت مؤلفات أرسطو وابن رشد من التداول في معاهد ودور العلم الأوربية.

الحقبة الرابعة : الحقبة العلمية العقلانية :

وهذه حقبة بدأت مع الفتح الإسلامي الذي اتسع لمساحات واسعة من شعوب وثقافات العالم المتحضر في ذلك الزمان شمل التقاليد الثقافية للهند وبلاد فارس وبلاد ما بين النهرين ومصر واجزاء كبيرة من بيزنطة من الميراث الإغريقي الروماني الذي خلفته الإمبراطورية الرومانية غرب المتوسط ، وعليه تداخلت في مصهر الحضارة الإسلامية علوم فلك الهند وبابل ومصر والرياضيات الهندية والفارسية والمفاهيم الفلسفية للإغريق ، وطب وجغرافيا ورياضيات العصر الهلينستى ، وعلوم العالم القديم علم النبات والأدوية والحيوان والجلوجيا. ولذلك هي مرحلة كانت الريادة فيها للعلماء المسلمين ابن سينا وابن رشد والرازي والكندي والخوارزمي ، وقد كان هذا الميراث مؤثرا على العقل الإنساني عموما عبر الترجمات الكبرى التي تمت لهذه المعرفة بعد خروج المسلمين بعد قرون من إسبانيا ، بواسطة اليهود الإسبان الذين كانوا يتقنون العربية ، وخلال أقل من جيل تمت ترجمة معظم الكتب والمخطوطات العربية التي كانت في المكتبة الإسبانية إلى اللغة اللاتينية ، اللغة المشتركة للغرب المتعلم.

كانت هناك علامات فارقة في تاريخ العلماء المسلمين في نظرية المعرفة ، فمنهم من افتتن بالفلسفة اليونانية في هذا المجال منهم الكندى والفارابى وابن سينا حتى أنهم أخضعوا الدين للفلسفة ، وذهب الفارابى إلى تصنيف علم الكلام ضمن العلوم العملية في تهذيب السلوك

الإنساني ، مما عده البعض تهميشا لعلم الكلام الذي يعد من حوامل الثقافة الإسلامية.[٩] وعلى النقيض من ذلك وقف الإمام الغزالي الذي انتقد الفلسفة اليونانية وشكك في قدرة العقل وكذلك الحواس وتمكن من دحض الفلسفة اليونانية ، ولكنه أتى بنظرية في المعرفة أضافت إلى مصادرها الإلهام أي العلم الذي يقع في القلب بطريق الفيض بنور يقذفه الله في صدر العبد.[١٠]

مهدت هذه الحقبة التاريخية بحيويتها لظهور النهضة العلمية التي ظهرت في الجنوب الأوربي. التي استندت على الميراث الذي خلفه المسلمون في الأندلس **" إسبانيا "** كما سنرى لاحقا عند الحديث عن ترجمة العلوم من العربية إلى اللاتينية. وهي لحظة استنارت بها أوربا بنور العلم الذي قطفه المسلمون من تجارب احتكاكهم وتفاعلهم وانفتاحهم على شعوب وحضارات عالمية كانت تقوم من حولهم. وقد عرف الأوربيون العلوم التجريبية والتشريحية وبداية الصناعات ، وانفتح العقل الأوربى على رصيد معرفى شكل المعالم الرئيسية التي حددت مساراته نحو الصناعة والتقنية والطب العلاجى .....الخ.وانعتق ذلك العقل عن التفكيراللاعقلانى المرتبط بالدجل والشعوذة ، ما ادى إلى تمهيد الطريق لبروز العلماء الذين سيلتقطون قفاز المبادأة العلمية بشقيها التجريبي والنظرى الفلسفى المجرد ، إلى آفاق أرحب تمثل بدايات توطين العلم في القارة الأوربية.

الحقبة الخامسة : العلمنة الأوربية

وهي المرحلة الأخيرة التي بدأت منذ أن تسلمت أوربا زمام الريادة العلمية منذ الاباء الاوائل الفيلسوف الإنجليزي روجر بيكون [١٢١٤-١٢٩٤] الذي ينسب إليه تمرده على العقل الميتافيزيقي واعتماده على الملاحظة المباشرة في تقصى الحقائق العلمية ، ودعوته لتبنى الطرق التجريبية في دراسة الطبيعة ، والأهم من ذلك جميعا كونه الرائد في ادخال الدراسات

---

[٩] عثمان أمين [١٩٤٩] مقدمة إحصاء العلوم ، دار الفكر العربي ، ص ٨.

[١٠] الغزالي ، أبو حامد [١٩٨٣] ، المنقذ من الضلال ، تحقيق جميل صليبيا ، دار الأندلس بيروت ، ص ٦٨.

حول أرسطو عبر توضيحات ابن رشد وابن سينا في جامعة باريس ، التي كانت الكنيسة قد تدخلت للحؤول دون تدريسها ضمن المقررات المعتمدة. وقد تلاه عدة علماء أروبيين أبرزهم إسحق نيوتن الذي ينسب إليه بصورة أساسية الحديث حول أثر الجاذبية الأرضية على الاجسام والاوزان ، والتطبيقات المتفرعة عن ذلك مما يندرج تحت اهتمامات علماء الفيزياء. غير ان عصر نيوتن هو عصر ادعى فيه العلم سلطة يقينية مطلقة ، كأنما الذي توصل اليه العلم لحظتها ثوابت غير قابلة للمراجعة ، ولكن الحقيقة كانت هي أن تلك مرحلة مهدت للعالم الأشهر آينشتاين الألمانى ، نقل العلم من اليقينية إلى النسبية التي كانت تتماشى مع الحركة الدؤوبة للكون وأجرامه الذي كانت تماثله البيئة الطبيعية في حركة الذرات داخل الخلية أصغر وحدة في الكائن الحي وغير الحي.

وهي حقبة ظلت متأثرة تواقة للانعتاق عن السلطة الدينية ، حتى ماثل البعض - ومنهم جورج طرابيشى وفؤاد زكريا[١١] - بين دعوى **" العلمانية "** من ناحية ، ومفهوم **" العلم "** من ناحية أخرى. بحيث تصير الدعوى للابتعاد عن الدين كأنها دعوى لاعتماد العلم حاكما للنشاط الإنساني عوضا عن الانصياع لسلطة الكنيسة الأخلاقية. وهذا تطور تاريخي مفهوم في إطار رد الفعل لما كانت تقوم به الكنيسة ضد العلم والعلماء في صراعها الطويل مع السلطة السياسية ومؤسساتها لا سيما الثقافية التي من بينها المؤسسة العلمية. ولقد كان لهذا الأمر انعكاسات طويلة المدى على فلسفة العلوم التي نشأت في هذا المناخ والتي اصطبغت بهذه الصبغة الأوربية التي اثرت ومازالت تؤثر على الأسس التي انبنت عليها هذه العلوم ، ما حدا ببعض العلماء في العالم الإسلامي إلى الدعوة إلى **" تأصيل "** هذه العلوم بمعنى إرجاعها إلى أصلها أو تنقيتها مما علق بها من هذه المؤثرات الأوربية كما سنناقش ذلك في مكانه.

تلك ربما حقب أو مراحل لا تتبع التسلسل التاريخي ، ولكنها تمثل العلامات البارزه في تطور العقل البشرى في تفاعله مع ما حوله من بيئة طبيعية وغير طبيعية في مسيرة الإنسانية أو

---

[١١] الغزالي ، أبو حامد ، المصدر السابق ص ٢٦-٢٧.

هكذا تبدت الامور بحسب هذه الورقة. والافتراض الأساسي الذي تتبناه هذه الورقة هو ان الحضارات هي عمليات تفاعلية بين البيئات والمدنيات الإنسانية من شتى بقاع الارض وتنوع خلفياتها الثقافية والفكرية والعقائدية. ولا أدل على ذلك من أن عمليات الترجمة الكبرى التي حدثت في التاريخ كانت دائما ما تسبق قيام الحضارات الكبرى. والترجمات الأكثر أهمية هي ترجمات العلوم التي تأسست عليها الحضارات. وهو الافتراض الذي ستختبره هذه الورقة في استعراضها لثلاث تجارب تاريخية بارزة ومشهورة في التاريخ الإنساني سبقت أو تزامنت مع نشاة حضارات كان لها تأثيرها في خبرة العقل الإنساني الذي شكل ويشكل البنية الفوقية للحضارة المادية والثقافية. وهذه التجارب الثلاث متوسطية :

الترجمة الأولى " السبعينية " : وقد حدثت في القرن الرابع قبل الميلاد في مصر البطلمية ، كانت ترجمة دينية للتوراة من اللغة العبرية إلى اللغة اليونانية ، والدلالة هنا هي ان هذه الترجمة الدينية كانت مكملة لترجمات اخرى أسهمت في اثراء مكتبة الإسكندرية ، كجزء مهم من المكونات العلمية للحضارة الهلنستية.

الترجمة الثانية : هي ترجمة العلوم الإغريقية إلى اللغة العربية في بغداد العباسية في القرنين الثاني والرابع الميلاديين.

الترجمة الثالثة : هي ترجمة الإنتاج العلمى للمسلمين في الأندلس من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية في إسبانيا / الأندلس بعد ان تم إجلاء وتصفية الوجود الإسلامي فيها بعد حرب الاستعادة التي خسرها المسلمون لصالح القوى المسيحية ، حوالي القرن السادس عشر الميلادي.

فلنقف حول هذه الترجمات واحدة بعد الأخرى لنقف على علاقتها بالعلوم وتأثيراتها على نشأة الحضارات.

الترجمة الكبرى الأولى : " السبعينية - الإسكندرية البطلمية " :

يذكر التاريخ أنه عندما غزا الإسكندر المقدوني تلميذ أرسطو آسيا الصغرى في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد ، اصطحب معه مجموعة من العلماء المؤرخين والمهندسين ، انخرطوا جميعا في أنشطة علمية متنوعة في جمع معلومات عن علم النبات والحيوان والجغرافيا والفلك ، وصارت الإسكندرية – وهي من المدن الكبرى التي أسسها الإسكندر - مركزا تجاريا وثقافيا وعلميا تجاوزت فيه أثينا التي ضعف نشاطها في تلك الفترة في البحث العلمي والفلسفي.[١٢] وكان بالإسكندرية متحف ومكتبة مشهورة تحتوى على مؤلفات ومراجع متنوعة ومرصد وحدائق. وقد كانت للإسكندر - الشاب الذي توفي في الثالثة والثلاثين من عمره - طموحات من وراء التوسع العسكرى في نشر الثقافة اليونانية التي كان يرى أنها الفضلى في العالم.[١٣] وعلى ذلك أسس إمبراطوريته التي ضمت مساحات واسعة من العالم المتحضر ، امتدت من بلاد اليونان شرقا حتى الهند بما في ذلك آسيا الصغرى ومملكة فارس وبلاد الشام والعراق ومصر ، فيما عرف لاحقا في أدبيات التاريخ بمهد الحضارة الهلينية.

من بين الشعوب التي انصهرت داخل هذه الإمبراطورية الكبرى اليهود الذين كانوا تحت الحكم الفارسى منذ السبى البابلى في الربع الاخير من القرن السادس قبل الميلاد [٥٨٦ ق.م.].[١٤] وقد انخرطت مجموعات كبيرة منهم في خدمة الإسكندر في الجيش والعمل المدنى في داخل مصر وخارجها. وقد جاءت مجموعات كبيرة منهم مع الإسكندر وتوطنوا في الإسكندرية العاصمة الثقافية والعلمية واندمجوا في المجتمع المصرى والإسكندرى ، وتطبعوا بالثقافة اليونانية وكذلك اللغة اليونانية التي كانت هي اللغة العالمية الأولى **" المكتوبة "** في الفلسفة والطب والفلك والكيمياء والرياضيات في سائر الانحاء الهلينستية وغير الهلينستية في

---

(١٢) Perry,Marvin et al, [1985], Western Civilization, Houghton Mifflin Company, Boston, U.S.A. p 99.

(١٣) Firth, C.B. [1951], A People of Good Hope, Ginn and Company LTD.18 Bedford Row, London, p. 249.

(١٤) سلوى ناظم [٢٠٠٨] ، الترجمة السبعينية للعهد القديم ، دار نون ، شبرا ، مصر ، ص ٧.

الإسكندرية وأنطاكية ودمشق وجنديابسور وعشرات المدن ، بدون أن تتخلى القبطية أو الآرامية أو الفارسية عن دورها بوصفها لغات قومية.[١٥] وعليه فهى- أي اللغة اليونانية - قد كانت حاملة الحضارة الكونية " cosmopolitan " في ذلك الزمان شأنها شأن اللغة الإنجليزية اليوم.

الشاهد أن اليهود وقد اندمجوا في مجتمع الإسكندرية الراقي وقد تشربوا اللغة الإغريقية ، بدأوا يفقدون تدريجيا التعامل مع لغتهم العبرية التي هي لغة التوراة – العهد القديم – وهي اللغة الدينية المستخدمة في الصلوات وقراءة الكتاب المقدس. وبالطبع لم يكن في مقدورهم تجأهل اليونانية التي أضحت لغة التجارة والمال والاقتصاد ، فضلا عن الإدارة والثقافة والعلم. حتى وصل بهم الأمر أنه لم يكن بمقدور عامة اليهود قراءة التوراة في نسختها الاصلية بالعبرية. وعليه لم يكن متاحا أمامهم إلا طريقاً واحدة لمواجهة خطر اختفاء اليهودية والتعاليم الخاصة بها ، إلا طريق ترجمة العهد القديم إلى اللغة اليونانية ، وهي الترجمة التي عرفت باسم **" الترجمة السبعينية "**. وكانت المجموعة اليهودية في الإسكندرية التي تتركز في الجانب الشمالي الشرقي من المدينة على طول الساحل - من أهم الجاليات المصرية قاطبة ، وعليه فقد سمح لهم البطالسة باقامة معابد على أراضٍ يمتلكونها لإقامة شعائرهم الدينية بكامل الحرية.

وقد تعددت الروايات بشأن هذه الترجمة التي رفعها البعض إلى مرتبة المعجزة ، وضمن هذه الروايات المنسوبة إلى إريستياس ، الذي يبدو أنه من سكان الإسكندرية ، وقد روى أن مسئول مكتبة الإسكندرية أشار إلى الإمبراطور بطليموس الثاني [٢٨٥-٢٤٨ ق. م.] ان مكتبة الإسكندرية تضم تسعمائة وخمسة وتسعين كتابا تمثل اعظم الكتب العالمية لمختلف الآداب القومية ، إلا أن أهم خمسة كتب كانت غير موجودة داخل المصنفات التي تحتويها

---

[١٥] جورج طرابيشي [١٩٩٩] ، نقد نقد العقل العربي- نظرية العقل ، دار الساقى ، بيروت لبنان ص١٢٣.

المكتبة ؛ وهي الكتب الخاصة بالقانون اليهودى ، التي هي بالطبع في حاجة إلى ترجمة إلى اللغة اليونانية.[١٦] فوافق الإمبراطور وأرسل مبعوثين إلى القدس يطلب نسخا من هذه الكتب مع مترجمين اكفاء لها من رجال الدين اليهودى. فأجابه كاهن القدس وأرسل إليه أثنين وسبعون رجلا مع نسخة من التوراة. واستقبلهم الإمبراطور وأعد لكل منهم غرفة منفصلة بحيث لا يمكنهم الاجتماع وطلب لكل منهم ان ينجز ترجمته لوحده ، وبعد سبعين يوما أنجز الجميع الترجمات التي وجدت متطابقة.

بصرف النظر عن الجدل التاريخي حول صحة الرواية إلا أن الحقيقة المستفادة هي أن واقعة الترجمة قد حدثت في مدينة الإسكندرية في العهد البطلمي " Ptoleymic Era "، وقد تعزز دور مكتبة الإسكندرية بهذه الترجمات في ذلك العصر ، وقد كانت مدينة الإسكندرية هي المركزالحضاري الأول. وقد لعبت مكتبة الإسكندرية ومرصدها دورا مهما في حركة العلم والعلماء وحركة الحياة العامة. وقد استنارت بها الإمبراطورية على امتداد النفوذ الهيلنستي الممتد من مقدونيا غربا حتى البنجاب في الهند شرقا. ذكر بعض المؤرخين أن الطب مثلا لم يزدهر إلا في عصر الإسكندرية وذلك استنادا إلى بعض المؤلفات الطبية لمشاهير الأطباء الإسكندريين حول العقاقير والسموم ...الخ.[١٧] وليس أقل من ذلك هو بروز الإسكندرية في بقية العلوم الفلسفة والرياضيات والفلك والآداب والفنون. وهذا هو سر الحضارة الهلنستية التي مهدت الطريق لقدوم الحضارة الرومانية سليلة الارث الإغريقى. وان كان الميراث الإغريقي يستند على أدبيات الملاحم والأساطير وتعدد الآلهة وتأليه البشروطلب الحكمة ، فإن الميراث الهيليني استند على التوسع في الافاق والعمل على نشر الثقافة اليونانية وتنقيحها على طريقة بناء الإمبراطورية خلافاً لثقافة دويلات المدن الإغريقية المنكفئة على نفسها المحتربة فيما

---

(١٦) سلوى كاظم ، مرجع سابق ، ص ١٧.

(١٧) محمد حمدي ابراهيم ، **" الحياة الفكرية والثقافية في أثينا "** ، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، العدد ٢ ، المجلد رقم ٣٨ ، اكتوبر –ديسمبر ٢٠٠٩ ، ص ٩٣.

بينها. غير ان الاضافة الهيلنستية الأكثر أهمية هي في مجال العلوم وتداولها كما كانت هي خطة الإسكندر الأساسية وأهدافه الفرعية من وراء الفتوحات. وهي خطة تشبه ما فعله بعد بقرون نابليون الذي قاد حملته إلى مصر مصطحبا معه عدداً من العلماء والمهندسين والباحثين.

الترجمة الكبرى الثانية : ترجمة العلوم من اليونانية إلى العربية ببغداد العباسية :

بدأ الإسلام ديناً في القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية ، بين القبائل العربية ، غير أنه ومع انتقال مركزه إلى الشام في العصر الأموي ، بدأت القبائل غير العربية الدخول في الإسلام والانتماء إلى الكيان السياسي الجديد الذي تشكل دولة على النمط التوسعى الإمبراطوري السائد في ذلك العصر ، تحت حكم الأسرة الأموية التي اتخذت من دمشق عاصمة لها. ووفق دورة صراع على السلطة تغلبت أسرة لأخرى على الأسرة الأموية ، هي الأسرة العباسية التي دان لها الامر فنقلت العاصمة إلى بغداد حيث اتخذ العباسيون أيديلوجية مغايرة أحدثت اختراقا في التقاليد القبلية التي كانت تحتكر السلطة ، وشهد العهد العباسي انفتاحا على الشعوب والقبائل المجاورة التي توالى دخولها في الإسلام. وقد اعتمد نظام الحكم الجديد على قوميات من فارس وخراسان وادعى السلطة الإلهية[١٨] ، غير أنه حقق إنجازات كبرى على سبيل التبادل التجاري والثقافي والتداخل السكاني ، نشأت على اثرها – أي هذه الإنجازات - حضارة هي الأرقى والأكثر ثراءً في القرون الوسطى الأوربية. وإن جازت تسمية هذه الحضارة الإسلامية بالحضارة الوسطى فهي كذلك من حيث انها تقع بين الحضارة الهلينية وعصر النهضة الأوربية زمانا ، وتقع بين أوربا والهند وإفريقيا مكانا ، وهي حضارة تقع بين الحضارات الدينية والدنيوية من حيث الطبيعة.

أما الذي تبتغى هذه الورقة تبيانه فهو الإنجاز الأكبر والأهم في تاريخ بغداد العباسية هو أنها صارت مركزاً حضارياً بالدرجة الأولى في القرن الثامن الميلادى الذي يوافق الثاني

[١٨] بيري أندرسون [١٩٧٩] ، دولة الشرق الاستبدادية ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، لبنان ، ص ٩٧.

الهجري. وقد بلغت - أي بغداد - القمة في ازدهارها على عهد الخليفة المنصور وهارون الرشيد[١٩] ، وقد شيدت المدن والقصور الملكية على أبهي صورها ، واختلف العلماء والشعراء على بلاط الخلفاء ، وانتعش الفن والادب والعلوم بعد أن نشأت الحاجة الاجتماعية إليها. وشهدت المدينة **" بغداد "** على العهد السلجوقى إنشاء المدارس التعليمية وكانت معاهد متقدمة في تقديم الخدمة التعليمية ، واجرى الخلفاء الرواتب على المعلمين وكذلك الإنفاق على الطلاب في المدارس وأهمها مدرستا **" النظامية "** و **" المستنصرية "**.[٢٠] أما المدنيات الكبرى التي كانت قائمة في ذلك الزمان فلم تكن غير الحضارة الإغريقية التي اشتهرت بازدهار المعارف والعلوم والعلماء والفلاسفة الذين اجتهدوا في الاتصال بالحضارت السابقة ، لا سيما الحضارة المصرية القديمة[٢١] ، التي استفادوا من علومها وتلقوا عن علمائها الكثير من العلوم [٢٢] ، بل ويذهب المؤرخ السنغالي إنتا ديوب أنهم تتلمذوا على أيديهم – أيدي العلماء المصريين. الشاهد أن الإغريق كانوا أصحاب حضارة ومدنية جديرة بالنظر اليها والتفاعل معها. علاوة على ذلك فإن الخلافة العباسية وعاصمتها قامت على منطقة عرفت الحضارة الهلينية ، وعليه فهي عاصمة منفتحة ، لا سيما وأنه ليس لها اتجاهات قبائلية إقصائية كما هو حال دمشق الأموية.

---

[١٩] Hegel, G.W.F. [2001], The Philosophy of History, Batoche Books, Ontario, Canada, Pp376.

[٢٠] حسين أمين ، **" المدارس الإسلامية في العصر العباسي "** ، في بحوث في تاريخ الحضارة الإسلامية ، مداولات ندوة الحضارة الإسلامية ، مؤسسة شباب الجامعة ، جامعة الإسكندرية ، اكتوبر ١٩٧٦ ص ١٠٣-١١١.

[٢١] فوزي الاخناوي [١٩٩٢] ، مصر الفرعونية بين الماضي والحاضر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، مصر.

[٢٢] Diop, Cheikh Anta [1974], The African Origin of Civization, Lawrence Hill Books, pp 323.

وعلى الرغم من أن حركة الترجمة البغدادية كانت مدعومة من الدولة ، إلا أنه كان لها داعمان آخران ، حيث كانت للنخبة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وحتى بعض سيدات البلاط كان لهن اهتمام بهذه العملية الفكرية الكبرى.[٢٣] وعليه فإنه يمكن القول بأن الحاجة والرغبة في البحث العلمي والتطبيقي هي من دوافع المجتمع البغدادي للقيام بهذه الإنجازات العلمية الكبرى. تذكر بعض المصادر أن حركة الترجمة قد بدأت بعلوم الفلك والتنجيم التي كانت من العلوم المؤثرة على الطبقة الحاكمة. ذلك أن استكشاف الطالع كان ضروريا لوضع حجر الأساس لمدينة كبغداد العباسية ، ولاحقا القاهرة الفاطمية. والنجوم كانت دوما تستنطق وفق علومها في أسفار الملوك وتحركاتهم ، وقد جاء من بعد ذلك الاهتمام بالعلوم الحكمية/الفلسفية على ايام المنصور ، حيث ترجمت بعض كتب أرسطو وبطليموس ، وإقليدس ، وأبوقراط ، وجالينوس.[٢٤] وقد استعان العباسيون بالأقليات المسيحية الناطقة بالسريانية وأغدقوا عليهم الأموال الطائلة للقيام بهذه المهمة التاريخية الكبرى. فعكفوا على ترجمة التراث اليونانى من مصادره الأولية في الفلسفة والطب والصيدلة والرياضيات والهندسة والكيمياء والتنجيم والفلك....الخ. وقد امتدت هذه العملية الطويلة على مدى قرنين من الزمان هما الثاني والثالث الهجريين. وهي القرون التي شهدت البناء الثقافى العام والتأسيس لما يمكن تسميته بالحضارة الإسلامية التي تخصبت من ترجمات هذه العلوم.

والترجمة بالطبع اشتملت على العلوم الجديدة على العرب التي سبق ذكرها ، بل قدم العلماء المسلمون إضافات نوعية كبرى في هذه المجالات في الطب ابن سينا ، وابن حيان في الكيمياء ، والرازي في البصريات ، وياقوت الحموي في الجغرافيا ، وقائمة طويلة من العلماء قدموا اضافات مشهودة في هذه المجالات التجريبية. أما المثير للجدل فتلك الجوانب المتعلقة بالعقائد ، لا سيما علم الكلام – أو ما يمكن أن نسميه اللاهوت – والمنطق والفلسفة. وهي

---

(٢٣) ديمترى غوستاف [١٩٩٨] ، الفكر اليونانى والثقافة العربية ، المنظمة العربية للترجمة ومعهد دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ص٢٢.

(٢٤) ديمتري غوستاف ، المصدر السابق ص ١٧.

مجالات معرفية أثارت مجادلات واسعة وعكست حيوية العقل الإسلامي وتفاعلاته وتناقضاته الداخلية التي اشترك فيها العلماء المسلمون في مشرق العالم الإسلامي ومغربه ، عبر مساجلات شهيرة ومعروفة كانت تدور في الإطار المعرفي الفلسفي.[٢٥]

إن هذه الحيوية مدينة بالطبع للآباء الأوائل للفلسفة من أهل اليونان الذين خضع إنتاجهم لعملية الترجمة ، حتى ذهب البعض إلى أنه ليس هناك ما يمكن ان نسميه **" فلسفة إسلامية "** فالموجود هو على أحسن الأحوال هو مجرد شروحات أو تعليقات على الفلسفة اليونانية. ولكن فيما يبدو لي فإن الأمر ليس هو مجرد ترجمات أو شروحات للأصول اليونانية فحسب ، فالعلماء المسلمون كانوا على وعي بالاختلافات العقائدية بينهم وبين فلسفة اليونان ، ولكنهم تعاملوا معها على مستوى الأدوات والأنظمة المعرفية المستخدمة في الصناعة العلمية ، وليس على مستوى تبنى المبادىء والمضامين التي تشكل مخرجات هذه الصناعة. غير ان هناك من المعاصرين من يرى أن الفلاسفة لهم انتماء خاص يجمعهم ، وعلى الرغم من الاختلافات بينهم في بعض القضايا إلا أنهم من الناحية الكلية غالبا ما ينطلقون من **" منصة واحدة "** ، بصرف النظر عن الانتماء العقائدي ، ووفق ما يذهب إليه هؤلاء فإن هناك وحدة أبستمولوجية مثلا بين أرسطو وابن سينا.[٢٦] في ما عدا ذلك فإن نكبة ابن رشد الشهيرة تشهد على نظرية **" المنصة الواحدة "** ، ذلك أنه كان يحرر تلخيصات لأرسطو ، فوردت منه بعض عبارات تشبه مقولات أرسطو حول الاجرام السماوية كونها تحمل نفوسا أو عقولا شريفة وما إلى ذلك.

الشاهد أن العلماء المسلمين في تلك الفترة لم يكونوا فقط نقلة للارث اليوناني ، بل كانت لهم إسهامات في التشكيل الحضاري الذي يحسب للعهد العباسي الشهير. فالفارابي

---

(٢٥) لعل من أشهر هذه المساجلات هو رد ابن رشد بكتابه **" تهافت التهافت "** على كتاب الإمام الغزالي **" تهافت الفلاسفة "**.

(٢٦) العربي ، بيروت ، لبنان ، ص ١٢٩ يحيى محمد [١٩٩٧] ، نقد العقل العربي في الميزان ، الانتشار العربي.

[٨٧٠ م- ٩٥٠م] مثلا الذي حرر تعليقات على أرسطو استدل على وجود الله مستخدما المنطق الأرسطى ، اما أثر ابن سينا [٩٨٠ م-١٠٣٧م] العالم الموسوعي ، الذي وظف المنطق الأرسطى فقد كان تأثيره عميقا على المفكرين الغربيين النصارى في العصور الوسطى ، وابن رشد الفيلسوف الأندلسى الأكثر شهرة [١١٢٦م – ١١٩٨م] يذهب مخالفا الغزالي إلى القول بأن القرآن لا يعارض دراسة الفلسفة ، وأشار إلى أنه على الرغم من أأن الإغريق ليسوا من المسلمين غير ان لديهم حكمة تمكنهم من كشف حقائق الأشياء.[٢٧] وهذه قضايا جدلية بالطبع خاض فيها المختصون المعاصرون في علوم الفلسفة وذهبوا فيها بطبيعة الحال مذاهب شتى. وتستشهد بعض المصادر بمواقف ثلاثة من أبرز المشتغلين بالفلسفة أحمد أمين ، وعبد الرحمن بدوى والجابرى- الذين يقولون بعدم وجود فلسفة إسلامية لتعارض الفلسفة مع روح الحضارة العربية مخالفين في ذلك ابن رشد ومناصريه.[٢٨] غير أن الشاهد هو أن الترجمة كانت من معطيات نشأة الحضارة والتشكيل العلمى التأسيسي للتراث الإسلامي المعاصر. وقد أفاد منه لاحقا الأوربيون في عصر النهضة ، الذي استند على هذا الميراث في دائرة حياة تراكمية للحضارات أسهمت فيها مختلف الأمم في مسيرة التاريخ الإنساني.

أما موقف العلماء المعاصرين الذين يرون تعارضا بين الفلسفة وبين الروح العربية والإسلامية ، فهوشبيه إلى حد كبير بموقف المسيحية من الفلسفة نفسها. فإن أول من أعلن حملة ضد الفلسفة كان القديس بولس (Saint Paul) الذي حذر المسيحيين مما سماه **" خدعة الفلسفة "** ، بل وذهب إلى أكثر من ذلك – وفق منطق الايمان- بأن أعلن عن الاستغناء عن **" الحكمة البشرية "** بعد ان انداحت **" الحكمة الالهية "** عبر **" الرسالة المسيحية ".** وفي مراحل تاليه تحول الخطاب المسيحى الناقد والرافض للفلسفة إلى خطاب ساخر ومستهجن لها؛ لاسيما بعد أن تدهورت روما ، ونشأت القسطنطينية **" بيزنطة "** عاصمة للإمبراطورية

---

(٢٧) Marvin, Perry, ob.cit. p 182.

(٢٨) ايمن عبد الرسول [٢٠٠٤] ، في نقد المثقف والسلطة والارهاب ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ص ٢٨٩.

الرومانية الشرقية[٢٩] ، ذلك ان الفلسفة ارتبطت باللغة اليونانية التي تمركزت في بيزنطة ، بينما ارتبطت المسيحية باللغة اللاتينية التي تمركزت في روما مقر البابا الذي رفضت بيزنطة الانصياع لرعايته الكنسية. ومع تقدم انتشار المسيحية غدت صفة **" اليونانية "** نفسها سواء أضيفت إلى الحضارة أم الفلسفة ، غدت في الخطاب المسيحي مرادفة لكلمة **" الوثنية "**.

الترجمة الثالثة : من العربية إلى اللاتينية " طليطلة الإسبانية " :

استمر الحكم الإسلامي لإسبانيا **" الأندلس "** لعدة قرون ، وقد كان هذا الحكم امتدادا لحكم الأسرة الأموية التي فقدت السلطة في المشرق العربي. وقد تهيأت ظروف جعلت من الأندلس تحت الحكم الإسلامي شبه جزيرة في أوربا ، تحققت فيها منجزات عديدة في المجالات العلمية والادبية والشعرية والفلسفية والمعمارية ومجالات الفنون والغناء...الخ. حتى أضحت الأندلس رمزا للإنجاز الحضاري الإسلامي في الجزء الغربي من الكرة الأرضية في العصر الوسيط. غير إن الإنجازات العلمية والحضارية الأندلسية لم تواكبها منجزات سياسية ، ما ادى إلى انقسام كيان الدولة بعد ضعفها إلى دويلات ، ومن ثم تشجيع الفرنجة على شن أكثر الحروب انهاكا هي حرب استعادة شبه جزيرة أيبيريا من الحكم الإسلامى. ومع نهاية القرن الثاني عشر كان ثلثا الجزيرة قد دان للفرسان المسيحيين.

وبعد إن استعاد الإسبان بلادهم اكتشفوا لحظتها مدى التغير والتأثير الذي حدث للبلاد جراء هذه القرون من الحكم الإسلامى. وجد دارسو العصر الوسيط أن خلاصة كل العلوم السابقة كان قد عالجها علماء المسلمين الذين اقتبسوا من جميع الحضارات من حولهم الصينية والهندية والفارسية واليونانية..الخ. بل وأجاد العلماء المسلمون في سائر المجالات المعرفية التي خاضوها في المجالات النظرية **" الفلسفة والمنطق والكلام ...الخ "** ، وفي المجالات التطبيقية **" الهندسة والصيدلة والفلك والطب...الخ "**. وعلى الرغم من أن

---

[٢٩] ل.م. هارتمان و ج. باراكوف [١٩٨٤] ، الدولة والاميراطورية في العصور الوسطى ، **" ترجمة جوزيف نسيم يوسف "** ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، مصر ، ص ٣٠.

الترجمة الأولى للعلوم الإغريقية قد بدأت في المشرق الإسلامي ، فإن العلماء من أهل المغرب كان لهم إسهام من بعد ذلك ، ابن رشد ، وابن حزم ، والقرطبي ، وابن خلدون ، كانوا من أبرز العلماء المغربيين. حتى برز في كتابات المتأخرين اتجاهات يستفاد منها اعتداد أهل المغرب **" بخصوصية مغربية "** بسبب نسبتهم إلى الأندلس الأوربية ، تجعلهم أقرب إلى الغرب منهم إلى المشرق العربي. ولانجد من المعاصرين من هو أكثر تعبيراً عن هذه الاتجاهات من الراحل الجابري الذي يذهب في حديثه عن الفلسفة المغربية ذات **" الروح الرشدية "** باعتبارها مستقلة استقلالا كاملا عن رصيفتها المشرقية ذات **" الروح السينوية "** المشرقية الغنوصية الظلامية.[٣٠]

أقام الفونسو السابع ملك قشتالة وليون مركزا لدراسة العلم الإسلامي في طليطلة التي كانت تعج بالمكتبات المكدسة بالمجلدات في اشد الموضوعات تنوعا. ولعل الميراث الإسلامي كان جاهزا على هذا النحو لطالبى العلم في ذلك العصر الوسيط ، في انتظار الانتصار العسكرى للفرنجة على المسلمين ، حتى يتمكنوا من الافادة منه في بناء الأسس التي ستؤدى إلى عصر النهضة الأوربية. كانت أوربا قد عرفت المهنة الطبية عبر الدجل والشعوذة ولم يكن المشفى في أوربا الوسيطة غير دير ملحق بالكنيسة. وقد تأسست على يدي هرون الرشيد أولى المشافى المستقلة **" عن الكنيسة "** ذات الغرف المخصصة للمرضى في العصور الوسطى. وكذلك صيدليات مستقلة مستندة على وصفات الأعشاب والمستحضرات الطبية في ذلك العصر. قد كان الإسهام الفارسي واضحا في شخص العلماء مثل الرازي وابن سينا. ووجد الدارسون المسيحيون كل هذا الميراث وترجموه إلى اللاتينية.

أما أمثلة المترجمين فنذكر المترجم جيرارد الكيموني الذي وصل طليطلة في العام ١١٦٠م فقد قام بترجمة سبعين عملا أدبيا خلال سبع وعشرين عاما ، بما في

(٣٠) طيب تيزني ، **" حوار المشارقة والمغاربة في ضوء الاستحقاق الفلسفي العربي المعاصر"** ، في كتاب العربي رقم ٦٥ ، مجموعة من الكتاب [٢٠٠٦] ، حوار المشارقة والمغاربة ، وزارة الإعلام الكويتية ، ص ١٦١.

ذلك " **المجسطي** " لبطليموس ، والقانون لابن سينا ، وكتاب المنصوري للرازي ، وعملين للكندي ، علاوة على أعمال أرسطو وشروحات ابن رشد. أما أهم الإنجازات الأصيلة في مجال الرياضيات فهي إنجازات الخوارزمي فهو قد أخذ الأعداد " **الأرقام** " البابلية – الهندوسية وعمل على تحويلها إلى شفرة قابلة لتعمل على الفور بسعة غير محدودة ، كما هو الحال مع الأعداد الرومانية التي تعتمد على عدد اصابع اليدين والرجلين. وهذا يشبه إلى حد كبير رموز الكتابة التي تعتمد على الأبجدية في اللغات المتطورة بينما تعتمد على الرموز التصويرية كما في الهيروغلوفية وما شاكلها.وأنجز الخوارزمي في الجبر مبدأ المعادلات باعتبارها ميزاناً مطلوباً أن يكون في حالة اتزان دائم. وعلى ذلك مضى وقت طويل قبل ان تستقر الارقام العربية في الرياضيات في أوربا ربما حتى عصر النهضة. وقد وجدت العلوم العربية اهتماما من العلماء الأوربيين الاوائل روجر بيكون وليوناردو وغيرهما الذين لم يجدوا بدا من التعامل معها بل والنصح للآخرين للاخذ بها.[٣١]

وصل العلم العربي الإسلامي إلى أوربا الإقطاعية وهي مجردة من أي ثقافة أو وشائج إنسانية بين المجموعات السكانية فيها ، ولذلك كانت مهيئة أكثر من أي وقت على تقبل العلوم التي تسهل الحياة وتجعل لها غايات جديرة بالعمل والبحث والتجريب. وصل العلم العربي أيضاً يحمل رومانسية شعرية ونثرية للعلاقات العاطفية والحب ، مما اثار اضطرابات في الموقف الذي يتسم ببرود هذه العلاقات في مجتمعات الاقطاع الذي ورث النظرة الدونية للمرأة من الميراث الإغريقى الروماني الذي سلبها كل الحقوق ، بل ونزع إلى شيطنة المرأة. فكان المشهد الذي يمجد فيه الشاعر العربي المرأة ويبدأ القصيدة العربية بها هو من الأشياء التي تحدث استغرابا في العقل والوجدان الأوربي ، وكذلك القصائد الطوال لشعراء النسيب في الأندلس. لا سيما وقد برع الشعراء الأندلسيون في شعر الموشحات الذي لابد ان يكون قد وجده المترجمون الأوربيون في ذلك الزمان غريبا عليهم.

---

(٣١) توما س قولدشتاين[٢٠٠٣] ، المقدمات التاريخية للعلم الحديث " **ترجمة أحمد حسان عبد الواحد** " ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص١٤٣.

الاوضاع الراهنة للعلوم في العالم الإسلامى- تأصيل العلوم :

الجزء السابق من هذه الورقة هو ما كان من شأن تأثير العلوم على الحضارة ، وكيف أن نشأة الحضارة كانت مرتبطة بالترجمة بصفة أساسية للعلوم سواء كانت في التجربة الإسلامية ، كما حدث في الترجمة من الإغريقية إلى العربية ، أم كان في التجربة الأوربية في الترجمة من العربية إلى اللاتينية. وهذا التلازم يبدو بديهيا لاول وهلة ، غير أن الحقيقة هي أن حركة العلوم ليست ذاتية إلى هذا الحد ، ذلك انه لابد من محفز خارجى (Stimuli) ، من خارج نطاق المؤسسة العلمية ، وهذا المحفز هو اما من المؤسسة السياسية كما هو الحال في حركة الترجمة المدعومة من الدولة **" العباسية على أيام الخليفة المنصور "** ، وإما أن يكون المجتمع قد برزت فيه حاجة ماسة إلى العلوم لا سيما التجريبية **" التي تقدم حلولا للمشكلات الحياتية "** ، كما هو الحال في التجربة الأوربية في الترجمة إلى اللاتينية التي تهيأ لها مترجمون يهود خبروا العربية أيام الحكم الإسلامي للأندلس.

أما الدكتور زكريا بشير إمام فيرى أن الحضارات الكبرى تسبقها حركات تنويرية ، ويعتبر الحركة السوفسطائية وسجالها مع سقراط في اليونان ما قبل الميلاد يعتبرها حركة تنويرية حفزت سقراط لابراز مواهبه الفلسفية ، فأهدى للبشرية أهم منجزات أمة اليونان مما سطره تلميذه إفلاطون في ما بعد في **" المحاورات "**. لم تعقب هذه الحركة في رأى زكريا بشير إمام إلا حركة التنوير الإسلامي التي حدثت بعد اثني عشر قرناً في القرن السابع الميلادى بظهور الإسلام ، الذي أحدث حراكاً تنويريا أدى إلى نشأة حضارة استندت على العلوم والمعارف العقلية والتطبيقية افادت منها أوربا كما سبق تبيانه.[٣٢]

أما الموقف الراهن للعقل المسلم بإزاء العلوم ونهضتها ، فهو متفرع من المشروعات ذات الصبغة السياسية التي تدعو إلى النهضة ، وفي نفس الوقت تدعو إلى الانعتاق من الاسار

---

[٣٢] زكريا بشير إمام [٢٠١١] ، التنوير والحضارة: دراسة في المفاهيم والمقومات ، مركز التنوير المعرفي ، الخرطوم ، السودان ، ص ١٩-٢١.

الغربي الذي ارتبط بالاستعمار الذي عطل في الشعوب طاقاتها وسلب حرياتها واختياراتها ، والأهم من ذلك انه عمل على طمس هويتها ، لا سيما الشعوب المسلمة ، الحساسة جدا تجاه ذاتيتها الثقافية وإرثها الحضارى. تفرعت من دعوات النهضة مشروعات داعية إلى حراك علمي عن طريق مدرستين كبيرتين ، داخلهما ربما اطياف متنوعة :

المدرسة الأولى : ترى ان الحضارة المعاصرة هي سليلة علوم غربية المنشأ ، وعليه فهي في حاجة إلى تأسيس علمى جديد مبنى على القرآن الكريم مبتدأ ومنتهي ، متجاوزة الدعوات إلى التاصيل باعتبارها دعوات توفيقية بين الارث الغربي وبين الاصول الإسلامية للمعرفة وتطورها. وهذه مدرسة فكرية وسياسية وعلمية ترفض كل ما هو غربي وتعتمد نظرية القطيعة التامة معه وتفكيكه ومن ثم البناء عليه.

المدرسة الثانية : هي مدرسة تأصيل العلوم وأسلمة المعرفة ، وهي مدرسة فكرية ترى أن الارث العلمى الماثل هو ملك للإنسانية جمعاء ، وقد اسهمت فيه كل الأمم والشعوب بدرجات متفاوتة ، ومن بينها الأمة الإسلامية ، وعليه فالمطلوب هو تنقية هذه العلوم مما ترسب عليها وعلق بها من مؤثرات ثقافية أوربية في الطور الذي ترعرت فيه العلوم بعد النهضة الأوربية ، بفعل الميراث الثقافى النصرانى والعلمانى وربما الوثني الروماني أو الإغريقي من التاريخ الأوربى. يمثل هذا الاتجاه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن والمؤسسات الاخرى التي قامت بعده في شتى بقاع العالم الإسلامى.

تتبنى هذه الورقة الاتجاه الثاني الذي يقول بمشاعية ملكية العلوم المعاصرة ولا حصريتها على أوربا ، لأن أوربا نفسها تعلمت هذه العلوم من شعوب أخرى ، وهذه الشعوب أما في إفريقيا في حالة مصر القديمة التي تعلم أو تدرب أو اتصل بها عدد من علماء اليونان كما سبق ان ذكرنا ، واما من شعوب مهاجرة من آسيا كما في حالة الحكم الإسلامي على الأندلس **" إسبانيا "** ، الذي مهدت الترجمات التي قام بها المترجمون للعلوم التي أنجزها علماء مسلمون من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية ، الترجمة التي سبقت عصر النهضة الأوربي. والعلوم الإسلامية نفسها كانت إعادة إنتاج لعدد من الحضارات التي عاصرتها سواء الإغريق

أو الرومان أو جاورتها سواء في الصين أم الهند. لا يعيب الحضارات هذا التلاقح الذي هو سنة من سنن التاريخ ان يبنى فيه اللاحق على السابق ، وهذه فوق ذلك قاعدة منهجية علمية.

أما بشأن الاختلافات العقائدية بين الأمم والشعوب فهو المجال الذي تبرز فيه التباينات في العطاء العلمى وتترك فيه كل أمة بصمتها في المسيرة العلمية. وبالطبع لا تخلو البشرية من حكمة في الفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها ، فالرسول الكريم عليه افضل الصلاة والسلام كان يقول ان بعثته جاءت متممة للأخلاق الكريمة **" ...انما بعثت لاتمم مكارم الأخلاق.... "**[٣٣] ، يستفاد من ذلك انه كانت هناك أخلاق تحتاج إلى اتمام ، والاتمام لا يفيد التفكيك واعادة البناء ، وانما يفيد التأهيل والاكمال. وإن كان هذا المنطق صالحا في مجال الأخلاق فلا غرو ان يكون صالحا في المجالات العلمية. أما العلوم التجريبية خاصة فانه ينطبق عليها بدأً **"....ان الحكمة ضالة المؤمن... "** يبحث عنها حيث ظنها ، ولا أدل على ذلك من الاشارة إلى ما حدث في التاريخ الإسلامي فيما سمى ب **" نكبة ابن رشد "** الفيلسوف الشهير الذي عندما اختلفت معه السلطة الدينية والسياسية في بعض شروحه على أرسطو ، عمدوا إلى حرق كتبه الفلسفية وتركوا سائر مؤلفاته في الطب والفلك والرياضيات. وفي هذه اشارة إلى ان الخلافات العقائدية هي أقل حدة في العلوم الطبيعية منها في العلوم الاجتماعية أو تلك التي محورها الإنسان والعقل.

ولعل من سنن الدين انه يبقى على الصالح ويعمل على تخليص البشرية من :

أولا : الفساد الحسي في الشأن الحياتي في طرق المعاش من الكسب الحلال ، والاجتماعي في العلاقات الزواجية ، وأعمال الخير والبر للناس.

ثانيا : الفساد الأكبر في مجال التوحيد ومعرفة الخالق والمغزى من وراء الخلق.

---

(٣٣) أخرجه البيهقى [١٠/١٩١ رقم ٢٠٥٧١] ، والبزار في المسند [٢/٤٦٧ ، ٨٩٤٩] وورد بصيغ أخرى **" ..... حسن الاخلاق " " ...صالح الاخلاق... "** عند مالك وأحمد.

وعلى ذلك ظلت بعض الممارسات في الشأن العام قبل بعثة الإسلام واستمرت لعقود متطاولة ، من امثلة هذه النظم مثلا **نظام الجزية** الذي كان نظاما عالمياً معمولاً به ، بموجبه يفرض المنتصرعلى المنهزم في الحرب ، ما شاء أن يفرض عليه من الاتاوات والأموال والأنعام والذهب أو الرقيق. كان هذا التقليد موجودا قبل الإسلام ، وقد اعتمده الإسلام وفرضه على الكفار الذين ارتضوا العيش في داخل الكيان الإسلامي ورفضوا العقيدة الإسلامية التي لا يكره الإسلام عليها احداً. وكذلك **نظام الحسبة** فقد كان نظاما معمولا به في العالم وقد استعاره المسلمون من جيرانهم البيزنطيين الذين كانت لهم مؤلفات في نظام الحسبة ، لا سيما كتاب **" المحتسب البيزنطى "** الذي صنفه الإمبراطور ليو السادس وسجل فيه جميع السلع والصناعات واسعارها والتجارة فيها ، وقد صنف أيضاً كتاب **" البروتوكول الإمبراطوري "** لتنظيم البلاط وأصحاب الرتب.[٣٤] ومعلومة بالضرورة إفادة الحضارة الإسلامية من النظم السلطانية الفارسية في ترتيبات الدواوين في العهد العمرى للخلافة الراشدة عندما كانت الدولة الإسلامية مجرد" City- state " بالمدينة المنورة. كل هذه الاستعارات والتبادلات بين الحضارات هي افعال منسجمة مع سنن التاريخ الإنساني وكذلك مع إرادة قادة النخب الإسلامية السياسية أو منسجمة مع اختيارات طبقات العلماء والمثقفين المسلمين في العهود المعنية.

المشروعات المعاصرة للإصلاح المعرفي – التأصيل :

أما التيارات المعاصرة في مجالات تأصيل العلوم فهي تيارات ابتدرتها النخب المسلمة في دول المهجر ، التي اطلعت على التراكم العلمى الغربي ووقفت على مديونيته للميراث الإسلامي في جذوره المعرفية ، وقد كان ذلك في عقابيل اتجاهات الصحوة الإسلامية التي برزت في ثمانينيات القرن العشرين في اعقاب الثورة الإسلامية في إيران. والحق يقال إنها – أي التيارات المعاصرة - أنجزت فيه إنجازات مقدرة ، يمكن أن يقال أن أهمها هو إشاعة الوعي

(٣٤) ل. هارتمان ، مصدر سابق ، ص ٦

بقضايا التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية بدرجة أساسية. ومن ثم انتشر هذا الوعي وقد تزامن معه قيام عدد من الجامعات الإسلامية عبر العالم الإسلامي أهمها الجامعة الإسلامية في ماليزيا. وانصب معظم المجهود في هذا الاتجاه في العلوم الإنسانية التي محورها الإنسان ، التي كان مبررا أن تكون البصمة الأوربية فيها واضحة ، من عقابيل الصراع الأوربى الطويل بين الكنيسة والدولة ، والذي خرجت منه اروبا وهي كافرة بسلطان الكنيسة على كل سبل الحياة[٣٥] بما فيها العلم الذي اضطهدته الكنيسة وقتلت العلماء ومنعت تداول بعض الكتب وابتدعت محاكم التفتيش. وعليه كان هذا هو المناخ الذي نشأت فيه العلوم الاجتماعية ، متأثرة بالنزعة العامة في أوربا وهي نافرة من الدين.[٣٦]

وعلى ذلك فالحاجة إلى مجهودات التاصيل هي آكد في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية منها إلى العلوم الطبيعية أو التجريبية ، على الرغم من أن العلوم الاجتماعية نفسها قد تأثرت بدرجة من الدرجات بمناهج العلوم الطبيعية. ذلك أن كليهما ترعرع في أوربا في فترة سادت فيها فلسفة علوم يمكن تسميتها بالوضعية " Positivism " ، التي لا تؤمن إلا بعالم الشهادة المنظور والمحسوس طريقا لاعتماد أو اختبار الحقائق والفروض العلمية ، وهي نزعة شديدة الارتباط بفلسفة الحياة العلمانية التي سادت سائر مجالات الحياة الثقافية والسياسية والفكرية. وهي أيضاً فلسفة تتماشى مع النزعة التجريبية في مفارقة للفلسفة اليونانية الموغلة في العقلانيات التي تهتم بالمظهر الخارجى أو الصوري آحادي الجانب كما ذكر برتراند رسل.[٣٧] ولا تزال العلوم الإنسانية والاجتماعية تعاني من عقدة التشبه بالعلوم

---

[٣٥] حسن الترابى [٢٠٠٤] ، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الاصول وسنن الواقع ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، ص ٣٤.

[٣٦] محمد قطب [١٩٩٨] ، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، دار الشروق ، القاهرة ، ص ٢٦ متاح على الشبكة الدولية على الموقع التالىwww.al-mostafa.com

[٣٧] Russel, Bertrand [1945], A History of Western Philosohpy and its Connections with Political and Social Circumstances From ←

الطبيعية التي تعتمد طريق التجربة للخروج بقوانين صالحة للتعميم ، والتجريبية في الواقع من جنس العلوم الطبيعية ، ولكن تعمد ادماجها في العلوم الإنسانية والاجتماعية كيفما اتفق ربما فيه اختزال وتبسيط للفضاء الواسع الذي تعمل فيه هذه العلوم ، التي سقفها دواخل الإنسان التي تتشكل على أساسها مخرجات سلوكه وهي غير قابلة للقياس الكمى .

أما المجهودات المعاصرة للاصلاح المعرفي أو التأصيل على تعدد منابرها فيمكن تلخيص اتجاهاتها الرئيسية كما يراها عبد الله حسن زروق[٣٨] في الاتى:

الاتجاه الأول : الداعى إلى تنقية العلوم والمعارف مما يناقض الدين ، وهو اتجاه يقول بأن العلوم الاجتماعية والطبيعية قدمت الكثير المفيد للإنسانية ، إلا أن فيها أيضاً الكثيرمما يناقض العقيدة السليمة التوحيدية.

الاتجاه الثاني : الداعى إلى تهيئة الظروف الملائمة للإنتاج العلمي المتميز وتوطين العلم والعلماء الجديرين بهذا الإنتاج.

الاتجاه الثالث : الداعى إلى تفكيك العلوم التي يسميها مناصرو هذا الاتجاه غربية المنشأ ، والاستعاضة عنها بعلوم ومعارف مستمدة مباشرة من الوحى والكون.

تعتبر هذه بعض الاتجاهات التي يمكن ان يراها المراقب وقد تبرز في كتابات بعض العلماء أو تظهر في بعض المؤسسات التي تتبنى هذا الموقف أو ذاك ، غير أنه جدير بنا الوقوف بعض الشئ في الاتجاه ، الذي تبلور إلى مدرسة ومن ثم إلى مؤسسة كبرى جمعت في كنفها اساتذة كبار بذلوا علما وفكرا في التخطيط والترويج لمفهوم **" إسلامية المعرفة "** ، الداعى إلى نهضة الأمة عبر اصلاح العلم وأصول المعرفة.

---

the Earliest Times to the Present Day, New York: Simon and Schuster, p.39.

(٣٨) عبد الله حسن زروق ، **" مقدمة في تأصيل المعرفة "** ، في احمد على الإمام وآخرون [٢٠٠٥] ، تقويم مفاهيم وتطبيقات التأصيل الإسلامي في السودان ، مركز التنوير المعرفي ، السودانن الخرطوم ، ص ٥٤-٦٦

مشروع إسلامية المعرفة :

تبلور هذا المشروع لدى نخبة من الشباب المبعوثين للدراسة بالولايات المتحدة الأمريكية الذين كونوا **" جمعية الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا "** ، التي تكونت في سبعينيات القرن العشرين ، وكانت هي المحضن الأول للفريق الذي تولى العمل على تنمية هذا المشروع الإصلاحى والنهضوي بعيد المدى. وقد كانت الافكار الأساسية التي انبنى عليها المشروع هي تشخيصه لأزمة الأمة التي جعلتها في حالة تخلف فكرى وضعف وتمزق ، ارجع بموجبه مؤسسو المشروع حالة العجز الراهنة إلى فشل مشروعات النهضة نتيجة انشطار ثقافة وعقل النخب بين اصحاب الثقافة المدنية الاجنبية التي لا تملك القدرات الذاتية لتحريك كوامن الأمة من جانب ، وبين اصحاب ثقافة دينية اقرب إلى التاريخية ، لا منطق لديها اصيل لمواجهة قضايا العصر ، سوى الدعوة إلى الاستمساك بالتراث سبيلا إلى اعادة امجاد الامة. وجاءت مشروعات اخرى بعد تصفية الاستعمار من على جسد الأمة ، على شاكلة **" مشروع القومية العربية "** ، الذي تعامل مع قضايا النهضة تعاملا يدور في الاعراض أكثر منه في سبر اغوار المكامن الجذرية للتخلف والاستضعاف. وسبقت المشروع العروبى مشروعات ايدلوجية يسارية تارة ويمينية اخرى كانت تدور على السطح السياسى لم تتبلور مشروعات متكاملة جديرة بالفحص والتحليل.

من رحم هذه السلسلة المتصلة من التيه ، وبسببها نشأت فكرة إسلامية المعرفة حركة فكرية في أرض المهجر مزودة بالادوات العلمية والمنهجية ، مدفوعة بالتحديات التي عايشتها ، مصممة على تصفية التناقض الفعلى والمفتعل بين الوحي والعقل الذي ادى إلى توقف العقل المسلم من الفعل والحضور. وفي هذا السبيل نشأت جمعيات متخصصة : **" جمعية العلماء والمهندسين المسلمين "** ، و**" الجمعية الطبية الإسلامية "** و **" جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين "**. وقد تم تتويج هذا العمل في العام ١٩٨١ بإنشاء **" المعهد العالمي للفكر الإسلامي "** في الولايات المتحدة ، وقد أصبح بفعل

إنشاء هذا المعهد الطرح الاصلاحي للمناهج والمعارف مطروحا بصورة جادة عبر عدد كبير من كبار المفكرين والعلماء والاكاديميين الذين التفوا حول الفكرة ورعوها وغذوها بإنتاج فكرى وعلمى كثيف. وقد افتتح المعهد فروعا له في عدد من العواصم الإسلامية ، وعقد عددا من المؤتمرات العالمية تناولت قضية إسلامية المعرفة في **" إسلام أباد "** ١٩٨٢ ، و**" كوالالامبور "** ١٩٨٤ ، و **" الخرطوم "** ١٩٨٧ .وصدر أول كتاب للمعهد عن إسلامية المعرفة ١٩٨٦ لبسط رؤية المؤسسين للمشروع والمجالات التي يعمل فيها وحجم الطموحات المرجوة من ورائه. وتلا ذلك التسريع بإنشاء الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ١٩٨٨ كأول نموذج عملى تطبيقى وفق رؤية إسلامية المعرفة ومن ثم تلاها مشروع **" جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية "** بولاية فرجينيا بالولايات المتحدة.

وبعد ثلاثين عاما على إنشاء جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين ، وإنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي فإن الدكتور عبد الحميد أحمد أبوسليمان أحد مؤسسى هذا المشروع ، يؤكد أن المعهد قد وفر منبرا للتعبير والبحث والحوار في مؤتمرات وندوات دولية واقيليمية ، ونشر في قضايا المنهجية الفكرية وقضايا الفكر الأساسية ما يربو على ثلاثمائة كتاب إلى جانب مجلة علمية باللغة الانجليزية هي **" المجلة الامريكية للعلوم الإسلامية والاجتماعية "** ، ومجلة اخرى باللغة العربية هي مجلة **" إسلامية المعرفة "** ، أحدثت كلها حراكاً نوعياً أوساط الأكاديميين المسلمين في دول المهجر وكذلك في العالم الإسلامي.[٣٩]

والحق أنه أكبر مشروع تنويري ينتظم العالم الإسلامي ، ويلامس بقوة الأسباب الجذرية لأزمة الأمة ويمضى في توصيف المعالجات التي يدرك أنها طويلة المدى. وعلى الرغم من أن أدبيات المعهد العالمي يكثر فيها الحديث عن المنهجية وطرق إصلاحها ، فإنه في الواقع ذهب أبعد من حدود المناهج المتعلقة بطرائق إنتاج المعرفة وأساليب التحقق من صدقيتها ، ذهب إلى الإنتاج المعرفي الاصيل الذي هو غاية مطلوب المناهج. وقد برز ذلك في النشر الواسع

---

(٣٩) عبد الحميد احمد ابو سليمان ، **" إسلامية المعرفة : رؤية للعشر سنوات القادمة "** ، ورقة غير منشورة معدة لاجتماع لتقييم اداء المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، بتاريخ ديسمبر ٢٠٠٦.

لادبيات منطلقة من مفاهيم إسلامية المعرفة في شتى العلوم الإنسانية والطبيعية ومناشط مبسوطة لجمعيات علمية متخصصة في هذا العلم أو ذاك.وعليه فإنه يمكننا القول إن مشروع إسلامية المعرفة اعتمد الاصلاح المعرفي طريقا للبعث الحضاري للامة الإسلامية ، وهو في ذلك في اتساق مع ما ورد في مطلع هذه الورقة من ارتباط وثيق ما بين حركات الترجمة التي حدثت في حقب تاريخية مختلفة ، التي هي في الأساس حركات موضوعها العلم والعلوم ، وما بين حضارات نشأت بسبب هذا الحراك.

ينطوي هذا المشروع على مواطن قوة كبيرة يمكن استبصارها في الآتى :

(١) أنه مشروع مهجرى المنشأ ، وفق الله فيه مجموعة من العلماء أثناء وجودهم في الولايات المتحدة من أجل الدراسة ، أدركوا من خلال هذا الاحتكاك أو الانفتاح ضرورة الالتفات إلى مكانة الأمة في حلبة التنافس الحضاري فطفقوا يلتمسون مصادر قوتها لاستلهام الأسرار طويلة المدى التي تكفل للامة المعافاة ومن ثم الانطلاق نحو الفعل الحضاري.

(٢) توفر لهذا المشروع كفايات علمية سامقة جمعت ما بين الخبرة والدربة العلمية ، والايمان بالمشروع الذي استند إلى الالتزام بالإسلام منهج حياة وخياراً حضارياً ، مع استبصار ووعي عميق للنظير الحضاري الغربي.

(٣) نخبة المؤسسين للمشروع تجنبت الانفصام المفتعل ما بين العلوم الإسلامية التي تسمى أحيانا شرعية ، وبين العلوم الاجتماعية والطبيعية التي تسمى أحيانا الأكاديمية ، وقديما قال الإمام الغزالي في معرض حديث عن علوم العقل وعلوم النقل. ، فيما كان يدعو إلى التكامل بينهما **" ...إن العقل والشرع نور على نور.... "**. فهذا هو الذي يحدث اليوم على طول العالم الإسلامي. إن دعاة هذا المشروع فطنوا إلى هذا وصمموا مشروعات في الدراسات الإسلامية على المستوى الجامعي وفوق الجامعي تستدرك هذا الانفصام وتعمل على تذويبه.

(٤) انطلق هذا المشروع من داخل المجتمع المدنى الأكاديمي واحتفظ بمسافة من المؤثرات السياسية للدول والحكومات وكذلك التيارات السياسية والايديلوجية ، على الرغم من الصعوبات المالية التي واجهها ، ولكنه استطاع أن يتغلب على جلها ، حفاظا على الاستقلالية في العمل من الوقوع تحت رحمة تيار فكري يعيد إنتاج الأزمة التي هو بصدد حلها في العالم الإسلامى.

وربما تعرض هذا المشروع الكبير إلى صدمات في الولايات المتحدة بعد احداث سبتمبر الشهيرة العام ٢٠١١ الذي أعلنت فيه الولايات المتحدة الحرب على الإرهاب ، تلك الهجمة التي طالت المسلمين وتنظيماتهم جميعا ، لا سيما داخل أمريكا مهد المشروع ، وقد تم التضييق على المسلمين وصاروا محلا للشبهات مهما بعدت الشقة بينهم وبين ما تسميه أمريكا حركات الإسلام السياسي. ولكن هذا المشروع قد تمدد بما يكفى لأن تكون حركته ذاتية ، وقد أسس من البنيات خارج أمريكا واصطف وراءه عدد كبير من الاساتذة والعلماء ، وتجاوبت معه مؤسسات وجامعات عبر العالم الإسلامي ، استلهمت الفكرة وطفقت تعمل بمجهوداتها الذاتية. ونقف بايجاز على آثار هذا المشروع على السودان كنموذج للتجاوب والنجاح الذي صادف المشروع في مناطق أخرى من العالم. هناك ظروف تجعل التجاوب في السودان أكثر تميزا عما سواه من الدول ، أهمها هو أن النخبة الحاكمة في السودان [ما بعد العام ١٩٨٩] كانت من النخب المؤسسة لاتحاد الطلاب المسلمين في الولايات المتحدة وكندا ، ثم إن فلسفة الحكم التي اعتمدها نظام الحكم في السودان لهذه الفترة كانت التوجه الإسلامي الذي بشر بما أسماه المشروع الحضاري الذي هو غاية ما كان يرمى إليه مؤسسو حركة إسلامية المعرفة.

خلاصات :

- استعرضت هذه الورقة العلاقة بين ازدهار العلوم والمعارف من ناحية ونشأة الحضارة من ناحية أخرى من خلال معرفة تجارب حضارات سبقتها نشاطات وعمليات دؤوبة في نقل وترجمة وشرح واستكشاف مجالات معرفية وعلمية كان لها بالغ الأثر في التراكم المعرفي المؤدى إلى نهضة كانت دائما تستند إلى ثمرات هذه العلوم والمعارف.
- لم تكن الحضارات التي قامت عبر التاريخ إلا نتاجاً لعمليات تفاعل وتلاقح فيما بينها وفق سنن تاريخية وإنسانية استفادت فيها الأمم اللاحقة من منجزات الأمم السابقة في مجال العلوم والمعارف كما في سائر المجالات الحياتية الاخرى ، وعليه فإن الحضارات ليست آحادية الملكية الفكرية ومن ثم فإن **" الحصرية "** المركزية الأوربية أو اليونانية أو العربية هي مركزيات ينبغي النظر إليها وفق هذه الحقيقة.
- ان النهضة العلمية لا تقوم لوحدها ، ولكنها متكاملة مع ومعتمدة على محفزات في مجالات اخرى لاسيما المجال السياسى والاجتماعى ، وتشير أدبيات تاريخ العلوم انها كانت دائما مرتبطة بتضحيات ونضالات جسام خاضها علماء ومفكرون في مواجهة السلطة الكنسية واحيانا السياسية ، وعليه فإن الصراع/التناقض هو من طبيعة الأشياء ، ولا ينبغى النظر إليه بوصفه لعنة أو نقمة ، ولكنه سنة من سنن الكون الذي تعرف فيه الأشياء بالاضداد ، فالصراع بين الحق والباطل وبين العلم والجهل يماثل التباين بين الليل والنهار وبين الشمس والقمر.
- إن مشروعات النهضة في العالم الإسلامي التي تراوحت بين المشروعات السياسية والأيديلوجية المتفرعة عن الاتجاهات العروبية والاشتراكية ، لم تنجح في استنهاض مكنونات الأمة وخصائصها الفعالة ، فظلت الأمة الإسلامية بعد خروج المستعمر في تيه من امرها جعلها عرضة لغزو ثقافى صارت معه الأمة في منخفض حضاري ، زاد من حدة ازمتها تمزق العقل المسلم بين نمطين من التفكير؛ احدهما مدنى متأثر

بالنموذج الحضاري الغربي سليل الفلسفة الوضعية ، والآخر نمط التفكير السلفي الهوى الذي لا يرى الدين إلا بوصفه استرجاعاً لنمط حياة القرن السابع الميلادى. إن الخروج من الأزمة الراهنة يكمن في التلاقي والتكامل بين أفضل ما في النمطين .

- إن مشروع إسلامية المعرفة يملك المقومات والشروط التي تجعله في ريادة المشروعات النهضوية التي تبدأ بالإصلاح المعرفي بوصفه نشاطاً عقلياً لتأهيل التفكير العلمي ، من أجل إنتاج معرفة كفيلة بافادة الأمة والإنسانية ، هذا الذي يكسبها الريادة الحضارية المستندة على النظرة المفسرة للكون ومن ثم معرفة خالقه والتقرب إليه بعبادته.

المصادروالمراجع :

[١] أحمد إلياس حسين (٢٠٠١) ، نحو مفهوم إسلامي لعلم التاريخ ، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا.

[٢] أيمن عبد الرسول (٢٠٠٤) ، في نقد المثقف والسلطة والارهاب ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر.

[٣] بيرى اندرسون(١٩٧٩) ، دولة الشرق الاستبدادية ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، لبنان.

[٤] توما س قولدشتاين(٢٠٠٣) ، المقدمات التاريخية للعلم الحديث(ترجمة أحمد حسان عبد الواحد) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

[٥] التيجانى محمد الأمين (٢٠٠٧) ، مفهوم العلمانية في الفكر الغربى ، مركز التنوير المعرفي ، السودان ، الخرطوم.

[٦] جعفر ميرغنى في حلقات إذاعية بعنوان **" حضارة السودان "** ، إذاعة أمدرمان ، فى العام ٢٠٠٠.

[٧] جورج طرابيشى(١٩٩٩) ، نقد نقد العقل العربي- نظرية العقل ، دار الساقي ، بيروت لبنان .

[٨] حسن الترابى (٢٠٠٤) ، السياسة والحكم : النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان.

[٩] حسين أمين ، **" المدارس الإسلامية في العصر العباسي "** ، في بحوث في تاريخ الحضارة الإسلامية ، مداولات ندوة الحضارة الإسلامية ، مؤسسة شباب الجامعة ، جامعة الإسكندرية ، أكتوبر ١٩٧٦.

[١٠] ديمتري غوستاف (١٩٩٨) ، الفكر اليوناني والثقافة العربية ، المنظمة العربية للترجمة ومعهد دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان.

[١١] زكريا بشير أمام (٢٠١١) ، التنوير والحضارة: دراسة في المفاهيم والمقومات ، مركز التنوير المعرفي ، الخرطوم ، السودان.

[١٢] سلوى ناظم (٢٠٠٨) ، الترجمة السبعينية للعهد القديم ، دار نون ، شبرا ، مصر.

[١٣] طيب تيزنى ، **" حوار المشارقة والمغاربة في ضوء الاستحقاق الفلسفي العربي المعاصر "** ، في كتاب العربي رقم ٦٥، مجموعة من الكتاب (٢٠٠٦) ، حوار المشارقة والمغاربة ، وزارة الاعلام الكويتية.

[١٤] عبد الحميد أحمد أبو سليمان ، **"إسلامية المعرفة : رؤية للعشر سنوات القادمة "** ، ورقة غير منشورة معدة لاجتماع لتقييم آداء المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، بتاريخ ديسمبر ٢٠٠٦.

[١٥] عبد الله حسن زروق ، **" مقدمة في تأصيل المعرفة "** ، في أحمد علي الإمام وآخرون (٢٠٠٥) ، تقويم مفاهيم وتطبيقات التأصيلالإسلامي في السودان ، مركز التنوير المعرفي ، السودان الخرطوم.

[١٦] عثمان أمين (١٩٤٩) مقدمة إحصاء العلوم ، دار الفكر العربي.

[١٧] الغزالي ، أبو حامد (١٩٨٣) ، المنقذ من الضلال ، تحقيق جميل صليبيا ، دار الأندلس بيروت.

[١٨] فوزي الأخناوى (١٩٩٢) ، مصر الفرعونية بين الماضي والحاضر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، مصر.

[١٩] ل.م. هارتمان و ج. باراكوف (١٩٨٤) ، الدولة والاميراطورية في العصور الوسطى ، (ترجمة جوزيف نسيم يوسف) ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، مصر.

[٢٠] محمد أحمد عبد الكريم وآخرون (٢٠٠٦) الأصول الفلسفية للتربية ، بدون ناشر.

[٢١] محمد حمدى ابراهيم ، **" الحياة الفكرية والثقافية في أثينا "** ، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، العدد ٢ ، المجلد رقم ٣٨ ، اكتوبر – ديسمبر ٢٠٠٩.

[٢٢] محمد قطب (١٩٩٨) ، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، دار الشروق ، القاهرة ، متاح على الشبكة الدولية على الموقع التاليwww.al-mostafa.com .

[٢٣] يحى محمد (١٩٩٧) ، نقد العقل العربي في الميزان ، الانتشار العربي.

[24] Diop, Cheikh Anta (1974), The African Origin of Civization, Lawrence Hill Books.

[25] Ali Sharati (1980), Reflections of Humanity; Two Views of Civilization and The Plight of Man, Free Islamic Literatures, Inc. Houston, U.S.A .

[26] Perry,Marvin et al, (1985), Western Civilization, Houghton Mifflin Company, Boston, U.S.A .

[27] Firth, C.B.(1951), A People of Good Hope, Ginn and Company LTD.18 Bedford Row, London.

[28] Hegel, G.W.F.(2001), The Philosophy of History, Batoche Books, Ontario, Canada

[29] Diop, Cheikh Anta (1974), The African Origin of Civization, Lawrence Hill Books.

[30] Russel, Bertrand (1945), A History of Western Philosohpy and its Connections with Political and Social Circumstances From the Earliest Times to the Present Day, New York: Simon and Schuster.

Conditions For Publication in the Journal of Islamic Studies

Articles, papers or researches submitted for publication in the Journal of Islamic Studies:

(1) Should not have been published before in any journal, book, or any other form.
(2) Should be scientific, follow specific methodologies to offer topics surveying and promoting Islamic studies in different the fields of knowledge,
(3) Should be typed in (word / Times New Romans 16/1,5) to the minimum of 12 pages and the maximum of 25.
(4) Will be examined by eminent referees, who may accept, reject them, or may require certain amendments to be conducted by the researcher.
(5) Submissions should be addressed to the Editorial Board, in three copies for each article.
(6) Rejected submissions will not be retuned, and the journal will not show any reason for their rejection.
(7) The journal has the right of translating or re-printing any of the articles/researches, in any form in its publications, without the permission of their authors.
(8) Submissions may be written in Arabic or English.
(9) An abstract in Arabic and English should be in each submission.
(10) From 3 to 5 Keywords should follow each Abstract.
(11) A brief C.V. of the author should appear as a footnote, in the first page of his/her article/research.
(12) Should be documented with original sources and references at the foot of each page. And a complete list of sources and references at the end of the article.
(13) Articles / researches reflect the personal views and opinions of their authors.

شروط النشر بمجلة " دراسات إسلامية "

(١) يشترط في البحوث المقدمة للنشر أن تكون جديدة في بابها ، ولم تنشر من قبل .

(٢) تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتسم بالموضوعية والمنهجية ، وتقبل الموضوعات التي تخدم قضية الدراسات الإسلامية في كآفة المجالات.

(٣) تُسلَّم لهيئة تحرير المجلة ثلاث نسخ ورقية من المقال .

(٤) تعرض المواضيع على محكّمِين ويمكن أن يُطلَب من الباحث إدخال التعديلات التي يُوصى بها المحكّم.

(٥) ألا تقل صفحات المقال عن ١٢ وألا تزيد عن ٢٥ وأن تكتب على برنامج [وورد بخط تايمز نيو رومانز ١٦ بفاصل واحد و نصف **Word/ Times New Romans 16/1.5 space**].

(٦) البحوث المقدمة للمجلة لاتعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لا. ولا تلتزم المجلة بإبداء أي أسباب لعدم النشر.

(٧) للمجلة الحق في إعادة نشر البحوث والمقالات بلغتها الأصلية أو مترجمة سواء كان ذلك في المجلة أو ضمن أي بحوث أخرى دون حاجة لاستئذان صاحبها.

(٨) تقبل المجلة البحوث باللغة العربية واللغة الإنجليزية.

(٩) يجب أن يتضمن المقال خلاصة باللغتين العربية والإنجليزية ، تبين هدف البحث والمنهج الذي أُتبع وأهم النتائج .

(١٠) يجب أن ترفق مع الخلاصة من ثلاث إلى خمس كلمات مفتاحية باللغتين كذلك.

(١١) يشير الباحث في حاشية البحث إلى سيرته الذاتية باختصار.

(١٢) أن يكون البحث موثقاً بذكر المصادر والمراجع على أن تكون الهوامش في ذيل الصفحة ، وقائمة المصادر والمراجع كاملة في نهاية البحث.

(١٣) تعبر المقالات والبحوث عن آراء كاتبيها.