

مجلة جامعة باشاك شهير

لدراسات والبحوث الأكاديمية

السنة الأولى | العدد الأول | 1446 هـ / 2025 م

1 إسهام المقاصد في رفع الإجمال
أ.د. أحمد محمد سعيد السعدي

2 الغموض في الشعر بين الصنعة والإغراب
أ.د. وليد إبراهيم قصاب

3 مجدّدو اليمن بين التحوّل عن الزيدية والبقاء فيها
أ.د. أحمد محمد الدغشي

4 اتجاهات الشباب السوري نحو الاندماج في المجتمع التركي
د. خالد محمد ناصيف

5 التعليل بالعلّة المركبة عند الأصوليين وأثره في الفقه الإسلامي
د. يحيى الحوري

6 مخاطر العملات الافتراضية على استقرار النظام المالي العالمي
د. فراس شعبو

7 دعوى انتشار الموضوعات والإسرائيليات في كتب المحدثين
د. عبد العزيز محمد الخلف

مجلة جامعة باشاك شهير

مجلة محكمة نصف سنوية

السنة الأولى | العدد الأول | ١٤٤٦هـ / ٢٠٢٥م

رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور عماد الدين الرشيد

مدير التحرير
الأستاذ الدكتور أحمد السعدي

أعضاء هيئة التحرير

- الدكتور أحمد صوّان.
- الدكتور عمر عبد الله.
- الدكتور رياض طيفور.
- الدكتور إسماعيل الخلفان.
- الدكتورة ميس امير.
- الدكتور يوسف جيرو.
- الدكتور باسم أبو زيد.
- الأستاذة عبير السباعي.

مستشارو هيئة التحرير

- أ.د. علي أبو زيد – رئيس جامعة دمشق سابقًا. سورية
- أ.د. أمجد خباز – عميد كليّة الهندسة والتكنولوجيا بجامعة باشاك شهير. سورية
- أ.د. سمير الوتار. أستاذ بقسم التخطيط العمراني بكلية العمارة بجامعة محمد بن سعود / المملكة العربيّة السّعودية
- أ.د. أحمد حسن فرحات أستاذ التفسير وعلوم القرآن / جامعة قطر
- أ.د. وليد قصاب أستاذ النقد العربي في الجامعات السّعوديّة. سابقًا
- أ.د. أحمد الدغشي. أستاذ الفكر الإسلاميّ بجامعة إغدير. تركيا
- د. أحمد العوّامي. رئيس قسم في كليّة التربية بجامعة صنعاء سابقًا. اليمن
- د. محمّد همّام ملحم. أستاذ الاقتصاد الإسلاميّ بجامعة صباح الدين الزّعيم. تركيا
- د. عبد العزيز محمد الخلف. أستاذ الحديث وعلومه بجامعة إغدير. تركيا
- د. عصام عبد المولى. أستاذ مشارك في الفقه الإسلاميّ والسّياسة الشّرعية / سورية

اسم المجلة: مجلة جامعة باشاك شهير للدراسات والبحوث الأكاديمية

التدقيق اللغوي: د. قاسم عثمان جبق

الإخراج الفني وتصميم الغلاف: أ. محمد دباغ

الترقيم الدولي:

البريد الإلكتروني: academicjournal@bs-uni.com

تعليمات النشر في مجلة جامعة باشاك للدراسات والبحوث الإسلامية:

• يجب ألا يقل عدد كلمات البحث عن (٥٠٠) خمسة آلاف كلمة، ولا يزيد على (٨٠٠) ثمانية آلاف كلمة.

• أن يحتوي البحث على ملخص باللغتين العربية والإنجليزية في صفحة واحدة بحدود (١٥٠) كلمة لكل ملخص.

• أن يتضمن الملخص خمس كلمات دالة على التخصص الدقيق للبحث.

• أن يقدم للبحث بمقدمة تتضمن: أهمية البحث، ومشكلة البحث، وحدود البحث، وجديد البحث، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، ومخطط البحث.

• أن يكون متن البحث مقسمًا على أقسام مناسبة، تبدأ بالبحث، ثم المطلب، ثم الفرع، ثم المسألة.

• أن يتضمن قائمة للمصادر والمراجع، مع بيانات النشر كاملة، تدرج في آخر البحث، وتكتب وفق المثال الآتي:

• الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

• يذكر اسم الباحث بعد عنوان البحث مباشرة مع تعريف مختصر بالباحث.

• تقدم البحوث مطبوعة بخطّ Simplified Arabic حجم (١٤) للنصوص في المتن، وبالخط نفسه بحجم (١٢) للهوامش في أسفل كل صفحة.

• تدرج الرسوم البيانية والأشكال التوضيحية في النص، وتكون الرسوم والأشكال باللونين الأبيض والأسود وترقم ترقيمًا متسلسلاً، وتكتب أسماؤهما والملاحظات التوضيحية في أسفلها.

• تدرج الجداول في النص وترقم ترقيمًا متسلسلاً وتكتب أسماؤها في أعلاها. أما الملاحظات التوضيحية فتكتب في أسفلها.

• توضع النصوص المقتبسة بين قوسين هكذا: «.....»، أما الآيات فتكتب بين قوسين

- مزهرين هكذا: ﴿...﴾، والأحاديث بين قوسين هكذا: «...».
- تكون الحواشي ٢,٥ سم على جوانب الصفحة الأربعة.
- تذكر الهوامش أسفل كل صفحة، وتذكر قائمة المصادر والمراجع في آخر البحث مرتبة ترتيباً هجائياً حسب اسم المصدر أو المرجع.
- يراعى في أسلوب توثيق الهوامش ما يأتي:
- الكتب: يشار إلى المصادر في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين إلى الأعلى هكذا (١)، (٢)، (٣)، وفي كل صفحة على حدة، وتفصل في أسفل الصفحة، ويُرتب الهامش على النحو الآتي: يذكر اسم المؤلف (الكنية، الاسم، اللقب) متبوعاً بنقطتين، ثم اسم الكتاب متبوعاً بفاصلة، بعدها رقم الطبعة ثم دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، الجزء/ رقم الصفحة، مثال: الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ٢٥/١.

محتويات العدد

- الكلمة الافتتاحية..... ٦
- رئيس التحرير أ.د. عماد الدين الرّشيد
- إسهام المقاصد في رفع الإجمال..... ٩
- أ.د. أحمد محمد سعيد السعدي
- الغموض في الشعرين الصّنع والإغراب..... ٢٩
- أ.د. وليد إبراهيم قصّاب
- مجدّدو اليمن بين التحوّل عن الزيدية والبقاء فيها..... ٥٩
- أ.د. أحمد محمد الدغشي
- اتجاهات الشباب السوري نحو الاندماج في المجتمع التركي..... ٨١
- د. خالد محمد ناصيف
- التّعليل بالعلّة المركبة عند الأصوليين وأثره في الفقه الإسلامي..... ٩٩
- د. يحيى الحوري
- مخاطر العملات الافتراضية على استقرار النظام المالي العالمي..... ١٢١
- د. فراس شعبو
- دعوى انتشار الموضوعات والإسرا ئيليات في كتب المحدثين..... ١٣٩
- د. عبد العزيز محمد الخلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلمة الافتتاحية

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وبعد:
فهذا هو العدد الأول من مجلة جامعة باشاك شهير، وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية، مختصة بالدراسات والأبحاث الأكاديمية، على اختلاف مجالاتها في العلوم الإنسانية والتطبيقية، وكان قد صدر عن مجلس جامعة باشاك شهير قرار (٨/٥) بتاريخ ٢٠ ذي الحجة ١٤٤٥ هـ، الموافق ٨ تموز ٢٠٢٣ م بالموافقة على اللائحة الداخلية للمجلة، والتي أوجزت أهداف المجلة في الآتي:

- نشر البحوث العلمية المحكمة في مجال الدراسات الأكاديمية المختلفة.
 - الإسهام في إغناء البحث العلمي.
 - نشر المعرفة المتخصصة.
 - استشراف مجالات بحثية جديدة.
 - تشكيل شبكات بحثية من دائرة المحكمين في المجلة ودوائر البحث الخاصة.
- كما نصت اللائحة على هيكليّة المجلة بما يتضمّن هيئة التحرير، والخبراء الذين يشكّلون المحكمين، واللجنة الاستشارية.

وقد حرصت المجلة على التنوع في اختصاصات هيئة التحرير، كما حرصت على استقطاب كفاءات علمية عالية ومرجعية ذات خبرة طويلة في مجال البحث العلمي، والنشر الأكاديمي. وستنشر المجلة بحوثها باللغة العربية، متضمنة ملخصاً باللغة الإنجليزية، ماعدا بحوث قسم اللغة الإنجليزية حيث ستنشر بالإنجليزية مع ملخص بالعربية. وستُحال جميع البحوث المقدّمة للنشر على متخصصين لتحكيمها علمياً. ويلقى البحث القبول النهائي بعد أن يجري الباحث التعديلات التي يطلبها المحكمون. وقد أشارت اللائحة إلى جملة من الشروط المتعلقة بقبول النص ابتداءً، ومن أهمها:

- أن يضيف جديداً في المجال الذي يبحث فيه.
- أن يتوافق عنوان البحث ومضمونه مع مجال التخصص الذي سينشر فيه.
- أن يبين الباحث مصادره بحثه.
- ألا يكون البحث قد سبق نشره في مجلة محكمة، أو كتاب علمي منشور.
- ألا يكون البحث مقدماً للنشر في مجلة أخرى.

وستعمل إدارة المجلة، على إنشاء موقع خاصٍ بها على الشبكة، يُربط بموقع الجامعة، ويكون تقديم الأبحاث ونشرها عن طريقه، كما ستسعى في أقرب وقتٍ للحصول على التّقييم الدّوليّ للمجلات المحكّمة، مستهدفةً الانضمام للمستوعبات العالمية للمجلات العلمية المحكّمة، لتكون رائدةً في مجال النّشر العلميّ الأكاديميّ داخل سورّيّة وخارجها. إنّ القائمين على جامعة باشاك شهير، ومنذ انطلاقتها على أرض سورّيّة الحبيبة، وضعوا نصبُ أعينهم أن تكون الجامعةُ منهلاً للعلم ومنارة للبحث الأكاديميّ، وأنشأت في سبيل ذلك أربع مديريّات، وهي: مديريّة الجودة والتّطوير، ومديريّة خدمة المجتمع، ومديريّة المجلة العلميّة المحكّمة، ومديريّة الدّراسات والأبحاث، وأنشأت تحت هذه المديريّات معاهد ومراكز؛ خدمةً للبحث العلميّ، والتّطوير المعرفيّ. وكانت مجلة الجامعة، إحدى الدّعائم الأساسيّة لتوجّه الجامعة هذا، وستكون انطلاقتها في عامها الأوّل (٢٠٢٥) استكمالاً لجهودها في تحقيق أهدافها لا سيّما بعد حصولها على الاعتراف القانونيّ من وزارة التّعليم العالي بالجمهورية العربيّة السّوريّة عقب انتصار ثورة الحرّيّة والكرامة فيها. وتحمل رؤية المجلة الشّيء الكثير من رسالة الجامعة في البحث العلميّ، حيث نحاول عبرها تحقيق تطلّعاتنا في الجانب البحثيّ، ونستهدف تعزيز البحث العلميّ الرّصين، مع مواكبة التّطوّر المعرفيّ المتّسارع، لتكون المجلة مرجعاً في مختلف الاختصاصات الّتي تتصدّى لها مع الحرص على التّجديد في عصر الانفجار المعرفيّ، ولا شكّ أنّ ثمة تحدياتٍ تواجه استعادة سورية لريادتها في البحث والمعرفة، لكنّها تستبطن فرصاً في تقديم بحوثٍ علميّةٍ رصينة ومبتكرة، لما يُعَلَم من استعداد أبنائها وطبيعتهم الدّؤوبة، وحماسهم للتّغيير بعد التحوّل الجذريّ الّذي حصل مؤخّراً.

إنّنا نتطلّع لتكون مجلة جامعة باشاك شهير منصّة لتمكين العرف البحثيّ الأصيل، من خلال التّزام المجلة بنشر أبحاث أصيلة تضيف قيمة حقيقية للمعرفة، وتنطلق من منهجيات علميّة دقيقة، مع تحليل متعمّق، لتقديم نتائج قابلة للتّطبيق، ومرتبطة بالواقع. ولذا ستعمل المجلة على تشجيع الباحثين على طرح أسئلة بحثية مبتكرة، واستكشاف آفاق جديدة لتكون رائدة في التّجديد العلميّ، بما في ذلك دعمها للأبحاث البيئيّة، الّتي تربط بين المعارف المختلفة من تخصّصات متعدّدة، بغية تقديم مادّةٍ علميّةٍ موثّقة تخدم التّنوّع المعرفيّ وتكامل العلوم.

إنّ التّجديد رسالةً تتبنّاها المؤسّسة عبر أذرعها العلميّة والبحثيّة، وتتوسّل إلى ذلك بأدوات البحث الحديثة، مستفيدة من التّقنية والبحث الإلكترونيّ المنظّم، وستكون

المجلة إحدى أدوات رسالة التجديد هذه، بنظرها للواقع، واستشرافها للمستقبل، من جهة، واستفادتها من معطيات التقدم العلمي وأدوات البحث المعاصرة من جهة أخرى. وإلى جانب تمكين العُرفِ البحثيِّ الأصيل، وحمل رسالة التجديد، نعي تمامًا أهمية الجمع بين الأصالة والمعاصرة، بالاستفادة من التراكم المعرفيِّ الهائل، والانفجار المعلوماتيِّ الحديث، وسُتُجِّعُ المجلة في سبيل ذلك على الاستفادة من معطيات الذكاء الصُّنعيِّ في البحث العلميِّ، وتقديم دراساتٍ معمَّقةٍ تلتزم بالأصالة البحثية، والتَّجديد العلميِّ، والاستعانة بكلِّ منجزات العلم والتَّقنية في سبيل حلِّ مشكلات الواقع، وتقديم رؤى استشرافية.

والله نسأل أن تكون جميع نشاطاتنا العلمية والبحثية في جامعتنا نواةً تقدِّم علميًّا على مستوى سورية الجديدة، إلى جانب جامعات ومؤسَّسات البحث العلميِّ العامَّة والخاصَّة، لتعود سورية كما كانت ملجأً لطلبة العلم ورؤاد المعرفة من شرق المعمورة وغربها.

رئيس التحرير

أ.د. عماد الدين الرشيدي

إسهام المقاصد في رفع الإجمال

أ.د. أحمد محمد سعيد السعدي^(١)

ملخص البحث:

يتحدّث المقال عن وظيفة مقاصد الشريعة في الإسهام برفع الإبهام فيما اصطلح عليه متكلمو الأصوليين بـ «المُجْمَل»، فللمقاصد دورٌ في بيان المجمل سواء كان سبب الإجمال: الاشتراك، أو الخفاء، أو غير ذلك. يعرض المقال لتعريف المجمل ومواضع الإجمال وأسبابه، ثم يتحدّث عن علاقة المقاصد بالبيان عمومًا، ثم ينتقل للحديث عن إمكانية إسهام المقاصد في بيان المجمل على الخصوص، ولتثبيت الجانب النظري، يتعرّض المقال لثلاثة تطبيقات عملية على وظيفة المقاصد في بيان المجمل، فيتحدّث في التطبيق الأول عن مثال قديم مشهور جرى فيه خلاف واسع بين المتقدمين، وهو تحديد معنى القُرء، وأظهر البحث إمكانية الترجيح بالمقاصد في تحديد ذلك، ثم تعرّض لتحديد سفر المرأة، أُيقَدَّر بالمسافة أم بالزمن؟ فيبَيِّن البحث إمكانية الاستفادة من المقاصد في هذا التحديد، وفي التطبيق الأخير بُحِثت قضية امتناع الأسرى عن الطعام، وفي التطبيقات الثلاثة اعْتُمِدَت الآلية المقترحة بالتدرج في تحديد المقاصد من الجزئية إلى الخاصة فالعامة، لتقريب المقاصد من اتجاه القطع أو الظن القوي.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، البيان، المُجْمَل، القُرء، الدلالات.

Abstract:

This paper examines the function of maqāṣid al-sharī'ah (the higher objectives of Islamic law) in resolving ambiguity in legal texts, specifically in what scholars of Islamic legal theory refer to as al-mujmal (ambiguous or equivocal term). The maqāṣid offer a vital interpretive tool in clarifying such texts, whether the source of ambiguity is lexical, due to obscurity, or other factors.

The study begins by defining mujmal, identifying its common contexts and causes. It then explores the broader relationship between maqāṣid and the concept of bayān (clarification), before focusing on the specific potential of maqāṣid to contribute to the interpretation of ambiguous texts.

To reinforce the theoretical discussion, the paper presents three applied case studies demonstrating the role of maqāṣid in clarifying ambiguity. The first addresses a classical and widely debated issue among early jurists—the definition of the term al-qur' in the context of a woman's waiting period ('iddah) after divorce. The analysis demonstrates how maqāṣid can guide preference for one interpretation over another. The second application discusses whether the legal concept of a woman's travel should be defined by distance or duration, highlighting the role of maqāṣid in shaping such determinations. The third case considers the issue of prisoners refusing food.

In all three examples, the study employs a structured methodology of ascending through layers of objectives—from specific, to particular, to general—in order to bring the maqāṣid closer to a level of legal certainty or strong presumption (qaṭ' or ḥann gālib).

Keywords: Maqāṣid al-Sharī'ah (the higher objectives of Islamic law), Clarification, Mujmal (ambiguous or equivocal term), Al-Qur', Semantic Indications

(١) أستاذ دكتور في الفقه الإسلامي وأصوله، عميد كلية الشريعة بأكاديمية باشاك شهير، تركيا. إسطنبول.

مقدمة:

لعلَّ من النافلة القول: إنّ الإمام الشَّافعيَّ أَوَّلُ مَنْ أَلَّفَ في علم الأصول في رسالته الشَّهيرة، وكان أَوَّلُ باب فيها باب: «كيف البيان؟»، الذي وصَّفه بأنَّه «اسمٌ جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع»^(١)، وبداية أول كتاب في علم الأصول بهذا الباب دليل على مكانة الباب في العلم، فأهمُّ غايات علم الأصول أن يشرح: «كيف البيان؟» وقد ذكر القاضي أبو يعلى وجوه البيان فعدها منها: الأحكام المبتدأة، وتخصيص العموم، وصرف الكلام عن الحقيقة إلى المجاز، وبيان الجملة التي لا تستغني عن البيان في إفادة الحكم^(٢). يعني تفصيل المجمل، وقد بيَّن الغزاليُّ -رحمه الله- المقصود بالمجمل حيث قال: (اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله إمَّا ألاَّ يتطرق إليه احتمال فيسمى نصًّا، أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملًا ومبهمًا)^(٣)، على أنَّ الحنفية جعلوا المُجمل من أقسام المبهم، ثمَّ نصَّوا على أنَّ بيان المجمل لا يكون إلا من المُجمل نفسه، يقول السرخسي -رحمه الله -: (وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين المراد به من المُجمل)^(٤).

وسأسير في البحث وفق تعريف الجمهور للمجمل؛ لأنَّه أوسع مفهومًا منه عند الحنفية، وسأبيِّن مكانة المقاصد في تبين المجمل -عمومًا- مع تطبيقات قديمة ومعاصرة، أوضح فيها إمكانية إسهام المقاصد الشرعية في بيان المجمل إلى جانب ما ذكره العلماء من آليات بيانه، ولعلَّ كثيرًا من الباحثين كتبوا في رفع الإجمال، غير أنَّني لا أعلم بحثًا مستقلًّا في أثر المقاصد في جلاء الإبهام وبيان الإجمال، فأحببت أن أبيِّن ذلك مع التَّركيز -بالدرجة الأولى- على التَّطبيقات المعاصرة.

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من ربطه بين الدرس الأصولي والدرس المقاصدي، فهو يتصدَّى

(١) الشَّافعي، محمَّد بن إدريس: الرِّسالة، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ١، مصر، (١٣٥هـ/١٩٣٨م)، ٢١.

(٢) الفراء، أبو يعلى، محمَّد بن الحسين: العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد المبارك، نشر المحقق، الرياض، ط ٣، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ١/١٠٧. والأحكام المبتدأة هي: الأحكام التي يُنشأها الشارع ابتداءً، لم تردْ مُجْمَلَةً من قبل، ولا فسَّرها نصٌّ لاحق.

(٣) الغزالي، محمَّد بن محمَّد: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: عبد الفتَّاح كِبارة، وقف سعد المنيفي، ط ١، (٢٠١٧م)، ١/ ٣٣٦.

(٤) السَّرخسي، أحمد بن أبي سهل: أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، حيدر آباد، إحياء المعارف العثمانية، ط ١، (١٩٩٣م)، ١/ ١٦٨.

لدمج منضبط بين مناهج البيان وقواعد المقاصد في إحدى أهم مجالات البيان الأصولي وهو تبين المجمل، على نحو يبرز دور المقاصد في إنتاج الحكم الشرعي، إلى جانب قواعد الدلالة اللغوية، فينقل المقاصد من دراسة نظرية إلى تفعيل حقيقي يرتبط بعلم مستقر كان - وما يزال - مصدر طرق الاستنباط المعتمدة.

إشكالية البحث:

تتلخص إشكالية البحث في سؤال هو: هل يمكن لمقاصد الشريعة أن تبين المجمل أو تساهم في جلالة؟

ويتفرع عن هذا السؤال أسئلة البحث؛ من مثل: ما المقصود بالمجمل؟ وما مفهوم مقاصد الشريعة؟ وكيف يمكن لمقاصد الشريعة أن تساهم في رفع الإجمال؟ وما التطبيقات المناسبة من مسائل قديمة أو نوازل معاصرة لآلية الاستفادة من المقاصد في رفع الإجمال؟ أي أن البحث سيتصدى للحديث لأثر المقاصد في الإسهام في رفع الإجمال في النصوص الشرعية.

أهداف البحث:

غرض البحث: بيان أثر المقاصد في رفع الإجمال عن النصوص الشرعية المجملة، وبناء على ذلك فهو يهدف إلى:

- بيان أثر المقاصد في الترجيح بين أقوال العلماء في رفع الإجمال.
- بيان أثر المقاصد في مؤازرة الأدلة النصية وآليات البيان اللغوية في إيضاح المجمل.
- بيان أثر المقاصد في إزالة إجمال النصوص المجملة.

ما يضيفه البحث:

كتب الأصوليون الكثير عن رفع الإجمال، وتحدثت المقاصديون مطوّلاً عن تفعيل المقاصد وربطها بإنتاج الأحكام الشرعية، لكنّ الربط بينهما على نحو منهجي مُحكّم لم يُتصدّ له فيما أعلم، ونتيجة لذلك فإنّ البحث يُؤسّس لمنهجية مقترحة قابلة للنقد من جانب، والتعميم من جانب آخر، في التعامل مع النصوص الشرعية بالاستفادة من علمي الأصول والمقاصد.

حدود البحث:

ينطلق البحث من تعريف المجمل عند المتكلمين، وهو أشمل من تعريف الحنفية، لكنّه بطبيعة الحال لن يتصدى مباشرة لما لا سبيل لمعرفته سوى الرجوع إلى المجمل ممّا يحتاج تفصيلاً في جوانب التعبد، لأنّ المقاصد لا عمل لها في هذا المقام، فتفصيل أداء

الصلاة في نصٍّ مجمل يأمر بها لا سبيل للوصول إليه سوى الرجوع إلى المُجْمِلِ نفسه، ومن جانب آخر لن يتصدّى البحث للتطرق إلى المقاصد العالية، لأنّه اختار منهجية تعتمد على تسلسل المقاصد من الجزئية فالخاصّة وصولاً للمقاصد العامّة، وقد تكون بعض المقاصد العالية انعكاساً للمقاصد العامّة على جزئية أو مجال، وهي حينئذٍ تسهم مع المقصد الخاص في الوصول إلى وظيفة المقصد البيانية، ومع ذلك سيتعامل البحث معها من منطلق علاقتها بالمقاصد العامّة ضرورة ضبط المنهج، لأنّ المقاصد العامّة هي مقاصد التشريع، والمقصود ترجيح أو بيان حكم تشريعيّ.

منهج البحث:

اعتمد البحث المنهج الوصفيّ التحليليّ، وأفاد من الاستقراء بوصفه أداة منهجية مساعدة.

خطّة البحث:

قسّم البحث على مقدّمة، وثلاثة مباحث، تتضمن تسعة مطالب، وخاتمة، على النحو الآتي:

مقدّمة

المبحث الأوّل. مفهوم الإجمال وأسبابه، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأوّل. تعريف المجمل لغة.

المطلب الثّاني. تعريف المجمل اصطلاحاً.

المطلب الثالث. مواضع الإجمال.

المطلب الرابع. أسباب الإجمال.

المبحث الثاني. بيان المجمل وعلاقته بالمقاصد، وفيه مطلبان:

المطلب الأوّل. تعريف البيان وأهمّيّته في بحث الإجمال.

المطلب الثّاني. مكانة المقاصد في البيان.

المبحث الثالث - تطبيقات عمليّة على إسهام المقاصد في رفع الإجمال، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل. تطبيق على أثر المقاصد في حمل المشترك على أحد معانيه.

المطلب الثّاني. تطبيق على أثر المقاصد في ترجيح المراد من المجمل غير المشترك.

المطلب الثالث. تطبيق على أثر المقاصد في بيان الخفي (في اصطلاح الحنفية).

.خاتمة.

والله نسأل القبول، وله الحمد أوّلاً وآخرًا.

المبحث الأول. مفهوم الإجمال وأسبابه.

المطلب الأول. تعريف المجمل لغة:

أَجْمَلَ الشيء: جَمَعَهُ عن تفرقة؛ وأَجْمَلَ له الحساب كذلك. والجُمْلَة: جماعة كل شيء بكماله من الحساب وغيره. وأَجْمَلَت الحساب إذا جمعت آحاده وكملت أفرادها، أي أخصوا وجمّعوا فلا يزداد فيهم ولا ينقص^(١).

وأَجْمَلَت الشيء إجمالاً: جمعته من غير تفصيل^(٢).

فالمجمل في اللغة ضدُّ المفصّل. وقد ذكر بعض الأصوليين أنّ من معاني الإجمال لغة: الإبهام^(٣)، ولم أجده في المعروف من معاجم اللغة.

المطلب الثاني. تعريف المجمل اصطلاحاً:

اختلف الأصوليون في مفهوم المجمل، فذهب الجمهور إلى أنّ المجمل هو المهم، أي: «ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره»^(٤) ومن تعريفاتهم له قول ابن الحاجب: هو ما لم تتضح دلالته^(٥).

فالمجمل عند المتكلمين يقابل واضح الدلالة، وهو النَّصُّ والظاهر، فكلُّ ما لم تتَّضح دلالته فهو مجمل عندهم.

وقال الحنفية: المجمل أحد أقسام المهم أو (غير واضح الدلالة)، إذ المهم عندهم على أربعة أقسام: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه. فإذا استبعدنا المتشابه إذ لا وجود له في مجال النصوص التشريعية، بقي لنا الخفي والمشكل والمجمل، ولمعرفة مفهوم المجمل عندهم لا بد من بيان سريع لهذه الأقسام الثلاثة، فالخفي: «اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب»^(٦)، أي أنّ دلالة الخفي على معناه ظاهر، إلا أنّ في انطباق معناه على بعض أفرادها غموض وخفاء، كالسارق، إذ هو ظاهر في معناه لكن انطباقه على الطّارر والنّباش فيه نوع خفاء^(٧).

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، دون تاريخ. مادة جمل.

(٢) الفيوميّ، أحمد بن محمّد: المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير للرّافعيّ، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، دون تاريخ، الجمل.

(٣) ينظر. على سبيل المثال. الشّوكاني، محمّد بن عليّ: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: سامي ابن العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط ١، (٢٠٠٠م)، ٧٢١/٢.

(٤) الشّيرازيّ، أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الشّيرازيّ: اللّمع في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر الخطيب، مكتبة نظام يعقوبي، البحرين، ط ١، (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، ١٥٥.

(٥) الأصفهانيّ، محمود بن عبد الرّحمن: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقاء، دار المدني، السعودية، الطبعة الأولى، عام (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م)، ٣٥٧/٢-٣٦١، وينظر: الشّوكانيّ: إرشاد الفحول، ٧٢١/٢.

(٦) السّرخسيّ: أصول السرخسي، ١٦٧/١.

(٧) المرجع السابق، وينظر: زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط ١،

أما المشكل فقد عرّفه السرخسي بأنّه: «اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يُعرّف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال»^(١)، فالغموض هنا ليس خاصاً ببعض الأفراد، ثمّ إنّّه من جهة اللفظ ذاته، وهو من هذين الوجهين يمتاز من الخفي، ومن أمثلة المشكل اللفظ المشترك، كالقرء؛ لأنّه يُطلق عند العرب على الطهر والحيض^(٢).

والمجمل عند الحنفية «لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المُجمل»، وقد تقدّم، غير أنّه لا بد من تمييزه من الخفي والمشكل، لموازنته مع مفهوم المجمل عند الجمهور، وقد عرفنا الفرق بين الخفي والمشكل، أمّا الفرق بين المجمل والمشكل فهو أنّ المشكل يرتفع إشكاله بالأدلة والقرائن وطرق الاجتهاد، في حين أنّ المجمل لا يزول غموضه إلا ببيان الشارع، أي أنّه لا يتوصّل إليه بطرق الاجتهاد، وذلك كلفظ الصلاة مثلاً، إنّما جاء تفصيل المراد منه في الأحاديث النبوية.

وبذلك يظهر لنا أنّ المجمل عند الجمهور أوسع منه عند الحنفية، فهو شامل لدرجات المبهم الثلاث، مع أنّ الجمهور لم يتعرّضوا للحديث عن الخفي، أمّا المشكل والمجمل عند الحنفية فهما قسمان عندهم للمجمل، إذ وجود خفاء في اللفظ إمّا أن يُبيّن بالاجتهاد والقرائن، أو ببيان المُجمل نفسه.

المطلب الثالث. مواضع الإجمال:

ليس المراد هنا تفصيل الحديث في الجوانب الأصولية للمجمل، ذلك أنّ مقصود البحث بيان المقاصد له، لكن لما كان بيان المقصود من المجمل أمراً لا بدّ منه، كان من تمام ذلك بيان مواضعه، وهي دالة ضمناً على بعض أسبابه، ولذا سأنقل عبارة الغزالي الموضّحة لذلك، قال الغزالي: «اعلم أنّ الإجمال تارة يكون في لفظ مفرد، وتارة يكون في لفظ مركب، وتارة في نظم الكلام والتصريف وحروف النسق ومواضع الوقف والابتداء. أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والعضو الباصر والميزان، وقد يصلح لمتضادين كالقرء، للطهر والحيض، والناهل للعطشان والريان، وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما، كالنور للعقل ونور الشمس، وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والأرض، وقد

(٢٠١٤م)، ٣٢٤، والبوطي، محمد سعيد رمضان: أصول الفقه/ مباحث الكتاب والسنة، منشورات جامعة دمشق،

ط٢، (١٩٧٩م)، ١٠٠.

(١) أصول السرخسي، ١/ ١٦٨.

(٢) المرجع السابق، الموضوع نفسه، وينظر: زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، ص ٣٢٦، والبوطي: أصول الفقه/ مباحث الكتاب والسنة، ص ١٠١.

يكون موضوعاً لهما من غير تقديم وتأخير، وقد يكون مستعاراً لأحدهما من الآخر كقولك: الأرض أم البشر، فإن الأم وضع اسماً للوالدة أولاً، وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فإنه نقل في الشرع إلى معان ولم يترك المعنى الوضعي أيضاً.

أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة ٢٣٧].

فإن جميع هذه الألفاظ مرددة بين الزوج والولي.

وأما الذي بحسب التصريف فكالمختار للفاعل والمفعول، ... وقد يكون بحسب الوقف والابتداء، فإن الوقف على السموات في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام ٣]، له معنى يخالف الوقف على الأرض، والابتداء بقوله: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾...^(١).

المطلب الرابع. أسباب الإجمال^(٢):

ذكر العلماء عدداً من أسباب الإجمال، وهي أسباب لغوية غالباً، والذي يعنينا هنا أهم هذه الأسباب، لتشكّل مع ما ذكره الغزالي من مواضع الإجمال الاسترشاد إلى مواطن الإجمال القابل للبيان من جهة أخرى غير النصوص، لنحدّد المواطن التي يمكن بها الاستعانة بالمقاصد لرفع الإجمال، وأهم هذه الأسباب:

- الاشتراك اللغوي: المشترك كما عرّفه ابن الحاجب. فيما نقله الزركشي عنه. هو: «اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة، سواء كانت الدالتان مستفادتين من الوضع الأول أو من كثرة الاستعمال، أو استفيدت إحداهما من الوضع والأخرى من كثرة الاستعمال»^(٣). ومن أمثلته المشهورة: القرء، وسيكون تفصيل الكلام فيه أحد تطبيقات هذا البحث.
- استعمال النصوص الشرعية لمفردات لغوية لها اصطلاحات شرعية خاصة، كالصلاة.
- جهالة المقدار: كقوله تعالى: ﴿وَعَاثُوا حَقَّهُ وَيَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام ١٤١]، فالحق. هنا. مجهول الجنس والقدر.
- تردّد الضمير لمرجعين، كقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبه

(١) الغزالي: المستقصى، ٢/ ٦٦٦، ٦٦٧.

(٢) كتب د. أسامة محمد عبد العظيم حمزة كتاباً في أسباب الإجمال، وقسمها إلى أسباب بلاغية ونحوية ولغوية، وفرّع عليها أسباباً كثيرة، للاستزادة ينظر: حمزة، أسامة محمد عبد العظيم: أسباب الإجمال في الكتاب والسنة، دار الفتح، القاهرة، ط١، (١٤١١هـ/١٩٩١م).

(٣) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، (١٩٩٢م)، ٣٧٧.

في جداره^(١)، هل جدار نفسه أو جدار جاره.
• فعل النبي أو قضاؤه إن احتمل وجهين دون وجود مرجح.

المبحث الثاني. بيان المجمل وعلاقته بالمقاصد: المطلب الأول. تعريف البيان وأهميته في بحث الإجمال:

ذكر الغزالي -رحمه الله- في معرض تعريفه للبيان ثلاثة معانٍ له؛ الأول باعتباره مصدرًا، فهو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، وهو يرى أن هذا التعريف قاصر؛ لأنه يتحدث عن بيان المجمل فقط. والثاني ما يكون به إيضاح المراد، وهو الدليل المبين، ويرى الغزالي تبعًا للقاضي أن هذا هو المعنى الراجح والأقرب للغة، ثم يذكر الثالث وهو العلم الحاصل من الدليل. ثم يوضح اتساع البيان وشموله حتى يشمل العام حين يتبين استغراقه لأفراده الدال عليها، أو يتبين خلافه فيتحقق الخصوص^(٢). وبذلك فإن البيان وفق بيانه -رحمه الله- هو الدليل الموضح لمراد الشارع من النص^(٣).

وقد ربط كثير من الأصوليين بين البيان والمجمل حتى كأن البيان مختص به، على أن البيان أوسع من رفع الإجمال وإنما هو فرع من فروعه، لكن لما كان المجمل أحوج الألفاظ الدالة إلى البيان، جعل بعض الأصوليين البيان جزءًا من ماهية المجمل من جهة احتياجه له، فالباجي -رحمه الله- عرّف المجمل بقوله: «لا يفهم المراد به من لفظه، ويفتقر في البيان إلى غيره»، ثم مثل له بقوله: «نحو قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام ١٤١]، فلا يفهم المراد بـ «الحق» من نفس اللفظ، ولا بدّ له من بيان يكشف عن جنس الحق وقدره، فإذا ورد مثل هذا وجب اعتقاد وجوبه إلى أن يردّ بيانه...»^(٤). وقال في نظم الورقات:

ما كان محتاجًا إلى البيان فمجمل وضابط البيان

إخراجه من حالة الإشكال إلى التجلي وإيضاح الحال

أي أن المجمل هو «ما احتاج وافتقر إلى البيان من قرينة حالية أو دليل منفصل؛ لعدم إيضاح دلالته»^(٥).

(١) البخاري: كتاب المظالم، باب لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه ...، ٢٣٣١، ولفظه: لا يمنع جار جاره...، ومسلم في

المساقاة، باب غرز الخشب في جدار الجار، رقم ١٦٠٩.

(٢) الغزالي: المستصفى، ٢/ ٦٦٩-٦٧٠.

(٣) البوطي: أصول الفقه، مباحث الكتاب والسنة، ١٩٤.

(٤) الباجي، أبو الوليد، سليمان: الإشارة في أصول الفقه والوجازة في معنى الدليل، تحقيق: محمد علي فركوس، دار

البشائر الإسلامية، بيروت، (١٩٩٦م)، ٢٢٠.

(٥) قدس، عبد الحميد بن محمد علي: لطائف الإشارات شرح نظم الورقات، تحقيق: محمود الداغستاني البتغني،

وقد نبّه الغزالي - رحمه الله - إلى مكانة البيان بالنسبة لبحث المجمل حين قال: «جرت عادة الأصوليين برسم كتاب في البيان، وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمّى كتاباً، فالخطب فيه يسير، والأمر فيه قريب، ورأيت أولى المواضع به أن يذكر عقيب المجمل، فإنه المفتقر إلى البيان»^(١). وعقّب الزركشي بعد نقله لكلام الغزالي هذا بقوله: «وأمره ليس بالسهل، فإنه من جملة أساليب الخطاب، بل هو من أهمها، ولهذا صدر به الشافعي كتاب «الرسالة»»^(٢).

المطلب الثاني. مكانة المقاصد في البيان:

المقاصد لغةً جمع مقصد، وهو مصدر ميميٌّ مِنْ قَصَدَ، قال ابن جني: أصل «ق ص د» ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء^(٣). أمّا اصطلاحاً، فقد عرّف علّال الفاسي المقاصد بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامه»^(٤). ولعلّ الأولى أن يقال في تعريفها: الغايات التي استهدفها الشرع في جميع أحكامه أو بعضها.

وهذا التعريف يدلُّنا على نوعين أساسيين للمقاصد، هي المقاصد العامّة، أي الغايات الكبرى التي راعتها الشريعة في عموم أحكامها، والخاصّة، المتعلقة بباب من أبواب التشريع، ويتفرّع عنها المقاصد الجزئية المرتبطة بأحد الأحكام الشرعية^(٥).

وذهب د. إحسان ميرعلي إلى تقسيم المقاصد العامّة بناءً على مجالات الوجود، إذ الوجود وجودان: الوجود الذاتي، وهو للخالق، والمقصد المتعلق به: الدين الحق، والوجود التبعية للخلق، والمقصد المتعلق به: الرحمة العامة، ويتفرّع عنه خصوص البشرية وتتعلق بها الهداية، ثم المسلمون ويقصد الشرع منهم وحدتهم في دولة راشدة، فإذا انتقلنا إلى خصوص الإنسان وجدنا الشرع يقصد فلاحه عبر صلاحه وإصلاحه، وصولاً إلى الأشياء، حيث يقصد الشرع إلى تنمية المال. وتكون المقاصد العامة (أو الكلية) وفق هذا التصنيف هي: الدين الحق - والرحمة، وعنها تتفرّع رعاية المصالح ودرء المفاسد، والهداية، ووحدة

المكتبة العمرة، دمشق، ط ١، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ١٧٦، ١٧٧.

(١) الغزالي: المستصفى، ٦٦٧/٢.

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ٨٨/٥.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، مادة قصد.

(٤) الفاسي، علّال: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط ٥، (١٩٩٣م)، ٧.

(٥) الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، (١٩٩٥م)، ٧٨. مير

علي، إحسان: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، دار الثقافة للجميع، دمشق، ط ١،

(٢٠٠٩م)، ١ / ٦٦.

الأمة وإقامة الدولة العادلة أو الراشدة، وصلاح الإنسان عبر تركية النفس وترشيد العقل وتطبيب النسل، وحفظ المال^(١). وهذا التقسيم يعطي صورة أوضح لفهم المقاصد العامة، وهو لا يعارض تقسيمها المشهور في الضروريات الخمس، بل يعضدها ويؤكددها، وإن كانت إقامة الدولة وسيلة لتحقيق العدل، فالمقصد هو العدل وإقامة الدولة من وسائله.

والمقاصد العامة قطعية، ولا شك أنها من أدوات ضبط التفسير، فأى معنى يُعارضها فهو مرفوض؛ اللهم إلا أن يكون هذا التعارض هو في تطبيق النص القطعي في حالة ما، وهذا التعارض نصت الشريعة على مراعاة جانب المقاصد فيه، فمن اضطر جاز له ما يحرم عليه في حالة الاختيار، حتى يجوز النطق بالكفر لمن اضطر إليه، تحقيقاً لمقاصد عامة، وعلى رأسها مقصد الرحمة، ومنها رفع الحرج والتيسير.... وهكذا تفعل المقاصد العامة فعلها في التقييد والتخصيص.

وإلى هذا المعنى - أقصد تقديم مقتضى المقاصد العامة على مقتضى النصوص الجزئية إذا كان التعارض قطعياً لا ريب فيه. أشار ابن القيم بقوله: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه....»^(٢). فانظر إلى ذكره للرحمة والعدل مما أشرنا إليه في تقسيم المقاصد العامة، وفيه أي حكم في الشريعة يتعارض معهما.

أما المقاصد الخاصة والجزئية فهي نصية أو اجتهادية، وبذلك تدخل في باب الترجيحات، فإن كان ما يدل على المقصد الخاص أقوى من دلالة اللفظ أعملنا المقصد وقدّمناه على ما يقتضيه اللفظ وفق أحد احتمالاته، فمن ذلك. على سبيل التمثيل - نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدفن بالليل^(٣)، ومقتضاه كراهة الدفن ليلاً، إلا أن المقصد يقيد مطلقه، ذلك أن المقصد منصوب عليه في رواية صحيحة، قال ابن حجر: «وقال: إذا ولي أحدكم

(١) المرجع السابق، ٢٤٠/١، ٢١٣/١، ٢١٤. ومواضع أخر.

(٢) الجوزية، ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجندي، ط١، (١٤٢٣هـ)، ٣٣٧/٤.

(٣) حديث جابر: أن النبي صلى الله عليه وسلم زجر أن يقبر الرجل ليلاً إلا أن يضطر إلى ذلك. أخرجه ابن حبان، لكن روى مسلم في كتاب الجنائز، باب تحسين كفن الميت، رقم (٩٤٣)، عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب يوماً، فذكر رجلاً من أصحابه قبض وكفن في كفن غير طائل، وقبر ليلاً، فزجر أن يقبر الرجل بالليل حتى يصلى عليه.

أخاه فليحسن كفنه؛ فدلَّ على أنَّ النهي بسبب تحسين الكفن. وقوله: «حتى يصلي عليه» مضبوطٌ بكسر اللام؛ أي النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا سبب آخر يقتضي أنه إن رجي بتأخير الميت إلى الصباح صلاة مَنْ تُرجى بركته عليه استحب تأخيرهُ، وإلا فلا، وبه جزم الطحاوي. واستدل المصنف للجواز بما ذكره من حديث ابن عباس: «ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم دفنهم إياه بالليل، بل أنكر عليهم عدم إعلامهم بأمره». وأيد ذلك بما صنع الصحابة بأبي بكر، وكان ذلك كالإجماع منهم على الجواز^(١). فلمَّا كان المقصد منصوبًا - وهو هنا إحسان الكفن وزيادة المصلين الصالحين - حُمِلَ عليه، وقُيِّدَ به الرواية المطلقة. والأمثلة كثيرة، وإنَّما أردتُ التنبيه على أنَّ المقاصد العامة مقدَّمة على أحاد النصوص عند التعارض الحتمي الذي لا مفرَّ منه. وأنَّ المقاصد الخاصَّة لها دور في فهم النصِّ إلا أنَّ تحكيمها يخضع للقواعد العامة في الترجيح بين الأدلة، وكونها ظنيَّةً في كثير من الحالات يجعل اعتبارها مشروطًا بجملة من المعطيات ينبغي مراعاتها، منها قواعد التعارض والترجيح.

إذن فالمقاصد لها عمل في البيان، خاصَّةً في الجانب الترجيحي عند تساوي المعاني. كما في المجمل - وعملها عندما تكون عامَّة أقوى - بلا شكٍّ - فلو استطعنا أن نصل إلى المقصد العامِّ عن طريق التدرُّج من الجزئيِّ إلى الخاصِّ ومن ثمَّ المقصد العام، فإنَّنا نقدر حينئذٍ أن نفعلَ المقاصد في البيان، ولعلَّ التطبيقات العمليَّة، تقدِّم رؤية واضحة عن هذا الدور الذي يمكن أن تؤدِّيه المقاصد في البيان، ولمَّا كان حديثنا في بيان المجمل، فإنَّ للمقاصد دورًا واسعًا في رفع إجماله وبيان حقيقته وإزالة الإشكال عنه. وهذا يقودنا إلى الجانب التطبيقي لاستعراض بعض الأمثلة على بيان المقاصد للمجمل.

المبحث الثالث. تطبيقات عمليَّة على إسهام المقاصد في رفع الإجمال:

المطلب الأوَّل. تطبيق على أثر المقاصد في حمل المشترك على أحد معانيه:

تقدِّم تعريف المشترك، ولمَّا كانت علاقته بالوضع اللغوي لم يكن من سبيل للوصول إلى المراد منه سوى الترجيح بين معانيه فتحديد المعنى المراد منه يعتمد قواعد الترجيح، ومنها بطبيعة الحال مقاصد الشريعة، التي يمكن أن ترشد إلى المعنى المقصود من المشترك في نصٍّ معيَّن.

والمشترك نوعٌ من المجمل، ولذا يحسن التمثيل به عليه.

(١) العسقلاني، ابن حجر: فتح الباري، تحقيق: نظر الفارياي، دار طبية، الرياض، ط ١، (٢٠٠٥ م)، ٤/ ١١٧.

ومن أشهر أمثلة المشترك في اللغة عند الأصوليين لفظ «الْقُرء»، والخلاف في بيان معناه معروف؛ وقد شرحه ابن رشد في كتابه «بداية المجتهد» بتفصيل جيد، أختار منه مقاطع تدل على المطلوب قبل أن أعرج على الترجيح بالمقاصد. فقد ذكّر -رحمه الله- أنّ العلماء اختلفوا في معنى الأقراء، «فقال قوم: هي الأطهار...، وقال قوم: هي الدم نفسه... والفرق بين المذهبين هو أن من رأى أنها الأطهار رأى أنها إذا دخلت الرجعية عنده في الحيضة الثالثة لم يكن للزوج عليها رجعة وحلت للأزواج. ومن رأى أنها الحيض لم تحل عنده حتى تنقضي الحيضة الثالثة. وسبب الخلاف: اشتراك اسم القرء، فإنه يقال في كلام العرب على حد سواء على الدم وعلى الأطهار... ولكل واحد من الفريقين احتجاجات متساوية من جهة لفظ القرء، والذي رضيهِ الحُذّاق أنّ الآية مجملة في ذلك، وأنّ الدليل ينبغي أن يُطلَب من جهة أخرى.

فمن أقوى ما تمسك به من رأى أن الأقراء هي الأطهار... قوله صلى الله عليه وسلم: «مره فليراجعها حتى تحيض، ثم تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم يطلقها إن شاء قبل أن يمسه، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء». قالوا: وإجماعهم على أنّ طلاق السنة لا يكون إلا في طهر لم تُمس فيه. وقوله عليه الصلاة والسلام: «فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء» دليل واضح على أنّ العدة هي الأطهار... وأقوى ما تمسك به الفريق الثاني أنّ العدة إنّما شُرعت لبراءة الرحم، وبرأتها إنما تكون بالحيض لا بالأطهار، ولذلك كان عدة من ارتفع الحيض عنها بالأيام، فالحيض هو سبب العدة بالأقراء، فوجب أن تكون الأقراء هي الحيض. واحتج من قال: الأقراء هي الأطهار، بأنّ المعتبر في براءة الرحم هو النقلة من الطهر إلى الحيض، لا انقضاء الحيض، فلا معنى لاعتبار الحيضة الأخيرة... ولكلا الفريقين احتجاجات طويلة. ومذهب الحنفية أظهر من جهة المعنى، وحجتهم من جهة المسموع متساوية أو قريب من متساوية. ولم يختلف القائلون أنّ العدة هي الأطهار أنّها تنقضي بدخولها في الحيضة الثالثة. واختلف الذين قالوا: إنّها الحيض...»^(١).

وهذا النصُّ ثريٌّ يستحقُّ الوقوف عند بعض محطّاته، فالقرء لفظٌ مشتركٌ بين الطهر والحيض، ولكن ليس كلّ مشتركٍ - في ظاهر كلام ابن رشدٍ - مُجملاً، فلو استطاع السياق أن يحسم الأمر لصالح أحد المعنيين لما احتجنا إلى بيانٍ خارجيٍّ، والبيان الخارجيُّ ينبغي أن يراعي جملة أمورٍ منها أثر الخلاف، وهو كما يصوّره ابن رشد: أن من رأى أنها الأطهار رأى أنها إذا دخلت الرجعية عنده في الحيضة الثالثة لم يكن للزوج عليها رجعة وحلت للأزواج.

(١) القرطبي، ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، (١٩٩٥م)، ٤٦٦، ٤٦٨.

ومن رأى أنها الحيض لم تحل عنده حتى تنقضي الحيضة الثالثة». ومن الأمور التي يجب مراعاتها الربط بين هذه المسألة وبين مسألة طلاق السّنة، وهو الذي يكون في طهر لم يجامعها زوجها فيه، والأمر البارز الأخير هو الربط بين مقصد العدة الخاص، وبين تحديد معنى القرء؛ فكل الفريقين حاول الاستدلال بهذا الربط، فالحيض هو سبب العدة؛ لأنها شُرعت لبراءة الرحم، والنقطة من الطهر إلى الحيض هي المؤكدة على براءة الرحم فلا معنى لاعتبار انتهاء الحيض...

وظني أنّ هذا المثال رغم اشتهاره لا يجوز تجاوزه عند الحديث عن أثر المقاصد في بيان المجمل؛ لأنّ الإجمال هنا مُستَحْكَمٌ نظرًا لما عبّر عنه ابن رشد من تقارب أو تساوي من حيث الأدلة اللغوية والسياقية والسمعية (النصية)، وما المرجح والحالة هذا غير المعنى، وهو الذي ألمح ابن رشد إليه بترجيح مذهب الحنفية على حذر، والذي أراه أنّ المعنى هنا ليس المقصد الجزئي، لأنّ الفريقين استطاعا الترجيح به كلّ باعتبار، وإنّما المقاصد العامة التي ينبغي النظر في إمكان الترجيح بها انتقالاً من المقصد الجزئي إلى الخاص إلى العام. فبراءة الرحم مقصد جزئي، لكن لو نظرنا في مقصد جزئي آخر لموضوع متّصل بهذا الباب اتّصلاً وثيقاً، وهو موضوع طلاق السّنة، والذي بيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ العدة مرتبطة به ارتباطاً وثيقاً، فحتى يكون الطلاق سُنِيّاً لا بُدَّ أن تبدأ العدة في الطهر، لماذا؟ يقول ابن قدامة رحمه الله: «الحيضة التي تطلق فيها، لا تحسب من عدتها بغير خلاف بين أهل العلم؛ لأنّ الله تعالى أمر بثلاثة قروء فتناول ثلاثة كاملة، والتي طلق فيها لم يبق منها ما تتم به مع اثنتين ثلاثة كاملة، فلا يُعتدُّ بها، ولأنّ الطلاق إنّما حرم في الحيض، لما فيه من تطويل العدة عليها، فلو احتسبت بتلك الحيضة قرءاً، كان أقصر لعدتها، وأنفع لها، فلم يكن محرّماً»^(١). وهذا الذي قاله ابن قدامة وهو مقصد جزئي يشير إلى مقصد خاص من مقاصد الشرع في باب النّكاح، وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ﴾ [التور ٣٢]، وهو تيسير الزّواج، وتيسيره يكون بتقصير مدّة العدة بلا شكّ، على أنّ حفظ النّسل مقصد عام، مُقدّمٌ على هذا المقصد الخاص، ومن هنا شُرعت العدة، والاحتياط فيها، لكن الاحتياط لا يؤثر فيه البتة انتظار نهاية الحيضة، لأنّ مجرد حدوث الحيض هو المشير لعدم اختلاط الأنساب، والانتظار لوقت الطهر لا معنى له، إن كنّا سنراعي المعنى الذي أشار إليه ابن رشد، وإن اختلف أثره بين رأيه، وظاهر ما تقدّم. فلو انتقلنا من المقصد الخاص هذا. وهو تيسير

(١) المقدسي، ابن قدامة: المغني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، (١٩٨٥م)، ٨/ ٨٣.

الزواج. إلى مقصد عامٍّ، وهو درء المفسدِ ونفي الضرر، وهو من أهمّ مظاهر رعاية مقصد الرّحمة من جانب العدم، نجد أنّ في تقصير العدة على المرأة درءاً لضرر بقائها حبسية المنزل، ممنوعة من الزواج، من غير تحقيق هدفٍ مُعتَبَرٍ، ومقصد متناغم مع مقاصد الشرع الخاصّة بهذا الباب، وهو ما يَرَجِّح القول بأنّ المقصود بالقرء هو الطُّهُرُ. لا سيّما أنّ الطلاق صادر بالإرادة المنفردة من الزوج، وهو الذي اختار إيقاف استمرار الحياة الزوجيّة، وأعطى فرصة لتراجعها، فإن طالّت كانت على حساب المرأة التي من حقّها أن تعيش حياةً مستقرّة غير قَلِقَة.

المطلب الثّاني. تطبيق على أثر المقاصد في ترجيح المراد من المجلّ غير المشترك:
المثال المتقدّم مثالٌ على وظيفة المقاصد في رفع إجمال اللفظ المشترك، وهو مثالٌ مشهور، حاولت ربطه بسياق البحث على نحوٍ يثبتُ أهميّة توظيف المقاصد في رفع الإجمال، لكن لا بُدَّ من إعادة التذكير بأنّه ليس كلّ مجلٍّ مشتركاً، فللإجمال مواضع وأسباب تقدّمت الإشارة إليها، ومن أمثلة المجلّ من غير المشترك: قول رسول الله صلى الله عليه وسلّم: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلا مع ذي محرم»^(١)، فإضافته المسيرة إلى اليوم إضافة للمسافة إلى الزمن، وهذه الإضافة تورث إجمالاً في فهم النّصّ، ذلك أنّ نصوص التّرخّص المرتبط بالسفر فيها إجمالٌ من جهة لفظ السّفر، إذ هناك سفر قصير وسفر طويل، فهل كلّ سفر مقتضى للتّرخّص؟ إلا أنّ الإجمال في نصوص الترخّص - في لفظ السّفر - غير موجود هنا، ممّا حدا بالبخاري لتقييد مطلق السفر في تلك النصوص بقيد هذا النّصّ المتعلّق بالنهي عن سفر المرأة دون محرم، فعقد باباً من أبواب تقصير الصلاة أسماه: «في كم يقصر الصلاة»، وأتى فيه بأحاديث سفر المرأة، غير أنّ في هذه الأحاديث وأبرزها الحديث الذي سقته إجمالاً آخر، إذ إضافة المسافة إلى الزمن تَحْتَمِلُ اعتبار الزمن مقياساً، واعتبار المسافة كذلك؛ وهي المسافة المقطوعة في الزمن المذكور، فهل المسافة بيان للزمن أم الزمن بيان للمسافة؟ وهل المنهيّ عنه زمنٌ يطول فيحرم السفر القصير في زمن طويل، أم المنهي عنه مسافة تطول فيحرم السفر الطويل ولو كان في زمن قصير. هذا إجمال في اعتقادي، وإن كان بعض النّاس يرى أنّ الظاهر هو في المسافة لأنّ السفر يقدر بها لا بالزمن، غير أنني أقول: إنّ هذا الظهور في لفظ السفر، لكن الإشكال هنا ربطه بالزمن، لا يُقال: إنّ العرب تقيس المسافة بالزمن؛ لأنهم كانوا يعرفون المسافات، ولذلك يبقى الاحتمال من غير رجحانٍ.

(١) البخاري: كتاب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة، حديث رقم (١٠٣٧)، ومسلم، واللفظ له، كتاب الحج، باب: سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، رقم: ١٣٣٩.

والنَّظر في ترجيح أحد الاحتمالين تدخل فيه المقاصد، وأول ما يجب الوقوف عنده اختلاف المقصد الجزئي بين سفر المرأة - أعني سبب نهيها عن السفر دون محرم - وسفر المترجِّص، وهذا يساعد على تحديد أفضل للمقصد الخاص ووصولاً للمقصد العام الذي تنضوي تحته كلتا المسألتين. ذلك أنَّ سفر المترجِّص المقصود به التخفيف، وهو يناسب المشقة؛ لأنَّ الترخيص فرع وجود المشقة، وسفر المرأة المقصود به أمانها وصونها، ومن ثَمَّ ذهب عدد من الفقهاء إلى القول بجواز سفر المرأة الكبيرة دون محرم، منهم الباجي الذي قال: «وأما الكبيرة غير المشتبهة فتسافر حيث شاءت في كل الأسفار بلا زوج ولا محرم»^(١)، وقد نبّه ابن القيم - رحمه الله - إلى هذا المقصد فقال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم المرأة أن تسافر بغير محرم، وما ذلك إلاَّ لأنَّ سفرها بغير محرم قد يكون ذريعة إلى الطمع فيها والفجور بها»^(٢). هذا الفرق يجعل ربط السفرين ببعضهما فيه نظر، فلو انتقلنا إلى المقصد الخاص، وجدنا التخفيف يناسب العبادات، من مثل جواز الصلاة قاعدًا للمعذور، كما نجد الاحتياط في شؤون المرأة وعلاقتها بالرجال حتى كان الأصل في الأبضاع التحريم، ويستمر معنا التخفيف في المقاصد العامة - بالنسبة لسفر المترجِّص - حيث التيسير ورفع الحرج والسماحة مظهر من مظاهر رعاية مقصد الرحمة من جانب الوجود. أمَّا الاحتياط فهو من باب سدِّ الذرائع وحفظ الأعراض.

بناءً على ما تقدّم، أيُّ السفرين أولى بالتفسير بالمسافة أو بالزمن؟ من المعلوم أنَّ المسافر تنوبه المشقة من جهة بذل الجهد من جانب، والبعد عن المعين من جانب آخر، فكلّما أبعد عن أهله أكثر اغترب، والاعتراب أشدُّ ما في السَّفر، لذا كان بُعْدُ المسافة يزيد في المشقة، وهي مشقة ماديّة بفقد المعين، ومعنوية بفقد المؤنس. أمَّا في سفر المرأة فكثيراً ما يكون سفرها آمن عليها من بعض أماكن بلدها، وكلّما زاد وقت غيابها تعرّضت للخطر أكثر، فكان تفسير سفر المترجِّص بالمسافة أقرب للمقصد، وتفسير سفر المرأة بالزمن أقرب للمقصد، كلٌّ بما يتناسب معه من المقاصد بدءاً بالمقصد الجزئي ومروراً بالخاص ووصولاً إلى المقصد العام. وهذا ما يفسّر قول ابن حجر - رحمه الله - في الفتح: «الحكم في نهى المرأة عن السفر وحدها متعلق بالزمان، فلو قطعت مسيرة ساعة واحدة مثلاً في يوم تام لتعلّق بها النهي، بخلاف المسافر فإنه لو قطع مسيرة نصف يوم مثلاً في يومين لم يَقرّر، فافترقا. والله أعلم»^(٣).

(١) الخطّاب الرُّعينيّ، محمّد بن محمّد: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط ٣، (١٩٩٢م) ٤٩٥/٣.

(٢) الجوزيّة، ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٤٤/٥.

(٣) العسقلانيّ، ابن حجر: فتح الباري، ٤٦٤/٣.

وبناء على ما تقدّم، يتّجه القول بحمل مجمل إضافة المسيرة إلى اليوم في حديث النهي عن سفر المرأة على الزمن دون المسافة، لاتفاق هذا التفسير مع مقاصد الشرع.

المطلب الثالث. تطبيق على أثر المقاصد في بيان الخفي (في اصطلاح الحنفية):

وَمِمَّا يُلْحَقُ بِالْمَجْمَلِ فِي اصطلاح المتكلمين، ما اصْطَلَحَ أَصُولِيُو الحنفية على تسميته بالخفي، والخفي عندهم هو: «ما اشتبه معناه، وخفي مرادُه بعارضٍ غير الصيغة، لا ينال إلا بالطلب»^(١)، أي أنّ دلالته على معناه - في الأصل - ظاهرة، ولكن في انطباق معناه على بعض أفراد نوع غموض، فيحتاج دليلاً أو اجتهاداً لتحديد انطباقه على هذه الأفراد أو عدم انطباقه عليها. وهنا يمكن للمقاصد أن تساهم في إزالة هذا الغموض، فتحدّد شمول اللفظ لهذا الفرد أو عدم شموله. ولعل ممّا يمكن التمثيل به على ذلك من القضايا المعاصرة، شمول النهي عن قتل النفس والانتحار في نصوص الكتاب والسنة للامتناع عن الطعام لدى الأسرى بغية تحقيق مطالبهم، ويمكن أن يتسبّب إضرابهم عن الطعام في موتهم. وهي مسألة معاصرة جرى فيها خلاف واسع، ويمكن أن تُدرّس من خلال النظر في شمول لفظ القتل الذي يقتضي فعلاً، للامتناع عما يمكن به قيام الحياة، وهذا يُسبّب موتاً لا بفعل بل بامتناع عن فعل. ويرى بعض المعاصرين أنّ هذا الامتناع لا يعدّ انتحاراً ولا قتلاً؛ «لأنه لو أراد ذلك لتخلص من حياته في دقيقة واحدة، بشرب سم، أو بحرق نفسه، أو بشنق نفسه، أو بقطع وريده، فلماذا يلجأ إلى الإضراب عن الطعام الذي يستمر أياماً بل شهوراً، لماذا يعذب نفسه لو كان قراره الانتحار أو قتل النفس؟!»^(٢).

فالسؤال - هنا - هل يدخل الامتناع عن الطعام في صورته المذكورة في مفهوم قتل النفس المنهي عنه في الكتاب والسنة.

لو نظرنا في سبب النهي عن قتل النفس، أعني أن يقتل الإنسان نفسه، حيث يغيب معنى الاعتداء على الغير وتُسْتَحْضَرُ الحرية الشخصية بما ينفي الظلم في ظاهر الأمر، لوجدنا أنّ لحق الحياة في الإسلام جانباً وظيفياً، أي أنّه حقٌّ وواجب معاً، وهو مقتضى الاستجابة

(١) البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيهقي، دار سعادات، إسطنبول، (١٣١٠هـ)، ٨٢/١.

(٢) تليمة، عصام: الامتناع عن الطعام نضال وشهادة، أم انتحار وقتل نفس؟، مقال في موقع الجزيرة مباشر، بتاريخ (٢٠٢٠/١/١٧م)، ورابط المقال:

<http://mubasher.aljazeera.net/opinion/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B6%D8%B1%D8%A7%D8%A8-%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%B9%D8%A7%D9%85-%D9%86%D8%B6%D8%A7%D9%84-%D9%88%D8%B4%D9%87%D8%A7%D8%AF%D8%A9-%D8%A3%D9%85-%D8%A7%D9%86%D8%AA%D8%AD%D8%A7%D8%B1-%D9%88%D9%82%D8%AA%D9%84-%D9%86%D9%81%D8%B3%D8%9F>

لسنة الابتلاء، وهي المظهر الثاني لمراعاة المقصد الشرعي على صعيد الإنسان من جانب الوجود^(١). وقد أوضح الشاطبي رحمه الله: «أنَّ حقَّ الحياة من حقوق الله، ولذلك فالاعتداء عليها اعتداء على حق الله، المعبر عن حق المجتمع، يقول رحمه الله: «الثاني ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلب فيه حق الله، وحكمه راجع إلى الأول. حق الله ... كقتل النفس، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية، كالفتنة ونحوها»^(٢). وبناءً على ذلك فليس المقصد من تحريم قتل النفس منع الظلم والاعتداء على أفراد الناس، بل كونه مخالفاً لسنة الابتلاء، وعدم الصبر على البلاء، وعدم الرضا بقضاء الله، وإلى هذا المقصد أشار حديث جندب بن عبد الله رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «كان فيمن كان قبلكم رجل به جرح، فجزع، فأخذ سكيناً فحزَّ بها يده، فما رقا الدم حتى مات، قال الله تعالى: بادرنِي عبدي بنفسه؛ حرَّمت عليه الجنة»^(٣). وظاهر من هذا الحديث أنَّ سبب التَّحريم عدم الصبر، وهو فرع عدم الاستجابة لسنة الابتلاء كما قدَّمنا. في حين أنَّ الممتنع عن الطَّعام يصبر على الجوع ممَّا لا يقل ألمه ربَّما عن آلام الجراحة التي لم يصبر عليها ذلك المنتحر، وإنَّما غايته رفع الظُّلم عنه وتحقيق العدل، والعدل مقصد رئيس من مقاصد الشرع متفرِّع بدوره عن مقصد الهداية العام^(٤)، وهو متفرِّع أيضاً عن مقصد موافقة الفطرة، المظهر الأول لمراعاة المقصد الشرعي على صعيد الإنسان من جانب الوجود، والعدل هنا ينتهي لهذا المقصد؛ لأنَّ الممتنع عن الطعام يبحث عن رفع الظلم عنه، ولذا فهو ينتمي للمقصد الشرعي على صعيد الإنسان.

إذن فمقصد تحريم الانتحار هو حمل النفس على الصبر، والاستجابة لسنة الابتلاء، ومن يمسك عن الطَّعام ابتغاء تحقيق العدل، يحمل نفسه على الصبر ويستجيب للابتلاء بالصبر على الجوع للانتصار على ظلم العدو، وهذا يعني أنَّ الممتنع عن الطعام من الأسرى المظلومين لو مات دون قصد منه إلى الموت، لا تشمله نصوص النَّهي عن قتل النَّفس. وهذا لا يفيد القول بأنَّ هذا الفعل مندوبٌ أو مباحٌ أو مكروه.. إنَّما غاية الأمر أن يظهر أنَّ اللفظ لا يشملُه.

خاتمة ونتيجة:

لقد أثبت البحث أنَّ للمقاصد عامَّة كانت أم خاصَّة أثراً في بيان دلالات الألفاظ، إلى

(١) مير علي: المقاصد العامة، ٦٣٥/٢، وينظر في حديثه عن تحريم الانتحار: ٦٥٤/٢.

(٢) الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، (٢٠٠٤م)، ٣١٩/٢.

(٣) البخاري: كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ٣٢٧٦.

(٤) مير علي: المقاصد العامة، ٦٢٨/٢.

جانب القواعد اللغوية الدلالية، ومثل لذلك ببيان المجل، مثبتاً أثراً واضحاً للمقاصد في رفع الإجمال، ومن ثمَّ أوصلنا البحث إلى النتائج الآتية:

الأولى: أنَّ رفع الإجمال يمكن أن يركز إلى أساسين رئيسين، مقتضى قواعد الدلالة في كلام العرب من جهة، ومقاصد الشريعة التي توجّه معاني النصوص إلى جهة واحدة من بين احتمالات تُقدِّمها قواعد الدلالة، من جهة أخرى.

الثانية: أنَّ تفعيل المقاصد يقتضي الانطلاق من المقاصد الجزئية المُحمَّلة للنص، ثم استبعاد ما لا يتفق مع السياق أو النصوص الأخرى، ثم ربط ما بقي منها بمقصد الباب الخاص، الذي يتناسب مع المقاصد الجزئية، فإذا حدّد المقصد الخاص المناسب يُربط بالمقصد العام الذي ينطوي تحته، وهذا المقصد العام له سلطة تفسيرية، لما له من درجة قطع تساعد على ترجيح الظنّ بما دونه من مقاصد.

الثالثة: أنَّ كثيراً من صور الإجمال، التي تتعلّق باختلاف المتقدمين، أو تلك التي ترتبط بالنوازل المعاصرة، يمكن للاجتهاد المقاصدي أن يُقدِّم فيها أحكاماً وترجيحات قائمة على أساسٍ علميٍّ منضبط.

وفي نهاية هذا البحث لا بدّ من التأكيد على جملة من التوصيات أجمّلها فيما يأتي:

- ضرورة العمل الدؤوب على تفعيل المقاصد، عبر دراساتٍ علميّة تحافظ على معطيات الأصول، ومصادر التشريع المتفق عليها، وتُثرّيها بالاستفادة المنضبطة من مقاصد الشريعة وتنزيلها على الوقائع.

- ضرورة العمل على بحوثٍ إضافية في مجال الاستعانة بالمقاصد في عمليّات البيان الأصوليّة.
- الاهتمام في مباحث الأصول والمقاصد بالأمثلة والتطبيقات المعاصرة.

وقد عرض البحث لأمثلة تحمّل بُعداً معاصراً، وتفصيل ذلك والمزيد من الأمثلة قد يخرج بالمقال عن المعتاد، فلعلّ مقالات أخرى تُثري البحث بمزيد من التطبيقات ليتضح المنهج المقترح في توظيف المقاصد في رفع الإجمال خصوصاً وعمليّات البيان الأوليّة عموماً، والله الموفّق، وهو يهدي السبيل.

قائمة المصادر والمراجع

- إرشاد الفحول: الشَّوكاني، محمد بن عليّ، تحقيق: سامي بن العربي، ط ١، دار الفضيلة، الرياض، (٢٠٠٠م).
- أسباب الإجمال في الكتاب والسنة: حمزة، أسامة محمد عبد العظيم، ط ١، دار الفتح، القاهرة، (١٤١١هـ/١٩٩١م).
- الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، الباجي، سليمان، تحقيق: محمد علي فركوس، دار البشائر الإسلامية، بيروت، (١٩٩٦م).
- أصول السرخسي: السرخسي، أحمد بن أبي السها، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، حيدر آباد، ط ١، إحياء المعارف العثمانية، (١٩٩٣م).
- أصول الفقه/ مباحث الكتاب والسنة: البوطي، محمد سعيد رمضان، ط ٢، منشورات جامعة دمشق، (١٩٧٩م).
- إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط ١، دار ابن الجندي، (١٤٢٣هـ).
- البحر المحيط: الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، تحقيق: عبد القادر العاني، ط ٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، (١٩٩٢م).
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد القرطبي، تحقيق: ماجد الحموي، ط ١، دار ابن حزم، بيروت، (١٩٩٥م).
- الرسالة: الشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد شاكر، ط ١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، (١٣٥٧هـ/١٩٣٨م).
- صحيح البخاري: البخاري، محمد بن إدريس، تحقيق: د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، (١٩٩٣م).
- صحيح مسلم مع شرح النووي: النووي، يحيى بن شرف، تحقيق: علي عبد الحميد أبو الخير، دار الخير، (١٩٩٦م).
- العدة في أصول الفقه: الفراء، أبو يعلى، محمد بن الحسين، تحقيق: أحمد المبارك، ط ٣، نشر المحقق، الرياض، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).
- فتح الباري: العسقلاني، ابن حجر، تحقيق: نظر الفاريابي، ط ١، دار طيبة، الرياض، (٢٠٠٥م).
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، دار سعادات، إسطنبول، (١٣١٠هـ).

- لسان العرب: ابن منظور، محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت، دون تاريخ.
- لطائف الإشارات شرح نظم الورقات: قدس، عبد الحميد بن محمد عليّ، تحقيق: محمود الداغستاني البتعي، ط ١، المكتبة العمرية، دمشق، (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).
- اللمع في أصول الفقه: الشّيرازيّ، أبو إسحاق، إبراهيم بن عليّ، تحقيق: عبد القادر الخطيب، ط ١، مكتبة نظام يعقوبي، البحرين، (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م).
- المستصفى من علم الأصول الغزاليّ، محمد بن محمد، تحقيق: عبد الفتّاح كُبّارة، ط ١، وقف سعد المنيفي، (٢٠١٧م).
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: الفيّوميّ، أحمد بن محمد، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.
- المغني: المقدسيّ، ابن قدامة، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١٩٨٥م).
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الفاسيّ، علّال، ط ٥، دار الغرب الإسلاميّ، (١٩٩٣م).
- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، محمد الطاهر، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف، قطر، (٢٠٠٤م).
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، مير عليّ، إحسان، ط ١، دار الثقافة للجميع، دمشق، (٢٠٠٩م).
- الموافقات في أصول الشريعة: الشّاطبيّ، إبراهيم بن موسى، تحقيق: عبد الله دراز، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، (٢٠٠٤م).
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: الحطّاب الرّعينيّ، محمد بن محمد، ط ٣، دار الفكر، بيروت، (١٩٩٢م).
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: الرّيسونيّ، أحمد، ط ١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٥م).
- الوجيز في أصول الفقه، زيدان، عبد الكريم، ط ١، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، (٢٠١٤م).

الغموض في الشعر بين الصّنع والإغراب رؤية نقدية

أ.د. وليد إبراهيم قصاب^(١)

ملخص البحث:

أثنى بعض النُّقاد القدامى على الغموض في الشعر، وعدّوه ميزة، إلا أنّ هذا الغموض كان له مفهوم خاص يختلف عن مفهومه في الشعر الحديث، كما أنّ الغموض ظلّ - بشكل عام - عيباً يؤاخذ به الكاتب: شاعراً كان أم ناثراً. ولم يكن الوضوح الذي امتدحه النُّقاد القدامى في الشعر سطحية وابتذالاً، فهو لا يتنافى مع الإيحاء والإشارة واستخدام الرمز والأسطورة، ولغة المجاز والتصوير، بل إنّ الأصل في لغة الأدب عامّة، والشعر خاصة، أنّها لغة تصويرية مجازية، تعتمد التخيل، وتقوم على التجسيد والتشخيص. غير أنّ الغموض في شعر الحداثيين اليوم ثمرة من ثمرات الحضارة الغربية المعقدة. وهو يتجاوز الغموض إلى الإبهام، ولا شك أنّ على الشعراء والمتلقين والنُّقاد أن يكون لهم - جميعاً - إسهامٌ في الخروج ممّا انّسم به الشعر اليوم من غموض وإبهام، لأنّ الوضوح هو سبيل التّواصل بين الشّاعر والمتلقين، وهذا الإبهام أبعد النّاس عن الشّعر كما أبعد الشّاعر عن النّاس.

الكلمات المفتاحية: الغموض - التّخيل - النقد - الحداثة - الوضوح - التّعقيد.

Abstract:

Some early critics praised ambiguity in poetry and considered it a merit; however, this ambiguity had a specific meaning different from its concept in modern poetry. In general, ambiguity was seen as a flaw attributed to the writer—whether poet or prose author. The clarity praised by early critics in poetry was not superficial or trivial. It did not conflict with suggestion, symbolism, the use of myth, metaphorical language, and imagery. In fact, the language of literature in general—and poetry in particular—is inherently figurative, relying on imagination, embodiment, and personification. However, the ambiguity found in modernist poetry today is a product of the complex Western civilization. It goes beyond ambiguity into obscurity. Undoubtedly, poets, audiences, and critics alike must contribute to overcoming the obscurity that characterizes today's poetry. Clarity is the path to communication between the poet and the audience, and this obscurity has distanced people from poetry, just as it has distanced the poet from the people.

Keywords: Ambiguity- Fictionalization- Criticism- Modernity- Clarity-Complexity

(١) أستاذ البلاغة والنقد في الجامعات العربية. نائب رئيس رابطة الأدب الإسلامي العالمية، ومدير تحرير مجلة الأدب الإسلامي.

المقدمة:

أثنى بعض النقاد العرب القدامى على الغموض في الشعر، لكنّ ذلك الغموض لم يكن مقصوداً به ما شاع في شعر الحداثيين اليوم، وفي هذا المقال رصدُ لظاهرة الغموض في الشعر العربي، بين أرباب الصنعة في العصر العباسي، وبين الحداثيين المعاصرين، ليصل إلى نتيجة مفادها: الوضوح سمة شعر المتقدمين، وما كان فيه من غموض لم يكن إبهاماً كما هو شأن الشعر الحداثي اليوم.

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من دراسته لمصطلح نقديّ شائع جداً في النقد الحديث، وله جذوره في التراث. وهو يُقدِّم توصيفاً لما كان عليه عند شعراء الصنعة مقارناً بما آل إليه على يد شعراء الحداثة، ليُظهر أنّ المصطلح مختلف الدلالة بين القدماء والحداثيين، كما يُقدِّم قراءة نقدية لبعض النصوص الحداثيّة، لينتهي إلى ضرورة الرّبط بين البعد الفلسفيّ للحداثة، وبين الغموض في الشعر الحداثي، ممّا لا ينبغي على أسسٍ حقيقيّة في واقع العرب البعيد عن واقع الغرب الذي أنتج الحداثة.

مشكلة البحث: تتلخّص مشكلة البحث في سؤال هو: هل الغموض سمة ممدوحة في الشعر؟ ويتفرّع عن هذا السؤال أسئلة البحث؛ من مثلي: ما المقصود بالغموض؟ وما الفرق بين الغموض في النقد القديم وبين الغموض عند الحداثيين؟ وما موقف النقد القديم والحداثي من مصطلح الغموض؟ وما جذوره الفلسفيّة؟

أهداف البحث:

غرض البحث: بيان أهميّة الوضوح في الشعر من منظور النقد العربي القديم، وبيان آثار الغموض الشديد في الشعر العربي الحداثي بما يتنافى مع وظيفته القائمة على الوضوح بغية الوصول للمتلقي. وبناء على ذلك فهو يهدف إلى:

- بيان أهميّة الوضوح ومكانته في النقد العربي.
- بيان معنى الغموض الذي امتدحه بعض النقاد القدامى.
- توصيف الغموض بمفهومه الحداثي وردّه إلى بُعده الفلسفي الغربي.

ما يضيفه البحث:

اهتمّ البحث بمفهومين للغموض يؤكّدان خطأ من ينتصر لغموض الحداثيين بنصوص نقدية قديمة وقليلة تمتدح الغموض، مع ربطٍ لنقد الغموض الحداثي بأمرين: غربته عن السياق الثقافي والحضاري العربي، وتأثره بالفلسفة الحداثيّة المبنية على واقع الغرب.

منهج البحث:

اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، لاحتياج ظاهرة الغموض لوصف عند الترائين، يصاحبه تحليل لنصوصهم وما يقابل ذلك من وصف عند الحدائين، بما يستعين بالمقارنة ونوع من الاستقرار لتكونا (أعني: الاستقرار والمقارنة) أداتين منهجيتين تساعدان على الوصول للنتائج المبتغاة بدقة علمية ومنهجية.

خطّة البحث:

قُسِمَ البحث على مقدّمة، ومبحثين، يتضمّنان عشرة مطالب، وخاتمة، على النحو الآتي:
مقدّمة

المبحث الأول. بروز قضية الوضوح والخفاء في النقد العربي القديم، وفيه ستّة مطالب:
المطلب الأول: إطلالة تاريخية.

المطلب الثاني: موقف النقاد القدامى من الغموض.

المطلب الثالث: تبني البلاغة العربية والنقد القديم لسمة الوضوح.

المطلب الرابع: ذم الغموض والتعقيد عند المتقدمين.

المطلب الخامس: مفهوم الوضوح في النقد العربي.

المطلب السادس: مفهوم الغموض في النقد العربي.

المبحث الثاني: غموض الإيهام في شعر الحداثة، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: سمة الغموض في الشعر الحداثي.

المطلب الثاني: أسباب الغموض عند شعراء الحداثة.

المطلب الثالث: إشكالية التواصل.

المطلب الرابع: ملابسات حول علاقة الشاعر بالمتلقي.

مسؤولية الشاعر.

مسؤولية الملتقي.

مسؤولية وضع ثقافي قائم.

مسؤولية النقد والنقاد.

الخاتمة. دعوة إلى الوضوح.

المبحث الأول: بروز قضية الوضوح والخفاء في النقد العربي القديم: المطلب الأول: إطلالة تاريخية:

برزت قضية الوضوح والغموض بروزاً عميقاً في العصر العباسي مع ظهور المحدثين ومذهبيهم في الصنعة والبديع، والإغراب والإغماض، وأشير إلى أبي تمام وأبي الطيّب المتنبّي على وجه الخصوص، وألفت كتبٌ في تفسير أشعارهما، وبيان ما فيها من المعقّد الغريب، وفي «أبيات المعاني» التي فيها.

عُرف عن أبي تمام أنّه شاعر يؤثر الغموض؛ إذ يعقّد المعنى، ويبالغ، ويحيل، ويبعد في الصور، ويستعمل الغريب من الألفاظ.

ونقل التاريخ النّقديّ الحوار الطّريف الذي دار بينه وبين ناقدَيْه أبي سعيد الضّرير، وأبي العميثل عندما استمعا إلى شعره فقالا له: «لِمَ لا تقول ما يُفهم؟» فكانت إجابته التي استظرفت واستظرفت: «لم لا تفهما ما يقال؟»^(١)

ثم اتّهم شعراء آخرون بعد ذلك بالغموض؛ كأبي الطيّب المتنبّي وأبي العلاء المعري وغيرهما، على أنّ الغموض عند هؤلاء جميعاً كان في أبيات معدودة من شعرهم، لم يكن ظاهرةً تشمل القصيدة بأكملها، فتحجّجها عن التواصل، أو تغلقها في وجه المتلقي، أو تشكّل أزمة انقطاع عن الجمهور، كما سيؤول إليه حال غموض الشعر الحديث. ونتيجة لذلك لم يُدبر الناس عن شعر العباسيّين المحدثين الذي غدا أكثر غموضاً وتعقيداً من الشعر القديم، بل كانوا مقبلين عليه إقبالاً منقطع النظر، حتّى قيل عن أبي الطيّب - المتهّم بالغموض -: «إنّه ملأ الدنيا، وشغل الناس».

المطلب الثاني: موقف النُّقاد القدامى من الغموض:

كما أنّ هذا الشعر العباسيّ المحدث - وعلى الرّغم من مهاجمة بعض النُّقاد له، وعصبيتهم عليه، وذكرهم من جملة المآخذ عليه الغموض - كانت حظوته عند الناس عظيمة، حتّى قيل: إنه كثر «إقبال الناس على المحدثين، وطغى على كلّ ما عداه»^(٢). أشار بعض النقاد إلى الغموض في الشعر، وعدّوه ميزة، إلا أنّ هذا الغموض - كما سنوضح - كان له مفهوم خاص يختلف عن مفهومه في الشعر الحديث، كما أنّ الغموض ظلّ - بشكل عام - عيباً يؤاخذ به الكاتب: شاعرًا كان أم ناثيرًا.

وكان من سمات النقد العربيّ، بل الثقافة العربية الإسلامية عامّة، الوضوح والبيان،

(١) الأمدي، الحسن بن بشر، أبو القاسم: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، ط ١، دار المعارف، ٢١/١.

(٢) عباس، إحسان: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر، من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الشروق، عمان، (١٩٩٣م)، ١٧.

تحت علمهما، وتعييب الغموض والتعقيد بأشكالهما كافة، وتستهن كل ما يمكن أن يكون سبباً فيهما: كوحشي الألفاظ، وغرابة المفردات، والمعاظلة في التركيب، والتقديم والتأخير من غير سبب بلاغي، والبعد في الاستعارة، وعدم المقاربة في التشبيه، وإدخال الفلسفة والمنطق، وما شاكل ذلك.

المطلب الثالث: تبني البلاغة العربية والنقد القديم لسمة الوضوح:

ظلّ الوضوح هو السمة الأصلية المميزة للأدب العربي، بل سمة واضحة من سمات الثقافة العربية، واللسان العربي. وإنّ الملاحظ أنّ جميع المصطلحات الأدبية التي تحدّثت - في تراثنا - عن جماليات الكلام وخصائص القول الإيجابية، هي مصطلحات تحمل معنى الوضوح والظهور.

إنّ فنّ القول يسمى «بلاغة»، والبلاغة من البلوغ والوصول، فالقول الفنيّ الجميل هو قول يبلغ المتلقّي، ويؤثّر فيه، ولو كان غامضاً مهمّماً ما بلغه ولا وصل إليه، ولا أثر فيه. وإنّ الفصاحة - وهي من صفات الألفاظ، وأحد عناصر البلاغة - تعني كذلك الإبانة؛ تقول العرب: أفصح الصُّبح، إذا أضاء. وأفصح اللبن، إذا انجلت رغوته فظهر. وأفصح الأعجميّ، إذا أبان بعد أن لم يكن يفصح ويبين. وإنّ من أسماء البلاغة - وهي فنّ القول كما ذكرنا - البيان، وهو الظهور والوضوح والانكشاف.

وإنّ من خصائص العربيّة: «الإعراب» وهو يعني كذلك الإبانة والإفصاح. وأعرب فلان عمّا في نفسه: أبان وأظهر. والإعراب - في مصطلح النحو - يوضح المعاني، ويكشف عن وظائف الألفاظ والتركيب.

إن هذه الأمثلة، وكثيراً غيرها لتقفنا - بجلاء - على أنّ الوضوح خصيصة كبرى من خصائص الفكر العربيّ والثقافة الإسلامية. وقد مضت كثيرٌ من قواعد النقد والبلاغة عند العرب ترسخ مفهوم الوضوح والجلاء، فنقّرت من وحشي الألفاظ وغرابتها، وهي تلك التي لا يظهر معناها، فيحتاج أن ينقّر عنها في كتب اللغة. كما نقّرت البلاغة من التعقيد بنوعيه: اللفظيّ العائد إلى اختلال نظم الكلام، فلا يدري المتلقي كيف يتوصل إلى معناه. والمعنويّ، وهو الذي يرجع إلى المعنى، فيكون انتقال الذهن من المعنى الأول إلى المعنى الثاني غير ظاهر.

ودعي في التشبيه إلى المقاربة، وفي الاستعارة إلى مناسبة المستعار منه للمستعار له، واستقبح ما بُعد من التشبيهات، وما اعتاص من الاستعارات كما كان حال بعض استعارات

أبي تمام^(١).

ولو تأملنا ما وصف الله تعالى به كتابه العظيم، وهو القمّة السامقة المعجزة للقول الفتيّ الجميل، وأرفع نموذج أدبي عرفته أو يمكن أن تعرفه البشرية؛ لقد وصف الله تعالى القرآن الكريم في أكثر من موضع بالوضوح والبيان، قال تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [يوسف ١]، وقال عزّ اسمه: ﴿تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [الشّعراء ٢].

واقترن وصف القرآن الكريم بالعربية والإبانة في قوله تعالى: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل ١٠٣]، ووصفت آياته بأنّها مبينات ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ ءَايَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا لِّلَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [الثور ٣٤]، وسميت الآيات والبراهين والأدلة بينات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة ٨٧]. ووصف الله - عزّ وجلّ - القرآن بأنه ميسر للفهم والحفظ والاتعاظ، فقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَكِّرٍ﴾ [القمر ١٧].

وعدّ بعض العلماء من وجوه إعجاز القرآن الكريم يُسرّ تناوله، وسهولة حفظه وفهمه، وأنه قادر على مخاطبة جميع فئات الناس على مختلف ثقافتهم وعصورهم؛ إذ إنّ معانيه مصوغة «بحيث يصلح أن يخاطب بها الناس كلهم على اختلاف مداركهم وثقافتهم، وعلى تباعد أزمتههم وبلداتهم، ومع تطور علومهم واكتشافاتهم...»^(٢).

المطلب الرابع: ذمّ الغموض والتعقيد عند المتقدمين:

إنّ أقوال النقاد والبالغيين العرب في مدح الوضوح والإبانة، وفي الثناء على حسن الإفهام، والقدرة على الإبلاغ، وإيصال المراد إلى المخاطب بأيسر الطرق، وفي مقابل ذلك ذمّ الغموض والتعقيد، والتنفير من الصعب الغريب؛ أكثر من أن تُحصى. بل إنّ مفهوم البلاغة نفسه ارتبط عند العرب - كما سبق أن ذكرنا - بالوضوح والإبانة.

قال الحسن بن عليّ - رضي الله عنهما -: «البلاغة إيضاح الملتبسات، وكشف عوار الجهالات، بأسهل ما يكون من العبارات»، وقال: «البلاغة تقريب بعيد الحكمة بأسهل عبارة»^(٣).

وقال محمد بن عليّ - رضي الله عنهما -: «البلاغة تفسير عسير الحكمة بأقرب الألفاظ»^(٤).

(١) قصاب، وليد إبراهيم: قضية عمود الشعر في النقد العربي، دار العلوم، الرياض، ١٩٨٠ (م)، ١٥٤، ١٧٩، ٢١٠.

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان: من روائع القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ١١٤.

(٣) العسكري، أبو هلال: كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي

الحلي، القاهرة، (١٩٧١م)، ٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ٥٣.

ومنذ عهد مبكر للكلام في البلاغة والنقد كان بشر بن المعتمر قد قال في صحيفته المشهورة قوله تداولها كثيرون بعد ذلك، وهي: «إن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك، وبلاغة قلمك، ولطف مداخلك، واقتدارك في نفسك، على أن تفهم العامة معاني الخاصة، وتكسوها الألفاظ المتوسطة التي لا تلتطف على الدَّهْمَاء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التَّام»^(١).

وهو ما عبّر عنه بعضهم بقوله: «خير الشعر ما فهمته العامة، ورضيته الخاصة»^(٢). وتحدّث بشرٌ عن ثلاثة منازل للمعاني، وجعل «أولى ذلك أن يكون لفظك رشيّقاً عذباً، وفخماً سهلاً، ويكون معنالك ظاهراً مكشوقاً، وقريباً معروفاً، إمّا عند الخاصة إن كنت للخاصّة قصدت، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت..»^(٣).

وأطال الجاحظ الكلام في الثناء على وضوح الدلالة، وعلى حسن الإفهام، وقدرة المتكلّم على إيصال المعنى إلى المخاطب، ورأى أنه متى كان اللفظ: «بريئاً من التعقيد حُبّ إلى النفوس، وارتاحت له القلوب، وخفّ على ألسن الرّواة، وشاع في الآفاق ذكره، وعظم في الناس خطره.. ومن أعاره الله من معونته نصيباً، وأفرغ عليه من محبته ذنوباً؛ جلبت إليه المعاني، وسلس له النظام، وكان قد أعفى المستمع من كدّ التكلّف، وأراح قارئ الكتاب من عناء التفهّم...»^(٤).

وأنه «كلّما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع. والدلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ هو البيان الذي سمعت الله - عزّ وجلّ - يمدحه، ويحثّ عليه. بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم»^(٥). وأنّه «لا خير في كلام لا يدلّ على معنالك، ولا يشبر إلى مغزالك، وإلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزعْتَ..»^(٦).

وأنّ مدار الأمر على البيان والتبيين، وعلى الإفهام والتّفهّم. وكلما كان اللسان أبين كان

(١) القيرواني، ابن رشيّق، أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط٥، دار الجيل، بيروت، (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م)، ٢٤/١.

(٢) المصدر نفسه، ١٢٣/١.

(٣) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى بالولاء، الليثي أبو عثمان: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة الخانجي، القاهرة: (١٩٨٥ م)، ١٣٦/١ - ١٣٨.

(٤) المصدر السابق، ٨/٢.

(٥) المصدر السابق: ٧٥/١.

(٦) المصدر السابق: ١١٦/١، وانظر أقوالاً أخرى للجاحظ في الثناء على الوضوح، وذمّ الغموض والتعقيد في البيان: ٧/١، ١١١، ١١٣، ١١٥.

أحمد، والمُفهم أفضل من المتفهم...»^(١).

وقال الباقلاني: «إنَّ الكلام كالموضوع للإبانة عن الأغراض التي في النفوس. وإذا كان كذلك وجب أن يُتخير من اللَّفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد، وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب.. حتى يتأتى بغرابته عن الأفهام، أو يمتنع بتعويص معناه عن الإبانة..»^(٢). وأشار أبو هلال العسكري إلى مفهوم الوضوح الذي ارتبطت به البلاغة العربية، فقال: «قال العربي: البلاغة التقرب من المعنى، والتباعد من حشو الكلام، وقرب المأخذ.. ومثله قول الآخر: «البلاغة تقريب ما بعد من الحكمة بأيسر الخطاب» والتقرب من المعنى البعيد هو أن يعمد إلى المعنى اللطيف فيكشفه، وينفي الشواغل عنه، فيفهمه السامع من غير فكر فيه، وتدبر له..»^(٣).

وقال أبو هلال العسكري: «من أراد الإبانة في مديح أو غزل أو صفة شيء، فأتى بإغلاق؛ دل ذلك على عجزه عن الإبانة»^(٤).

وانتقد ابن سنان الخفاجي أبيات المعاني لأبي الطيب المتنبي لما فيها من التعقيد والغموض، وبين أنه يذهب: «إلى أنَّ المحمود من الكلام ما دلَّ لفظه على معناه دلالة ظاهرة، ولم يكن جافياً مستغلقاً، كالمعاني التي وردت في شعر أبي الطيب»^(٥).

وقال مرة أخرى: «فأما الذي يُسأل عن معناه، ويُفكر في فهمه، فكالأبيات التي من شعر أبي الطيب، وقد نقلها الصاحب بن عباد، وكان يسميها رُقى العقارب. والناس إلى اليوم مختلفون في معاني بعضها، وكلّ يذهب إلى فنّ، ويسبق خاطره إلى غرض..»^(٦).

وذكر القاضي الجرجاني من عيوب المتنبي ما في بعض أبيات شعره من غموض، فقال: «وأعيب ما فيها ما عيبه من باب التعقيد والعويص، واستهلاك المعنى، وغموض المراد، ومن جهة بعد الاستعارة، والإفراط في الصنعة..»^(٧).

وذكر الثعالبي من عيوب المتنبي استعماله لألفاظ المتصوّفة، واستعمال كلماتهم المعقدة، ومعانيهم المغلقة، من مثل قوله في وصف فرس:

(١) المصدر السابق: ١١/١.

(٢) الباقلاني، محمد بن الطيب، أبو بكر: إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط٣، دار المعارف، مصر، ١١٧.

(٣) العسكري، الصنائع، ٥٣.

(٤) المصدر السابق، ٢٩.

(٥) الخفاجي الحلبي، عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان، أبو محمد: سرّ الفصاحة، ط١، دار الكتب العلمية،

(١٤٠٢هـ-١٩٨٢م)، ١٨٩.

(٦) المصدر السابق: ٢١٩.

(٧) الجرجاني، علي بن عبد العزيز القاضي، أبو الحسن: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل

إبراهيم-علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ٩٨.

وتسعدني في غمرة بعد غمرة ... سبوخ لها منها عليها شواهد

كما عدّ من عيوبه- بسبب تعقيده -«الخروج عن طريق الشعر إلى طريق الفلسفة»^(١). ودعا النقاد الشعراء أن يجتنبوا من القول كلّ ما يُعْتذر عن عدم وضوحه. قال أبو بكر الشنتريني: «الأولى بالشاعر أن يجتنب كلّ ما اعتذر منه؛ فقد قيل: شرُّ الشعر ما سئل عن معناه، وأحسنه ما كان لفظه إلى سمعك أقرب من معناه إلى قلبك..»^(٢). وانظر إلى قوله: «كلما بُعدت الاستعارة عن الحقيقة قبّحت، كقول بعضهم: اسفري لي يا ضرة الشمس؛ كأنه توهم أنّ الضرة لا تكون إلا حسنة. وهذا وهم شديد، وتوهم غير سديد... ومن قبيح الاستعارة قولُ بشار:

وجدت رقاب الوصل أسيافُ هجرها ... وقدّت لرجل البين نعلين من رجلي
فجعل للوصل رقاباً، وللبين رجلاً. وهذا بعيدٌ جداً..»^(٣).

وعرف الشعراء أنفسهم أنّ رواج شعرهم عند المتلقّي مقرونٌ بوصوله إليه، وعدم انغلاقه دونه؛ قال ابن أبي المنذر: «إنّما نفق شعر أبي نواس على النَّاس لسهولة، وحسن ألفاظه. وهو مع ذلك كثير البدائع. والذي يُراد من الشّعر هذان»^(٤).

وقال البحّري يمدح قصائده بالابتعاد عن الغموض والتعقيد:
حُزنٌ مستعمل الكلام اختياراً ... وتجنّبُ ظلمة التعقيد
وركنُ اللفظ القريب فأدر ... كُنْ به غاية المراد البعيد

المطلب الخامس: مفهوم الوضوح في النقد العربي:

إنّ الوضوح لا يعني السطحية والابتذال كما قد يظن بعضهم، وهو لا يتنافى مع الإيجاء والإشارة واستخدام الرمز والأسطورة، ولغة المجاز والتصوير، بل إنّ الأصل في لغة الأدب عامّة، والشعر خاصة، أنّها لغة تصويرية مجازية، تعتمد التخيل، وتقوم على التجسيد والتشخيص.

قال الجاحظ: «إنّما الشّعر صناعة، وضرب من النّسج، وجنس من التصوير»^(٥)، وقال

(١) الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، أبو منصور: يتيمة الدهر في محاسن العصر، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ١/١٧١-١٧٢.

(٢) الشنتريني، أبو بكر، محمد بن عبد الملك: جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب، تحقيق محمد حسن قزقزان، ط ١، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، ٣٧٠.

(٣) المصدر السابق، ٣٨٣.

(٤) ابن المعتز، عبد الله بن محمد: طبقات الشعراء المحدثين، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، ط ٣، دار المعارف، القاهرة، ٢٩.

(٥) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الليثي، أبو العثمان: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٣١/٣.

ابن سينا: «الشعر كلام مخيل، مؤلف من أقوال موزونة متساوية. وعند العرب مقفاة»^(١). وكان النقاد والبلاغيون العرب يدركون خصوصية لغة الشعر، وتميز لغة الشعراء من لغة الكلام العادي. إنَّ الشعراء- كما يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي-: «أمرأء الكلام، يصرفونه أنى شاؤوا، ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم: من إطلاق اللفظ وتقييده، ومدّ المقصور، وقصر الممدود، والجمع بين لغاته، والتفريق بين صفاته، واستخراج ما كلَّت الألسن عن وصفه ونعته، والأذهان عن فهمه وإيضاحه، فيقرَّبون البعيد، ويبعدون القريب، ويحتجِّ بهم، ولا يُحتجَّ عليهم»^(٢).

وقال ابن فارس عن لغة الشعراء: «الشعراء قد يومئون إيماء، ويأتون بالكلام الذي لو أراد مريد نقله لاعتاص، وما أمكن إلا بمبسوط من القول، وكثير من اللفظ. ولو أراد أن يعبر عن قول امرئ القيس: فدع عنك نهبا صيح في حجراته، بالعربية- فضلاً عن غيرها- لطال عليه»^(٣).

وقد أجمع النُّقاد والبلاغيُّون العرب على أنَّ التَّعبير المجازيَّ أبلغ من التعبير الحقيقي، وأنَّ الكناية- ومن ضروريتها الرمز- أبلغ من التصريح.

فالوضوح الذي نصف به الفكر العربيَّ لا يعني السَّطحيَّة، أو التعبير المباشر، أو أداء المعنى بابتدال رخيص، أو تقريره في الذهن تقريراً ساذجاً كما تقرر الأقوال العادية في لغة الخطاب اليوميِّ؛ إنَّ الوضوح الذي هو من صفات البيان العربيِّ ليس شيئاً من ذلك، ولكنَّه يعني في مفهومه العام بلوغ النصِّ المتلقِّي، ووصوله إليه؛ لأنَّ من غايات اللغة - سواء أكانت عادية أم أدبية- الاتِّصال والإفهام.

ولكن من طبيعة القول الأدبيَّ أنَّه لا يصل بسهولة، ولا يُسلم قياده من أول سانحة؛ لأنَّ لغته - في أصلها - شقَّافة كثيفة، إذ هي تُستعمل فيه بطرافة جديدة، وهي تكتسي بكثير من الظلال والإيحاءات، وهذا ما يجعل التعامل مع النصِّ الأدبي - والشِّعريِّ خاصَّة - تعاملًا غير ميسورٍ للجميع، وهو يحتاج إلى غوص وتأمل، وإعمال فكر، وإيقاظ خاطر، مرفوداً ذلك كلُّه باستعداد ثقافيٍّ، وذوق نقدي، وملكة مدربة مصقولة.

إن لغة الأدب تتسم بالعمق والشفافية والصعوبة إذا قيست باللغة العادية، وإذا افتقدت هذه الشفافية، فصارت تقريرية مبتذلة، أو مطروحة سهلة؛ لم تعد نماذجها من الأدب الجيد المعترف.

(١) طاليس، أرسطو: فن الشعر من كتاب الشفا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، ١٦١.

(٢) القرطاجني، حازم بن محمد بن حسن: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ١٤٣.

(٣) القزويني الرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء: الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق السيد أحمد صقر، عيسى البابي الحلبي، القاهرة: (١٩٧٧م)، ١٨.

المطلب السادس: مفهوم الغموض في النقد العربي:

وعلى أنه قد أثرت عن بعض النقاد العرب أقوال أشادت بالغموض في الشعر، وعدّته علامةً من علامات الشّعْر الفاخر، كقول أبي إسحاق الصّابيّ: «إنَّ طريق الإحسان في منشور الكلام يخالف طريق الإحسان في منظومه؛ لأنَّ أفخرَ التّرسل ما وضّح معناه، وأعطاك غرضه في أول وهلة سماعه. وأفخر الشّعْر ما غُمّض، فلم يعطه إلا بعد مماطلة منه، وغوص منه عليه»^(١).

ولاحظ الجاحظ أهمية الإغراب في القول الأدبيّ، وبَيّن جماليته، وعدّه من عناصر التشويق والإثارة حين رأى: «أنَّ الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبعد.. والناس موغلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد...»^(٢).

ولكن ما يلاحظ أنَّ المقصود بالغموض عندما يرد في كلام النقاد العرب - وقليلاً ما يرد - ينصرف إلى أمر إيجابيٍّ؛ لأنّه يعني عمقاً في الفكر، أو غنى في لغة الشعر، وخروجاً بها على المألوف بالمجاز والتخييل، حيث يكون المتلقّي مطالباً بإدامة النظر كي يصل إلى مراده بعد طلب، وهذا ما يجعل ذلك مثيراً ممتعاً. وهذا ما عبّر عنه عبد القاهر الجرجاني بقوله: «إنَّ المعنى إذا أتاك ممثلاً فهو في الأكثر ينجلي لك بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة، وتحريك الخاطر له، والهمة في طلبه، وما كان منه ألطف كان امتناعه عليك أكثر، وإباؤه أظهر، واحتجابه أشد. ومن المركوز في الطبع أنَّ الشيء إذا نيل بعد الطلب له، والاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه؛ كان نيله أحلى، وبالميزة أولى، فكان موقعه من النفس أجلاً وألطف، وكانت به أضنّ وأشغف، ولذلك ضرب المثل لكل ما لطّفه موقعه ببرد الماء على الظمأ كما قال:

وهُنَّ ينبذن من قولٍ يصبن به ... مواقع الماء من ذي الغلّة الصادي

وأشبه ذلك مما ينال بعد مكابدة الحاجة إليه، وتقدم المطالبة من النفس به..

فالشيء إذا علِمَ أنه لم يُنَلَّ في أصله إلا بعد التعب، ولم يُدرك إلا باحتمال النصب؛ كان للعلم بذلك من أمره من الدعاء إلى تعظيمه، وأخذ الناس بتفخيمه ما يكون لمباشرة الجهد فيه وملاقاة الركب دونه»^(٣).

ويقول عبد القاهر كذلك: «إذا قرأت ما قالته العرب عن الفصاحة وجدت كلّ أو

(١) ابن الأثير، ضياء الدين، نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي- بدوي طبانة، دار نهضة مصر للتجارة والتوزيع، القاهرة، ٤١٤/٢.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ٨٩/١-٩٠.

(٣) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ١١٨.

جلّه رمزًا ووحياً وكناية وتعريضاً وإيماءً إلى الغرض من وجهٍ لا يفتن له إلا من غلغل الفكر، وأدقّ النَّظر، ومن يرجع من طبعه إلى ألمعية يقوى معها على الغامض، ويصل لبُّه إلى الخفي، حتى صار كأنَّ بسلاً حراماً أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه، لا نقاب لها، وبادية الصّفحة لا حجاب دونها، حتى كأنَّ الإفصاح بها حرام، وذكرها إلا على سبيل الكناية والتعريض.. غير سائغ»^(١).

ومما يدل على أن الغموض عندما يُستعمل في كلام العرب إنما يراد به العمق والتأمل، وإدامة النظر؛ ما جاء في قواميس اللّغة في تعريف الغموض؛ قالوا: أغمض النظر: إذا أحسن النظر، أو جاء برأي جيّد. وأغمض في الرأي: أصاب. ومسألة غامضة: فيها رأي ودقّة.. والغامض من الكلام خلاف الواضح.. ومعنى غامض: لطيف»^(٢).

وهذا ما وضّحه ابن أبي الحديد وهو بيّن المقصود بعبارة الصائب السابقة، ويردّ على ابن الأثير الذي انتقدها: «أفخر الشّعْر ما غُمُض»، إذ قال: «إن مفهوم الغموض الذي تردد فيه ابن الأثير يعني أن طبيعة الشعر قائمة على الإيجاز، ولكثرة المعاني احتيج بالضرورة إلى أن يكون الشعر يتضمن ضروباً من الإشارة، وأنواعاً من الإيماءات والتنبيهات، فكان فيه غموض، كما قال البحريّ:

والشّعْرُ لمُحْ تكفي إشارته ... وليس بالهذر طُولُ خطبه»^(٣)

إنه إذن غموض - إذا شئنا استعمال هذا المصطلح - يفضي إلى الإفهام والوصول بعد شيء من التأمل والطلب.

وهذا ما وضّحه ابن الأثير عندما عرض لقوله تعالى في الشُّعراء: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشُّعراء ٢٢٥] إذ قال: «وإنما خصّ الأودية بالاستعارة، ولم يستعر الطرق والمسالك أو ما جرى مجراها؛ لأنَّ معاني الشّعْر تُستخرج بالفكر والرّوية، والفكر والرّوية فيهما خفاء وغموض، فكان استعارة الأودية أشبه وأليق...»^(٤).

في معاني الشّعْر إذن غموض بسبب لغته المجازية، ولذلك يحتاج من المتلقي إلى روية، وإدامة نظر، ولكنه يكون مستهجنًا مذمومًا إذا لم يُفَضِّ التأمّل في الكلام إلى شيء ذي بال، كما يقول عبد القاهر الجرجاني في تعليقه على بعض شعر أبي تمام: «إنَّ صنيع أبي تمام في أبياته هذه سوف يستفرغ جُهد الناقد، ويُحوجه إلى إدامة النَّظر، وإطالة الفكر فيها،

(١) الجرجاني: أسرار البلاغة، ١٢٣ - ١٣٠.

(٢) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، لسان العرب «غمض»، ط٣، دار صادر، بيروت، (١٤١٤هـ)، ٢٠٠/٧.

(٣) ابن أبي حديد، عز الدين، أبو حامد، عبد الحميد بن هبة الله محمد، الفلك الدائر على المثل السائر، تحقيق بدوي طبانة وأحمد الحوفي، دار الرفاعي، الرياض، ٢١٨٠.

(٤) ابن الأثير، المثل السائر، ١/٣٦٠.

والاحتتيال في سبيل تصويبه، ولكنه لا يعطيك مقابل ذلك...»^(١).

وكان ابن الأثير قد انتقد عبارة الصّائب «أفخر الشعر أغمضه»؛ لأنه يرى أنّه أطلقها من غير أن يقيّد هذا الغموض بوجود قرائن في الكلام توضّحه، فقال: «وقرّان الشيء بما يزيل الغموض أو الإشكال الواقع فيه يكون بأن يُتبع الشيء بما يكون شرحاً له أو تفسيراً من جهة ما يكون في معناه. ويجب أيضاً على الشاعر فيما يمكنه أن يبيّن عنه حقّ الإبانة أن يقرن ذلك دلّالته في معنى دلّالته أو من جهة ما يناسبه ويشابهه، ويكون بأشياء خارجة عن معنى الشيء، إلا أنّ فيها دلالات على إبانة ما انهم في الأشياء المقترنة بهذا المعنى بما يناسب ويقرب منه من المعاني الجليلة، ليكون في ذلك دليل على ما انهم من ذلك المعنى؛ إذ قد يستدلّ على المعنى بما يجاوره من المعاني، وينبّه بعضها على بعض»^(٢).

وفي جميع الأحوال فإنّ ظاهرة الغموض بقيت - بشكل عام - أقرب إلى معنى التعقيد، واقتربت به، وظلّت من الظواهر السلبية في الكلام. وهي غير شائعة في كلام الأدباء والشعراء، وهي عرضية قليلة حتى في شعر من وجدت عندهم، كأبي تمام، والمتنبي، وأبي العلاء، وتمثلها - بشكل أوسع - بعض الطوائف، كالصوفية والباطنية، لأغراض مذهبية وسياسية أكثر مما كان ذلك لأغراض فنية.

ومن ثمّ، إذا أردنا - ونحن نتحدّث عن الشعر - أن نبقي في إطار هذا المصطلح؛ فإنه ينبغي أن نميّز في الغموض بين نوعين: غموض طبيعي، وهو من طبيعة لغة الشعر القائمة على المجاز والتخييل، والخروج على اللّغة العادية، بما فيها من عدول أو انزياح أسلوب، إنها لغة تقوم على التكييف والإيجاز، وعلى الرمز والإيحاء، ولذلك فهي - بطبيعتها - أغمض وأصعب من اللغة العادية.

ولكن الغموض هاهنا يتبدّد بالتأمّل في النّصّ، وتدقيق النظر فيه، فيؤول ما فيه إلى انكشاف ووضوح، وإلى تواصل وإفهام.

وهذا اللون من الغموض هو ما أشار إليه بعض نقادنا القدماء، وهو عندئذ - بهذه الإيجابية - لا يعني الانقطاع، ولا يتنافى مع الوضوح الفني.

وهذا اللون من الغموض - إذا ما شئنا ألا ننازع في استعمال هذا الوصف - كان دائماً موجوداً في الشعر العربي، وكان هذا الشعر مع ذلك واصلًا بالغاء، إلا في استثناءات قليلة عند بعض الشعراء، ووقف منها النُّقاد موقف انتقاص واستهجان.

وأما الغموض الآخر فهو الغموض السلبي، الذي لا تبدّد القراءة، ولا يوصلك إلى

(١) الجرجاني: أسرار البلاغة: ١٤٢-١٤٣

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، ١٨٣.

دلالته إعادة النظر فيه؛ لأنّه قائم في الأصل على عدم وضوح العلاقات بين عناصر الصور الفنية، أو على المبالغة في تفتيت المجاز وطمس علاقاته البيانية، أو على سوء استعمال اللغة، أو على عدم الدقة في استعمالها، أو على عدم وضوح الفكرة، ونضج التجربة. إنه ناتج عن الغلو في الانزياحات الأسلوبية غلوّاً يقطع الصلة بين المعنى الأصلي للكلمة والمعنى المجازي الجديد الذي تستعمل فيه، حتى تفقد لغة النص قدرتها على الإيصال، وتبدو عالماً مغلقاً لا يفهمه الشاعر نفسه.

وقد يكون أولى بمثل هذا الضرب من الغموض السلبي أن يسمّى «إبهاماً»، إذ الإبهام في لغة العرب، هو الإغلاق وعدم الانكشاف.

جاء في لسان العرب «طريق مهم إذا كان خفياً لا يستبين، واستمهم عليهم الأمر: لم يدروا كيف يأتون به، واستمهم عليهم الأمر: أي استغلق. وأمر مهم: لا مأتى له. وكلام مهم: لا يُعرف له وجه يؤتى منه، وإبهام الأمر: أن يشتبه فلا يعرف وجهه»^(١).

المبحث الثاني: غموض الإبهام في شعر الحداثة:

المطلب الأول: سمة الغموض في الشعر الحداثي:

إنّ الذي لا يخفى على أحد هو أنّ الغموض سمة كبرى من سمات الشعر الحداثي اليوم، ولكن أغلب ضروب الغموض السائدة في هذا الشعر هي من النوع السلبي الذي أشرنا إليه، إنه من غموض الإبهام، ولذلك انقطعت الصلة بين كثير من نماذج الشعر العربي الحديث وبين المتلقّي، وأصبحت «إشكالية التوصيل» من أبرز الإشكاليات التي يعاني منها هذا الشعر، فانحسرت قاعدة قرائه، وأصبح هذا الفن العربي الأصيل يعيش في عزلة تامة أو شبه تامة عن الجمهور، وراح يشتكي من غموضه أهل الصنعة أنفسهم، لا الجمهور العادي وحده.

يقول نزار قبّاني معبراً عن أزمة التّواصل في الشعر الحديث: «أزمة الشعر العربي الحديث أنه أضاع عنوان الجمهور، فهو يقف في قارة والناس في قارة ثانية، وبينهم بحار من التعالي والصلافة، وعقد العظمة، وبدلاً من أن تكون ثقافة الشاعر وسيلة للتفاهم والاقتراب، أصبحت قلعة من الغرور لا يدخلها أحد.. لماذا يعيد موزع البريد قصائد أكثر شعرائنا إليهم؟ لأنهم نسوا عنوان الشعب أو تناسوه»^(٢). ويشبّه نزار بعض قصائد الشعر

(١) ابن منظور: لسان العرب، «مهم»، ٦٩٨/١١.

(٢) قبّاني، نزار: ما الشعر؟، منشورات نزار قبّاني، بيروت ٤٦-٤٨.

الحدائي بالكيماء، ويقول:

نرفض الشعر كيمياء وسحرا ... قتلنا القصيدة الكيميائية

نرفض الشعر عتمة ورموزاً ... كيف تستطيع أن ترى الظلماء

والغموض شعاراً رفعه شعراء الحداثة، وجعلوه معلماً بارزاً من معالم شعرهم، فشعر
الوضوح عندهم تافه لا قيمة له.

يقول جبرا إبراهيم جبرا: «الوضوح ليس حدثاً، وإنما الحدائي الذي يعي أن ليس ثمة
شيء واضح منجز أو بسيط. والشاعر الذي يحدّد المفاهيم بوضوح وبساطة- في نظر
الحدائي- يقوم بعملية إغلاق لإمكانية التفسير والإحياء والإشعاع على نحو ما نرى عند
شوقي وحافظ والزهاوي والرّصافي...»^(١).

وقال أدونيس مشيداً بالغموض: «ذلك الغامض هو بين القلّة الذين أسسوا عظمة
الشعر العربي، وصنعوا مجدنا الشعري»^(٢).

وأشاد به في شعره، فقال:

حَيْثُ الْغُمُوضُ أَنْ تَحْيَا

حَيْثُ الْوُضُوحُ أَنْ تَمُوتَ^(٣)

وبالغ محمود درويش في هذه الإشادة، فقال:

لَنْ تَفْهَمُونِي دُونَ مُعْجَزَةٍ

لِأَنَّ لُغَاتِكُمْ مَفْهُومَةٌ

إِنَّ الْوُضُوحَ جَرِيمَةٌ^(٤)

وقال كذلك:

طُوبَى لِشَيْءٍ غَامِضٍ

طُوبَى لِشَيْءٍ لَمْ يَصِلْ^(٥)

ولعلّ درويشاً قد تخلّى عن مبادئه القديمة بعد أن ركب موجة الحداثة إذ كان يقول:

قصائدنا بلا لون

بلا طعم بلا صوت

إذا لم تحمل المصباح

(١) مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الرابع، (١٩٨٤م)، ١٣.

(٢) أدونيس: زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط ثانية (١٩٧٨م)، ٢٧٩.

(٣) أدونيس: ديوان أدونيس (أعماله الكاملة)، دار العودة، بيروت، ١٩٨٨.

(٤) درويش، محمود، ديوان محمود درويش (أعماله الكاملة)، دار العودة، بيروت، (١٩٨٩م)، محاولة رقم «٧»، ٤٨١.

(٥) المصدر نفسه، ٥٠٦.

من بيت إلى بيت
 إذا لم يفهم البسطا معانيها
 فأولى أن نذريها
 ونخلد نحن للصمت
 وإذ كان يقول:
 لو كانت هذي الأشعار
 إزميلاً في قبضة كادح
 قنبلة في كفّ مكافح
 لو كانت هذي الأشعار
 لو كانت هذي الكلمات
 محراثاً بين يدي فلاح
 وقميصاً أو باباً أو مفتاح
 لو كانت هذي الكلمات^(١).

المطلب الثاني: أسباب الغموض عند شعراء الحداثة

إنّ الغموض الذي يُرفع اليوم شعاره في أدبنا العربي الحديث هو ثقافة غير أصيلة كما عرفت؛ إنه مستورد أجنبيّ، وقد نبئت نابتته في الثقافة الغربية، وإن كان قد رفضته طائفة من النقاد الغربيين أنفسهم.

يتحدّث ألبير ليونار عن أزمة الشعر الحديث في فرنسا، فيذكر أن الغموض كان أحد أسبابها، إذ انقطعت صلة الشعر بالمتلقي، وفقد الشعراء قراءهم؛ لأن هؤلاء الشعراء لم يعودوا معبرين عنهم كما كانوا. يقول: «لقد ظلّ الشعر إجمالاً في متناول جمهور واسع - إلى حدّ كاف - حتى عام ١٩١٤، غير أننا سرعان ما شهدنا هوة تتسع بين هذا الجمهور وبينه، وأخذ اجتيازها يزداد صعوبة.. ولقد أخذ الشعراء يكثرّون في الوقت الذي فقد فيه الشعر قراءه الذين رفضوا أن يلعبوا لعبة التفسير؛ لأنهم كانوا معتادين على رؤية الشعراء وهم يعبرّون عن مشاعر نبيلة وشاملة، وفي متناول الجميع، وبأجمل ما يكون الوضوح... وهذا معناه أنّ حاجز اللغة، وما يستجرّه معه بالضرورة: كالبیان، والنزعة الباطنية، والتعمية، والنزعة الباروكية، وتفكيك اللغة، هي عوائق كبرى أمام انتشار الأعمال وفهمها..»^(٢).

ولقد كان وراء هذا الغموض الذي عمّ الأدب عوامل سياسية واجتماعية ونفسية

(١) درويش: المصدر السابق، «أعماله الكاملة»، ٥٦.

(٢) ليونار، ألبير: أزمة مفهوم الأدب الفرنسي في القرن العشرين، ترجمة زياد عودة، وزارة الثقافة، دمشق: (٢٠٠١م)، ١١٤/٥.

كثيرة؛ منها انهيار الثوابت، وانعدام اليقين، وإحساس الغربي بعبثية الحياة، وعدم غائية الكون، والتشكيك في كل شيء.

إنّ الغموض الذي يسود الآداب الغربية الحديثة، والذي قلّده أدبنا العربيّ الحديث، ولا سيما الشعر، ليس مجرد قضية فنية، وهو ليس من قبيل الاستثمار الكثيف للغة، وتفجير طاقاتها، أو النبش في مجازاتها وصورها، أو تكثيف التخيل فيها، فقد كان هذا موجوداً دائماً على أيدي الأدباء والشعراء، ولكنه لم يؤدّ إلى انعدام التواصل، وإلى أن تفقد اللغة دلالاتها، وتنبثر فيها العلاقة بين الدالّ والمدلول.

إن الغموض اليوم هو قضية مذهبية فكرية، إنه ظاهرة منطلقة من إيديولوجيات وتصورات فلسفية عن تصوّر الحياة والكون والواقع، من قبيل ما حملته بعض المذاهب والمناهج الأدبية والنقدية من نظرة إلى عبثية الحياة وعدم معقوليتها، أو إنكار للواقع ومعاداته، واحتقار لعالم الشعور، وتنكّب عن عالم الوعي واليقظة، والسخرية من كلّ ما هو واضح أو مفهوم.

إنّ أدباء غربيين عرفوا بالغموض من أمثال: صاموئيل بيكت، ويوجين أونيسكو وأمثالهما، إنما كانوا يبلورون «موقف الإنسان المعاصر الذي فقد كلّ تفسير محتمل لغموض الكون حوله، ولم يعثر على قانون أخلاقيّ شامل يخلصه من العبث المحيط به من كلّ جانب»^(١).

يقول جون فليتش: «وجب على الإنسان الحديث أن يحيا في انعدام وجود نظام في السياسة والمجتمع والعلم... إذ إن عصر التحليل الراهن يضع المناهج المتكاملة موضع الشك. وإن رفض الوصول إلى نتيجة- كما كان سيدعو فلوبر هذا الوضع- قاد إلى اتهامات بالغموض والجفاف والمرض، بل حتى الاتهام بالخلاعة.. ولا بدّ أن يبدو غامضاً حينما لا يكون العصر مسوّغاً للنظام والوضوح»^(٢).

إنّ الغموض ثمرة من ثمرات الحضارة الغربية المعقدة. يقول إليوت معبراً عن ذلك: «إنّ حضارتنا غاية في التعقيد والتنوع، وهذا التنوع وذاك التعقيد - في تأثيرهما في مشاعرنا المرهقة- لا بدّ أن ينتجا نتائج معقدة متنوعة؛ لا بدّ أن يصبح الشاعر أكثر تركيزاً وإيماء، وأقلّ اتباعاً للطريق المباشر، حتى لقد يصيب اللغة منه بعض الأذى وهو يحاول أن يعبر عن نفسه...»^(٣).

(١) راغب، نبيل: معالم الأدب العالمي المعاصر، ٩.

(٢) فليتش، جون: اتجاهات جديدة في الأدب، ترجمة نجيب المانع، ٢٠٢.

(٣) عبّاس، إحسان: عبد الوهاب البياتي والشعر العراقي الحديث، ٣٣.

وقد أشار إلى هذا الجانب الفلسفي للغموض صاحب كتاب «النقد الحديث»، ونقل رأي وينترز في نقده لقصيدة «الأرض الخراب» لإليوت، حيث يقول «إليوت يقنع بأن يعكس فوضى العصر وتفككه، فبدلاً من أن يسيطر على تجربته ويحاكمها يقنع بأن يصورها كأنه مرآة.. إنَّ الشَّاعر المعاصر قد يبرز انعدام الشَّكل في قصيدته بقوله: إنه يكتب عن عالم سديمي فوضوي، ولكي يستطيع المرء على أساس هذا التَّحليل أن يحاجَّ بأنَّ الطريقة الملائمة لكتابة قصيدة عن الجنون هي أن تجعل القصيدة ذاتها غير عقلية إلى حدِّ الجنون، وأنَّ الطريقة للكتابة عن الضَّجر هي أن يجعل الشَّاعر بطله مضجراً ومثيراً للنعاس إلى أقصى حدٍّ»^(١).

وقد استفحل الشكُّ فوصل إلى اللغة نفسها، وإلى العلاقة بين الدال والمدلول فيها، كما نجد عند التفكيكيين، حتى بدا - كما يقول تيري إيغلتن: «وكأنَّ التاريخ قد أضع الاتِّجاه، وارتد إلى الفوضى والتشوش»^(٢).

وقد قادت مذاهب غربية كثيرة موجة الغموض كالرمزية، والدادية، والسوريالية ومدارس العبث واللامعقول وغيرها. ومثلت السوريالية خاصة في الأدب الحديث مشكلة الغموض في أجلى صورة؛ فهي أدب يهدف إلى الهرب من الواقع، ونسج عالم يعوض - في زعمهم - عن نقص العالم الواقعي. وشعر هؤلاء القوم هو شعر الهواجس، وأضغاث الأحلام، والهلوسات الصادرة عن اختلال الحواس بسبب الانكفاء على العقل الباطن. وهي هلوسة لا يضبطها ضابط، ولا تخضع لمنطق؛ لأنَّ المنطق والعقل والضبط أعداء السوريالية، وهي ما قامت إلا لتحطيمها. إنَّ الكلمات عند هؤلاء القوم تفقد معانيها ومضامينها المألوفة؛ إذ تنفصل عن العالم الذي نشأت فيه، وتسبح في عالم زئبقي رجراج لا يُمسك منه بشيء.

وقد تبني حداثيون عربٌ هذه المفاهيم الغربية، وراحوا يسوغون الغموض الذي غرق فيه شعرهم بهذه المسوغات الغربية نفسها: عبثية الحياة، وسيادة الفوضى، وانعدام المنطق والوضوح وأحكام العقل، وأنَّ العصر عصر شكٍّ، لا ثوابت فيه، ولا حقائق مطلقة، وأنَّ كلَّ شيء أصبح في دائرة الاتهام والمراجعة والارتياب، وغير ذلك ممَّا «شُدَّشَنَ» به الآخر الغربي.

يقول أدونيس مسوغاً الغموض: «كان الشاعر العربي القديم يعيش في عالم واضح منظم، كل شيء فيه مفسَّرٌ محدَّد، بدءاً من كيفية غسل اليدين والقدمين، وانتهاء بما

(١) ويمزات، ويليام، بروكس، كلينث: النقد الأدبي، ترجمة حسام الدين الخطيب ومحيي الدين صبحي، ١٥٧/٤

(٢) إيغلتن، تيري: نظرية الأدب، ٢٥٣

سيحدث للإنسان في الآخرة. وكان هذا العالم يقوم على حقائق مطلقة نهائية، وعلى إيمان راسخ بها.. هكذا كان عالم الشاعر العربي القديم منظماً وقينياً، وكان نتاجه صورة للنظام واليقين. لكن التطورات التي حدثت - منذ ذلك الوقت حتى اليوم - زلزلت في وعي الشاعر العربي الحديث صورة عالمه القديم، وزلزلت أفكاره وطرق تعبيره. لم تعد هنالك حقائق مطلقة، ولا أشكال ثابتة^(١).

ومن الواضح أن ما يقوله أدونيس وأمثاله من الحداثيين العرب هو تعبير عن أزمة مجتمع عربي لا مجتمع عربي مسلم، فلمجتمعنا ثوابته وقيمه اليقينية الراسخة، وهو لا يعرف حالة الشك والعيث واللامعقول، بل يصطنعها في أدبه اصطناعاً أولئك المتغربون من أدبائه، المقلدون لأدب الآخر وثقافته.

وإذا ما افترضنا - جديلاً - أنَّ الحياة المعاصرة قد تعقّدت، وانهمت فيها القضايا والأمور؛ فإنَّ وظيفة الكاتب الأصيل أن يضيء شمعةً في هذا النفق المظلم، لا أن يزيده ظلاماً وعى، وأن يعين المتلقي على فهم هذه الحياة، وتعرف أسرارها بوعي وبصيرة، لكي يستطيع أن يحيا على سطحها بطمأنينة أكثر.

يقول ويمزات وبروكس في تأييد نقد وينترز الذي مرّ معنا للغموض في قصيدة «الأرض الخراب لإليوت، وردّه على تسويغ الشّاعر الفيلسفي لهذا الغموض: «من الواضح أن وينترز على حق في تبين أن الفوضى لا يمكن ردّها إلى فوضى، ولا يمكن ردّ السّلب بتقديم جانب من السلب.. على القصيدة أن تمتلك بنية عقلية؛ لأنّ البنية العقلية هي التي تتحكّم في الانفعال»^(٢).

إن أدب اليوم الذي أسرف على نفسه في الهروب إلى الرموز والأساطير، قد عمّى على بصيرة المتلقي، وملأ عقله بالغموض والطلاسم، وطمس أمامه أي بصيص ضوء يلوح هنا أو هناك، بحجة تعقد الحياة ولا مزمن عقوليتها.

إنَّ كلّ أدب هو انتقاء، هو إعادة صياغة للأشياء صياغة جديدة خاصة، وإن الأديب الأصيل الجدير بحمل رسالة القلم، ليحرص في هذا الانتقاء على ما فيه الخير والصّلاح، على ما يحمل الطمأنينة للإنسان، وهو إذ يتغيا هذه الرسالة النبيلة لا بد أن يكون قادراً على بلوغ المتلقي، بأسلوب فني مؤثر، تستعمل فيه أرقى تقانات التعبير الأدبي، من غير أن ينحجب عنه، أو تكون بينهما أستار من العتمة، أن تصل إليه ثمرة ما يقرؤه، وإن كلّفه ذلك جهداً، أو غاص وراءه كما يغوص السباح وراء درة نفيسة كما يقول عبد القاهر

(١) أدونيس: زمن الشعر، ٢٧٦-٢٧٧

(٢) المصدر نفسه، ٤/ ١٥٧-١٥٨

الجرجاني.

المطلب الثالث: إشكالية التواصل:

بسبب الغموض السلبي الذي فشت فاشيته في كثير من نماذج الشعر العربي الحديث؛ بدا ثمة جدار صفيق ينشأ بينه وبين الجمهور العربي، وانحسرت قاعدة قرائه بين الخاصة أنفسهم. أصبح هذا الجنس الأدبي الرفيع – ديوانُ العرب- يعيش في عزلة تامة أو شبه تامة. وعمت الشكوى منه وطمت، ولكن أصحاب الحداثة مضوا يحملون القارئ العربي مسؤولية العجز عن فهم إنتاجهم؛ فالجماهير العربية عند أدونيس لا تفهم هذا الشعر الحديث لأنها أمية، وغير ثورية^(١)؛ وهو يفتخر بأن من سمات هذا الحديث ذلك التنافر بين الشاعر والقارئ^(٢).

ولكي تسوّغ الحداثة عجزها عن الوصول إلى المتلقي العربي، أو لإيمانها بالفعلي بغباء هذا المتلقي وعدم ثورته؛ مضت تستهين به، وتحتقر ذوقه الفني، حتى بلغ الأمر أن قال قائل منهم: «لسنا طالبي حادثة، وإنما نحن حديثيون. لهذا لا يمكننا التراجع، أو التساهل، أو المساومة. الغموض؟ فليكن، وليكن الهذيان والجنون»^(٣).

إنَّ مشكلة الحداثيين هذه لا شكَّ مفضيةٌ إلى انحسار تيارهم، وهو ما يقوله عبد القادر القط، الأستاذ الجامعي، والناقد الكبير: «أعتقد أنَّ التيار الجديد الذي يطلقون عليه مصطلح «الحداثة» سينحسر؛ ذلك أنَّ الشعراء سيدركون أن صلتهم بالمتلقي توشك أن تنقطع تمامًا»^(٤).

وتمتد هذه الشكوى من الغموض إلى بعض من رموز الحداثة أنفسهم، ممن أوتوا شجاعة الاعتراف.

يقول بلند الحيدري متحدّثاً عن أدونيس: «أنا لا أفهم أدونيس، وهو أقرب أصدقائي، وأصدق أصدقائي. أعرف كل دخائل حياة أدونيس، لكن ما عدت أفهم قصيدته. يجب أن نجد العلاقة التي تؤكد عدم الانفصال ما بين المتلقي وبين المبدع». ثم يقول عن أدونيس: «يعتزّ بأن الآخر لا يفهمها- أي قصيدته- ويلتدّ بأن هذا الآخر ربما جاهل، أو قاصر عن استيعاب تجربته»^(٥).

(١) جيدة، عبد الحميد: الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل، بيروت، (١٩٨٠م)، ٢٣.

(٢) دكروب، محمد، قضايا وشهادات (الحداثة: ٢) دار عيبال، قبرص، (١٩٩١م).

(٣) مجلة أدب اللبنانية، العدد الأول، المجلد الثاني (١٩٦٣م)، ٦.

(٤) مجلة الناقد، العدد السادس عشر، تشرين الأول، (١٩٨٩م)، ٨٢.

(٥) لقاء معه في مجلة المنتدى الإماراتية، العدد: ١١١، أكتوبر (١٩٩٢م)، ٦.

ويقول بلند الحيدري عن أدونيس في موضع آخر: «مهد أدونيس لهذا الاغتراب، فصار المرء لا يعرف ماذا يريد الشاعر أن يقول»^(١).

وهكذا قطع الغموض المقيت - الذي دعت إليه الحداثة، وأسرفت فيه - الأدب عن أداء رسالته؛ إذ تحول إلى طلاس، بل آل - على حدّ تعبير أحد الحداثيين أنفسهم - «إلى هلوسات لا تعرف لها رأساً من ذيل، ولا ذيلًا من رأس؛ لأنّها بكلّ بساطة لا ذيل لها ولا رأس»^(٢).

وانقطع التواصل بينه وبين المتلقي العربي، عاشق الشعر الأول، إذ راح الشاعر الحديث يكتب - في أغلب الأحيان - لنفسه، لا لأداء رسالة، أو التعبير عن قضية، إذ «لا وظيفة للإبداع إلا الإبداع»^(٣) كما يقول أدونيس، والقصيدة «ليس لها هاجس سوى وجودها الذاتي»^(٤)، كما يقول جابر عصفور، والأدب «عملية إبداع جمالي من منشئه، وهو عملية تذوق جمالي من المتلقي، وهدفه ليس نفعياً بل جمالياً»^(٥) كما يقول عبد الله الغدامي. وهكذا نُفي المتلقي من الحساب، ونُسب إلى العجز والجهل والأمية، مهما كان موقعه الثقافي: ناقدًا، أو أستاذًا جامعيًا، أو أديبًا، أو شاعرًا؛ وصار هؤلاء جميعًا جهلة أقزام ما عجزوا عن الولوج إلى عالم الشاعر الحديث.

المطلب الرابع: ملابسات حول علاقة الشاعر بالمتلقي

وعلى أن الباحث في قضية الوضوح والغموض في الشعر ينبغي أن يستحضر مجموعة من الملابسات، يتعلق بعضها بالشاعر، ويتعلق بعضها بالمتلقي، ويتعلق بعضها الآخر بالنقاد، وبوضع ثقافي راهن، وهي جميعًا قد تعين على تصوّر أعمق لهذه القضية الشائكة:

• مسؤولية الشاعر:

إن الملاحظ أن الشاعر العربي الحداثي الغارق في تقليد فكر غربي، والناسج على منوال نظرة وجودية تبدو رؤيته للعالم غير واضحة، رؤية يشوبها الشك وعدم اليقين؛ لأنها لم تعد تحتكم إلى بعض الثوابت واليقينيات التي تنطلق من عقيدتنا وقيمنا، ومن ثم يقدم لنا رؤية ضبابية غامضة لا وضوح فيها ولا استقرار.

وهذا ما عبر عنه أحد الباحثين بقوله في مواطن الموازنة بين الشاعر الحداثي ومن سماه الشاعر التقليدي «الكلاسيكي» الذي يرجع إلى الموقف الفكري الفلسفي لكل منهما من الكون والإنسان والعالم والوجود. يقول:

(١) لقاء له مع جريدة الخليج الإماراتية، العدد: ٥٠١٥، (١٩٩٣م).

(٢) مجلة الناقد، العدد الرابع عشر، (آب: ١٩٨٣م)، ٨٣.

(٣) مجلة فصول القاهرية، المجلد الرابع، العدد الرابع (١٩٨٤م)، ٢٠.

(٤) المصدر السابق، ٤٣.

(٥) المصدر السابق، ٩٧.

«الشاعر الأول - أي التقليدي - يمتلك عقيدة واضحة محددة كاملة وناجزة، في وسعها أن تقدم الإجابات الجاهزة عن كل ما يخطر في بال الشاعر من أسئلة، وتقدم له الحلول الحاسمة لكل ما يعترض حياته من مشاكل وقضايا، أما شاعر الحداثة فإنه يفتقد إلى هذا الموقف الثابت، ولا يفتأ ينظر إلى العالم على أنه موضوع مثير للدهشة الدائمة وللأسئلة المتواصلة، لذلك فهو يصدر دوماً في أعماله عن القلق الوجودي الذي يقابل اليقين العقائدي عند الشاعر التقليدي. ولا بد هنا من التأكيد على أن توصيفنا هذا للشاعر التقليدي لا يقتصر أبداً على من يتمسكون بالدين، أو بالعادات والتقاليد الراسخة والموروثة فحسب، بل يشمل أيضاً كل أصحاب اليقين العقائدي من حملة الأيديولوجيات الحديثة»^(١).

وينبني على ذلك أن الشاعر الحداثي - بحكم اغترافه من رؤية الشك والضياع وعدم الإيمان - يقدم تجربة منسجمة مع هذه الرؤية، أي تجربة غارقة في الغموض والضبابية والسراب.

ومن الواضح أنّ هذه رؤية غير إيمانية، وهي رؤية منصاعة لتجارب أصحاب الشك وفاقدي اليقين بأي ثابت يمكن أن يحمل الأمان والسكينة إلى النفس الإنسانية. وهي رؤية غير أصيلة، رؤية مقلّدة مغترفة من تجارب قوم آخرين لا نعيش تجارب شكهم أو ترفهم الفكري.

وقد نضيف إلى جانب هذا الفكري ما راح الشاعر المعاصر يحشد في شعره من ضروب الثقافات المعقّدة، والرموز الغريبة، والإحالات البعيدة عن وجدان القارئ العربي، وكأنه يعرض ثقافته، أو يريد التباهي بها، حتى غدا الشعر مَرَكَبًا لا يقدر على امتطائه إلا قلة نادرة من الناس.

زد على ذلك ما أوغل فيه الشعراء - تحت هاجس الرغبة في الإغراب والإدهاش - إلى إيغال في الانزياحات اللغوية، والابتعاد عن الواقع، والتهويم في فضاءات بعيدة، وقطع الدال عن مدلوله، بل إفراغه من هذا المدلول في غالب الأحيان، حتى تبدو الألفاظ بما عرفه المتلقي لها من معنى في وادٍ وما ترد فيه في القصيدة في وادٍ آخر.

ذلك وزر كبير يرتكبه الشعراء الحداثيون في حق الشعر، وفي حق الجمهور الذي لم يعودوا يعبؤون به أصلاً، ثم يلومونه أشدّ اللوم إن لم يتفاعل معهم.

وعلى أنه - وحتى لا نحمل الشعر والشعراء وحدهم مسؤولية ما وصلت إليه حالة

(١) نزار بريك هندي، صحيفة الأسبوع الأدبي السورية، العدد: ١٠٥٠.

التواصل بينهم وبين الملتقي من تقلص أو ضعف - نشير إلى العوامل الأخرى التي يتحمل مسؤوليتها الملتقي من ناحية، والوضع الثقافي من ناحية أخرى، وما آل إليه مفهوم النقد والناقد من ناحية ثالثة.

• مسؤولية الملتقي:

تبدو مسؤولية الملتقي أحياناً متمثلة في مجموعة من العوامل، من أبرزها: أولاً - عدم أهلية الملتقي أحياناً للتعامل مع الشعر الذي هو بطبيعته ذو لغة غير عادية، لغة تقوم على التخيل والمجاز، والانزياح عن الاستعمالات العادية. الشعر ذو لغة كثيفة موجزة، وهو - من ثم - أكثر غموضاً من لغة الكلام العادي، أو الكلام الأدبي النثري بأجناسه المختلفة. وإذا لم يكن لدى الملتقي ثقافة عالية قصر عن التواصل مع الشعر وفهمه. ثانياً - تردّي الذائقة الشعرية العامة، بسبب تردي المستوى الثقافي والتعليمي، بحيث أصبحت أغلب الجامعات العربية تخرج - في كليات آدابها، وأقسام اللغة العربية فيها - أنصاف متعلمين، لا يكاد كثير منهم يحسن قراءة الشعر، بله فهمه وتذوقه والتعامل معه. إنّ الجمهور العربيّ يبتعد شيئاً فشيئاً عن لغته الأمّ، وتدهور معرفته بها في ظلّ الوضع الثقافيّ المتهالك، ممّا يقيم حجاباً صفيقاً بينه وبين لغة الشعر التي هي في الأصل - كما ذكرنا أكثر من مرّة - أكثر تعقيداً وغموضاً، وأقلّ إيصالاً وبياناً من اللغة العادية.

• مسؤولية وضع ثقافي قائم:

في ظل وضع عربي متردٍ: سياسياً واقتصادياً، وثقافياً، ومن ثم تقليد هذا الآخر في بدعه وشذوذه، وفي إغرابه وغرامه بمخالفة الأعراف، وفي اصطناع مشكلاته وقضاياها، غرب الكثير من نماذج الشعر العربي الحديث، وأبعده عن ذوق الملتقي العربي وفهمه والإحساس به.

وإلى جانب ذلك وجدنا تقليد كثير من الشعراء الحديثين العرب الشعر الغربي في أشكاله الفنية، وفي رموزه وأساطيره، وفي معانيه وأفكاره، ممّا هو بعيد كل البعد عن ذائقة هذه الأمة وقيمها، لذلك فإن أغلب الجمهور العربي لم يعد يجد نفسه في هذا الشعر، لم يعد يجد همّه أو شجّنه، أصبح يحسُّ أنّ هنالك هوّة عميقة تفصل بينه وبين الشعر. وزاد الطين بلة غلبة العجمة والعامية على ألسنة الناس في هذا العصر، بسبب طغيان العاميّات واللغات الأجنبية، وتراجع اللغة الفصيحة في كثير من الأجهزة الثقافية والإعلامية، وهذا ما جعل فهم الشعر - الذي هو أعقد شكل من أشكال الاستعمال اللغوي - صعب الفهم عند طائفة كثيرة من الناس، بله الشعر الحديث منه خصوصاً.

وقد يكون من جملة المؤشرات على إحساس الجمهور بصعوبة الشعر الفصيح- في ظلّ هذا الوضع الثقافيّ الذي نتحدّث عنه- ما نجده من احتفاء هذا الجمهور بالشعر العامي الذي يجده أقدر على الإيصال، وأبعد عن الغموض والتعقيد. والواقع أن انغلاق الشعر على المتلقي- بسبب ضعف ذائقته اللغوية- شيء قديم؛ فهذا حازم القرطاجني- على سبيل المثال- يعيد زهد الناس في الشعر في زمانه إلى هذا العامل. يقول: « وإنما هان الشعر على الناس هذا الهوان لعجمة ألسنتهم، واختلال طباعهم، فغابت عنهم أسرار الكلام، وبدائع المحركة جملة»^(١).

• مسؤولية النقد والنقاد:

تخلّى النقد الحديث عن وظيفة إضاءة النص، وهي وظيفة كانت على الدوام عظيمة الأهمية، لأنّها كانت تردم الهوة بين الأديب والمتلقي، وتعين على إقامة جسر من التواصل بينهما، وتأخذ بيد المتلقي- ولا سيما المتلقي العادي- لكي يلج عالم النص ويفهمه ويتذوقه. إن النقد الأدبيّ الحديث اليوم يكتفي بتوصيف النص، ويهتمّ بالّيّة إنتاج الدلالة، ولكنه لا يهتمّ بهذه الدلالة، ولا يتوقف ليبين معناها، أو يوضّح رسالتها وقيمتها. والنقد الحديث اليوم هو نقد شكليّ، لا يتوقف عند المضمون ولا يعنى به، لا بإيضاحه وتفسيره، ولا بتحليله وتقويمه، ولا ببيان رفيعه من وضعه، أو حقه من باطله، أو صدقه من زيفه. إن المعنى – في مختصر من القول- لم يعد يعني شيئاً عند الناقد الحديث؛ كلّ الصيد في جوف الشكل.

وإلى جانب ذلك قطع النص عن سياقاته المعرفية الخارجية: كالتاريخ، والمجتمع، والمؤلف، والبيئة، والعصر، وما شاكل ذلك مما يمكن أن يستعان به – من غير إسراف ولا تمحل- في إضاءة النص، ووضعه في سياق معرفيّ يعين على فهمه والتواصل معه. أضف إلى ذلك: تشكيك بعض المناهج النقدية الحداثيّة في اللغة نفسها، وفي قدرتها على إحضار الدلالة، وذلك من خلال التشكيك في العلاقة بين الدالّ والمدلول، أو تجاهلها، وهذا ما أعطى كثيراً من الشعراء الحداثيين مشروعية أن يتلاعبوا بهذه العلاقة، وأن يقفزوا فوقها، وأن يتوهموا – من وحي تنظيرات بعض النقاد – أنّ الشعر هو لعبة الدالّ، لعبة الشّكل وحده، بصرف النظر عن دقته، أو تقديمه مدلولاً مفهوماً منه، لا من الحدس والتوهم والتأويل.

(١) القرطاجني: منهاج البلغاء، ١٢٤.

الخاتمة. دعوة إلى الوضوح:

إن الوضوح في الأدب – كما سبق أن بيّنا- لا يعني سطحية أو ابتذالاً، ولا يعني تداول المألوف، واجترار المعروف، ولكنه يضع المتلقي في حسبانته، ويحرص على بلوغه، والتأثير فيه، بأرقى شكل، وأرفع أسلوب. إنه لا يتنافى مع الفنية، ولكنه حريص على الوصول، ولا سيما إن كان هذا الأدب صاحب رسالة يريد إبلاغها؛ إن الغموض – والغموض السلبيّ المشتبه بالإبهام- يحجب هذه الرسالة، ولا يمكن الأدب من أداء وظيفته.

إنّ غموض الإبهام في الأدب مثلبة كبرى، وهو علامة انحطاط فيه. يقول جورج صيدح: «الغموض أدهى آفات الشعر الحديث، يُفسد على الشاعر غايته، سواءً انصرف إلى وصف حالة نفسية أو أداء رسالة إنسانية»^(١).

وكان أناتول فرانس يقول: «قد فرغت من ذوق الغوامض، وصرت أرى أنّ الشاعر، أو القاصّ، الذي لا يعاب هو الذي يتجنب أن يكلف قارئه أيّ تعب ولو كان يسيراً، وأنّ يجشّمه أية صعوبة ولو كانت طفيفة. ومن الخير أن يفاجئ القارئ لا أن ينتزعه منه انتزاعاً، وأن يحذر من التعويل على صبر القراء، وأن يعتقد أنهم لا يقرؤون إلا إذا كان ما يقرؤون سهلاً»^(٢).

إنّ الشعر- كما ذكرنا أكثر من مرّة – هو استعمال خاصّ للغة، وهو يخرج باللفظة عن دلالتها الحقيقية إلى معاني ودلالات مجازية، ولكنّ هذا لا يعني أبداً – كما يروج أنصار الغموض- أن يفقد الدالّ دلالته، وإلا أصبحت اللغة عبثاً وفوضى كما تشهد بذلك نماذج لا حصر لها من شعر الحداثة.

وحسبي في ختام هذا البحث أن أضع بين يديّ القارئ الكريم نموذجاً من هذا الشعر، وأدع الحكم عليه لهذا القارئ مهما كان مستواه الثقافيّ.

وهو ليس نموذجاً لشاعر مغمور، أو في طور التجريب الفنيّ، وإنّما هو نموذج لشاعر معروف من رواد شعر الحداثة العربيّة.

يقول أدونيس:

يتقدّم الزمن

على عكاز من عظام الموتى

شفرة الأرق

تحزّ عنق الليل

(١) مندور، محمد: الأدب وفنونه، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت، ١٣٠-١٣١.

(٢) نقلاً عن كتاب، طبانة، بدوي: قضايا النقد الأدبيّ، دار المريح، الرياض، (١٤٠٤هـ)، ١٢٠.

جماجم تسكن الدّماء
وجماجم تسكر تهذي
هل تتّسخ النار؟
هل يحدودب الهواء؟^(١)

(١) أدونيس: الأعمال الكاملة، ٢٤٥/١.

قائمة المصادر والمراجع

- الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر: جيدة، عبد الحميد، مؤسسة نوفل، بيروت، (١٩٨٠م).
- اتجاهات جديدة في الأدب: فليتش، جون، ترجمة نجيب المانع، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، (١٩٧٤م).
- الإتيقان في علوم القرآن: السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، (١٩٧٤م).
- الأدب وفنونه: مندور، محمد، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
- أزمة مفهوم الأدب الفرنسي في القرن العشرين: ليونار، ألبير، ترجمة زياد عودة، وزارة الثقافة، دمشق، (٢٠٠١م).
- أسرار البلاغة: الجرجاني، عبد القاهر، ط المراغي، مصر (د.ت).
- إعجاز القرآن، الباقلائي، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط الثالثة.
- الأغاني: الأصبهاني، أبو الفرج، طبعة مصورة عن دار الكتب المصرية، بيروت (د.ت).
- البيان والتبيين: الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي أبو عثمان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة الخانجي، القاهرة، (١٩٨٥م).
- تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر، من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري: عباس، إحسان، دار الشروق، عمان، (١٩٩٣م).
- تلخيص كتاب أرسطو: ابن رشد، تحقيق تشارلس بتروث وأحمد هريدي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، (١٩٨٧م).
- الثابت والمتحول: أدونيس، دار العودة، بيروت، (١٩٧٤م).
- جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب، الشنتري، أبو بكر، محمد بن عبد الملك: تحقيق محمد حسن قزقزان، ط ١، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، ٣٧٠.
- الحيوان: الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، عيسى البابي الحلبي، القاهرة: الطبعة الثانية.
- دلائل الإعجاز: الجرجاني، عبد القاهر، تحقيق أحمد مصطفى المراغي، دار الكتب العربية، بيروت، (١٣٦٩/١٩٥٠).
- ديوان أدونيس (أعماله الكاملة)، أدونيس، دار العودة، بيروت، (١٩٨٨م).
- ديوان محمود درويش (أعماله الكاملة)، درويش، محمود، دار العودة، بيروت، (١٩٨٩م).
- زمن الشعر: أدونيس، دار العودة، بيروت، ط ثانية، (١٩٧٨م).

- سرّ الفصاحة، الخفاجي الحلبي، عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان، أبو محمد: ط ١، دار الكتب العلمية، (١٤٠٢هـ-١٩٨٢م).
- الصاحبي: ابن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، (١٩٧٧م).
- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: العسكري، أبو هلال، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، (١٩٧١م).
- طبقات الشعراء المحدثين، ابن المعتز، عبد الله بن محمد: تحقيق عبد الستار أحمد فراج، ط ٣، دار المعارف، القاهرة، ٢٩.
- عبد الوهاب البياتي والشعر العراقي الحديث: عباس، إحسان، دار بيروت للطباعة والنشر، (١٩٥٥م).
- العمدة: ابن رشيقي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، (١٩٧٢م).
- الفلك الدائر على المثل السائر: ابن أبي الحديد، عز الدين، أبو حامد، عبد الحميد بن هبة الله محمد، تحقيق بدوي طبانة وأحمد الحوفي، دار الرفاعي، الرياض.
- فن الشعر من كتاب الشفا (ضمن كتاب فن الشعر لأرسطو طاليس) تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت.
- قضايا النقد الأدبي: بدوي طبانة، دار المريخ، الرياض، (١٤٠٤هـ).
- قضايا وشهادات (الحدثة: ٢) دار عيبال، قبرص، (١٩٩١م).
- قضية عمود الشعر في النقد العربي القديم: قصّاب، وليد، دار العلوم، الرياض، (١٩٨٠م).
- ما الشعر؟: نزار قباني، منشورات نزار قباني، بيروت، (١٩٨٢م).
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، ضياء الدين، نصر الله بن محمد، تحقيق: أحمد الحوفي- بدوي طبانة، دار نهضة مصر للتجارة والتوزيع، القاهرة.
- من روائع القرآن، البوطي، محمد سعيد رمضان: مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، القرطاجني، حازم بن محمد بن حسن.
- الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: الأمدي، الحسن بن بشر، أبو القاسم، ط ١، دار المعارف.
- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، ط ٣، دار صادر، بيروت، (١٤١٤هـ).
- يتيمة الدهر في محاسن العصر، الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، أبو

منصور: ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).

قائمة المجلات والصحف

- جريدة الخليج الإماراتية، العدد: ٥٠١٥، (١٩٩٣م).
- صحيفة الأسبوع الأدبي السورية، نزار بريك هندي، العدد، ١٠٥٠.
- مجلة فصول القاهرية، المجلد الرابع، العدد الرابع (١٩٨٤م).
- مجلة الناقد، العدد السادس عشر، تشرين الأول، (١٩٨٩م).
- مجلة الناقد، العدد الرابع عشر، آب: (١٩٨٣م).
- مجلة المنتدى الإماراتية، العدد: ١١١، أكتوبر (١٩٩٢م).

مجدّدو اليمن بين التحوّل عن الزيدية والبقاء فيها

أ.د. أحمد محمد الدغشي^(١)

ملخص البحث:

هدفت الدراسة إلى التعرف على خلفية مسألة التحوّل من الإطار المذهبي الزيدي الهادوي إلى الإطار السنّي العام، وهم من عُرفوا في التراث الفقهي في المذهب الزيدي بـ «المُتحوّلين»، وفي الأدبيات الفكرية الإسلامية بـ «المجدّدين»، وأبرزهم: محمد بن إبراهيم الوزير، والحسن بن أحمد الجلال، وصالح بن مهدي المقبل، ومحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، ومحمد بن علي الشوكاني، وما إذا كانوا رغم تحوّلهم لا يزال من الممكن عدّ ذلك التحوّل لديهم مجرد عملية جزئية داخلية، تمثل اتجاه الانفتاح في المذهب الزيدي الهادوي، أم أن ذلك غدا تحوّلًا كليًا، بحيث يصبح من العسير، توصيف فقههم أو فكرهم في الإطار الزيدي الهادوي الذي نشأوا عليه؟

تنطلق هذه الدراسة من مسلّمة فقهية أصولية معروفة في التراث الأصولي للمذهب الزيدي الهادوي وهي إتاحة الاجتهاد لكل من بلغ درجته، وتحمل النتائج المترتبة على ذلك، وهو ما أتاح لأولئك المجدّدين بلوغ درجة التحرّر، ومن ثمّ امتلاك سمة التجديد، وإن اتضح أن ذلك لم يمسّ بسلام دائماً، وفق نظرية الاجتهاد في المذهب الزيدي الهادوي. لمناقشة تلك المسألة عمد الباحث إلى تحليل الموضوع بوضع معايير تصنيف البقاء في المذهب أو التحوّل عنه، من خلال محاولة تلمّس الأصول والكتيّبات المنهجية للمذهب الزيدي الهادوي، وتتمثل في ثلاثة معايير هي: الأصول الفكرية للزيدية الهادوية، ومنهج الاستدلال مع مصادر التلقي، والنظرية السياسية (نظرية الإمامة)، مقارنة بموقف أولئك المجدّدين منها ومنهجيتهم تجاهها، وبعد نقاش مناسب للمقام ومقارنة موقف المجدّدين في ضوء تلك المعايير؛ خلص الباحث إلى ترجيح اتجاه التحوّل الكلي للمجدّدين ليس إلى مذهب آخر، ولكن إلى الاتجاه السنّي العام.

كلمات مفتاحية: فكر إسلامي- زيدية- هادوية- تجديد- التحوّل الفكري.

Abstract:

The study aimed to identify the background to the issue of the conversion from the Zaidi Hadawi doctrine framework to the general Sunni framework, and they are known in the jurisprudential heritage of the Zaydi doctrine as «the renovators», and in Islamic intellectual literature as the «innovators», most notably: Muhammad bin Ibrahim Al-Wazir, Al-Hassan bin Ahmed Al-Jalal, Saleh bin Mahdi Al-Mqebli, Muhammad bin Ismail, Al-ameer Al-San'ani, and Muhammad bin Ali Al-Shawkani, and whether, despite their conversion, it is still possible to consider that their conversion as a mere internal partial process, representing the direction of openness in the Hadawi Zaidi doctrine, or has this become a complete conversion, so that it becomes difficult to describe their jurisprudence or thought in the Zaidi Hadawi framework in which they were brought up

This study starts from a well-known assoually jurisprudential axiom in the assoually heritage of the Hadawi Zaydi doctrine, which is to make ijtihad available to everyone who has reached his level, and bear the consequences of that, which allowed those renovators to reach the degree of liberation, and then possess the feature of renewal, although it did always not go smoothly, according to the theory of ijtihad in the Hadawi Zaidi doctrine of thought.

To discuss this issue, the researcher analyzed the topic by setting criteria for classification of staying in the doctrine or switching from it, by trying to touch the methodological basics and macro of the Hadawi Zaydi doctrine, which are represented in three criteria: the intellectual basics of the Hadawi Zaydi doctrine, the method of inference with the sources of receiving, and the political theory (theory Imamate), compared to the attitude of those who renewed it and their methodology towards it. After an appropriate discussion of the case and a comparison of the position of those innovators in light of those criteria; The researcher concluded that the trend of the renovators' total conversion is likely not to another doctrine, but to the general Sunni trend.

Keywords: Islamic thought - Zaydism - Hadwaism - renewal – conversion

(١) أستاذ الفكر التربوي الإسلامي جامعة إغدير وأكاديمية باشاك شهير للعلوم العربية والإسلامية- تركيا

المقدمة:

من المعلوم لدى الدارسين في مجال التراث المذهبي أن سمة الانفتاح المعرفي في المذهب الزيدي (نسبة إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت: ١٢٢ هـ) أو الهادي (نسبة إلى الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي (ت: ٢٩٨ هـ) المؤسس الفعلي للمذهب الهادي الناسخ للمذهب الزيدي في اليمن) تعدّ واحدة من أبرز السمات التي تميّز بها المذهب بشقيه، ولو نظرياً على الأقل. ويقصد بتلك السمة عدم التأثير على المجتهدين المؤهلين من تبني القول الذي يقودهم اجتهادهم إليه وإن خالف ما عليه المذهب وأئتمته. ولعل من أشهر الأقوال في هذا ما نصّ عليه أبرز مصدر فقهي زيدي هادي وهو المعروف بـ(متن الأزهار) للإمام أحمد بن يحيى المرتضى (ت: ٨٤٠ هـ)، حيث استهل متنه بقول:

«التقليد في المسائل الفرعية العملية الظنية والقطعية جائز لغير المجتهد، لا له، ولو وقف على نصّ أعلم منه، ولا في عمليّ يترتب على عمليّ كالموالاتة والمعاداة»^(١).
وقوله: «وكل مجتهد مصيب في الأصح، والحيّ أولى من الميت، والأعلم من الأورع»^(٢).
وقوله: «والتزام مذهب معيّن أولى ولا يجب»^(٣).

ووفقاً لتعبير يحيى عبد الكريم الفضيل (أحد علماء الزيدية المعاصرين، ت: ١٤١٢ هـ) فإن من قواعد الزيدية:

«تحريم التقليد على من بلغ درجة الاجتهاد، من العلماء، وتجويز التقليد كضرورة ملجئة لغير المجتهد»^(٤).

ويلفت المؤرّخ محمّد بن علي الأكوع الحوالي (ت: ١٩٩٨ م) بعد تأكيده على مسألة ميزة الانفتاح في المذهب الهادي؛ أن مما امتاز به المذهب «أيضاً أنه جاء علماً مزيجاً بين التقليد والاجتهاد، ألفوا كتباً في الفقه، حشروا فيها أقوال علماء الأمصار والصحابة وتابعيهم، ومن تفرّد في ذلك، أو لم يكن له أتباع، وجعلوا محور الكتاب على مذهب الهادي، يركّزون فيه المسألة، ثم يتناولون أقوال العلماء في تلك المسألة، مع الدليل والتعليل»^(٥).
وعزى أحد الباحثين في هذا الإطار إلى سمة الانفتاح هذه إتاحتها للمذهب الزيدي

(١) المرتضى، أحمد بن يحيى: متن الأزهار المقدّمة (مقدّمة لا يسع المقلد جهلها)، انظر النص في: الشوكاني، محمد بن علي: السيل الجزار المتدفق على حدائق الأزهار شرح متن الأزهار، الطبعة الأولى، بيروت، دار ابن حزم، (١٤٢٥ هـ-٢٠٠٤ م)، ٩.

(٢) المصدر السابق، ١٧.

(٣) المصدر نفسه، ١٨.

(٤) الفضيل، يحيى عبد الكريم: من هم الزيدية، الطبعة الثالثة، عمّان، جمعية عمّال المطابع التعاونية، (١٤٠١ هـ-١٩٨١ م)، ٩.

(٥) الأكوع، محمد بن علي، الحوالي: اليمن الخضراء، ١٠٥.

أن يتعامل بمرونة مع الدولة العثمانية في ظل حكمها العالم الإسلامي ومنه اليمن، حين عمّمت على قضاتها في كل ناحية القضاء وفق المذهب الحنفي، وفقاً لما نصّت عليه المجلة العدلية - حينذاك - المستقاة من المذهب الحنفي. ولما كان أبو حنيفة قد أخذ عن الإمام زيد وغيره من آل البيت بعض فقهه لم تظهر مشكلة لدى قضاة المذهب الزيدي - وقتذاك - في أخذهم بأحكام المجلة العدلية (الحنفية)، بل تعاملوا معها بانسجام^(١)، لكن لئن صحّت هذه الحادثة فإن ذلك يُحمل - من وجهة الباحث - على أنه كان سبباً اضطرارياً من سبل التعايش، أو أنه كان سبباً لبعض حكام الأئمة في مرحلة من المراحل، لا أنه كان منهجاً مطّرداً تجاه العثمانيين ومذهبهم، يُعزى إلى إيجابية العلاقة بين زيد وأبي حنيفة، ذلك أن العلاقة الفعلية التي طبعت تاريخ الزيدية الهادوية بالدولة العثمانية في مرحلتها الأولى والثانية كانت علاقة عدااء واحتراب وترتبص بالجملة، ولا شك أن لذلك انعكاساته العملية السلبية على طريقة التعااطي مع كل ما يصدر عن الدولة العثمانية، بما فيها مدونتها القانونية ومذهبها المعتمد، وهو المذهب الحنفي، حتى إن الحوثيين الذين يمثلون في هذه الحقبة النسخة الجديدة من الاتجاه الهادوي (الجارودي) (نسبة للجارود زياد ابن أبي زياد المنذر العبدوي (ت: ١٥٠٠ و قيل ١٦٠ هـ) ليفخرون اليوم في مناهج التعليم الرسمي التي غيروها بعد سيطرتهم على الدولة في ٢١ سبتمبر/أيلول ٢٠١٤ م بأن أبرز من قاوم ما يصفونه بـ «الاحتلال العثماني الأول» كان الإمام القاسم بن محمد (ت: ١٠٢٦ هـ/ ١٥٩٨ م)، على حين أن أبرز من قاوم المرحلة الثانية للعثمانيين أو ما يصفونه بـ «الاحتلال العثماني» كان الإمام الملقّب بـ «المنصور بالله» محمد بن يحيى حميد الدين (ت: ١٣٢٢ هـ/ ١٩٠٤ م)، وكذا ابنه من بعده الإمام الملقّب بـ «المتوكل على الله» يحيى حميد الدين (ت: ١٣٦٧ هـ/ ١٩٤٨ م)، ويلقّنون التلاميذ اليوم عبر تلك المناهج المبدّلة بأن اليمن سميت منذ ذلك الحين بـ «مقبرة الأناضول»^{(٢) (٣)}.

وبعيداً عن هذا الاستطراد الذي فرضه ذلك الزعم بتناغم المذهب الهادوي مع المذهب

(١) الكبسي، محمد، أحمد: الفروق الواضحة البهية بين الفرق الإمامية وبين الفرقة الزيدية، (١٤١٣ هـ-١٩٩٢ م)، د. ط، د. م، د. ن، ٦١-٦٢.

(٢) وزارة التربية والتعليم (الخاضعة لسيطرة الحوثيين في صنعاء) الإدارة العامة للمناهج، كتاب التربية الوطنية للصف الخامس من مرحلة التعليم الأساسي، الدرس الأول: اليمن مقبرة الغزاة، (طبعة ١٤٤٢ هـ/ ٢٠٢١ م)، ٨، ١٧.

(٣) وأكثر من ذلك أورده الحوثيون في كتاب «الثقافة الوطنية» المقرّر على طلبة التعليم الجامعي، بوصفه -لدى الحوثيين القائمين على وزارة التعليم العالي في صنعاء- متطلباً جامعياً إلزامياً، حيث زاد على ما سبق فوصف العثمانيين بـ «الدولة الاستعمارية»، وبالغ في ذمّها، مكرّراً مقولة «اليمن مقبرة الأناضول» وزارة التعليم العالي والبحث العلمي (الخاضعة لسيطرة الحوثيين في صنعاء)، الثقافة الوطنية، د. ط، د. م، د. ن، (٢٠٢٠ م)، ٥١٠-٥٩.

الحنفي في ظل نفوذ الدولة العثمانية؛ فإن ذلك لا ينفي أن سمة الانفتاح المعرفي في المذهب الزيدي الهادوي، إلى جانب عامل الإشكال الكلي في بنية المذهب المشار إليها آنفاً؛ دافع عملي تسبب في تخريج أئمة وعلماء مجتهدين تجاوزوا المذهب، وانتقل تأثيرهم إلى بيئات إسلامية أخرى، بل صاروا أعلاماً على مستوى العالم الإسلامي، أمثال محمد بن إبراهيم الوزير (ت: ٨٤٠هـ-١٤٣٦م)، ومهدي بن صالح المقبلي (ت: ١١٠٨هـ-١٦٩٦م)، ومحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت: ١١٨٢هـ-١٧٦٨م)، ومحمد بن علي الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ-١٨٣٤م)^(١).

وهم -وإن دفعوا جميعاً ثمن تحررهم غالباً، كما سترد الإشارة لاحقاً- تمكنوا من البحث والتأهيل حتى بلغوا تلك الدرجة بفضل تلك السمة في أصول المذهب الزيدي الهادوي. موقف المجددين بين التحوّل والبقاء:

في ضوء ذلك التوصيف المتقدم من كون الانفتاح المعرفي سمة في المذهب الزيدي الهادوي هل يمكن للباحث أن يستنتج من خلال تلك السمة أن أمثال أولئك المجددين المشار إليهم آنفاً؛ لا يزال من الممكن تصنيفهم على المذهب الزيدي الهادوي، بوصفهم مُخرجاً من مخرجاته على نحو أو آخر؟ الواقع أن ثمة اتجاهين في بحث هذه المسألة:

الاتجاه لأول: المجددون: زيديون هادويون

يرى هذا الاتجاه أن أولئك المجددين وإن تحوّلوا عن المذهب الزيدي الهادوي إلى آفاق الفكر الإسلامي وسعته؛ فإنهم لم يخرجوا عن دائرة المذهب بقدر تمثيلهم لتيار الانفتاح على الفكر السي في المذهب الزيدي (الهادوي). وحسب معرفة الباحث فإن أول من تبني هذه الوجهة بقدر من الدراسة الوافية - وليس انطباعاً عابراً، أو مجرد رأي قيل - من المعاصرين - على الأقل - هو الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبيحي، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الإسكندرية، ذلك الذي عاش في البيئة الزيدية الهادوية بضع سنوات، حين أعير للعمل أستاذاً بجامعة صنعاء، وتفاعل مع البيئة العلمية فيها عن قرب، فخرج بعد ذلك بعمل فكري موسوعي في الزيدية، خصّص فيه باباً مستقلاً لمسألة علاقة المجددين بالزيدية عنوانه (الاتجاه الزيدي المنفتح على أهل السنة)، جعل الفصل الأول منه للوزير، والثاني خصّ به الأمير، أما الثالث فللشوكاني^(٢)، وتبعه في ذلك

(١) ليمين الخضراء: ٣٤-٣٥.

(٢) صبيحي، أحمد محمود: الزيدية، الطبعة الثانية، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، ٤٣٥-٥٧٥.

بعض الباحثين، على نحو مباشر أو غير مباشر^(١). ولعل ذلك كان سبباً في تخفيف الوطأة على المذهب الزيدي الهادي، حيث كان بعض أصحاب المذاهب الأربعة السنيّة المعروفة يُلجّون الزيدية الهادوية بالجعفرية الإمامية، بوصفهم جميعاً (شيعة)، ويرون أن الفرق الوحيد بينهما أن الإمامية تحصر الإمامة في اثني عشر إماماً، في حين تحصرها الزيدية في ذرية فاطمة من أبناء الحسن والحسين، وحسبوا أن هذا نتاج المذهب الزيدي الهادي المباشر، ولا يزال يمثل - في نظرهم - الاتجاه السائد المعمول به اليوم لدى الزيدية المعاصرة، لكنهم بعد أن اطلعوا على مؤلفات الوزير والمقبلي والأمير والشوكاني، عدلوا عن وجهتهم تلك^(٢).

الاتجاه الآخر: المجدّدون متحوّلون إلى الإطار السني العام

أما الاتجاه الآخر فيرى أنه لم تبق ثمة علاقة لأولئك المجدّدين بمذهبهم الأصلي، وأنهم قد تحولوا كلياً عن المذهب الزيدي الهادي، بعد أن نبذوا التقليد، حيث قطعوا صلّتهم به، وما نسبتهم إلى الزيدية إلا نسبة بيئية، بحكم المنشأ على المذهب الزيدي الهادي في مراحلهم الأولى لطلب العلم^(٣).

معايير تصنيف البقاء في المذهب أو التحوّل عنه:

وكي يكون التصنيف مبنياً على أساس موضوعي؛ فإنه ليس ثمة ما هو أكثر معيارية من تعريف المذهب لنفسه من خلال أئتمته ومرجعياته، ومقارنة مدى قرب أو بُعد أولئك الأعلام المجدّدين عنه في ضوء ذلك. وعلى هذا فإن المذهب الزيدي الهادي كأى مذهب آخر يحمل منهجاً أياً ما قيل عن تداخل بعض أصوله أو الالتقاء بعض مصادره ومنهج الاستدلال فيه مع غيره؛ فإنه لا يزال يمتلك قسماً محدّدة في جوهرها، وأصولاً عامة معيّنة، سواء من حيث الأصول الفكرية، أم من حيث منهج الاستدلال ومصادر التلقّي، أم

(١) انظر: طه جابر العلواني الذي يصنّف النتاج العلمي الحديثي لأمثال ابن الوزير وابن الأمير ضمن التراث الزيدي، ويصف ابن الوزير - مثلاً - بالزيدي. الطبعة الأولى، وكذلك فعل بعض الباحثين في رسائلهم العلمية. راجع: عادل حيدان، مرجع سابق، ٢١، ٥١٧. والأغرب أن ثمة مقالة قديمة كتبها القاضي العلامة محمد بن إسماعيل العمراني (ت: ١٤٤٣هـ - ٢٠٢١م) في عام ١٣٦٩هـ، وقدمها لأحد مؤتمرات التقريب بين المذاهب الإسلامية التي عقدت بالقاهرة، ونشرت بعد ذلك في كتيب صدر عن مكتبة دار التراث بصنعاء تتفق وهذه الوجهة في عدّ سلسلة مجدّدي الفكر الإسلامي باليمن لا يزالون في دائرة الزيدية الهادوية التقليدية، راجع: العمراني، الزيدية باليمن، مرجع سابق. وهل لا يزال القاضي العمراني على رأيه المبكر هذا؟ أم تراجع عنه؟ ليس لدينا جواب حتى الآن، وإن كان الغالب على الظن مراجعته لذلك في ضوء جملة أحاديثه وما عاناه من المقلّدة والمتعصبين المنتمين إلى المذهب الهادي في بيئته. أما وجه الغرابة في الأمر فستكفل به السطور الواردة في سياق المناقشة، بعد إيراد رأي الاتجاه الآخر.

(٢) الأكو: الزيدية، ٣٨-٤٠. وانظر اليمن الخضراء مهد الحضارة، ١٠٥.

(٣) الأكو: الزيدية، ٤٠.

من حيث النظرية السياسية (نظرية الإمامة)، ويمكن الإشارة إلى ذلك بما يحقق المقصود في هذا المقام على النحو التالي:

١- الأصول الفكرية للزيدية الهادوية:

من المعلوم أن للزيدية أصولاً فكرية عامة عبّر عنها بعض أئمة المذهب كيجي بن حمزة (ت: ٧٤٩هـ) بقوله:

«فمن كان على عقيدته في الديانة والمسائل الإلهية والقول بالحكمة، والاعتراف بالوعد والوعيد، وحصر الإمامة في الفرقة الفاطمية، والنص في الإمامة على الثلاثة، الذين هم عليّ وولده، وأن طريق الإمامة الدعوة فيمن عداهم كان مقرأً في هذه الأصول فهو زيدي، فهذه هي معتقدات الزيدية التي مصداق اللقب عليها دون المسائل الاجتهادية»^(١). ثم قال بعد تفصيل: «فمن كان جامعاً لهذه الأصول فهو زيدي، ومن خرج عن هذه الأصول فليس بزيدي»^(٢).

إن هذا النص جليّ صريح في شروط انطباق وصف الزيدي، وعدم انطباقه، فالأصول الفكرية الخمسة المعروفة عند الزيدية الهادوية وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والنبوات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفق شرائط ومواصفات خاصة^(٣)؛ لا يلتزم بها أولئك المجددون على نحو ما وردت في المصادر الزيدية، ولا يلحقون لها بالاً، بل تجد عقيدتهم الفكرية قائمة على أصول أخرى غير متقيّدة بهذه الأصول وعددها، وتجدهم يقرنونها بالفكر الاعتزالي، ولهم منه موقف سلبي لا يخفى على الدارسين في هذا المجال، ولا يسلمون ببعض تطبيقات تلك الأصول ومضامينها العملية، بل تراهم يردّون عليها في الجملة، ويحاججون القائلين بها، فهل يمكن القول بعد ذلك: إن أمثال الوزير والمقبلي والأمير والشوكاني لا يزالون زيدية؟

منهج الاستدلال ومصادر التلقي:

ومن جانب منهج الاستدلال ومصادر التلقي فصحيح أن الزيدية تجعل القرآن الكريم ثم السنة المطهرة مصدرين أساسيين كليين، ثم تأتي المصادر الثانوية بعد ذلك^(٤) كما الأمر لدى السنة من هذه الزاوية، بيد أن طريقة التعامل مع هذه المصادر لدى كل منهما مختلف، إذ الأصل في الاعتماد الحديثي لدى الزيدية ليس البخاري ومسلم، كأصح

(١) يجي بن حمزة، ٥١.

(٢) المصدر السابق، ٥٢.

(٣) انظر التفصيل في: شرف الدين، علي، ٤٠-١١٨.

(٤) المرتضى، أحمد بن يحيى: متن الأزهار المقدّمة (مقدّمة لا يسع المقلد جهلها)، ٢٦.

المصادر في الإطار السنّي، بل لدى الزيدية مصادرها الخاصة الواردة عن طريق العترة (آل البيت)، مهما تكن قليلة أو محدودة، وذلك كشرح التجريد لأحمد بن حسين بن هارون، وأمالي أحمد بن عيسى، ومجموع زيد بن علي، وأمالي أبي طالب المسنّى تيسير المطالب، وأمالي المرشد بالله، والاعتصام للقاسم بن محمد^(١). نعم تورد الزيدية المصادر السنّية ضمن ما تورد في بحوثها الفقهية وغيرها، إلى جانب مصادرها الخاصة، ولكنها لا تخرج بذلك عن نمط الاستئناس والمقارنة، وتوسيع أفق القارئ والمتعلّم، وأحياناً قد تورد ذلك على سبيل إلزام (الآخر) السنّي ومحاججته، وهو الغالب، ولا سيما في بعض الحقب والمراحل بالخصوص، لا أنها تورد ذلك على سبيل الاحتجاج والإلزام لذاتها، بما في ذلك ما تعدّه المذاهب السنّية جميعها مصادر متلقية بالقبول والاحتجاج والإلزام في جملتها، أعني ما يُعرف بـ(صحيح البخاري ومسلم). يقول الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت: ٦١٤هـ) في سياق حديثه عن الإمامة وإقامة الحجة على العامّة ويقصد بهم (أهل السُنّة): «فانقطع بذلك شغب المخالفين لنا من العامّة، على اختلاف أقوالها، واتفاقها على خلافنا في الإمامة، وقامت لنا الحجة عليها بما ذكرناه، إذ قد احتججنا على العامّة من أقوالها وروايتها، التي لو شككت في سواد الليل وبياض النهار لما شككت فيها، وكيف تشك في أمرٍ صححته ونقلته وزيلته وغربلته»^(٢).

وتبعه في الإفصاح عن ذلك أحد أبرز الرموز الزيدية الهاديّة الجارودية «الحوثية» المعاصرة، وهو العلامة بدر الدين الحوثي (ت: ٢٠١٠م)، مستعملاً وصف «العامّة»، الذي سبقه إليه عبد الله بن حمزة، في وصف أهل السُنّة. يقول بدر الدين الحوثي:

«المذهب السائد في الزيدية هو اجتناب كتب العامّة، أو عدم اعتمادها في الغالب، اتهماءً لكثير من روايتهم، من الفئة الباغية والخوارج، والدعاة إلى بدعتهم، ولكنهم يأخذون منها ما يوافق الحق، تأكيداً واحتجاجاً على المخالف، ومنهم من يرى قبول رواية كافر التأويل وفاسق التأويل، ولكن لا يُعتمد على ما في تلك الكتب، على حدّ اعتماد كتب أهل الحق»^(٣).

وتأمّل في اعتباره المخالف للمذهب من أهل السُنّة الذين وصفهم بـ«العامّة» واقعاً

(١) الحوثي، بدر الدين: الزيدية في اليمن، د.ت، طباعة استنسل، د.م: دار الزهراء، ١١.

(٢) حمزة، ابن عبد الله: المجموع المنصوري، العقد الثمين في تبين أحكام الأئمة الهادين، تحقيق: عبد السلام الوجيه، أمير المؤمنين وولديه، الطبعة الأولى، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م) ٤٣/١ - ٤٤.

(٣) الحوثي: بدر الدين: الزيدية في اليمن، ١٣.

بين كافر التأويل وفاسق التأويل – وسيأتي مناقشة هذين المصطلحين في موطنه لاحقاً- ووصفه للمصادر الزيدية وحدها بـ(كتب أهل الحق). أما مصادر أهل السنة فيلخص موقفه منها بقوله:

«وكتب الزيدية هي التي تُعرّف بمذهبهم، فلا يعمل بما كُتب عن الزيدية من كُتب إلا ما وافق كتبهم المعتمدة»^(١).

وفي هذا السياق يكشف محمد بن إبراهيم المرتضى أحد الباحثين الزيديين المعاصرين (قدّم لكتابه المرجع الزيدي العلامة مجد الدين المؤيدي (ت: ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م) بالثناء والإقرار) أنه ناقش أحد المرجعيات الشيعية الإمامية واسمه (آية الله العظمى محمد علي الطباطبائي) فيما تضمنه كتابه (تهذيب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار) من معلومات خاطئة عن الزيدية، منها إيراد أن المصادر الزيدية تورد المرويات الحديثية (السنية) كالبخاري ومسلم وغيرهما مبيّناً – أي الباحث الزيدي- أن الحقيقة خلاف ذلك، حيث للزيدية مصادرهم الخاصة في الحديث والأسانيد، عن أهل البيت كمسند الإمام زيد، وأما أحمد بن عيسى، وأما لي المرشد بالله، وأبي طالب، والأسانيد اليعقوبية وغيرها، ثم أعقب ذلك بقوله:

«وما رواية الحديث عن أهل السنة إلا للاحتجاج عليهم من كتبهم ما يؤيد مذهب الزيدية، لا للاعتماد عليها»^(٢).

ثم أورد الباحث ذاته ما روي عن الهادي وقوله عن البخاري ومسلم: «بينهما وبين الصحة مراحل»^(٣)، ثم ما قاله مجد الدين المؤيدي نقلاً عن الإمام عبد الله بن حمزة بما فحواه أن طريقة النقل تعتمد على ما هو صحيح عند الزيدية، أو كان من رواية الخصوم للاحتجاج عليهم، واعتبار اسم الصحيح علماً على البخاري ومسلم بمنزلة لقب عُرفي، وذلك من التحكم الواضح والتعصب الفاضح، حيث لا برهان عليها، وما أنزل الله بها من سلطان^(٤). ولعلّه يشير بذلك إلى قول عبد الله بن حمزة المتقدم.

أما المؤيدي ذاته فيفترض أنّ اعتماد أهل السنة للبخاري ومسلم مصدرين صحيحين يعني –بالضرورة- ردّ ما عداهما، ويبني على ذلك حكماً صريحاً فيه بأن القول بذلك: «من التحكّكات الواضحة، والتعصّبات الفاضحة، التي ليس عليها برهان، ولا أنزل الله

(١) المرجع السابق، ٩.

(٢) المرتضى، مرجع سابق، ١٥١-١٥٥.

(٣) المرجع السابق، ٣٠.

(٤) المرجع نفسه، ٣٠.

تعالى بها من سلطان... وهذا على فرض صحة ما زعموه لهما من المبالغة في الاحتياط، والتشدد في الاشتراط، والواقع بخلافه، كما هو معلوم بشهادة الخصوم، ولكن يأبى الحق إلا أن يكون واضحاً ناطقاً، والباطل بالرغم على أصحابه فاضحاً زاهقاً»^(١).

والواقع أن مثل هذه المواقف لم تند عن الموقف الأصلي لمؤسس المذهب في اليمن، أي الهادي يحيى بن الحسين، إذ هو لا يكثر بصحبي أهل السنة، أي البخاري ومسلم، ولا يعدّهما من الصحة في شيء، فقد أورد الأكوغ رواية للهادي رواها عنه الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى في كتابه (الغايات)، في ذكر المخالف، يقول فيها عن أهل السنة وأبرز مصادرهم المعتمدة:

«ولهم كتابان يسمونهما بالصحيحين (صحيح البخاري وصحيح مسلم)، ولعمري إنهما عن الصحة لخليان»^(٢).

ويعقب على ذلك المهدي بقوله:

«ولعمري إنه -أي الهادي- لا يقول ذلك على غير بصيرة، أو كما قال»^(٣).

بل يذهب المهدي نفسه إلى أبعد من ذلك بكثير إذ يقرّر أنك: «إذا شئت أن تختار لنفسك مذهباً ينجيك يوم الحشر من لهب النار، فدع عنك قول الشافعي ومالك وحنبل، والمروى عن كعب أحبار، وخذ من أناس قولهم ورواتهم روى جدّهم عن جبرئيل عن الباري»^(٤).

وهذا عبد الله بن حمزة يؤكّد على ذلك المعنى بقوله^(٥):

كم بين قولي عن أبي عن جدّه ... وأبو أبي فهو النبي الهادي
وفتيّ يقول روى لنا أشيأنا ... ما ذلك الإسناد من إسنادي

وقد تلتقي الزيدية مع التراث السنّي الفقهي -ولاسيما في المذهب الحنفي- في السواد الأعظم من المسائل العملية، لكن على سبيل التوافق، وليس بسبب وحدة المنهج، أي أن للزيدية منهجها الخاص في الاستدلال نظرياً وتطبيقياً. فالهادي لم يعتمد ابتداءً على روايات أهل السنة في فقهه، كما فعل الأئمة الأربعة -كما سبقت الإشارة- ومن ثم فإن فقهه قائم على أدلة مرسلة أو موقوفة يروونها عن أسلافه فقط^(٦).

(١) المرجع نفسه، ٣٠.

(٢) الأكوغ: الزيدية، ٢٨.

(٣) نقلاً عن الأكوغ: الزيدية، ١٨، المنار في المختار من جواهر البحر الزخار: ١/٣٥٢.

(٤) الأكوغ، الزيدية، ٢٨-٢٩.

(٥) محمد، إبراهيم بن القاسم، ١/٦٠٨ ()

(٦) الأكوغ، الزيدية، ٢٨.

وللباحث في هذا المجال أن يدرك مدى الخلاف بين المدرستين، من خلال تقرير المرجع الزيدي الأعلى للزيدية المعاصرة في اليمن العلامة مجد الدين المؤيدي الذي يزعم بأن العلامة المجدد محمد بن إبراهيم الوزير وحده من رجع إلى مدرسة آل البيت فنقل المؤيدي - في معرض التأييد والإقرار - عن من وصفه بـ «الإمام الكبير الصادع بالحق المنصور بالله محمد بن عبد الله الوزير (ت: ١٣٠٧ هـ - ١٨٨٩ م)» قوله: «واعلم أنه قد سبق المقبلي من هو أجلّ منه قدراً، وأعلم علماً، الوالد الإمام محمد بن إبراهيم - رحمه الله - فلا يزال يكرّر في كتبه أنه على معتقد أهله، ولا يخالفهم في مهمات الدين بخلاف مسائل الفروع، فهي وإن وقع مخالفة في شيء، فقد خالف أهل البيت - عليهم السلام - بعضهم بعضاً، بل خالف الهادي ابنه...».

ولما كان من المتعذر على محمد بن عبد الله الوزير أو مجد الدين المؤيدي أو سواهما تجاهل أو إخفاء سمة التحرر والتجديد البارزتين في تراث الإمام محمد بن إبراهيم الوزير وفكره فقد حاول محمد بن عبد الله الوزير التقليل من شأن ذلك وتصوير الأمر على نحو غفلة عابرة وقع فيها الإمام محمد بن إبراهيم فقال عنه - وفقاً لما أورده المؤيدي :- «ولما كانت يده قوية، ولا منازع له في العلمية، ولم يستقم له الجري على منهاج أهله، ولا أمكنه التصريح بمخالفتهم، جاء بالتخاليط، والترميم، والتلفيق في المسائل، والترقب لأي لفظة، أو شبهة، أو دلالة من علوم أهله، أو من قول أعدائهم إلى قوله: [يقصد قول محمد بن عبد الله الوزير] فيجعله حجة لما يرويه، ويسلك بزعمه تلك الطريقة، وأنها أوضح محجة إلى قوله: [أي محمد بن عبد الله الوزير] ومدار احتجاجه بأحاديث الخصوم لأهله، أما [هكذا] حقاً، أو لزوماً، وتناسى ما رُوي عن الخصوم إلى قوله: فيما اتفق عليه الفريقان، وتناسى تأصيلهم، وتقديرهم أن الداعية إلى المذهب وبدعته لا يُقبل، ولا دليل له على ذلك إلا مجرد أنهم أهل السنة وأهل الصحاح، حتى أضاف تلك البدع إلى الصدر الأول، بدليل اتصال السند، وتناسى أن من طهرهم الله تطهيراً، وقرنهم بالكتاب العزيز، وأمر بالتمسك بهم، وأمن الأمة من الضلال وشبههم بسفينة نوح، وباب حطة، وجعلهم الشهداء، وأهل الاجتناء والاصطفاء، وشرع لهم الصلاة مع أبيهم صلى الله عليه وآله وسلّم بكل تشهد، لم يقبلوا أولئك الخصوم، ولا رفعوا لرواياتهم رأساً، فكيف يُحتج عليهم بروايات خصومهم؟»^(١).

(١) المؤيدي، مجد الدين: لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، الطبعة الأولى، مكتب التراث الإسلامي، صعدة، (١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م) ١٠٢/٢. ومما يجدر التنبيه عليه أن هذا ما نقله المؤيدي عن محمد بن عبد الله الوزير - في معرض الإقرار - وليس هو نصّه المباشر، كما يوهّم بذلك محمد بن إبراهيم المرتضى، صاحب كتاب

ويستنتج المرء من خلال تلك المحاولة المنقولة عن الوزير (محمد بن عبد الله) - وفقاً للمؤيدي- السعي نحو تغيير الصورة التحريرية التجديدية للوزير (محمد بن إبراهيم)، وكأن كل من اختلف مع بعض مقررات المذهب، وأفكار بعض مرجعياته، إنما اختلف كليّة مع الخليفة الراشد الإمام علي وبنيه الشهيدين: الحسن والحسين، وزوجه فاطمة الزهراء، والإمام زيد بن علي- رضي الله عنهم أجمعين- بل اختلف مع الحق المطلق الذي لا سواه حق، مع أن كل رجال التجديد ورموزه من الزيدية المتحوّلين إلى رحاب الفكر الإسلامي العام، بناء على بحث ومراجعات، ما برحوا يردّدون القول ذاته في حيمهم لعلي وولديه وفاطمة وزيد وسواهم- رضي الله عنهم أجمعين- ودفاعهم عن منهجهم، بعيداً عن احتكار هذا المذهب أو الرمز فيه أو ذاك، أو أن فهمهم لمنهج الإمام علي وولديه وفاطمة وزيد، هو المنهج الحق لا سواه، وادّعاء أن فهمهم وحدهم لمنهجهم هو الحق لا سواه، أولبعض أولئك المجدّدين في ذلك المؤلفات فضلاً عن المقالات، وحاصلها إجلالهم لأولئك الرموز المؤسسين، والمضي على منهجهم الكلّي، وإن اختلفوا بعد ذلك كليّاً أو جزئياً، مع من عداهم، ولهذا فهم يفصلون بين رموز أهل البيت النبوي الأول، ولو كان زيد بن علي، وبين من جاء بعدهم، بعد ذلك. ولهذا: كيف يوصف أولئك المجدّدون بأنهم لا يزالون في إطار المذهب الزيدي، إذا كان المرجع الأعلى للمذهب في عصرنا العلامة المجدّدي لا يعترف إلا بواحد منهم على ذلك النحو- وفقاً لما ساقه عن محمد بن عبد الله الوزير في معرض التأييد والإقرار-؟

وأغرب من ذلك قول محمد بن إبراهيم المرتضى من المعاصرين عن الإمام الأمير الصنعاني في كتاب له قدّم له العلامة المؤيدي بكل ما يعنيه معنى التقديم من إقرار وتأييد للكتاب في جملته - على الأقل:-

«وأما البدر الأمير، وإن ثبت أنه خالف أسلافه وآباءه من أهل البيت الطاهر- عليهم السلام- في بعض المسائل، ولكنه لا بد من العرق الهاشمي أن ينبض فيه»^(١)، ثمّ يورد المرتضى أبياتاً للأمير يستخلص منها اعتزازه فيها بانتمائيه إلى السلالة الهاشمية وحبّه للآل^(٢)، ليكتشف بعد ذلك العرق الهاشمي الذي لا بد له أن ينبض، أما الشوكاني فيجرّده من ذلك كلّّه، لا لسبب سوى أنّه لا ينتمي إلى السلالة الهاشمية، ومن ثم فلا عرق ينبض فيه! كما تشير العبارة التالية التي جاءت في هذا السياق. يقول المرتضى:

«أما الشوكاني فليست له آثار تدل على تمسكه بالزيدية أو الولاية ما خلا رسالة

الزيدية والإمامية وجهاً لوجه، ٢/ ١٤٩، ١٠٤، ١٠٣.

(١) المرجع السابق، ١٥١.

(٢) المرجع نفسه، ١٥١.

أسماءها العقد الثمين في وصاية أمير المؤمنين، وكأنها إنما ألفت لإسكات الذين يتهمونهم بالزيغ والانحراف عن آل محمد - عليهم السلام-»^(١).

وهكذا بتفسير عِرقي سلالي عاطفي، يعتمد فيه صاحبه على عنصر (الجينات) وحدها، يَمْنَح هذا العالم امتياز حب آل البيت، وَيَسْلِبُه عن آخر، لأنه لا ينتهي إلى الجينة ذاتها، وبذلك يضرب منهجاً فكرياً كلياً للأمير، فيصادر النزعة الشهيرة التحريرية المعروفة عنده، تلك التي أُشِير إلى طرف منها، حين أوردت قصيدة إسحاق بن يوسف، وفيها تلخيص الجدل الدائر حول تماسك المذهب ومنطقه وحجته، وحاصلها اتهام المذهب الزيدي الهادي بـ(الهلامية)، فجاء تأكيد الأمير على ذلك بقصيدة مماثلة ضمنها الجواب على من ردّ على قصيدة إسحاق بن يوسف. ثم إنّ دعوة الأمير في كل مناسبة إلى معايير الحرية والعدالة والمساواة بين العباد تعدّ من السمات الأبرز في شخصيته العلمية والفكرية والتربوية، فأتى يمكن تغييرها بمجرد أمنية عنصرية سلالية عاطفية كل معتمداها توارث (الجينات) في الفكر والسلوك؟ وليس في الجوانب الحيوية والعضوية فحسب. وثمة حادثة شهيرة تؤكد ذلك المنزع التحريري التجديد في فكر الأمير تروى عنه بعد أن ألغى من إحدى خطبه بالجامع الكبير بصنعاء ذكر بعض أئمة اليمن، كما جرت العادة في خطبة الجمعة، فثارت عليه نائرة بعض عوام، وفيهم بعض أقارب الإمام المهدي العباس، فاضطرّ الإمام إلى الأمر بالقبض عليه، مع المثيرين للفتنة، فخاطب الأمير رسول الله - صلى الله عليه وسلم بقوله^(٢):

فإني قد أوديت فيك لنصرتي ... لستك الغراء في البر والبحر

وكم رام أقوام وهموا بسفكمهم ... دمي، فأبى الرحمن نبلي بالضرر

وعلى إثر تلك الخطبة بعث علماء من بني العنسي من أهل (برط) رسالة إلى علماء (حوث) يستفزّونهم فيها للوقوف ضدّ الأمير. والغريب أنّه رغم التحريض الشديد تجاهه، فقد كان ردّ علماء (حوث) مفاجئاً، حيث وقفوا إلى جانب الأمير، وأثنوا عليه، بوصفه عالماً مجتهداً نادراً في أهل زمانه، يحق له أن يخرج عن بعض المألوف، بحكم علمه واجتهاده وتأهيله. ورفضوا كل اتهامات علماء بني العنسي. ومما جاء في جواب علماء (حوث) عليهم قولهم:

«ومن القاعدة الضرورية أنّ من تحصّلت (له) هذه الشروط أن يحرم عليه التقليد، لأحد من أهل البيت عليهم السلام وغيرهم، وهذا الشخص ممن وقرّ الله فيه هذه الشروط، فلا ينبغي أن يُعترض عليه في شيء مما أدّى إليه نظره الثاقب. وأراكم [هكذا]

(١) المرجع نفسه، ١٥٩.

(٢) الأكوع، الزيدية، طبعة مكتبة الجيل، ٤٥.

منه ما تنقمون منه إلا شرعية الرفع والضمّ التأمين، وشرعية هذه معلومة من السنّة النّبّية، وقد قال بالرفع كثير من العلماء من أهل البيت وغيرهم»^(١).
تُرى: هل كان للإنتاج المعرفي للعلامة الإمام الأمير الصنعاني أو سواه من رجال التجديد في اليمن أن ينتشر على ذلك النطاق في العالم الإسلامي، بما فيه بعض المناطق المشتهرة بالحساسية البالغة من كل رائحة أو بيئة تشيّع، لو ظل فيه ذلك العرق الذي يباهي به المرتضى؟!

ألم يطلّع صاحب هذا القول على قصيدة الأمير التي يقول فيها^(٢):
إني ومن بيت الإمام عصابة
في العدّ قد زادوا على الآلاف
مستزقون من الرعايا ليتهم
قنعوا بأكل فرائض الأصناف
بل يأخذون من الرعايا كلّ ما
يحوونه كُرْهاً بلا استنكاف
أتظن من منكم يلي أمر الوري
يلقى قرابته بلا استخفاف
لا بل يقول عطاهم لي لازم
بل ذلك المقصود في استخلافي
أعطي الصغير مع الكبير مُعَمَّاً
ذات الخمار وربّة الأشراف
وإذا أراد خلاف هذا أشعلوا
في الأرض ناري فتنة وخلاف
أعني بهم من يزعمون بأنهم
رأس الوري والنّاس كالأخفاف

وقوله^(٣):

تسمّى بنور الدّين وهو ظلامه ... وهذا بشمس الدّين وهو له خسف
وذا شرف الإسلام يدعوه قومه ... وقد ناله من جوره كلّهم عسف

(١) انظر، رسالة علماء بني العنسي إلى أهل حوث وجواب أهل حوث عليهم في: الأكوغ، الزيدية، طبعة مكتبة الجيل، ٥٢-٤٨.

(٢) قاسم غالب أحمد وآخرون: ابن الأمير وعصره، صورة من كفاح شعب، د.ت، د.ط، د.م، د.ن، ٥.

(٣) المرجع السابق، ٤٢.

رويدك يامسكين سوف ترى غداً ... إذا نُصب الميزان وانتشر الصحفُ
بماذا تسمّى هل سعيد فحبّذا ... أو اسم شقي بنس ذا ذلك الوصفُ
ولو أن شخصية الأمير الصنعاني كانت على ذلك النحو من المنزع السلالي الذي أراده
المرتضى ومن أقرّه لما اختاره أبرز ثوار اليمن الكبار كالقاضي محمد محمود الزبيري
الملقب بـ (أبي الأحرار) (ت: ١٩٦٥م)، أو القاضي المناضل عبد السلام صبرة (ت: ١٩١٢م)
أو الشهيد العظيم - على حدّ وصف القاضي صبرة - أحمد المطاع (ت: ١٩٤٨م)، نبزاً
ليستشهدوا به على التحرّر والتجديد ورفض العنصرية الضيقة، دون سواه في سلسلة
مجدّدي اليمن، ولا سيما من الهاشميين الأحرار، فوصفه الزبيري بأنه: «قطب من أقطاب
العلماء الهاشميين الأحرار، ويمثّل النضال النبيل ضدّ النزعة الإمامية المتعصبة، وقد
عانى خطوباً كثيرة في عهد المتوكل على الله القاسم بن الحسين، ثم المنصور الحسين بن
القاسم، ثم في أيام المهدي العباس بن الحسين»^(١)، مشيراً إلى محنة الأمير حين كان خطيباً
في الجامع الكبير بصنعاء، ودخول يوسف العجمي القادم من إيران على خط المؤامرة،
بذريعة العداء لآل البيت»^(٢).

أما القاضي عبد السلام صبرة فربط بين الأمير والمطاع قائلاً عن الأول: «وفي البدء أقول
إنني كلما ذكرت أو قرأت له [يقصد للأمير] تذكرت معه الشهيد العظيم أحمد بن أحمد
المطاع هذا العلامة الكبير الذي يعترف له كل النابهين الذين عاشوا عصر ما قبل الثورة
الدستورية ١٩٤٨م، واشتركوا في أحداثها أنه كان المحرّك الأول للتغيير، وصاحب الدور
الكبير في تحريك العقول الراكدة، وفي إيقاظ الضمائر النائمة... ولا أبالغ إذا قلت: إن
أحمد المطاع كان أستاذي وأستاذ زملائي في التعريف بعظماء التاريخ في فترات متعاقبة
من تاريخ اليمن أمثال العَلَم الشامخ والبدر المنير محمّد بن إسماعيل الأمير رحمه الله
وطيّب ثراه، وجعل الجنّة مأواه، فقد كان النجم الذي أشرق بنوره على سماء اليمن
المظلم، والذي أضاء بنوره الطريق لكثير ممن كتب الله لهم الانعتاق من قيود التقليد
الأعمى والتعصّب المقيت...»^(٣). وأشار صبرة إلى تلك القصيدة التي أجاب فيها الأمير على
من تساءل عن حيرته عن المذهب الزيدي الهادوي، كما أشار إلى مدى الاهتمام الخاص
الذي كان يوليه المطاع لها، وحرصه على نشرها وتكرارها والتركيز على بعض أبرز الآيات

(١) الزبيري، محمد محمود: الإمامة وخطرها على وحدة اليمن، د. ط، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، (١٤٢٠هـ -

٢٠٠٤م)، ١٩.

(٢) المرجع السابق، ١٩.

(٣) صبرة، عبد السلام، من مقدّمته لكتاب: محمد عبد الله زيارة، محمد بن إسماعيل الأمير، رائد مدرسة الإنصاف في

اليمن، ٢٠٠٧م، د. ط، د. م، د. ن، ١١.

فيها، لكشف حقيقة التعصب وخطر التقليد ودحض الخرافة، بسبب ضعف الاهتمام بالعقل»^(١).

ويبقى السؤال عن سرّ تخلف نبض ذلك العرق بالأمس- وفقاً لتعبير المرتضى سابقاً لدى الإمام يحيى بن الحسين بن القاسم (ت: ١٠٠ هـ) - على سبيل المثال- ذاك الذي قاوم كل نزعات الظلم والتسلط باسم الآل في زمنه.

ويبرز اليوم عدد غير قليل من المنتمين عرقياً إلى السلالة الهاشمية لمواصلة ذلك المسار في التحرّر ورفض المنزع السلالي والتقليد المذهبي، لعلّ من أشهرهم العلامة الدكتور عبد الوهاب بن لطف الديلمي (ت: ١٤٤٢ هـ- ٢٠٢١ م) الذي ردّ على شقيقه أحمد المذهب بالزيدية الهادوية، حول القضايا ذاتها، على نحو صريح ولافت، في مؤلّف كامل له بهذا الشأن عنوانه (جناية أدعياء الزيدية على الزيدية)^(٢).

ومثل هذه المواقف عن العلماء الزيدية اليمنيين الذين درسوا المذهب الزيدي، وأخذوا بتشجيعه على الاجتهاد ونبذ التقليد، فحقق بعضهم ذلك، لم تمرّ دائماً بسلام، إذ وجد أولئك المجتهدون أنفسهم غالباً في مرمى اتهام عنيف، من قبل علماء الزيدية الآخرين الذين أثروا التقليد. وهؤلاء الآخرون- وإن كان فيهم مجتهدون - بلا ريب- أمثال العلامة مجد الدين المؤيدي- لم يتجاوزوا باجتهادهم إطار مذهبهم، إذ نبذوا مسلك الاجتهاد الذي يفضي إلى نتائج كئيبة، تتيح التحرّر من ربة المذهب، على نحو ما قام به الوزير، ثم المقبل، ومن بعدهما الأمير والشوكاني- على سبيل المثال- وذلك إنما يؤكّد أن سمة إتاحة الاجتهاد المطلق لدارسيه المؤهلين، تلك التي كان قد اشتهر بها المذهب الزيدي الهادوي؛ ظلت نظرية، كأي نظرية تبحث عن بيئة مناسبة للتطبيق، ويظهر أن ذلك كان في الأزمنة المتقدمة من تاريخ المذهب الزيدي أكثر وضوحاً وتطبيقاً، لا أن ذلك استمر عبر تاريخ المذهب ومراحل، كعملية منهجية متصلة مطردة، بدليل مثل هذا الموقف المليء بالضيق والحنق من فقيه مجتهد بحجم المؤيدي.

ذلك المعنى في كون الاجتهاد المطلق ظل نظرية أكثر منها تجسيدا وواقعاً عملياً معيشاً صرّح به الإمام الشوكاني بقوله:

«وما ذكرنا فيما سبق من أنه كان في الزيدية والهادوية في الديار اليمنية أولو إنصاف في هذه المسألة بفتح باب الاجتهاد فذلك إنما هو في الأزمنة السابقة، كما قررنا فيما سلف. وأمّا في هذه الأزمنة فقد أدركنا منهم من هو أشدّ تعصباً من غيرهم، فإنهم إذا

(١) المرجع السابق، ١٢-١٣.

(٢) راجع التفاصيل في: الديلمي، مرجع سابق.

سمعوا برجل يدّعي الاجتهاد، يأخذ دينه من كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - قاموا عليه قياماً تبكي عليه عيون الإسلام، واستحلوا منه ما لا يستحلونه من أهل الذمة من الطعن واللعن والتفسيق والتنكير والهجم عليه إلى دياره، ورجمه بالأحجار، والاستظهار، وتهتك حرمة. وتعلم يقيناً لولا ضبطهم سوط هيبة الخلافة - أعز الله أركانها، وشيّد سلطانها - لاستحلوا إراقة دماء العلماء المنتمين إلى الكتاب والسنة، وفعلوا بهم ما لا يفعلونه بأهل الذمة، وقد شاهدنا من هذا ما لا يتسع المقام لبسطه»^(١).

ومع تأكيد القاضي المؤرخ إسماعيل الأكوغ (ت: ١٠/٢٢/١٤٢٩ هـ الموافق ٢١/١٠/٢٠٠٨ م) لمزية فتح باب الاجتهاد في المذهب الزيدي لمن حذق علومه وأتقن فنونه، على خلاف غيره من المذاهب الإسلامية^(٢)؛ إلا أنه يعود ليقول:

«على أنه وإن صار الاجتهاد مبدأً معروفاً في المذهب الزيدي إلا أن من أخذ به، ومال إليه، وحققه في نفسه؛ لم يسلم من شرور غائلة علماء الزيدية المقلّدين وأتباعهم، لأنه يشق عليهم ترك التقليد، وخروج المجتهد من مذهبهم، والاشتغال بأحكام الكتاب والسنة النبوية، ولهذا فإنهم يجعلونه هدفاً يفوقون إليه سهامهم، فيرمونه بالنصب وبُغض أهل البيت، ليثيروا عليه سخط عامة الناس، ويلفقون عليه تهماً لا أساس لها من الصحة والواقع، ليجعلوا منه عبرة للمعتبر، فيردعوا به من عنده الرغبة للعمل بالكتاب وصحيح السنة، فيكفّ عن ذلك»^(٣)، ثم استشهد بسلسلة المجتهدين المجدّدين اليمنيين بدءاً بمحمد بن إبراهيم الوزير، مروراً بالأمير الصنعاني، وانتهاءً بالشوكاني^(٤).

٣- النظرية السياسية (نظرية الإمامة):

اتسمت الزيدية الهادوية إلى جانب ما تقدّم بنظريتها السياسية (نظرية الإمامة) التي تمثل أصلاً كلياً من أصول المذهب، شأنها في ذلك شأن كل فرق الشيعة من هذه الناحية، على خلاف النظرية السياسية عند أهل السنة التي تقوم لدى جميع مذاهبها على الشورى، أما لدى الزيدية الهادوية فترتكز على نظرية الحق الإلهي، أي النص، ومبدأ حصر الحكم في البطينين (ذرية الحسن والحسين)، والخروج بالسيف، وذلك من أسس المذهب، وسماته الجوهرية. وإذا كان الحصر في البطينين معروفاً بداهة في المذهب؛ فإن الخروج بالسيف شرط أساس وضروري كذلك لاكتمال شرعية الإمامة، خاصة أن بعض الباحثين يذهب

(١) الشوكاني، القول المفيد، مصدر سابق، ص ٢٩-٣٠.

(٢) الأكوغ، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥-٣٦.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٦-٣٧.

إلى أنه لا تقيّة لدى الزيدية^(١)، لذلك يصحّ المرجع الزيدي مجد الدين المؤيدي أن مبدأ الزيدية إنما يقوم على أساس الخروج بالسيف، ومن لم يفعل ذلك فلا يستحق شرف الانتساب إلى الزيدية^(٢) ونقل عن أبي طالب يحيى ابن الحسين بن هارون الحسيني في كتابه (الدعامة) في سياق حديث الحسين عن فضل الإمام زيد بن علي وإجماع الأمة عليه قوله: «إنّ الإمام منّا أهل البيت المفروض علينا وعليكم وعلى المسلمين، من شهر سيفه، ودعا إلى كتاب ربه، وسنة نبيه، وجرى على أحكامه، وعُرف بذلك، فذلك الإمام الذي لاتسعنا وإياكم جهالته. فأما عبد جالس في بيته، مُرخّ عليه ستره، مغلق عليه بابه، يجري عليه أحكام الظالمين، لا يأمر بمعروف، ولا ينهى عن منكر، فأنى يكون ذلك إماماً مفروضة طاعته؟»^(٣).

ومن قبل ذلك قال الإمام يحيى بن حمزة:

«وإذا قالوا بالنص على الأئمة الثلاثة والدعوة والخروج في أولادهم، وهو طريق الإمامة خرجوا عن رأي المعتزلة...»^(٤). ويقصد بالأئمة الثلاثة: علياً وبنيه (الحسن والحسين). وهنا لا مناص من الإشارة إلى أن هذا الأمر ألصق بالمذهب الهادي، وليس له تلك الصلة العضوية بالإمام زيد ومذهبه الأصلي، على نحو ما تصوّره به الهاديّة عبر تاريخها، وللباحث أن يؤكّد أن الخروج على الحكّام الظلمة، وإن كان من أبرز ما اشتهر به الإمام زيد؛ فليس ذلك متلازماً مع القول بأن الخروج بالسيف شرط من شروط الخليفة أو الحاكم، لينال الشرعية السياسية. ويستنتج هذا بوضوح من خلال ذلك النقاش الذي جرى بين زيد وبعض أتباعه من أهل الكوفة، الذين اشترطوا عليه قبل القتال معه أن يتبرأ من أبي بكر وعمر، وحين أبى ذلك، وذكرهما بخير، سألوه: «فلمّ تقاتلهم إذن؟» فأجابهم: «إن هؤلاء ليسوا كأولئك. إن هؤلاء ظلموا الناس وظلموا أنفسهم...»^(٥). وهنا يتبين أن مفهوم الخروج عند زيد ليس على نحو شرط شرعية الخلافة، ولو كان من غير سبب حقيقي، كما تقول الهاديّة، وذلك واضح من ردّه عليهم، إذ أقرّ بمشروعية خلافة أبي بكر وعمر لعدالتهم، وأنكر مشروعية حكم هشام بن عبد الملك ومن على شاكلته من الأمويين، لأنهم ليسوا على نهج الشيخين في العدالة، لا لسبب نسبي، ودون أن يطالب بالخروج عليهما، بل

(١) الغزّاي، سامي الغريبي: الزيدية بين الإمامية وأهل السنة: دراسة تاريخية تحليلية في نشأتها وظهورها وعقائدها وقرعها، د. م: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، (١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م)، ٥٩٢.

(٢) المؤيدي، مجد الدين، من تقديمه لكتاب علي شرف الدين، مرجع سابق، ص هـ.

(٣) مجد الدين المؤيدي: التحف، ٦٩.

(٤) يحيى بن حمزة، ٥٢.

(٥) محمد أبو زهرة: الإمام زيد، ٦٢.

إننا نجد موقفاً إيجابياً لزيد من أمثال الخليفة عمر بن عبد العزيز بالخصوص، للسبب ذاته، دون أن يشترط فيه شرط البطنين، وأن يدعو للخروج عليه، ولذلك فشرط السيف والخروج على نحو ما يصوره به المذهب الهادوي، غير لازم في حق الإمام زيد.

وبناء على ذلك فلا نعلم أن مجددي اليمن بدءاً من الوزير ظلوا بعد تحوّلهم إلى الإطار السنّي، ملتزمين بمفهوم الخروج على الحاكم بالسيف، على نحو ما هو مقرّر عند الهادوية، نعم إنهم - وبعضهم بالأخصّ - لا يجارون ما قد يقع فيه بعض آحاد علماء المذاهب السنيّة أو (الأثرية بالخصوص) المنتسبين إليها في القديم أو الحديث، من حيث تبرير طغيان الحاكم، وتصوير بعضهم أن النصّح العلني له، وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وقول كلمة الحق في غيابه أو حضوره، كل ذلك مما يعدّ من ضروب الخروج عليه! لكن أياً من علماء التجديد والإصلاح اليمنيين أولئك، كما أنه لا يقول بشيء من ذلك التبرير للطغيان؛ فإنه في الوقت نفسه لا يجيز الخروج المسلّح على الحاكم، ومن ثمّ فكيف يُقال: إنهم لا يزالون في الإطار الزيدي الهادوي مصتّفين، مع أنهم لا يؤمنون بالخروج بالسيف ابتداء؟! والواقع أن مسألة الخروج بالسيف هذه غدت مسألة بدئية في التراث الهادوي^(١)، ولكنها جرّت الأمة إلى صراعات ومهالك وضعف استقرار، بل إلى حروب وانتهاكات وانتقامات يرثها الخلف عن السلف والجيل اللاحق عن السابق.

ترجيح اتجاه التحوّل إلى الإطار السنّي العام:

بعد كل ما تقدّم من عرض ومناقشة لكل واحد من المعالم الثلاثة في المذهب الزيدي الهادوي؛ فإن من العسير - من وجهة نظر الباحث- القول: إنّ أولئك المجدّدين يمكن توصيفهم في إطار الانتماء إلى المذهب الزيدي أو الهادوي، إلا إذا استثنى البعض العلامة الحسن الجلال الذي كان له خصوصية نسبية من هذه الناحية، فربما اختلف منهجه عن منهج الوزير والمقبلي والأمير والشوكاني نسبياً، نظراً لأنّ أولئك تحرّروا من ربكة المذهب كليّة، أمّا الجلال فهو- كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين- مع تحرّره لم يزل منتمياً بالجملة إلى المذهب الزيدي، فقد «اختار لنفسه طريق الاجتهاد، مع انتمائه إلى المذهب الزيدي، مذهب أهل البيت»^(٢)، هذا على الرغم من أن يحيى بن الحسين بن القاسم زعم أن الجلال كان على مذهب داود الظاهري (ت: ٢٧٠هـ)، لكنه نسب إليه آراء بعضها جدّ غريب على مذهب الظاهري وغيره من مذاهب أهل السنة والزيدية بكل فرقها، بل يبدو شاذاً كإباحته جواز المتعة، ثم أشار إلى أن الجلال يتفق مع الخوارج في عدم اشتراط القرشية،

(١) المؤيدي، مجد الدين من تقديمه لكتاب علي شرف الدين، ص هـ.

(٢) الكبسي، ١٠٢.

وأن ذلك في جميع الناس، عربي وعجمي، على سواء، وإنما يشترط فيهم التقوى^(١)، وبذلك فيغدو الجلال- وفقاً لهذا الرأي- مخالفاً للزيدية الهادوية في أبرز مسألة عُرُفت بها، وهي عدم اشتراط البطنين في الحكم، غير أن عدم إسناد ابن الحسين ذلك إلى مصدر بعينه للجلال، لا يبعث على الاطمئنان إلى صحّة النسبة إليه بيقين، في ضوء ما عُرِف به لدى بعض الدارسين الآخرين.

(١) يحيى بن الحسين: بهجة الزمن، ٢/ ٣٥٤-٣٥٥.

قائمة المراجع

- ابن الأمير وعصره: صورة من كفاح شعب قاسم، غالب أحمد وآخرون، د.ت، د. ط، د: م، د. ن.
- إشكالية التعامل مع السنة النبوية، طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، هرنند- فرجينيا- أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م).
- الإمام زيد: حياته وعصره- آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، د. ط، القاهرة: دار الفكر العربي، (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م).
- الإمامة وخطرها على وحدة اليمن، محمد محمود الزبيري، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، د. ط، صنعاء: وزارة الثقافة والسياحة.
- بهجة الزمن في تاريخ اليمن، يحيى بن الحسين بن القاسم، (تحقيق: أمة الغفور عبد الرحمن الأمير)، أطروحة دكتوراة، جامعة صنعاء: كلية الآداب- قسم التاريخ، (٢٠٠٤م).
- التحف شرح الزلف، مجد الدين المؤيدي، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، ط الثالثة، صنعاء: مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع.
- جنابة أدعياء الزيدية على الزيدية، عبد الوهاب بن لطف الديلمي، ط الأولى، صنعاء: دار النشر للجامعات، (١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م).
- رائد مدرسة الإنصاف في اليمن، محمد بن إسماعيل الأمير، محمد عبد الله زيارة، د. ط.
- الرسالة الوازنة، يحيى بن حمزة، ١٣٤٨هـ، د. ط د. م: إدارة الطباعة المنيرية
- الزيدية باليمن، محمد بن إسماعيل العمراني، د. ط، د. م، (١٣٦٩هـ).
- الزيدية بين الإمامية وأهل السنة: دراسة تاريخية تحليلية في نشأتها وظهورها وعقائدها وفرقها، سامي الغريزي الغراوي، د. م، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٦م).
- الزيدية في اليمن، بدر الدين الحوثي، د.ت، (طباعة استنسل)، د.م: دار الزهراء.
- الزيدية والإمامية وجهاً لوجه، محمد بن إبراهيم الحسن المرتضى، ط الأولى، صعدة: مركز الهدى، (١٤١٨هـ- ١٩٩٨م).
- الزيدية: نشأتها ومعتقداتها، إسماعيل الأكوع، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر المعاصر، (١٤١٣هـ- ١٩٩٣م).
- الزيدية، أحمد محمود صبحي، الطبعة الثانية، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، (١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م).
- السيل الجرّار المتدفق على حدائق الأزهار (شرح متن الأزهار)، محمد بن علي الشوكاني،

- الطبعة الأولى، بيروت، دار ابن حزم، (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م).
- العقد الثمين في تبين أحكام الأئمة الهادين، عبد الله بن حمزة، المجموع المنصوري، (تحقيق: عبد السلام الوجيه)، (أمير المؤمنين وولديه) (الجزء الأول)، الطبعة الأولى، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، (١٤٢١هـ- ٢٠٠١م).
- الفروق الواضحة الهيّة بين الفرق الإمامية وبين الفرقة الزيدية، محمد أحمد الكبسي، د. ط، د. م، د. ن، (١٤١٣هـ- ١٩٩٢م).
- القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد (ضمن الرسائل السلفية للشوكاني)، محمد بن علي الشوكاني، ١٣٤٨هـ- ١٩٣٠م، د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية.
- كتاب التربية الوطنية للصف الخامس من مرحلة التعليم الأساسي، وزارة التربية والتعليم (الخاضعة لسيطرة الحوثيين في صنعاء) الإدارة العامة للمناهج، طبعة الدرس الأول: اليمن مقبرة الغزاة، (١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م).
- كتاب الثقافة الوطنية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي (الخاضعة لسيطرة الحوثيين في صنعاء)، ٢٠٢٠م، د. ط، د. م، د. ن.
- لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، مجد الدين المؤيدي، مقدمة الكتاب (أمير المؤمنين وولديه)، ط الأولى، صعدة، (١٤١٤هـ- ١٩٩٣م).
- متن الأزهار، المقدمة (مقدمة لا يسع المقلد جهلها)، أحمد بن يحيى المرتضى، (ضمن المكتبة الزيدية- نسخة إلكترونية).
- الهادوية في اليمن: نشأتها وتطورها مع تحقيق كتاب البراهين الصريحة على العقيدة الصحيحة للإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم بن محمد، عادل حيدان، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة القاهرة: كلية دار العلوم، (١٤٣١هـ- ٢٠١٠م).
- اليمن الخضراء مهد الحضارة، محمد بن علي الأكوع الحوالي، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م، ط الثانية، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد.

اتجاهات الشباب السوري نحو الاندماج في المجتمع التركي

(دراسة على عينة من الشباب في مدينة إسطنبول)

د. خالد محمد ناصيف^(١)

ملخص البحث:

هدفت الدراسة إلى معرفة اتجاهات عينة من الشباب السوري في مدينة إسطنبول نحو الاندماج في المجتمع التركي، وتألّفت العينة من سبعين شاب وشابة ومن مستويات تعليمية وأعمار مختلفة، سُحِبَت بالعينة العرضية، وجاءت النتائج على الشكل التالي:

- هناك اتجاه إيجابي عند الشباب نحو الاندماج في المجتمع التركي.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية تبعاً لمتغير العمر لصالح الشباب الأصغر سناً.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية تبعاً للمستوى التعليمي لصالح أصحاب الشهادات الأعلى (الثانوية والباكالوريوس والدراسات العليا).
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية تبعاً للسكن في سورية لصالح من كان يسكن في المدينة.
- لم تظهر فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغير الجنس.

كلمات مفتاحية: الاندماج، اللجوء، علم النفس الاجتماعي، الثورة السوريّة، المجتمع التركي،

Abstract:

The objective of this study is to display the tendencies of Syrian youth toward getting integrated in the Turkish society in Istanbul. This survey, which covered 70 young people of different ages and different levels of education, was drawn by an accidental sampling, and the results were as follows:

1. There is a positive trend toward getting integrated in the Turkish society.
2. There are statistically significant differences based on the age changing for the favor of the younger people.
3. There are differences in statistically significant way based on the level of education for the (High-school diplomas, Bachelor degrees, post-graduates' degrees) holders.
4. There are statistically significant differences based on the residence in Syria for the favor who lives in the city.
5. No statistically significant differences are shown based on the gender.

Keywords: Integration, Refugee, Social Psychology, Syrian Revolution, Turkish Society.

(١) أستاذ مشارك في علم النفس الاجتماعي، نائب عميد كلية التربية بجامعة دمشق للشؤون الإدارية سابقاً، أستاذ بكلية التربية بجامعة باشاك شهير

المقدمة:

إن طول فترة لجوء السوريين، وعدم وجود أفق للحل على المدى المنظور وتضاؤل الأمل بالعودة إلى الديار جعل الكثيرين، ولأسيما الشباب، يفكرون بالاستقرار في بلاد اللجوء وبناء حياة جديدة. ولكن مثل هذا التفكير يصطدم عادة بالعديد من الصعوبات، التي يعدُّ في مقدمتها صعوبة الاندماج في البيئات الجديدة وذلك لأسباب كثيرة منها: النفسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية وغيرها، فالاندماج بوصفه عملية تفاعلية تحتضن اختلافات طرفي الاندماج، ليس عملية سهلة، بل عملية معقدة وتدرجية وتفرض أعباء كبيرة على اللاجئين والمجتمع المستضيف. وهذه الصعوبات تترك بصماتها على شخصية الفرد وصحته النفسية، وبذلك يكون تفاعل الفرد مع هذه الصعوبات مختلفاً كل حسب إحساسه بهويته ومرونته وقدرته على التواصل مع الآخرين وتوافقه النفسي والاجتماعي مع البيئة الجديدة بمثيراتها المختلفة، فمن لا يستطيع التوافق مع ظروف اللجوء عموماً وظروف الاندماج في المجتمع المحلي خصوصاً، فإنه غالباً ما ينجم اتجاهات سلبية نحو الاندماج على خلاف من يتوافق مع تلك الظروف ويحاول أن يجد لنفسه مكاناً في المجتمع الجديد وينخرط فيه بفاعلية ويتفاعل مع الصعوبات بمرونة وواقعية، فإنه غالباً ما ينجم اتجاهات إيجابية نحو الاندماج ويجد فيه تنمة لمراحل حياته السابقة.

مشكلة البحث:

إن موضوع الاتجاه من الموضوعات الهامة في علم النفس الاجتماعي، فهو الذي يحدد نقطة الشروع والاستمرار للسلوك المختار عند الإنسان، وهو أيضاً ذلك التنظيم الخاص للخبرة الناتجة عن مواقف الاختيار والمفاضلة الذي يدفع الفرد أن يتصرف بصورة محددة في مواقف حياته اليومية، بمعنى آخر يمكن القول: إن الاتجاهات هي بمنزلة الموجهة والضابطة للسلوك^(١). ويكتسب موضوع الاتجاه أهمية خاصة إذا ارتبط بموضوع أو مشكلة عصرية وحساسة تخص فئة كبيرة من الناس، وهي مشكلة الاندماج التي أنتجت الهجرات من البلاد الفقيرة ومن تلك التي تعاني من الأزمات والحروب، كما هو حاصل الآن في سورية، فالانتقال إلى بيئة جديدة مختلفة عن البيئة الأم وما تتضمنها من خبرات إيجابية أو سلبية، بالإضافة إلى ما لدى الشخص من معتقدات سابقة عنها، علاوة

(١) ناصيف، خالد، وعربي، كاتبي عزت: علم النفس الاجتماعي، الجزء الثاني، منشورات جامعة دمشق، دمشق، (٢٠١١م)، ٧.

على القدرة الاندماجية للمجتمع الجديد عبر احترام اختلاف الأشخاص وتمايزهم، يترك بصماته على توافقه النفسي من جهة وعلى اتجاهاته نحو الاندماج في هذه البيئة من جهة ثانية.

إن معرفة الاتجاه نحو موضوع الاندماج تساعد الدول المضيفة للاجئين في وضع البرامج الفعّالة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ونفسياً، التي من شأنها أن تساهم في تسريع خطواته وتذليل الصعوبات بخصوصه، وعلى مستوى الفرد فإن معرفة اتجاهه نحو الاندماج إنما تساعد في اتخاذ القرار المناسب فيما يخص بقائه في مكان لجوئه وبذل الجهد للانخراط في المجتمع الجديد وإيجاد فرص للعيش الكريم فيه، والقيام بالدور المنوط به في عملية الاندماج بوصفها عملية مشتركة ومتبادلة، أو العودة إلى وطنه أو أي مكان يفضل الذهاب إليه حتى لا تزيد معاناته الاقتصادية والنفسية والاجتماعية، وعلى ضوء ما تقدم وبناءً على ملاحظات الباحث الشخصية فإنه يحدد مشكلة بحثه بما يلي: (اتجاهات الشباب السوري نحو الاندماج في المجتمع التركي - دراسة على عينة من الشباب بإسطنبول-).

أهمية البحث:

يمكن تحديد أهمية البحث الحالي في النقاط التالية:

- إن معرفة الاتجاهات نحو مشكلة الاندماج تساعد الدول والمؤسسات المعنية في رسم السياسات ووضع البرامج المناسبة للوصول إلى أفضل النتائج بهذا الخصوص.
- دراسة الاتجاهات نحو الاندماج في مجتمعات اللجوء، تساهم في الحد من تحديات اللجوء عموماً والاندماج خصوصاً على الدول ومؤسساتها من جهة، وعلى الأفراد من جهة ثانية، وذلك من خلال التعرف على معتقدات وأفكار الأفراد حول الاندماج، والمشاعر التي تتحكم بهم حوله، وما يمكن أن يقوموا به من سلوكيات في ضوء ذلك.
- تعدّ هذه الدراسة الأولى من نوعها، على حد علم الباحث، التي تتناول بصورة علمية الاتجاهات نحو اللجوء نحو عينة من الشباب السوري في تركيا، فالتوفر من الدراسات عن هذا الموضوع لا تتجاوز وجهات النظر، والتنظير والتحقيقات الصحفية ودراسات الرأي العام.

أهداف البحث:

يهدف البحث الحالي إلى تحقيق الأهداف التالية:

- الكشف عن اتجاهات عينة من الشباب السوري في مدينة إسطنبول نحو
- الاندماج في المجتمع التركي.

- التعرف على الفروق في الاتجاه نحو الاندماج تبعاً لمتغير العمر.
- التعرف على الفروق في الاتجاه نحو الاندماج تبعاً لمتغير المستوى التعليمي.
- التعرف على الفروق في الاتجاه نحو الاندماج تبعاً لمتغير السكن (ريف، مدينة) وذلك في البلد الأصلي.
- التعرف على الفروق في الاتجاه نحو الاندماج تبعاً لمتغير الجنس.

أسئلة البحث وفرضياته:

- هل اتجاهات الشباب من أفراد عينة البحث نحو الاندماج في المجتمع التركي سلبية أم إيجابية؟
- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ٠,٠٥ بين متوسطات درجات أفراد العينة على مقياس الاتجاهات تبعاً لمتغير العمر.
- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ٠,٠٥ بين متوسطات درجات أفراد العينة على مقياس الاتجاهات تبعاً لمتغير المستوى التعليمي.
- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ٠,٠٥ بين متوسطات درجات أفراد العينة على مقياس الاتجاهات تبعاً لمتغير السكن في الموطن الأصلي؟
- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ٠,٠٥ بين متوسطات درجات أفراد العينة على مقياس الاتجاهات تبعاً لمتغير الجنس.

حدود البحث:

- الحدود المكانية: مدينة إسطنبول
- الحدود الزمانية: شتاء العام ٢٠١٩
- الحدود البشرية: عينة من الشباب السوري في مدينة إسطنبول
- الحدود الموضوعية: اتجاهات عينة من الشباب السوري في مدينة إسطنبول نحو الاندماج في المجتمع التركي.

التعريف بمصطلحات البحث:

- الاتجاه: قدمت تعريفات كثيرة للاتجاهات، ولكن يعدّ تعريف Allport للاتجاه من أكثرها قبولاً لدى الباحثين وهذا ما يدفعنا لاعتماده في هذا البحث، فقد عرفه بأنه « حالة من الاستعداد أو التأهب العصبي والنفسي، تنتظم من خلال خبرة الشخص، وتكون ذات تأثير توجيهي أو دينامي على استجابة الفرد لجميع الموضوعات والمواقف التي تستثير هذه الاستجابة»^(١).

(١) علم النفس الاجتماعي، المرجع السابق، ٧.

• **التعريف الإجرائي للاتجاه:** هو ما يقيسه مقياس الاتجاه نحو الاندماج المعتمد في هذا البحث.

• **الاندماج:** ينظر إلى الاندماج من زوايا عديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وغيرها، لذلك تعددت التعريفات التي تناولته، وعموماً فإنه غالباً ما ينظر إليه في إطار نظرية دوركايم Durkheim حول الاندماج الاجتماعي التي يلخصها فليب بيسنار Besnard بالقول: «نقول عن كيان اجتماعي ما: إنه مندمج عندما يكون عند أعضائه وعي ومشاعر ومعتقدات وممارسات مشتركة، وبينهم تفاعل واهداف المشتركة^(١)، لذلك فإنه وفق هذه النظرية لا يعني الاندماج إخضاع الفرد للجماعة وسلب استقلالته وإنما ربطه بها^(٢) وبناءً على ما تقدم يتبنى الباحث النظر للاندماج على أنه «العملية التي تمكن شخصاً أو مجموعة من الأشخاص من التقارب والتحول إلى أعضاء في مجموعة أكبر وأوسع، عبر تبني نظامها الاجتماعي بقيمه وقواعده»^(٣).

• **الشباب:** الشباب في هذا البحث يعرفهم الباحث إجرائياً «كل سوري يتراوح عمره بين ١٨ - ٥٠، ويتخذ من مدينة إسطنبول التركية سكناً له» وذلك دون الالتزام بالتصنيفات العمرية الواردة في كتب علم نفس النمو لضرورات البحث.

الدراسات السابقة:

لم يجد الباحث دراسات علمية تناولت موضوع الاتجاهات نحو الاندماج، حتى تلك التي تناولت موضوع الاندماج على حدة كانت يسيرة، وجاءت على شكل دراسات نظرية أو تقارير صادرة عن منظمات دولية ومحلية، وسيتناول الباحث بعضاً من هذه الدراسات التي ساهمت بشكل أو بآخر في إثراء بحثه وإضاءة الطريق له في بعض الجوانب.

• **دراسة المنظمة الدولية للهجرة في العراق (IOM) بالتعاون مع مجموعة عمل العودة (RWG)، (٢٠١٩) بعنوان: (Determinants of IDP integration into host communities in Iraq)**

هدفت الدراسة إلى معرفة الأسباب التي دفعت العائلات العراقية اللاجئة إلى بغداد والسليمانية من البقاء فيها واندماجهم مع المجتمعات المحلية، وتناولت الدراسة تجربة المجتمعات المضيفة لهؤلاء النازحين، وتجربة وتصورات النازحين أنفسهم، وتوصلت إلى أن

(١) بو خريص، فوزي: الاندماج الاجتماعي والديموقراطية - نحو مقارنة سيوسولوجية - منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، (٢٠١٥م)، ٩.

(٢) المرجع السابق، ١٠.

(٣) مالكي، محمد: الاندماج الاجتماعي وبناء مجتمع المواطنة، المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية، من ٣٠-٣١ آذار، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، (٢٠١٣)، ٥.

العامل الاقتصادي (النازحون الذين يملكون مدخرات) هو العامل الرئيس في الاندماج في المجتمع المضيف أكثر من غيره من العوامل^(١).

• دراسة Elisabeth Hahn, David Richter, Jurgen Schupp, Mitja Back (٢٠١٩) بعنوان: «The Predictors of Refugee Adjustment: Importance of Cognitive Skills and Personality»

هدفت الدراسة التي أنجزت بتكليف من المعهد الألماني للبحوث الاقتصادية إلى معرفة دور المهارات المعرفية وسمات الشخصية الفردية في اندماج اللاجئين في المجتمع الألماني، وتكونت عينة الدراسة من ٤٠٠٠ لاجئ أصبح لهم في ألمانيا ١٨ شهراً وأكثر، وأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة: هي أن اللاجئين الأكثر استعداداً للمخاطرة للوصول إلى ألمانيا يندمجون ويجدون عملاً بصورة أسرع مقارنة مع الذين يصلون إليها بطرق سهلة، كما أنهم يقيمون علاقات اجتماعية بصورة أوسع، كما تبين أن اللاجئين الذين لديهم أصدقاء كثير وثقة بالنفس أكبر يتمتعون بصحة أفضل وأكثر رضى عن أنفسهم مقارنة مع غيرهم من اللاجئين. وبينت الدراسة أن الانتماء الديني سواء أكان إسلامياً أم مسيحياً لا يؤدي أي دور في الاندماج. (Elisabet et al, ٢٠١٩).

• دراسة صادرة عن BMJ (٢٠١٩) بعنوان: «Overcoming obstacles along the pathway to integration for Syrian healthcare professionals in Germany»

هدفت الدراسة إلى التعرف على إمكانية دمج العاملين في مجال الرعاية الصحية من اللاجئين السوريين في نظام الرعاية الصحية الألمانية، وتوصلت الدراسة إلى أن حالات الاندماج في النظام الصحي الألماني ما زالت قليلة، وأن ما يعيق الاندماج، الحواجز الثقافية واللغوية والعمليات البيروقراطية اللامركزية والتأخير الطويل في الحصول على الشهادات والتصديق عليها. ويقترح الباحثون على جمعيات الأطباء الألمان والعاملين في مجال الرعاية الصحية وصانعي السياسات لدعم الاندماج الناجح للعاملين في المجال الصحي من السوريين في النظام الصحي الاتحادي الألماني، الأمر الذي يوفر في التكلفة وتوفير الرعاية الصحية الحساسة ثقافياً ولغوياً للسكان الناطقين بالعربية والكردية في ألمانيا، مع العلم أن ألمانيا تعاني من نقص الأطباء حسب تقديرات متحفظة تصل إلى ١٥٠٠٠ طبيب^(٢).

(١) المنظمة الدولية للهجرة في العراق (IOM) بالتعاون مع مجموعة عمل العودة (RWG) (٢٠١٩): Determinates of IDP integration in to host communities in Iraq, iomiraq@iom.int

(٢) - Elisabeth Hahn, David Richter, Jurgen Schupp, Mitja Back (2019) The Importance of Cognitive Skills and

• دراسة Dramane Goulibaly Hippolyte Albis , Ekrame Boubtane (٢٠١٨) بعنوان: «Macroeconomic evidence suggests that asylum seekers are not a burden» for Western European countries

هدفت الدراسة إلى تقييم الآثار الاقتصادية والمالية لتدفقات طالبي اللجوء إلى أوروبا الغربية من ١٩٨٥ إلى ٢٠١٥، واعتمدت الدراسة على منهجية تجريبية تستخدم على نطاق واسع لتقدير الآثار الاقتصادية الكلية للصدمات والسياسات الهيكلية، وتوصلت إلى أن تدفق طالبي اللجوء لا يؤدي إلى تدهور الأداء الاقتصادي أو الرصيد المالي في الدول المضيفة، لأن الزيادة في الإنفاق العام الناجم عن طالبي اللجوء تعوض أكثر من زيادة الإيرادات الضريبية الصافية من التحويلات. وعندما يصبح طالبو اللجوء مقيمين بصورة دائمة تصبح آثارهم الاقتصادية الكلية إيجابية (Albis, Boubtane, Goulibaly, ٢٠١٨).

• دراسة أسماء جابر مهران (٢٠١٨) بعنوان: «تحديات التكيف الاجتماعي للاجئين السوريين في المجتمع المصري وسبل مواجهتها في ضوء بعض المتغيرات»:

هدفت الدراسة إلى الكشف عن تحديات التكيف الاجتماعي للاجئين السوريين في المجتمع المصري وسبل مواجهتها في ضوء بعض المتغيرات، وتألّفت عينة الدراسة من ٨٧ لاجئاً سورياً من الذكور والإناث في مدينة أسيوط المصرية، وأهم النتائج التي تمخضت عنها الدراسة ما يلي:

- من أهم التحديات التي يواجهها اللاجئون مرتبة تنازلياً هي:
- تحديات التكيف النفسية (ومن أهم أبعادها النظرة السلبية للاجئين من قبل المجتمع السوري).
- تحديات التكيف الاجتماعية (ومن أهم أبعادها عدم استطاعة ممارسة الشعائر الدينية وتوفير التربية الدينية للأبناء).
- تحديات التكيف السياسية (ومن أهم أبعادها الوضع السياسي في المجتمع المصري).
- تحديات التكيف الاقتصادية (ومن أهم أبعادها انتشار البطالة في المجتمع المصري).
- تحديات التكيف التعليمية (ومن أهم أبعادها التفرقة في معاملة المدرسين للطلبة السوريين).
- تحديات التكيف الزوجية (ومن أهم أبعادها رفض زواج المصريات من السوريين).
- تحديات التكيف القانونية (ومن أهم أبعادها عدم قبول الوثائق القانونية السورية من

قبل السلطات المصرية).

• تحديات التكيف الأمنية (ومن أهم أبعادها مواجهة الفتيات والنساء لمخاوف أمنية وضغط مجتمعي)^(١).

• دراسة علياء كامل (٢٠١٨)، بعنوان: «الاندماج الاجتماعي للجالية السورية في مدينة ٦ أكتوبر بالقاهرة» دراسة ميدانية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية:

هدفت الدراسة إلى الكشف عن المشكلات الاجتماعية والنفسية والتعليمية لبعض أفراد الجالية السورية في مصر (مدينة ٦ أكتوبر في القاهرة)، ومدى اندماجهم في المجتمع المصري، وتبنت الدراسة طريقة دراسة الحالة التي تناولت ٢١ فرداً من أفراد الجالية السورية، وانتهت الدراسة إلى النتائج التالية:

• ٦١٪ من أفراد العينة يعانون من مشكلات اقتصادية متوسطة.

• ٨٤٪ من أفراد العينة يشعرون بالقلق تجاه المستقبل.

• المشكلات النفسية مرتبطة بمجال العمل والدراسة وغيرها.

• الاندماج في المجتمع المصري نسبي.

• تعاني المرأة السورية من ضعف الاختلاط والاندماج لوجودها أغلب الوقت داخل المنزل^(٢).

• دراسة دعاء أبو لطيفة (٢٠١٨) بعنوان: «مظاهر اندماج المهاجرين الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في المجتمعات المستقبلية – رام الله والبيرة كحالة دراسية –»

هدفت الدراسة لبحث مظاهر اندماج المهاجرين الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في المجتمعات المستقبلية سواء أكانت مظاهر إيجابية أو سلبية وذلك في مدينتي رام الله والبيرة، وتألّفت عينة الدراسة من ١٩٩ من المهاجرين، منهم ١٥٨ ذكراً و ٤١ أنثى، وتوصلت الدراسة إلى أن زيادة أعداد المهاجرين إلى مدينتي رام الله والبيرة أدت إلى حرمان مناطقهم التي أتوا منها من هذه الطاقات، كما حدث ضغط على المرافق الخدمية، الأمر الذي قلل من نصيب هذا الفرد من الخدمات، كما تبين أن السبب الرئيس من توافد المهاجرين إلى هاتين المدينتين هو العمل وطلب الرزق، ونسبة العاملين من هؤلاء ٩٠,٥ وهذا مؤشر على اندماجهم. وأشارت الدراسة أيضاً إلى أن ٦٥,٨ من المهاجرين يملكون العقارات التي يسكنونها وأن ما نسبته ٢٢,١ أقاموا علاقات مصاهرة مع عائلات رام الله والبيرة^(٣).

(١) مهران، أسماء: تحديات التكيف الاجتماعي للاجئين السوريين في المجتمع المصري وسبل مواجهتها في ضوء بعض المتغيرات، Route Educational and Social Science Journal. Volume (٢٠١٨ م)، ٦٢٢-٦٥٨.

(٢) كامل، علياء: الاندماج الاجتماعي للجالية السورية في مدينة ٦ أكتوبر «دراسة ميدانية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية»، مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية، الإسكندرية، (٢٠١٨)، المجلد ٩٣/٤.

(٣) أبو لطيفة، دعاء: مظاهر اندماج المهاجرين الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في المجتمعات المستقبلية «رام الله

• دراسة سلمي إبراهيم (٢٠١٧)، بعنوان: اندماج اللاجئين في المجتمعات المضيفة: «دراسة مقارنة بين الأفارقة والسوريين في المجتمع المصري»

هدفت الدراسة إلى الكشف عن مدى اندماج اللاجئين السوريين مقارنة باللاجئين الأفارقة في المجتمع المصري، وتوصلت الدراسة التي أخذت منحى نظرياً إلى أن السوريين كانوا الأسرع في الاندماج مقارنة بالأفارقة وذلك على مؤشرات التعليم والعمل والتأهيل الاجتماعي والسكن، وتساوى اللاجئين السوريين باللاجئين الأفارقة على مؤشر لم الشمل نظراً على القيود المفروضة على الطرفين من جانب السلطات المصرية، وأرجعت الباحثة سرعة اندماج السوريين في المجتمع المصري إلى التسهيلات الحكومية وانتماء غالبية السوريين الطبقة المتوسطة والعليا و حصولهم على المهارات المهنية العالية^(١).

• دراسة علي الزعبي (٢٠١٣) بعنوان: «أزمة المشاركة والاندماج الاجتماعي في البلدان العربية»

هدفت الدراسة إلى الكشف عن الأسباب والعوامل التي ساعدت في تعميق الاندماج الاجتماعي في البلدان العربية، وتوضيح مدى انعكاس ملامح الاندماج الاجتماعي في السياسات التنموية من جهة، ومدى انعكاس مشكلات واقعنا العربي على متطلبات الاندماج الاجتماعي من جهة ثانية، وخلصت الدراسة فيما يخص الاندماج الاجتماعي إلى ما يلي:

- تمكين الفقراء والشرائح المستبعدة من فرص وأسباب الحياة الملائمة.
- تمكين الشرائح المهمشة معرفياً ومهارياً وصحياً.
- خلق سياق اجتماعي قائم على الإنصاف والعدالة الاجتماعية.
- خلق بيئة اجتماعية قائمة على السلام والأمن الاجتماعي.
- تمكين الفقراء من أسباب القوة المجتمعية.

إجراءات البحث:

• منهج البحث:

اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي الذي يعمل على تحديد خصائص الظاهرة و وصف طبيعتها ونوعية العلاقة بين متغيراتها بالإضافة إلى التعرف على المشكلة في أرض الواقع وسبر أغوارها وتفسيرها، وهذا ما يلائم طبيعة هذا البحث.

• عينة البحث:

والبيرة كحالة دراسية «، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بير زيت، فلسطين، (٢٠١٨م)، ٧٥-١٤٠.

(١) إبراهيم، سلمي: اندماج اللاجئين في المجتمعات المضيفة: دراسة مقارنة بين الأفارقة والسوريين في المجتمع المصري، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والاقتصادية والسياسية، (٢٠١٧).

تألفت عينة البحث من ٧٠ شاباً وشابة من السوريين ممن يقطنون في مناطق باشاك شهير وأسنيورت وفاتح، وسحبت العينة بالطريقة العرضية (من صادفهم الباحث في أثناء التطبيق)، وهي عينة غير احتمالية، لُجئ إليها لعدم وجود إحصاءات دقيقة لأفراد المجتمع الأصلي، حيث توجد نسبة من الشباب السوري من الولايات الأخرى في إسطنبول، وهؤلاء غير مشمولين بإحصاءات إدارة الهجرة. وتوزعت العينة حسب متغيرات البحث على النحو التالي:

أ- حسب الجنس:

الذكور	الإناث
38	32

ب- حسب المستوى التعليمي:

ابتدائية	إعدادية	ثانوية	جامعية	دراسات عليا
6	10	15	32	7

ج- حسب العمر:

من ٢٥-١٨	٣٠-٢٦	٣٥-٣١	٤٠-٣٦
14	20	15	21

د- السكن في سورية:

المدينة	الريف
41	29

• أدوات البحث:

وُضع استبيان، من تصميم الباحث، للتعرف على اتجاهات عينة من الشباب السوري في مدينة إسطنبول نحو الاندماج في المجتمع التركي، وتألف الاستبيان في صورته النهائية من تسع وعشرين عبارة، تتضمن عبارات إيجابية وسلبية، وتكون الإجابة عليها وفق ثلاثة خيارات (موافق، غير موافق، ليس لدي إجابة).

• صدق الأداة وثباته:

للتأكد من صدق الأداة (التأكد من أنها تقيس ما وضعت لقياسه)، قاس الباحث الاتساق الداخلي للمقياس باستخدام معامل ألفا كرونباخ، وجاءت النتائج على الشكل التالي:

رقم العبارة	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	معامل ألفا لكامل المقياس
1	2.5000	.86393	.967
2	2.3857	.80385	
3	2.5571	.82770	
4	1.8429	.91105	
5	1.8000	.97207	
6	1.4429	.82770	
7	2.1857	.93705	
8	2.5714	.80885	
9	2.5857	.80744	
10	2.4429	.89501	
11	2.0286	.77966	
12	2.6000	.76896	
13	2.4571	.86285	
14	2.5286	.84650	
15	2.0571	.67857	
16	2.5571	.79191	
17	2.3714	.85417	
18	2.5286	.84650	
19	2.1286	.96190	
20	2.4714	.84650	
21	2.6000	.74988	
22	2.5000	.86393	
23	2.6714	.73665	
24	2.5000	.82970	
25	2.6000	.78758	
26	2.7000	.68841	
27	2.8571	.49007	
28	2.1286	.91559	
٢٩	٢,٢٥٧١	٨٤٥٨٩.	

جدول رقم (١) ألفا كرونباخ Cronbach's Alpha

نلاحظ أن معامل ألفا كرونباخ بلغ ٠,٩٦٧ وهو مرتفع، ولذلك يمكن القول: إن الاتساق الداخلي بين العبارات التي احتواها المقياس كان مرتفعاً واستطاع المقياس أن يعبر عن الظاهرة المدروسة، ونحكم عليه بالصدق في قياس الظاهرة، ونقبل النتائج التي سوف

نحصل عليها من الاختبارات الإحصائية. وفيما يتعلق بثبات الأداة، فقد رأى الباحث، بالتشاور مع الخبير الإحصائي، بأنه ما دامت الأداة تتمتع بصدق عالي، فلا ضرورة للتحقق من الثبات والقبول بالقاعدة السائدة في الإحصاء (الأداة الصادقة التي تقيس ما وضعت لقياسه تتمتع، على الأشمل، بالثبات).

• تحليل النتائج وتفسيرها:

• أتعدُّ اتجاهات الشباب من أفراد العينة نحو الاندماج في المجتمع التركي سلبية أم إيجابية؟ للإجابة على هذا السؤال أجرى الباحث اختبار T-Test عن متوسط المقياس وذلك للكشف عن قيمة المعنوية للفروق، وجاءت النتائج على الشكل التالي:

اختبار t-test عن متوسط المقياس:

عدد المفردات	درجات الحرية	المتوسط الفعلي	متوسط المقياس الافتراضي	قيمة t	المعنوية
70	69	2.38	2	5.245	0.00

الجدول رقم (٢) اختبار t-test عن متوسط المقياس

نلاحظ أن قيمة المعنوية هو أقل من ٠,٠٥، وهذا يدل على أن الفرق بين المتوسط الفعلي وهو ٢,٣٨ والمتوسط الافتراضي وهو ٢ ذو دلالة إحصائية، وعليه يمكن القول: إن اتجاه أفراد العينة نحو الاندماج كان إيجابياً.

تبدو هذه النتيجة منطقية في ضوء الظروف التي يمر بها السوريون، ولا سيما الشباب منهم، الذين يعانون من مشكلات كثيرة اجتماعية واقتصادية، فالاندماج يوفر مظلة للحد من هذه المشكلات أو التقليل منها، ويساعد الشباب على فهم المجتمع التركي وثقافته وقوانينه، ويوفر الظروف المناسبة للتواصل الفعال مع الأقران من الأتراك، الأمر الذي يفتح آفاقاً جديدة للتعايش الإيجابي ويبدد المخاوف والقلق الناجمين عن عدم فهم طبيعة المجتمع التركي..

• لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ٠,٠٥ بين متوسطات درجات أفراد العينة على مقياس الاتجاه تعزى لمتغير العمر.

للتأكد من صحة هذه الفرضية درس الباحث الفروق بين متوسطات درجات أفراد العينة تبعاً للأعمار المحددة في البحث باستخدام اختبار one way anova و جاءت النتائج على الشكل التالي:

البيان	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة f	المعنوية
بين المجموعات	6.63	3	2.21	8.06	0.00
ضمن المجموعات	18.9	66	0.27		
المجموع	24.71	69			

الجدول رقم (٣) الفروق بين المتوسطات حسب العمر

نلاحظ من الجدول السابق أن قيمة المعنوية هي أقل من ٠,٠٥ وهذا دليل على أنه توجد فروق معنوية ذات دلالة إحصائية حسب العمر ولذلك سنجري الاختبار بأسلوب tukey وذلك لمعرفة الفروق التفصيلية بين المستويات العمرية، وهذا ما يظهره الجدول التالي:

العمر	العدد	المتوسط	معنوية الفروق حسب العمر			
			٢٥-١٨	٣٠-٢٦	٣٥-٣١	٤٠-٣٦
18-25	14	2.55	-	1	0.97	0.00
26-30	20	2.56	1	-	0.96	0.00
31-35	15	2.47	0.97	0.96	-	0.00
36-40	21	1.76	0.00	0.00	0.00	-

الجدول رقم (٣) الفروق التفصيلية بين المستويات العمرية حسب اختبار tukey

نلاحظ من الجدول أن الفروق معنوية بين الفئة العمرية (٤٠-٣٦) والفئات العمرية الأخرى وذلك لصالح الفئات العمرية الأخرى، ولذلك يمكن القول: إن كل الفئات العمرية لديها اتجاه إيجابي نحو الاندماج لأن متوسطاتها تجاوزت متوسط المقياس وبفارق معنوي ماعدا الفئة العمرية (٤٠-٣٦) فلديها اتجاه سلبي نحو الاندماج.

عموماً اندماج الأكبر سناً في المجتمعات الجديدة غالباً ما يكون بطيئاً وصعباً، بسبب صعوبات التكيف مع الثقافة الجديدة ومكوناتها، وصعوبة تعلم اللغة، وتأصل الهوية الوطنية الذي يجعل الإنسان ينتظر فرصة العودة إلى الوطن وممارسة حياته الطبيعية المناسبة.

• لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ٠,٠٥ بين متوسطات درجات أفراد العينة على مقياس الاتجاهات تعزى لمتغير المستوى التعليمي. للتحقق من صحة هذه الفرضية أجرى الباحث اختبار one way anova من أجل معرفة الفروق حسب المستوى التعليمي، وجاءت النتائج على الشكل التالي:

البيان	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة f	المعنوية
بين المجموعات	13.75	4	3.44	20.38	0.00
ضمن المجموعات	10.96	65	0.17		
المجموع	24.71	69			

الجدول رقم (٤) يبين الفروق حسب المستويات التعليمية

نلاحظ من الجدول السابق أن قيمة المعنوية هي أقل من ٠,٠٥ وهذا دليل على أنه توجد فروق معنوية ذات دلالة إحصائية حسب المستوى التعليمي ولذلك سنجري الاختبار بأسلوب tukey وذلك لمعرفة الفروق التفصيلية بين المستويات التعليمية وهذا ما يظهره الجدول التالي:

المستوى التعليمي	العدد	المتوسط	معنوية الفروق حسب المستوى التعليمي			
			ابتدائية	إعدادية	ثانوية	جامعة
ابتدائية	6	1.19	-	0.00	0.00	0.00
إعدادية	10	1.92	0.00	-	0.03	0.04
ثانوية	15	2.42	0.00	0.03	-	0.25
جامعة	32	2.68	0.00	0.00	0.25	-
دراسات عليا	7	2.49	0.00	0.04	0.99	0.78

الجدول رقم (٥) يبين تفصيل الفروق بين المستويات التعليمية باستخدام اختبار tukey

نلاحظ من الجدول السابق ما يلي:

هناك فروق معنوية بين مستوى التعليم الابتدائي وكل من مستوى التعليم الإعدادي والثانوي والجامعة والدراسات العليا لصالح المستويات التعليمية الأخرى، حيث انخفض المتوسط الخاص بمستوى التعليم الابتدائي عن المستويات الأخرى انخفاضاً ملحوظاً ويمكن القول: إن من هم من مستوى التعليم الابتدائي لديهم اتجاه سلبي نحو الاندماج. وكذلك هناك فروق معنوية بين مستوى التعليم الإعدادي وكل من مستوى التعليم الثانوي والجامعة والدراسات العليا لصالح المستويات الأخرى، حيث انخفض المتوسط الخاص بمستوى التعليم الإعدادي عن المستويات الأخرى انخفاضاً ملحوظاً ويمكن القول: إن من هم من مستوى التعليم الإعدادي لديهم اتجاه سلبي نحو الاندماج ولكن ليس بمستوى التعليم الابتدائي.

ليس هناك فروق معنوية بين مستويات التعليم الثانوي والجامعي والدراسات العليا حيث تجاوزت المتوسطات للمستويات المذكورة متوسط المقياس وليس بينها فروق معنوية، ولذلك يمكن القول: إن من هم من مستوى التعليم الثانوي فما فوق لديهم اتجاه إيجابي نحو الاندماج.

هذه النتيجة تبدو منطقية إلى حد كبير، فأصحاب المستويات التعليمية الدنيا قد لا يملكون المهارات التي تمكنهم من تحقيق الاندماج مثل: مهارة تعلم اللغة واستيعاب مفردات الثقافة الجديدة و التعامل معها ، علاوة على ذلك قد لا يفكر هؤلاء في البقاء في تركيا والاستقرار فيها لانخفاض فرص العمل وضعف الأجور التي تدفع لهم وارتفاع المستوى المعيشي، وينتظرون الفرصة المناسبة وتحسن الظروف للعودة إلى وطنهم.

• لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ٠,٠٥ . بين متوسطات درجات أفراد العينة على مقياس الاتجاهات تعزى لمتغير السكن في الموطن الأصلي.

للتحقق من صحة هذه الفرضية لجأ الباحث إلى دراسة الفروق باستخدام t-test لعينتين مستقلتين، وجاءت النتائج كالتالي:

النوع	العدد	المتوسط الحسابي	قيمة t	المعنوية
ريف	29	2.18	2.33	0.02
مدينة	41	2.51		

الجدول رقم (٦) يبين الفروق بين متوسطات الدرجات وفقاً لمتغير السكن

نلاحظ من الجدول أن قيمة المعنوية ٠,٠٢ وهي أقل من ٠,٠٥ وهذا يدل على أنه توجد فروق معنوية بين سكان الريف وسكان المدينة في اتجاهاتهم نحو الاندماج وبمقارنة المتوسط الخاص بسكان الريف الذي بلغ ٢,١٨ بالمتوسط الخاص بسكان المدينة والذي بلغ ٢,٥١ نلاحظ أن الفرق لصالح سكان المدينة وبفارق معنوي.

وبناء على ذلك نستطيع القول: إن اتجاه سكان المدينة نحو الاندماج أعلى من اتجاه سكان الريف. قد يعزى هذا الفرق إلى نمط حياة أهل الريف حيث الحياة البسيطة والعلاقات المتداخلة بين سكانه والقوانين التي تحكم سلوكهم، الأمر الذي يجعل تكيفهم مع حياة مدنية كبيرة مثل اسطنبول، ومع ثقافتها أمراً صعباً إلى حد ما مقارنة مع أهل المدينة الذين تعودوا على نمط العيش في المدينة ونمط العلاقات فيها.

• لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ٠,٠٥ بين متوسطات درجات أفراد العينة على مقياس الاتجاهات تعزى لمتغير الجنس.

لاختبار هذه الفرضية درس الباحث الفروق بين متوسطات درجات الذكور والإناث باستخدام اختبار t-test وجاءت النتائج على النحو التالي:

النوع	العدد	المتوسط الحسابي	قيمة t	المعنوية
ذكر	38	2.26	1.8	0.07
أنثى	32	2.51		

الجدول رقم (٧) يبين الفروق حسب متغير الجنس

نلاحظ من الجدول أن قيمة المعنوية ٠,٠٧ وهي أكبر من ٠,٠٥ وهذا يدل على أنه لا توجد فروق معنوية بين الذكور والإناث في اتجاهاتهم نحو الاندماج وبمقارنة المتوسط الخاص بالذكور الذي بلغ ٢,٢٦ بالمتوسط الخاص بالإناث والذي بلغ ٢,٥١ نلاحظ أن الفرق لصالح الإناث لكن هذا الفارق ليس معنوياً.

وبناء على ذلك نستطيع القول: إن اتجاه الذكور والإناث نحو الاندماج إيجابي. يرى الباحث أن الذكور والإناث من الشباب لديهم نفس الميول نحو الاستقرار والانخراط في المجتمع بما يخدم تطلعاتهم وطموحاتهم المستقبلية بغض النظر عن الصعوبات التي يواجهونها، فالمرونة التي يتطلبها التكيف مع الظروف الجديدة موجودة عند الشباب بغض النظر عن النوع، والنجاح وتحقيق جودة الحياة مطلب عام للذكور والإناث من الشباب.

قائمة المراجع

- الاندماج الاجتماعي والديموقراطية - نحو مقارنة سيوسولوجية، بوخريص، فوزي (٢٠١٥)، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب.
- الاندماج الاجتماعي وبناء مجتمع المواطنة، مالكي، المحمد (٢٠١٣)، المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية، من ٣٠-٣١ آذار، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة.
- اندماج اللاجئين في المجتمعات المضيفة: دراسة مقارنة بين الأفارقة والسوريين في المجتمع المصري، إبراهيم، سلى (٢٠١٧)، المركز الديموقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والاقتصادية والسياسية.
- الاندماج الاجتماعي للجالية السورية في مدينة ٦ أكتوبر « دراسة ميدانية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية »، كامل، علياء (٢٠١٨). مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية، المجلد ٤ (٩٣)، الاسكندرية.
- أزمة المشاركة والاندماج الاجتماعي في البلدان العربية، الزعبي، على (٢٠١١)، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، Volume ٢ (١)، الجزائر.
- تحديات التكيف الاجتماعي للاجئين السوريين في المجتمع المصري وسبل مواجهتها في ضوء بعض المتغيرات، مهران، أسماء (٢٠١٨)، Route Educational and Social Science Journal، Volume ٥ (٣).
- علم النفس الاجتماعي، ناصيف، خالد وعربي كاتبي، عزت (٢٠١١)، الجزء الثاني، منشورات جامعة دمشق، دمشق.
- مظاهر اندماج المهاجرين الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في المجتمعات المستقبلية « رام الله والبيرة كحالة دراسية »، أبو لطيفة، دعاء (٢٠١٨)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بير زيت، فلسطين.
- المنظمة الدولية للهجرة في العراق (IOM) بالتعاون مع مجموعة عمل العودة (RWG) Determinates of IDP integration in to host communities in Iraq، (٢٠١٩): iomiraq@iom.int
- 10-BMJ Gobel Health (2019): Overcoming obstacles along the pathway to integration for Syrian healthcare professionals in Germany. published online, s 10.1136/bmjgh-2019-001534 on 26 August 2019. <http://gh.bmj.com/>-Dramane Coulibaly

- Hip (2018): Macroeconomic evidence suggests that asylum seekers are not a «burden» for Western European countries, Science Advances, vol 4 (6).
- 12- Elisabet Hahn, David Richter, Jurgen Schupp, Mitja Back (2019) Predictors Refugee Adjustment The Importance of Cognitive Skills and Personality, University of California Press.

التعليل بالعلّة المركبة عند الأصوليين وأثره في الفقه الإسلامي

د. يحيى الحوري^(١)

ملخص البحث:

للقياس أربعة أركان، والعلّة من أهمّها، وهي عند علماء أصول الفقه قد تكون بسيطة؛ مؤلفة من وصف واحد. وقد تكون مركبة من وصفين أو أكثر، بحيث لا ينعقد الحكم إلّا باعتبار جميع الأوصاف، وهذا البحث يدرس العلة المركبة عند الأصوليين، وأثرها في الفروع الفقهية عند الفقهاء في بابي الطّهارة والعبادات على وجه الخصوص. كلمات مفتاحية: القياس، التعليل، قواعد العلة، العلة المركبة، العبادات.

Abstract: Analogy (Qiyās) in Islamic jurisprudence has four pillars, among which the effective cause ('illah) is one of the most important. According to scholars of the principles of jurisprudence (Uṣūl al-Fiqh), the 'illah may be simple—comprising a single attribute—or compound, consisting of two or more attributes such that the ruling is established only by considering all of them together. This research examines the compound 'illah according to the scholars of Uṣūl and explores its impact on juristic branches (furū') among the jurists, particularly in the areas of purification (ṭahārah) and acts of worship ('ibādāt).

Keywords: integration, refuge, social psychology, syrian revolution, turkish society, turkish.

(١) أستاذ مشارك في تخصص الفقه وأصوله ونائب عميد كلية الشريعة في أكاديمية باشاك شهير للعلوم العربية والإسلامية - إسطنبول.

المقدمة:

القياس مصدر للأحكام عند أئمة المذاهب الأربعة ومن وافقهم، وهو يقوم على أربعة أركان، وهي: الأصل، والفرع، والعلة، وحكم الأصل. حيث يُعطى الفرع الحكم نفسه للأصل؛ لاشتراك الأصل والفرع في العلة. والقياس يكون حاضراً في استنباط الأحكام إذا كانت العلة فيه متعددة من الأصل للفرع.

إنَّ العلة هي مناط الاجتهاد، وبها يتمكّن المجتهد من تعدية الحكم الشرعيّ إلى المسائل والقضايا غير المنصوص عليها، وتعميم الحكم على المشتركات بالعلة. وبهذا الاعتبار فإنَّ الوصول إلى العلة في الحقيقة هو استجلاء لمراد الشارع، وتوسيع لدائرة دلالة النص، وبذلك يستقيم التّكليف، وتتسق الأحكام، ونستبين حكمة الله في حكمه وأمره، ونقف على أسرار التشريع ومقاصد.

ومن المعلوم في أصول الفقه أنَّ العلة على أنواع، فهي من حيث تعدُّد أوصافها وعدمه، قد تكون ذات وصف واحد يُنَاط به الحكم، وتُعرَف حينئذٍ بالعلة البسيطة. وقد تكون مركبة من عدّة أوصاف أو أجزاء، وتُعرَف بالعلة المركبة، فلا يصحّ التعليل إلّا بالمجموع المركّب من تلك الأوصاف. مثال ذلك ما انتشر في كتب الأصوليين من أنَّ علة القصاص هي القتل العمد العدوان، فقد اجتمع هنا ثلاثة أوصاف، وهي: القتل، والعمدية والعدوان. فلا يصلح أن يكون واحداً منها بعينه هو العلة، بل المجموع المركب منها. ويؤدّي زوال أيّ وصف منها لانتفاء الحكم، وذلك يكون بقادح «الكسر»^(١) الذي يتوجّه على القياس وذلك بإسقاط المعارض وصفاً من أوصاف العلة المركبة، وإخراجه عن الاعتبار، فإذا كان الاعتراض مؤثراً انتفى القياس حينئذٍ^(٢).

(١) قال الشّوكاني: (وهو إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة، وإخراجه عن الاعتبار، بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه في حدّ العلة، هكذا قال أكثر الأصوليين، والجدليين، ومنهم من فسّره بأنّه وجود المعنى في صورة، مع عدم الحكم فيه، والمراد وجود معنى تلك العلة في موضع آخر، ولا يوجد معها ذلك الحكم، وعلى هذا التفسير يكون كالنقض. ولهذا قال ابن الحاجب في المختصر: الكسر: وهو نقض المعنى، والكلام فيه كالنقض). الشّوكاني، محمد بن عليّ بن محمّد: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزّو عناية، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، دمشق، (١٩٩٩م)، ٢ / ١٥٠.

(٢) الزّركشي: البحر المحيط، تحقيق صدقي محمد جميل، إصدار دار الفكر، بيروت، عام (١٤٢٠هـ)، ٢٨٣/٣، والإنشائي: نهاية السّؤل شرح منهاج الوصول، (٩١/٣). إصدار دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م). والرازي: المحصول في علم الأصول، (٣٥٣/٥) تحقيق طه جابر فياض العلواني، إصدار جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، عام (١٤٠٠هـ)، والسّبكي: الإيهام في شرح المنهاج، (١٢/٣). إصدار دار الكتب العلمية، بيروت، عام (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م).

أهمية البحث:

لا غنى لكل مجتهد عن معرفة العلة المركبة؛ لأنَّ الشارع الحكيم قد أناط بها عددًا - ليس قليلاً - من أحكامه، وذلك لأنَّه إذا كانت العلة ذات الوصف الواحد أمانة وعلامة ومعرفه بالحكم الشرعي، فالأمر نفسه في العلة المكونة من أكثر من وصف.

بناءً على ما سبق تظهر أهمية البحث في النقاط الآتية:

- أنه يمثل الدراسة الأولى للعلّة المركبة التي تجمع بين التّأصيل والتّطبيق.
- يبيّن كيف أثّرت العلة المركبة في الفروع الفقهيّة المختلفة عند الفقهاء.
- تعزيز قدرات الدّارسين في امتلاك مهارة الجمع بين التّأصيل والتّطبيق.

مشكلة البحث:

درس علماء الأصول بحث العلة بطريقة واحدة تقريبًا، يحتاج الباحث فيها إلى جهد كبير حتى يحيط بمسائلها، ويدرك عمق آثارها في الفقه الإسلامي، وتفرّع عن هذه المشكلة الأسئلة الآتية:

ما الجوانب التّأصيليّة التي تتعلّق بالعلّة المركبة؟

ما الآثار الفقهيّة التي تفرّعت عن العلة المركبة؟

كيف أثّرت تطبيقات العلة المركبة في بناء الأحكام لدى أئمّة المذاهب التي استندوا فيها إلى العلة المركبة.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- بيان الجوانب التّأصيليّة التي تحيط بمبحث العلة المركبة كما درسها علماء الأصول.
- بيان عدد من الآثار الفقهيّة التي تفرّعت عن العلة المركبة في أبواب متفرقة من الطّهارة والعبادات.
- توضيح أثر العلة المركبة في الأحكام الفقهيّة لدى أئمّة المذاهب الأربعة.

منهج البحث:

سيعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، بالإضافة للمنهج المقارن: فالاستقراء يرمي إلى تتبع ما يتعلّق بمسائل العلة المركبة في مظانها من كتب الأصول، ثمّ تطبيقاتها في كتب الفقه، تمهيداً للمرحلة التالية.

بعد الاستقراء يأتي دور التحليل، بدراسة المسائل المستقراة مسألة مسألة، وتوضيح أثر العلة المركبة في أحكامها.

والمنهج المقارن بالمقارنة بين المذاهب والآراء.

منهجية الكتابة:

- يلتزم الباحث بقواعد التوثيق للآيات والأحاديث والحواشي والترجمة والفهارس، حسب المتعارف عليه في مناهج البحث العلميّ يُضاف إلى ذلك:
- الاكتفاء بتخريج الحديث من الصّحّاحين حيث وجد في أحدهما أو في كليهما.
- بيان صحة الأحاديث التي يترتب عليها أثر عملي في الخلاف من خلال كتب التّخريج.
- التّعريف بالمصطلحات الأصوليّة والفقهيّة الواردة في البحث.

حدود الدراسة:

فيما يتعلّق بجانب الآثار الفقهية للعلّة المركبة في الفروع الفقهية ستكتفي الدراسة بعرض نماذج من أمثلة العلّة المركبة في أبواب متفرقة من الطّهارة والعبادات.

الدّراسات السّابقة:

قسم الأصوليون العلّة إلى أنواع عدّة، ومنها العلّة المركبة، ودرسوها دراسة سريعة مقتضبة، دون تفصيل في جانبي التّأصيل أو التّطبيق، وبطريقة واحدة تقريباً، ولم أجد فيما اطّلت عليه بحثاً استوعب بالدّراسة مباحث العلّة المركبة تأصيلاً وتطبيقاً، بل وجدت عامّة الأصوليين يدرسون العلّة المركبة مع أنواع العلّة، مع عرض مثال أو مثالين لبيانها، مع الإشارة لخلاف العلماء فيها دون ذكر الأدلّة والمناقشات، وعدم التّعرض للآثار الفقهية التي تتفرّع عند القول بالعلّة المركبة.

مع ذلك وجدتُ بحثاً معاصراً تناول تعدّد العلّة وهو بعنوان: اختلاف الأصوليين في تحديد العلّة وأثره على الفروع الفقهية لـ عبد الله شفيق السرحي في الجامعة الإسلامية بغزة.

والبحث هو رسالة ماجستير نُشرت عام (٢٠٠٧ م). تحدّث فيه الباحث عن اختلاف الأصوليين في تحديد العلّة، وأثر هذا الاختلاف على الفروع الفقهية. وقد جاء البحث في تمهيدٍ وثلاثة فصول وخاتمة، عرض في التّمهيد لنبذة مختصرة عن نشأة وتطور مصطلح التّعليل الشّرعي، وفوائد تعليل النّصوص. وفي الفصل الأوّل تحدّث الباحث عن حقيقة العلّة وشروطها وطرق إثباتها. وتناول في الفصل الثّاني مسألة تعدّد العلل في الحكم الواحد، وتفصيل مذاهب الأصوليين فيها، وتطرّق إلى أهميّة تنقيح المناط في تحديد العلّة، وبعد ذلك التّرجيح بين العلل المتعارضة، وفي الفصل الثّالث بيّن أثر الاختلاف في تحديد العلّة في الفروع الفقهية، وهذا الفصل يمثّل التّطبيق العملي لموضوع تحديد العلّة، وأثر الاختلاف في ذلك على الفروع الفقهية. وتضييقاً للاستطراد في ذكر الأمثلة، فقد اختار

ثلاثة مسائل من ثلاثة أبواب فقهية، وهي باب العبادات، وباب المعاملات، وباب الأحوال الشخصية، عرض تحت كلّ باب منها بعضاً من الفروع، ودرس الباحث على وجه التحديد اختلاف العلماء في العلة وأثره في الفروع الفقهية، وكان من المناسب أن يأتي على العلة المركبة لكنّه أغفل ذلك؟

خطة البحث:

تسير خطة البحث في ضوء النقاط الآتية:

تمهيد في أهمية البحث، ومشكلته، وأهدافه، والدّراسات السابقة، ومنهج البحث، ومنهجية الكتابة.

المطلب الأول: التعريف بالعلة المركبة. ويضم الفروع الآتية:

الفرع الأول: تعريف العلة المركبة.

الفرع الثاني أنواع العلة المركبة.

الفرع الثالث: حكم التعليل بالعلة المركبة.

المطلب الثاني: أمثلة للعلة المركبة و آثارها الفقهية في أبواب الطّهارة والعبادات. ويضمّ الفروع الآتية:

الفرع الأول: في أبواب الطّهارة.

الفرع الثاني: في أبواب الصّلاة.

الفرع الثالث: في الزّكاة والصّيام.

المطلب الأول. التعريف بالعلّة المركبة:

تنقسم العلة من حيث التركيب وعدمه إلى علة بسيطة، وعلة مركبة. والعلّة البسيطة: هي العلة التي تتركب من وصف واحد.

مثالها تعليل تحريم الخمر بالإسكار، وتعليل قصر الصلاة والجمع بين الصلوات بالسفر، فالعلّة مؤلفة من وصف واحد، ويطلق عليها علماء الأصول اسم العلة البسيطة.

الفرع الأول: تعريف العلة المركبة^(١):

لم أجد بعد البحث في أمّهات المصادر الأصولية من عرّف العلة المركبة في كتب الأصول، لكن من خلال استقراء عدد لا بأس به من كتب الأصول يمكن القول: إنّ العلة المركبة هي العلة التي تتركب من عدّة أوصاف، لا يستقل كلّ واحد بالعلية.

مثالها أنّ القتل العمد العدوان لمكافئ علة مركبة يُحكم بمجموعها بالقصاص، فلا يثبت هذا الحكم إذا تخلف أي وصف من هذه الأوصاف الثلاثة، وذلك أنّه إذا تخلف وصف العمدية كان القتل خطأً أو شبه عمد، فالعمدية تكشف عن توفّر قصد الفعل والشخص، بخلاف الخطأ وشبه العمد.

وإذا تخلف وصف العدوان يكون القتل شبه عمد؛ لأنّ القتل دون عمد يكون بما لا يقتل عادة، ويكون حينئذ شبه عمد.

وإذا تخلف وصف المكافئ فيكون المقتول غير مساوٍ للقاتل في الدّين فلا قود^(٢)؛ لأنّه لا يُقتل مسلم بكافر. وهكذا لم يتحقق الحكم إلّا باجتماع أجزاء العلة.

ومن أمثلة العلة المركبة علة النّهي عن البيع دون تعيين أحد الثمين بعد الافتراق، فهي مركبة من وصفين، الأول: الجهالة في الثمن وعدم استقراره. والثاني: اشتغال هذه الصفة على الربا. فإذا باع أحد سلعة بألف نقدًا أو ألف ومئة إلى سنة، وقد وجب عليه أحدهما، فإنّ عيّن المتعاقدان أحد الثمينين قبل الافتراق جاز البيع، وإن افترقا على الإيهام لم يجز.

(١) الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، إصدار دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (١٤١٨هـ، ١٩٩٧م)، ١١٩/٢، والقرافي: شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، إصدار شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، عام (١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م)، ٤٠٩، والأصفهاني: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقا، إصدار دار المدني، السعودية، الطبعة الأولى، عام (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م)، ٧٥/٣، والزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، إصدار دار الكتي، الطبعة الأولى، عام (١٤١٤هـ، ١٩٩٤م)، ٢١٢/٧.

(٢) يتحقق عدم المكافأة إن كان المقتول حربياً والقاتل مسلماً، وكذلك إن كان المقتول مهدور الدم بحراية أو حيّ فلا قود. ينظر: المقدسي، ابن قدامة: المغني، تحقيق: طه الزيّني وآخرين، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، (١٩٦٩م)، ٢٦٩/٨.

بناءً على هذا فالعلة المركبة علة ذات أجزاء أو أوصاف عدة، لا بد من وجودها جميعاً ليتحقق الحكم، فلا يستقل كل واحد منها بالعلة، وتكون العلة مركبة من جزأين على الأقل، وليس لأكثرها حد، والحكم الشرعي يتعلّق بأجزائها جميعاً، فإذا سقط جزء منها سقط الاستدلال بها.

الفرع الثاني: أنواع العلة المركبة^(١):

للعلة عند علماء أصول الفقه أنواع عدة باعتبارات مختلفة، أوصلها السعدي في كتابه إلى تسعة عشر اعتباراً^(٢)، والذي يعنينا هنا هو تقسيم العلة من حيث التركيب وعدمه، فهي تنقسم بهذا الاعتبار إلى علة بسيطة، وعلة مركبة. والعلة المركبة عند الأصوليين تنقسم إلى ثلاثة أنواع، وفيما يأتي بيانها:

القسم الأول: علة مركبة من صفتين إحداها حقيقية، والأخرى إضافية:

مثالها: أن يقال: لا يجوز القصاص من أب قتل ابنه؛ لأنه معلل من صفتين، وهما: القتل، وصدوره من الأب. فالقتل وصف حقيقي، والأبوة صفة إضافية.

القسم الثاني: علة مركبة من صفتين إحداها حقيقية، والأخرى سلبية.

مثالها: أن يقال: يقتص من المسلم القاتل ذمياً بغير حق؛ لأنه معلل من صفتين، وهما: قتل، وبغير حق. فالقتل صفة حقيقية، وبغير حق صفة سلبية.

القسم الثالث: علة مركبة من صفة حقيقية، وصفة إضافية، وصفة سلبية:

مثالها: تعليل وجوب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان بغير حق، فهذه العلة مركبة من ثلاثة أوصاف، وهي: القتل وهو وصف حقيقي غير إضافي، ومن العمد العدوان وهو وصف حقيقي، وبغير حق وهو وصف سلبي؛ أي عديمي^(٣).

الفرع الثالث: حكم التعليل بالعلة المركبة^(٤):

(١) السعدي، عبد الحكيم: مباحث العلة في القياس، ١٩٤، ١٩٦.

(٢) الغزالي: المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، إصدار دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، عام ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، ٣٨٠، والبحر المحيط ١١٤/٥.

(٣) ذهب بعض الأصوليين إلى عدم جواز التعليل بالعدم في الحكم الثبوتي، والجمهور على جوازه، ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول، ١١٢/٢.

(٤) الأمدي: المحصول ٣٠٥/٥، والإحكام في أصول الأحكام، إصدار المكتب الإسلامي، بيروت، د. ط، ٢١٢/٣، وشرح تنقيح الفصول، ٤٠٩، والطوفي: شرح مختصر الروضة، إصدار مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ٤٤٢/٣، والإيجي، العضد، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، تحقيق فادي نصيف وطارق يحيى، إصدار دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ٢٣٠/٢. ولابن النجار: شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، إصدار مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، عام ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، ٩٤/٤، والحنفي، أمير بادشاه، تيسير التحرير، إصدار دار الفكر، بيروت د. ط، ٣٥/٤. والأنصاري، فوائح الرحموت، تحقيق عبد الله محمود محمد

ذهب جمهور علماء الأصول إلى جواز التعليل بالوصف المركب من أجزاء. وخالفهم بعض المعتزلة. ونقل الرّازي في المحصول مذهباً ثالثاً عن الشيخ أبي إسحاق الشّيرازي عن بعضهم، وهو عدم جواز أن تزيد الأوصاف على سبعة، بحيث لو زادت عن سبعة أوصاف فإنه لا يجوز التعليل بالوصف المركب.

ومذهب الجمهور أقوى وأرجح؛ لما يأتي:

من شروط العلة أن تكون وصفاً مناسباً للحكم، وقد ثبت بالاستقراء أنّ كثيراً من أحكام الشريعة يتوقف القول فيها على حصول أوصاف عدّة ليتكامل التناسب، فالمصلحة قد لا تحصل إلّا بالتركيب؛ فالقتل وحده لا يناسب وجوب القصاص، حتى ينضاف إليه العمد العدوان.

وقوع التعليل بالوصف المركب في القرآن والسنة، والوقوع دليل الجواز.

ومن أمثلة العلة المركبة في القرآن قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 6]، فالعلة مركبة في جواز تسليم المال لليتيم ورفع الحجر عنه، وهما: البلوغ والرشد، ولا يكفي وجود أحد هذين الوصفين حتى يدفع إليه ماله، بل لا بد من تحققهما معاً^(١).

ومن أمثلة العلة المركبة في السنة ما جاء في حديث فاطمة بنت أبي حبيش رضي الله عنها: أنّها كانت تُستحاض، فقال لها النبي ﷺ: «إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ فَإِذَا كَانَ الْآخِرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ»^(٢)؛ ومعنى قوله ﷺ عِرْقٌ أي: دم عرق انفجر، لا دم حيض، فعّل النبي ﷺ حكم المستحاضة بأنّه دم عرق انفجر، وهذا علة مركبة.

المطلب الثاني: أمثلة للعلة المركبة و آثارها الفقهية في أبواب الطهارة والعبادات:

الفرع الأول: في أبواب الطهارة

١- طهارة الماء^(٣):

عمر، إصدار دار الكتب العلمية، (١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م)، ٣٥٢/٢، والإيهاج، ١٤٨/٣، ونشر البنود على مراقي السعود، للشنقيطي، إصدار مطبعة فضالة بالمغرب، (بدون طبعة وبدون تاريخ)، ١٣٤/٢.

(١) المقدسي، ابن قدامة، المغني، ٢٩٧/٤.

(٢) أخرجه مسلم في الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، حديث رقم (٣٣٣).

(٣) الغزالي: الوسيط في المذهب، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، إصدار دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، عام (١٤١٧م)، ١٠٧/١، والنووي: المجموع، إصدار دار الفكر (دون طبعة ودون تاريخ)، ٩٣/١. والقرافي: الذخيرة، إصدار دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٩٤م)، والأنصاري: أسنى المطالب، إصدار دار الكتاب الإسلامي (بدون طبعة وبدون تاريخ)، ٥/١، والرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، إصدار دار الفكر، بيروت،

قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ۝٤٨﴾ [الفرقان ٤٨] ، وقال تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾ [الأنفال ١١] ، وجه الدلالة من الآيتين: أَنَّ الله تعالى امتنَّ على عباده بأنَّ جعلَ لهم الماء طَهُورًا ومُطَهِّرًا، فلو حصلَ التَّطهيرُ بِغيرِهِ لم يحصلِ الامتنانُ، وإلى هذا ذهب جماهير العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة ومحمد وزفر من الحنفية، ونصُّوا على أَنَّ النَّجاسة لا تُزال إِلَّا بالماء.

ونقل الغزالي في كتابه الوسيط في المذهب: ((والطَّهَورِيَّةُ مُخْتَصَّةٌ بِالماءِ من بين سائر المائعات، أما في طَهارةِ الحَدَثِ فبالإجماع، وأما في طَهارةِ الخَبَثِ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ خِلافًا لِأبي حنيفة رضي الله عنهما، واختصاص الطَّهَورِيَّةِ بِهِ إمَّا تعبد لا يعقل مَعْنَاهُ، وإمَّا أَنْ يُعْلَلَ باختصاص الماءِ بِنوعٍ من اللطافة والرِّقة وتفرُّدٍ في التَّركيبِ لَا يُشَارِكُهُ فِيهَا سَائِرُ المائعات وَهُوَ الْأَقْرَبُ))^(١).

فالعلَّة عند الشَّافعية مركبة من وصفين: اللطافة، والرقة. فلا يوجد عندهم ما يماثل الماء في هذين الوصفين ليقاس عليه في صحَّة الطَّهارة به، أي إِنَّ العلَّة مركبة من جهة وقاصرة في اختصاص الحكم بالماء من جهة أخرى، فلا يدخل الخلّ وماء اللَّيْمون وماء الزَّهَر ونحوها في حكم الماء من حيث التَّطهير به.

٢- الذُّباب الذي وقع في الإناء هل ينجسه^(٢):

ذهب جمهور العلماء إلى أَنَّ الذُّباب إذا وقع في الإناء لا ينجسه، دليل ذلك ما جاء في الحديث: «إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ ثُمَّ لِيَنْزِعْهُ، فَإِنِّي فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَالْأُخْرَى شِفَاءٌ»^(٣)، وجه الدلالة أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أمر بالغمس وهو مفضٍ إلى الموت، لا سيما إذا كان الطَّعام حارًّا، فلو كان ينجس لم يأمر به، وكذلك صون الأواني عن الذُّباب وما شابهه فيه عُسر ومشقَّة فيعفى عَن تنجيسها لذلك.

والعلَّة عند الشَّافعية مركبة من جزأين: صعوبة الاحتراز، وعدم الدَّم السَّائل. قال

عام (١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م)، ١/٦٢.

(١) الوسيط في المذهب، ١/١٠٧.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع، إصدار دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، عام (١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م)، ١/٦٤، والخطاب: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، إصدار دار الفكر، الطبعة الثالثة، عام (١٤١٢ هـ، ١٩٩٢ م)، ١/١٧٨، والمجموع (٥٨٨/٢)، والهوتي: كشاف القناع عن متن الإقناع، إصدار دار الكتب العلمية (د.ت)، ١/٣٩.

(٣) البخاري في بدء الخلق، باب إذا وقع الذُّباب في شراب أحدكم، فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء، حديث رقم (٣١٤٢).

(٤) الحصني: كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، الناشر دار الخير، دمشق، الطبعة الأولى، عام (١٩٩٤)، ٦٩.

الحصني رحمه الله: (محلّ النصّ وهو الذّباب فيه معنيان مشقّة الاحتراز وعدم الدّم السائل وهي علّة مركبة)، فظاهر كلامه -رحمه الله تعالى- أنّ العلّة مجموع الأمرين، كونه لا نفس له سائلة، وأنّه يشقّ الاحتراز منه. فيكون الحكم وهو طهارة ما يقع فيه الذّباب مبنيّ على وصفين، فإذا وجد غير الذّباب وتحقّق فيه هذان المعنيان فحينئذ يمكن قياسه على الذّباب، كالنّحلة والنّمل والنّاموس فإنه يمكن قياسها على الذّباب لوجود هذين الوصفين فيه، ولكن لو وقع في الشّراب ما لا نفس له سائلة ولا يشقّ الاحتراز منه كالعقارب والخنافس والضفّادع فهذه حينئذ لا تكون طاهرة لتخلّف الوصف الثاني وهو مشقّة الاحتراز^(١).

٣- تحريم استعمال أو اني الذهب والفضة^(٢):

اتفق أئمة المذاهب الفقهيّة الأربعة على تحريم استعمال الأواني المصنوعة من الذهب والفضة في الأكل والشّرب، ولا تستخدم كأدواتٍ للتطّيب والاكتمال، ولا يجوز أن يتخذ منها ملاعق ولا أكواب للقهوة أو الشاي؛ لأنّها نوع من الأواني، يستوي في هذا الحكم الرّجال والنّساء؛ لقول النبي ﷺ: «الَّذِي يَشْرَبُ فِي إِنَاءٍ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجْرَجُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ»^(٣). وفي روايةٍ قال ﷺ: «مَنْ شَرِبَ فِي إِنَاءٍ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ، فَإِنَّمَا يُجْرَجُ فِي بَطْنِهِ نَارًا مِنْ جَهَنَّمَ»^(٤)، وإنما أبيح للنّساء التّحليّ للحاجة إلى التّزين للأزواج، فتخصّص الإباحة به دون غيره.

وذهب الشّافعية إلى أنّ العلّة في تحريم ذلك مركبة من وصفين، وهما: عين النّقديّة،

(١) الحصني: كفاية الأخيار في حلّ غاية الاختصار، تحقيق علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهي سليمان، الناشر دار الخير، دمشق، الطبعة الأولى، عام (١٩٩٤)، ٦٩، ويورد جمهور الفقهاء الحديث عن أواني الذهب والفضة في أبواب الطهارة، خلافاً للحنفيّة، ينظر: الرّيلعي، عثمان بن عليّ، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشّليّ، مطبعة بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، (١٣١٤هـ)، ١٠/٦. حيث أورده في كتاب الكراهية.

(٢) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب، حققه وصنّع فهرسه: أ.د. عبد العظيم محمود الديب، إصدار دار المنهاج، الطبعة الأولى، (١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م)، ٣٨/١، والشّريبي، مغني المحتاج، إصدار دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، عام (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م)، ١٣٦/١، وحاشية البجيرمي على الخطيب، إصدار دار الفكر، عام (١٤١٥هـ، ١٩٩٥م) (د.ط.). والإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع، ١١٦/١، للشّريبي (٣٢/١). إصدار مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت (دون طبعة ودون تاريخ)، ومطالب أولي النّهى في شرح غاية المنتهى، للسيوطي، إصدار المكتب الإسلامي الطبعة الثانية، عام (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م)، ٥٦/١، ولابن قدامة: المغني، إصدار دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، عام (١٤٠٥هـ)، ١٧٤/٩، ولابن قدامة: الشرح الكبير على متن المقنع، إصدار دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته محمد رشيد رضا صاحب المنار (د.ت)، ٤٧٢/١.

(٣) أخرجه البخاري في الأشربة، باب أنية الفضة، حديث رقم (٥٣١١).

(٤) أخرجه مسلم في اللباس والزينة، باب تحريم استعمال أواني الذهب والفضة في الشّرب وغيره على الرّجال والنّساء، حديث رقم (٢٠٦٥).

والخيلاء بكسر قلوب الفقراء. وذهب الحنابلة إلى أنّها مركبة من ثلاثة أوصاف، وهي: السرف، والخيلاء، وكسر قلوب الفقراء، وتضييق التّقيدين. ولا يرد ما قد يُعترض على التّعليل بوصف كسر لقلوب الفقراء، بما يكون عند الأغنياء من البيوت والسّيارات الفارهة؛ لأنّ الأواني المصنوعة من الذهب والفضة مخصّصة للأكل فيها، والفقير يحتاج إلى الأكل، فبينهما وجه تشابه وهو كون هذا الإناء يؤكل فيه، فإذا رأى الفقير أنّه لا يجد طعاماً وذاك الغني يضع طعامه في شيء فاخر هنا يحصل كسر القلب، أمّا المركوب والمسكون لا تتطلع إليه نفوس الفقراء، فالفقير غاية ما تتطلع إليه نفسه كساؤه وغداؤه.

الفرع الثاني: في أبواب الصّلاة

١- كراهة الصّلاة في قارعة الطّريق^(١):

تُكره الصّلاة في قارعة الطّريق عند الحنفية والمالكية والشّافعية، فإنّ صلّى فيه صحّت صلاته؛ لأنّ المنع لمنع الناس من الطّريق، ولترك الخشوع، وأنّها مظنة النّجاسة، وذلك لا يوجب بطلان الصّلاة، دليل ذلك حديث عمر t، أنّ النبي ﷺ نهى أن يُصلّى في سَبْعِ مَوَاطِنَ، في المَرْبَلَةِ، والمَجْرَزَةِ، والمَقْبَرَةِ، وقارعة الطريق، وفي الحَمَامِ، وفي مَعَاظِنِ الإِبِلِ، وفوق ظَهر بيت الله^(٢). وقد ذكر النووي في المجموع أنّ الصّلاة فيها مكروهة، والعلة مركبة من ثلاثة أجزاء، وهي: سدّ الطّريق على المارة، وانقطاع خشوع المصلّي بمرور النّاس، وأنّها مظنة النّجاسة^(٣).

فإذا وُجدت هذه الأوصاف الثلاثة في غير قارعة الطّريق عمّها الحكم، كالصّلاة في الحدائق، والأسواق، والأماكن الفارغة المحيطة بالمسجد، فهذه يمكن أن تقاس على النّهي الوارد في الصّلاة على قارعة الطّريق، لاجتماع جميع ما سبق في العلل المذكورة، مع انتفاء الحاجة إلى الصّلاة في تلك الأماكن؛ إذا كان المسجد لا يزال يتسع للمصلّين، فإن ضاق صحّت الصّلاة خارج المسجد.

٢- أذان المرأة للرّجال^(٤):

(١) الشرنبلالي: مراقي الفلاح، اعتنى به وراجعته: نعيم زرزور، إصدار المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م)، ١٥٤/١. وحاشية الطحاوي، إصدار المطبعة العامرة، مصر، (١٢٩٠هـ)، ٣٥١/٢، والمجموع ١٦٢/٣، ومغني المحتاج، ٢٠٠/١. وللإمام مالك: المدونة الكبرى، إصدار دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، عام (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م)، ١٨٢/١، ولابن رشد: بداية المجتهد، إصدار دار الحديث، القاهرة الطبعة، (٢٠٠٤م)، ١٩٠/١.

(٢) أخرجه ابن ماجه في المساجد والجماعات، باب إذا المواضع التي تكرر فيها الصلاة، حديث رقم (٧٤٦).

(٣) المجموع، ١٦٢/٣.

(٤) ردّ المحتار على الدر المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين، إصدار دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، (١٤١٢هـ).

لا يجب على النساء أذان ولا إقامة عند عامة أهل العلم. فإذا أحبت المرأة أن تؤذن لنفسها أو لجماعة من النساء معها جاز، ولا ترفع صوتها فوق ما تسمع نفسها وصواحيها؛ كأن تكون في مكان منعزل، دليل ذلك فعل السيدة عائشة -رضي الله عنها- فقد كانت تؤذن وتقيم وتؤم النساء وتقوم وسطهن.

أما أذان المرأة للرجال فذهب جمهور المالكية والشافعية والحنابلة إلى عدم جوازه، واستدلوا بحديث ابن عمر أنه كان يقول: كان المسلمون حين قدموا المدينة، يجتمعون فيتحننون الصلاة، ليس يُنادى لها، فتكلموا يوماً في ذلك، فقال بعضهم: اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل بوقاً مثل قرن اليهود، فقال عمر: أولاً تبعثون رجلاً يُنادي بالصلاة، فقال رسول الله ﷺ: يا بلال، «قم فناد بالصلاة».

وجه الدلالة: أن إقرار النبي ﷺ لما ذكره سيدنا عمر: «أولاً تبعثون رجلاً...»^(١)، دليل على أن الذي يؤذن هو الرجل لا المرأة، حيث أمر بلالاً بذلك.

وذهب الشافعية أن علّة منع المرأة من الأذان للرجال وعدم إجزائه علّة مركبة من ثلاثة أوصاف، وهي: التشبه بالرجال، وحرمة النظر إليها، وخوف الفتنة بسماعها. قال ابن حجر رحمه الله: «أن علّة تحريم الأذان على المرأة مركبة من التشبه بالرجال، وحرمة النظر إليها، وخوف الفتنة بسماعها»^(٢).

وكما هو معلوم فإن المرأة منهية عن التشبه بالرجال. ويحرم النظر إليها ووقوفها للأذان يتطلّب منها رفع صوتها؛ لأنّ المؤذن يؤذن في مكان ظاهر ومكشوف للناس. وصوتها مظنة الفتنة؛ لأنّ الأصل في النساء رقّة الصوت وحدّته، فيُخاف على سامع صوتها من الفتنة.

٣- جواز الصلاة مع وجود دم الاستحاضة^(٣):

في صحيح السنة عن عائشة رضي الله عنها قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى

١٩٩٢م، ٥٦/٢. ومواهب الجليل، ٨٧/٢، وللدردير: الشرح الصغير، إصدار دار المعارف (بدون طبعة وبدون تاريخ)، ٢٥٢/١، وللشافعي: الأم، إصدار دار المعرفة، بيروت، د. ط. (١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ٨٤/١، والهيتمي، ابن حجر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، إصدار المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، (١٣٥٧هـ، ١٩٨٣م)، ٤٦٦/١، و للمرداوي: الإنصاف، إصدار دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ٣٩٥/١، والحنبلي، العاصمي: حاشية الروض المربع، خرّج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، إصدار دار المؤيد، مؤسسة الرسالة (بدون طبعة وبدون تاريخ)، ٤٣٠/١.

(١) البخاري في الأذان، باب بدء الأذان، حديث رقم (٥٧٩)، ومسلم في الصلاة، باب بدء الأذان، حديث رقم (٣٧٧).

(٢) تحفة المحتاج، ٤٦٦/١.

(٣) العيني: البناية شرح الهداية، إصدار دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م)، ٢٦٥/١، وللقاضي عياض: مشارق الأنوار، إصدار المكتبة العتيقة ودار التراث، (بدون طبعة وبدون تاريخ)، ٧٦/٢، وللأزميري: حاشية الأزميري على مرآة الأصول، إصدار مطبعة محمد اليوسفي (بدون طبعة وبدون تاريخ)، ٣٠٧/٢.

النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إني امرأة أستحاضُ فلا أطهرُ أفأدعُ الصَّلَاةَ؟ فقال رسولُ الله ﷺ: «لَا، إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَ بِحَيْضٍ، فَإِذَا أَقْبَلَتْ حَيْضَتُكَ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي»^(١). فقد نبّه النبي ﷺ أَنَّ الاستحاضة (دم عِرْق) يعني أَنَّها مركبة من وصفين، وهما: اسم الدم، وصفة الانفجار. فقد سألت النبي ﷺ أيكون لها حكم الحائض فتترك الصَّلَاةَ، فأجابها بالنفي، وأَنَّه دم الاستحاضة وهو دم عِرْق انشق وانفجر منه الدَّم، فهو دم علّة وفساد بخلاف دم الحيض الذي هو دم طبيعة وفطرة، وأنَّ دم الاستحاضة حدثٌ من ضمن الأحداث الناقضة للوضوء.

٤- جواز السجود على ما تنبته الأرض^(٢):

اتفق الفقهاء على جواز الصَّلَاة على الأرض وما تنبته الأرض، وقد نقل القرافي المالكي أَنَّ علّة جواز السجود على ما تنبته الأرض علّة مركبة من ثلاثة أوصاف، وهي: كونه نبات خارج من الأرض، وأَنَّهُ موافق للسُّنَّة، والتَّوَضُّع^(٣). قال القرافي: (فَأَمَّا مَا تُنْبِتُ الْأَرْضُ فَلَأَنَّهُ ﷺ صَلَّى عَلَى الْخُمْرَةِ الْمَعْمُولَةِ مِنَ الْجَرِيدِ وَعَلَى الْحَصِيرِ الَّذِي قَدْ اسْوَدَّ مِنْ طَوْلٍ مَا لَبَسَ، وَلَيْسَتْ الْعِلَّةُ كَوْنُهُ نَبَاتِ الْأَرْضِ، فَإِنَّ ثِيَابَ الْقُطْنِ وَالكِتَانِ نَبَاتِ الْأَرْضِ فَلَمْ تُكْرَهِ الصَّلَاةُ عَلَيْهِمَا، بَلِ الْعِلَّةُ مُرْكَبَةٌ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ، وَفِعْلِ السُّنَّةِ، مِمَّا فِيهِ تَوَضُّعٌ)^(٤).

دليل الجواز أَنَّ النبي ﷺ وأصحابه كانوا يَسْجُدُونَ عَلَى الثَّرَابِ وَالطِّينِ، وَفِي الصَّحِيحِ قَالَ ﷺ: «إِنِّي أُرِيتُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ، ثُمَّ أُنْسِيْتُهَا -أَوْ نُسِيْتُهَا- فَالْتَمَسْتُهَا فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ فِي الْوَتْرِ، وَإِنِّي رَأَيْتُ أَنِّي أَسْجُدُ فِي مَاءٍ وَطِينٍ، فَمَنْ كَانَ اعْتَكَفَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلْيَرْجِعْ»^(٥)، فَرَجَعْنَا وَمَا نَرَى فِي السَّمَاءِ قَزَعَةً، فَجَاءَتْ سَحَابَةٌ فَمَطَرَتْ حَتَّى سَالَ سَقْفُ الْمَسْجِدِ، وَكَانَ مِنْ جَرِيدِ النَّخْلِ، وَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَسْجُدُ فِي الْمَاءِ وَالطِّينِ، حَتَّى رَأَيْتُ أَثَرَ الطِّينِ فِي جَبْهَتِهِ. أَي من أثر السجود على جبهته ﷺ.

والمشهور عند المالكية كراهة السجود على الطَّنَافِسِ والشعر والثياب والأدم؛ لما فيها من الرِّفَاهِيَّةِ، فإذا كان الأصل الرِّفَاهِيَّةِ، فكلَّ ما فيه رِفَاهِيَّةٌ فإنه يكره، لمخالفته وصفي

(١) سبق تخريجه.

(٢) ابن رشد: البيان والتحصيل، حَقَّقَهُ: د محمد حجي وآخرون، إصدار دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، (١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م)، ١٧، ١٨. والذخيرة ٢/ ١٩٧، ولابن جزي: القوانين الفقهية، تحقيق ماجد الحموي، (١٤٣٤ هـ، ٢٠١٣ م)، ٣٩، والخرشي، شرح مختصر خليل، إصدار دار الفكر للطباعة، بيروت، (بدون طبعة وبدون تاريخ)، ٢٩٠/١.

(٣) الذخيرة، ١٩٧/٢.

(٤) الذخيرة، ١٩٧/٢.

(٥) أخرجه البخاري في صلاة التَّراويع، باب التماس ليلة القدر في السَّبع الأواخر، حديث رقم (١٩١٢)، ومسلم في الصَّيَّام، باب استحباب صوم سِتَّةِ أَيَّامٍ من شوال، حديث رقم (١١٦٧).

اتباع السُّنة والتَّواضع، وكلُّ ما لا تَرْفَعُ فيه فَإِنَّه لا يكره، ولو كان ممَّا لا تنبته الأرض كالصُّوف الذي لا يقصد به التَّرفه.

٥- صلاة الجماعة في المسجد لمن أكل الثوم والبصل^(١):

اتفق أئمة المذاهب الأربعة على كراهة حضور المسجد لمن أكل ثومًا أو بصلاً، أو نحو ذلك، ما دامت الرائحة توجد منه ظاهرة، تؤذي من حَوْلُهُ من المصلِّين والملائكة، دليل ذلك ما جاء في السُّنة عن جابر رضي الله عنه، قال: نهى رسول الله ﷺ عن أكل البصل والكراث، فغلبتنا الحاجة، فأكلنا منها، فقال: «مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ الْمُتْنَةِ، فَلَا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا؛ فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَأْذَى مِمَّا يَتَأَذَى مِنْهُ الْإِنْسُ»^(٢). وروى الشيخان أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «مَنْ أَكَلَ ثُومًا أَوْ بَصَلًا، فَلْيَعْزِلْنَا، أَوْ قَالَ: فَلْيَعْزِلْ مَسْجِدَنَا، وَلْيَقْعُدْ فِي بَيْتِهِ»^(٣).

وعَلَّة الكراهة هنا عَلَّة مركبة من وصفين، وهما: الأذى، وعدم قربان المسجد. فمن كانت له رائحة كريهة إذا وجد في المسجد فَإِنَّه يخرج من المسجد، إِلَّا إذا أذهب رائحتها بالمعالجة، كأكل شيء يزيل الرائحة، فيباح له دخول المسجد؛ لانتفاء علَّة الأذى.

بناءً على العلَّة المركبة نقول: إِنَّ التَّأْذِي مِمَّنْ أَكَلَ ثُومًا أَوْ بَصَلًا يحصل بصلاته جماعة في البيت أو السُّوق، ولكنَّ التَّأْذِي جزء علَّة لا علَّة كاملة، فلا يُمنع الإنسان من أكل البصل والثوم ونحوهما للأذى الذي يحصل به للمصلِّين والملائكة، بل لا بدَّ أن يكون التَّأْذِي حاصلًا في المسجد، ولو قيل أَنَّ علَّة الكراهة حاصلة بالتَّأْذِي فقط فَإِنَّه لا يُؤْكَل الثُّوم أبدًا؛ لآفته كما يحصل في المسجد يحصل في غيره أيضًا. والكلام نفسه يقال لو قيل: إِنَّ علَّة كراهة صلاة الجماعة لمن أكل الثوم والبصل ونحوهما هي كون تلك الصَّلَاة في المسجد، فهو جزء علَّة فقط.

الفرع الثالث: في الزَّكاة والصَّيام:

١- وجوب الزَّكاة في الحبوب^(٤):

اتفق العلماء على وجوب الزَّكاة في الحبوب كالحنطة والشَّعير والأرز، ورأى المالكية أن ما تجب فيه الزَّكاة ينحصر في ثمانية عشر صنفًا من الحبِّ^(٥). فإذا كان المحصول منها فزركاته واجبةً عندهم، ومقدارها نصف العشر إذا كان يُسقى بما فيه كلفة، والعشر إذا كان سقي

(١) الخضير، عبد الكريم، شرح عمدة الأحكام، دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير <https://al-maktaba.org/book/31730>، ٥/٣٤.

(٢) شرح عمدة الأحكام، ٥/٣٤.

(٣) شرح عمدة الأحكام، ٥/٣٤.

(٤) مناهج التحصيل، ٣٨٥/٢، ومواهب الجليل، ٣٤٦/٤.

(٥) الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، ٤٤٧/١.

بماء السماء أو كان بعلًا، إذا بلغ المحصول خمسة أوسق.

واتفق فقهاء المالكية على أنَّ علَّة وجوب الزَّكاة في الحبوب علَّة مركبة، واختلفوا هل هي مركبة من وصفي: الاقتيات، والادخار، كما ذهب إلى ذلك أكثرهم، ومنهم ابن الحاجب والقاضي أبو محمد عبد الوهاب. أمَّ العلَّة مركبة من ثلاثة أوصاف، وهي: الاقتيات، والادخار، وأنها أصل للمعاش. كما ذهب إلى ذلك أبو محمد بن أبي زيد.

والاقتيات عند الفقهاء: ما تقوم البنية باستعماله بحيث لا تفسد عند الاقتصار عليه. والادخار عندهم: الحفاظ على المال لوقت الحاجة.

قال في مواهب الجليل: (وقد اختلف فيها على عشرة أقوال ذكر المصنف منها قولين (الأول) أنها الاقتيات والادخار قال ابن الحاجب: وعليه الأكثر قال بعض المتأخرين: وهو المعول عليه في المذهب وتأول ابن رشد المدونة عليه قال بعض المتأخرين: وهو المشهور من المذهب ومعنى الاقتيات أن يكون الطعام مقتاتًا، أي تقوم به البنية، ومعنى الادخار أن لا يفسد بتأخيرهِ إلا أن يخرج التأخير عن العادة.

والقول الثاني أن العلة الاقتيات والادخار، وكونه متخذًا للعيش غالبًا، وهذا القول للقاضيين أبي الحسن ابن القصار وعبد الوهاب^(١).

٢- حكم صدقة الفطر في حق الصغير^(٢):

تجب زكاة الفطر باتفاق المذاهب الفقهية الأربعة، عن نفسه وعن كُلِّ مَنْ تجب عليه نفقته شرعًا من المسلمين، لقربة أو زوجية أو ملك، وأوجبوا كذلك إخراج الأب زكاة الفطر عن أولاده الصغار الذين لا أموال لهم، إذا أمكنه ذلك. دليلهم التصريح بالفرضية الذي يعني الوجوب في حديث ابن عمر رضي الله عنه قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعًا من تمرٍ، أو صاعًا من شعيرٍ، على العبد والحرِّ، والدَّكر والأنثى، والصَّغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدَّى قبل خُروج النَّاسِ إلى الصَّلَاة»^(٣). وتمسَّك بعض العلماء بحديث: زكاة الفطر طهر الصيام من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين، في عدم وجوبها على الصَّغار، قال في مرقاة المصابيح: (تمسك به من لم يوجب الفطرة على الأطفال لأنهم إذا لم يلزمهم الصيام لم يلزم طهرته والأكثر على إيجابهم عليهم، ولعلمهم نظروا إلى أن علة الإيجاب مركبة

(١) مواهب الجليل ٣٤٦/٤، ومناهج التَّحصيل، ٣٨٥/٢.

(٢) توضيح الأحكام في بلوغ المرام، ٣٨١/٣، الهروي القاري، علي بن سلطان محمَّد: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، (٢٠٠٢ م)، ١٢٩٩/٤.

(٣) أخرجه البخاري في الزَّكاة، باب صدقة الفطر على الصغير والكبير، حديث رقم (١٤٤١)، ومسلم في الكسوف، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، حديث رقم (٩٨٤).

من الطهارة والطعمة رعاية لجانب المساكين، وذهب الشافعي مع هذا أيضاً إلى أن شرط وجوبها أن يملك ما يفضل عن قوت يومه لنفسه وعياله لاستواء الغني والفقير في كونها طهرة. أقول: كما أنه شرط ما ذكر شرطنا النصاب لما تقدم من الأدلة جمعا بين الأحاديث ما أمكن، وفيه إيماء إلى تفضيل الفقراء فكانت أعمالهم مطهرة وذنوبهم مغفورة من غير صدقة، وإشارة إلى أن أكثر وقوع اللغو والرفث إنما هو من الأغنياء (وطعمة للمساكين) أي ليكون قوتهم يوم العيد مُهيئاً تسويةً بين الفقير والغني في وجدان القوت ذلك اليوم، وفيه دلالة ظاهرة على أن الطهرة على الأغنياء من الصائمين، والطعمة للفقراء والمساكين كما هو مقتضى التقسيم سيّما على مذهب الشافعي في تعريف المسكين^(١).

٣- استحباب صوم يوم الإثنين^(٢):

يستحب صوم يومي الاثنين والخميس من كل أسبوع، باتفاق المذاهب الفقهية الأربعة، دليل ذلك حديث عن أبي قتادة t: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سُئِلَ عَنْ صَوْمِ الْإِثْنَيْنِ، فَقَالَ: «ذَلِكَ يَوْمٌ وُلِدْتُ فِيهِ وَيَوْمٌ بُعِثْتُ» أَوْ «أُنْزِلَ عَلَيَّ فِيهِ».

العلّة في استحباب صوم يوم الإثنين مركبة من ثلاثة أوصاف، وهي: ميلاده، ومبعثه، وإنزال القرآن عليه ﷺ. وهذه الأوصاف لا تنطبق على غير يوم الإثنين من الأيام، ولا تتعدى إلى غيره، فلا يصح القول بأنّ صوم يوم الثّاني عشر من ربيع الأول سنة لأنّ النبي ﷺ ولد فيه، فالنبي ﷺ -وهو المشرّع- لم يخصّص يوم الثّاني عشر بالصّيام، بل خصّص يوم الإثنين بالصّيام، وفرق كبير بين السّببين، فالصّواب أنّ العلة هي كون يوم الإثنين، يوم مولده، ويوم بعثه فيه، ويوم إنزال القرآن عليه.

خاتمة:

بعد هذه الجولة السريعة في أهمّ مباحث العلة المركبة نوجز أهم النّقاط التي استخلصتها من البحث:

- حاجة مباحث علم الأصول إلى الجمع بين التّأصيل والتّطبيق لتظهر ثمرة هذا العلم بوضوح.

- أهمية البحث في العلة المركبة، التي لم تأخذ حقّها من حيث التّأصيل والتّطبيق.
- سلّط البحث الضّوء على أهمّ المباحث الأصولية للعلة المركبة، ولم يستوعبها جميعها؛

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ٤/ ١٢٩٩.

(٢) ٢ السمرقندي: تحفة الفقهاء، الطبعة الثانية، إصدار دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٤١٤هـ، ١٩٩٤م)، ٣٤٤/١، ومراقي الفلاح، ٢٣٦، والذخيرة، ٢/ ٥٠٠، وشرح مختصر خليل، ٢/ ٢٤١، والمجموع شرح المهذب، ٦/ ٣٨٦، وحاشية الروض المربع، ٣/ ٤٤٧.

خشية الإطالة عن مقتضيات بحث محكم، محدود بصفحات وكلمات، وكشف عن عمق آثارها الفقهية.

- تركّ البحث المجال واسعاً لاستخلاص أمثلة العلّة المركبة في أبواب الفقه الأخرى، بل في أبواب الطّهارة والعبادات مما لم يأت البحث على ذكرها.
- كثير من الأمثلة في كتب الفقه تجمع بين أن يكون الوصف مجتمعاً فيه أكثر من علّة، أو قد اجتمع سبب مع علّة، أو شرط مع علّة، وهذا يحتاج إلى دراسة منفردة مستقلّة، لعلّها تكون في بحث قادم إن شاء الله تعالى.
- يمكن أفراد بحث مستقل يدرس أثر قادح الكسر على العلّة المركبة في الأمثلة المذكورة في البحث وعلى غيرها مما لم يأت البحث عليها، تشكل بمجموعه إضافة وثراء للمكتبة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

- الإيهاج في شرح المنهاج: للسُّبكي، إصدار دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م).
- الإحكام في أصول الأحكام: للآمدي، إصدار المكتب الإسلامي، بيروت، (د. ط).
- أسنى المطالب: للأنصاري، إصدار دار الكتاب الإسلامي، (بدون طبعة وبدون تاريخ).
- الإقناع في حلِّ ألفاظ أبي شجاع: للشربيني، إصدار مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت (دون طبعة ودون تاريخ).
- الأم: للشافعي، إصدار دار المعرفة، بيروت، (١٤١٠هـ/١٩٩٠م) (د. ط).
- الإنصاف: المرداوي، الطبعة الثانية، إصدار دار إحياء التراث العربي، (د. ت).
- البحر المحيط: الزَّركشي: تحقيق صدقي محمد جميل، إصدار دار الفكر، بيروت، (١٤٢٠هـ).
- بداية المجتهد: ابن رشد، إصدار دار الحديث، القاهرة، (٢٠٠٤م).
- بدائع الصنائع: الكاساني: الطبعة الثانية، إصدار دار الكتب العلمية، (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).
- البرهان في أصول الفقه: الجويني: تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، الطبعة الأولى، إصدار دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، (١٤١٨هـ، ١٩٩٧م).
- البناية شرح الهداية: العيني، الطبعة الأولى، إصدار دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م).
- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، للأصفهاني: تحقيق محمد مظهر بقا، الطبعة الأولى، إصدار دار المدني، السعودية، (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).
- البيان والتحصيل: ابن رشد، حَقَّقه: د محمد حجي وآخرون، الطبعة الثانية، إصدار دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م).
- تحفة الفقهاء: السمرقندي، الطبعة الثانية، إصدار دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٤١٤هـ، ١٩٩٤م).
- تحفة المحتاج في شرح المنهاج: الهيتمي، ابن حجر، روجعت وصححت على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، إصدار المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، (١٣٥٧هـ، ١٩٨٣م).
- تيسير التحرير: الحنفي، لأمير بادشاه، إصدار دار الفكر، بيروت (د. ط).
- حاشية الأزميري على مرآة الأصول: للأزميري، إصدار مطبعة محمد البوسنوي (بدون طبعة وبدون تاريخ) ..
- حاشية البجيرمي على الخطيب: إصدار دار الفكر، (١٤١٥هـ، ١٩٩٥م) (د. ط).

- حاشية الروض المربع، للعاصمي الحنبلي، خَرَجَ أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، إصدار دار المؤيد، مؤسسة الرسالة (بدون طبعة وبدون تاريخ).
- حاشية الطحاوي: إصدار المطبعة العامرة، مصر، (١٢٩٠هـ).
- الذخيرة، للقرافي: الطبعة الأولى، إصدار دار الغرب الإسلامي، بيروت، (١٩٩٤م).
- ردّ المحتار على الدر المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين: الطبعة الثانية، إصدار دار الفكر، بيروت، (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م).
- سنن ابن ماجه، إصدار دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي (د.ت.).
- سنن الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي وعبد اللطيف حرز الله وأحمد برهوم، الطبعة الأولى، إصدار مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م).
- الشرح الصغير، للدردير: إصدار دار المعارف (بدون طبعة وبدون تاريخ).
- شرح العضد لمختصر ابن الحاجب: للعضد الإيجي، تحقيق فادي نصيف وطارق يحي، إصدار دار الكتب العلمية، (١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م).
- الشرح الكبير على متن المقنع: لابن قدامة، إصدار دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته محمد رشيد رضا صاحب المنار (د.ت.).
- شرح الكوكب المنير: لابن النجار، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، الطبعة الثانية، إصدار مكتبة العبيكان، (١٤١٨هـ، ١٩٩٧م).
- شرح تنقيح الفصول، للقرافي: تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، الطبعة الأولى، إصدار شركة الطباعة الفنية المتحدة، (١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م).
- شرح عمدة الأحكام: لعبد الكريم الخضير، دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير <https://al-maktaba.org/book/31730>.
- شرح مختصر الروضة: الطّوفي: الطبعة الأولى، إصدار مؤسسة الرسالة، (١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م).
- شرح مختصر خليل: الخرشي، إصدار دار الفكر للطباعة، بيروت، (بدون طبعة وبدون تاريخ).
- صحيح البخاري، إصدار مطبعة الهندي، (١٩٧٦م).
- صحيح مسلم، إصدار دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١٣٧٤هـ، ١٩٥٤م).
- فواتح الرحموت: للأنصاري، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، إصدار دار الكتب العلمية، (١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م).

- القوانين الفقهية: ابن جزي، تحقيق ماجد الحموي، (١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م).
- كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي: إصدار دار الكتب العلمية (د.ت).
- كفاية الأخيار في حلّ غاية الاختصار، للحصني: تحقيق علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، الطبعة الأولى، الناشر دار الخير، دمشق، (١٩٩٤م).
- مباحث العلة في القياس: عبد الحكيم السعدي.
- المبسوط، السرخسي: إصدار دار المعرفة، بيروت، (١٤١٤هـ)، (د.ط).
- المجموع، للنووي: إصدار دار الفكر (دون طبعة ودون تاريخ).
- المحصول في علم الأصول، للرازي: تحقيق طه جابر فياض العلواني، الطبعة الأولى، إصدار جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (١٤٠٠هـ).
- مختصر المزنّي: إصدار دار المعرفة، بيروت، (١٤١٠هـ، ١٩٩٠م).
- المدونة الكبرى: الإمام مالك، الطبعة الأولى، إصدار دار الكتب العلمية، (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م).
- مراقي الفلاح: الشرنبلالي، اعتنى به وراجعته: نعيم زرزور، إصدار المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م).
- المستصفى: الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، إصدار دار الكتب العلمية، (١٤١٣هـ، ١٩٩٣م).
- مشارق الأنوار: للقاضي عياض، إصدار المكتبة العتيقة ودار التراث (بدون طبعة وبدون تاريخ).
- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى: للسيوطي، الطبعة الثانية إصدار المكتب الإسلامي، (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م).
- المعتمد: لأبي الحسين البصري، تحقيق خليل الميس، الطبعة الأولى، إصدار دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٠٣هـ).
- مغني المحتاج: الشربيني، الطبعة الأولى، إصدار دار الكتب العلمية، (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م).
- المغني: لابن قدامة، الطبعة الأولى، إصدار دار الفكر، بيروت، (١٤٠٥هـ).
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: الحطاب: الطبعة الثالثة، إصدار دار الفكر، (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م).
- نشر البنود على مراقي الصعود: الشنقيطي: إصدار مطبعة فضالة بالمغرب، (بدون طبعة وبدون تاريخ).

- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول: الإسنوي، الطبعة الأولى، إصدار دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م).
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: للرملي، إصدار دار الفكر، بيروت، (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م).
- نهاية المطلب في دراية المذهب: الجويني، حققه وصنع فهرسه: أ.د. عبد العظيم محمود الديب، الطبعة الأولى، إصدار دار المنهاج، (١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م).
- الوسيط في المذهب: للغزالي، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، الطبعة الأولى، إصدار دار السلام، القاهرة، (١٤١٧م).

مخاطر العملات الافتراضية على استقرار النظام المالي العالمي

د. فراس شعبو^(١)

ملخص البحث:

يسود العالم اليوم ثورة تقنية شاملة امتدت لكافة مناحي الحياة وأثرت تأثيراً كبيراً على أنماط الحياة المختلفة؛ الاقتصادية والاجتماعية، ساهمت في إيجاد مجموعة من الظواهر الجديدة مثل: التجارة الإلكترونية، ووسائل الدفع الإلكترونية، ولم يقف التطور عند هذا الحد، بل استمرت الأفكار والابتكارات النقدية حيث ظهر على الساحة ما سُمي بالعملات الافتراضية؛ وقد توصلت الدراسة الى أن انتشار هذا النوع من العملات سيكون له عدد من الآثار الاقتصادية السلبية، وبخاصة أنه لا دور للدول أو بنوكها المركزية في إصدار هذه العملة، وهذا سيؤثر تأثيراً كبيراً في السياسات النقدية والمالية للدول، بالإضافة إلى الاعتماد على هذه العملات أداة لتمويل الصفقات غير المشروعة. ومع ازدياد ترابط الأسواق المالية الدولية وارتفاع معدلات التعامل الدولي بوسائل الدفع الإلكترونية، فإن حجم المشكلات الاقتصادية والمالية التي يمكن أن تنشأ نتيجة لظهور وشيوع هذه العملات سيكون كبيراً جداً. وقد أوصت الدراسة بضرورة اتخاذ الجهات الدولية المسؤولة خطوات تزود الأفراد وقطاع الأعمال بالقواعد والضوابط الكفيلة بدمج هذه التقنية الجديدة مع قواعد النظام النقدي العالم، وبالإضافة إلى صياغة قوانين تضبط إصدار هذه العملات وآليات تداولها.

الكلمات المفتاحية: العملات الافتراضية، البتكوين، النظام مالي، سياسة نقدية

Abstract:

The world is witnessing today a comprehensive technological revolution that has spread to all aspects of life and has greatly affected economic and social lifestyles. It has contributed to the creation of a number of new phenomena such as: e-commerce, electronic payment methods,

The development did not stop at this point, but the monetary ideas and innovations continued, as the so-called virtual currencies appeared on the scene.

The study has concluded that the spread of this type of currency will have a number of negative economic effects, in addition to relying on these currencies as a tool for financing illegal transactions, and with the increase in the interdependence of international financial markets and the high rates of international dealings with electronic means of payment, the size of the economic and financial problems that Can arise as a result of the emergence and prevalence of these currencies will be very large.

The study recommended the need for responsible international bodies to take steps to provide individuals and the business sector with the rules and controls to integrate this new technology with the rules of the world monetary system, in addition to formulating laws that control the issuance of these currencies and the mechanisms of their circulation.

Keywords: virtual currencies, bitcoin, financial system, monetary policy.

(١) دكتوراه في العلوم المالية والمصرفية من جامعة حلب - سورية، محاضر في كلية الاقتصاد جامعة حلب من عام

٢٠١١ حتى عام ٢٠١٧.

المقدمة:

أثارت العملات الافتراضية جدلية في الأوساط العامة والعلمية حول مدى اعتبارها القانوني وكفاءتها الاقتصادية نظراً لما حققته من شهرة وقبول عام في الآونة الأخيرة، بالإضافة الى اعتبارها شكلاً لاحقاً ومتوقعاً من أشكال التطور الطبيعي في أنظمة المعاملات البينية.

لقد بات من الواضح أن العملات الافتراضية أصبحت جزءاً من الواقع الذي نعيشه وجزءاً من حركة تطور المجتمعات وإن كان التعامل والاستثمار في هذه العملات ينطوي على نسبة عالية من المخاطر، وقد شكلت العملات الافتراضية قفزة تكنولوجية نوعية هددت بتغيير النظام المالي العالمي واستفزته نحو مزيد من العولمة بشكل يصعب توقعه، كما أنها تشكل خطر فقدان السيطرة بسحب بسات السيادة النقدية من أيدي الحكومات والدول، وتؤذن بتغيير جذري لقطاعات الوساطة المالية، خاصةً بعد أن بلغ التعامل بها ما يزيد عن حجم اقتصاديات دول قائمة بذاتها.

لذا سعت هذه الدراسة لاستشراف مخاطر هذه العملات، وبيان تأثيراتها الاقتصادية على النظام المالي العالمي، وذلك عن طريق تسليط الضوء على عملة البتكوين التي كان لها الحظ الوافر في سوق هذه العملات لأسبقيتها.

أهمية الدراسة:

يستمد هذا البحث أهميته من:

غزو العملات الافتراضية لأسواق المال بقيمة إجمالية تقدر بـ ٢١٨ تريليون دولار^(١)، وإمكانية حلولها بديلاً نقدياً حقيقياً للعملات القانونية مستقبلاً، ونتيجة لذلك ستقيد سيطرة الحكومات في الاقتصاديات المعاصرة، وما يتبع ذلك من مخاطر على استقرار النظام المالي العالمي.

مشكلة الدراسة:

أثار تنامي استخدام العملات الافتراضية والتقلبات الكبيرة في أسعارها جدلاً واسعاً بين المستثمرين والاقتصاديين والمنظمين على حد سواء، خاصةً أنها تعمل في بيئة تنظيمية غير واضحة، وليس لها وجود مادي ملموس، كما أنها أصبحت واقعاً معيشياً ومؤثراً في الساحة الدولية، وإن التوسع في استخدام هذه العملات سينتج عنه عدد من الآثار الاقتصادية

(1) Alghamdi, Saleh Abdulqader, Virtual currency systems, School of Engineering and Informatics, University of Sussex, (2012).

المختلفة السلبية منها والإيجابية، لذا تتبلور مشكلة الدراسة في معرفة ماهية العملات الافتراضية وسيلة دفع مبتكرة، ثم محاولة تحليل الآثار الاقتصادية المتوقعة الناتجة عن تداول هذه العملة وتبنيها. ولذا تسعى الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما حقيقة العملات الافتراضية -خاصة البتكوين- وواقعها في أسواق المال والتبادل؟
- ما المخاطر التي ترتبط بهذه العملات في حال شيوع استخدامها؟
- ما الآثار الاقتصادية المترتبة على النظام المالي العالمي في حال انتشار استخدام العملات الافتراضية؟

هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة لمعرفة فلسفة العملات الافتراضية وأنواعها وخصائصها ومدى إمكانية نجاحها وحدة نقدية دولية، مع عرض لأبرز الآثار الناتجة الاقتصادية الناشئة عن انتشارها واستخدامها وسيلة دفع حديثة، وبخاصة فيما يتعلق بالسياسة النقدية والمالية.

منهج الدراسة:

اتبع الباحث المنهج التاريخي لتتبع نشأة وتطور العملات الافتراضية، والمنهج الاستقرائي لدراسة العملات الافتراضية ومخاطرها على استقرار النظام العالمي، ثم استخدم المنهج التحليلي لمعرفة الآثار الاقتصادية المترتبة على استخدام هذا النوع من العملات. الدراسات السابقة: يعدُّ التعامل بالعملات الافتراضية تعاملًا حديثًا في الواقع الاقتصادي والمالي، لذلك لم يتناول الباحثون الموضوعات المتعلقة بها بالشكل الذي يمكن معه جمع أدبيات ودراسات سابقة لندرة تلك الدراسات، وقد تمكن الباحث من الحصول على بعض هذه الدراسات، وهي:

- دراسة (عبدالله، ٢٠١٧)^(١) هدفت لبيان حقيقة العملات الافتراضية وأنواعها وخصائصها، مع تحليل لأبرز الآثار الاقتصادية الناشئة عن انتشارها واستخدامها وسيلة دفع حديثة، وقد توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج من أهمها: ضعف البنية التحتية لهذه العملات جعلها عرضة لتقلبات حادة في أسعارها عند أدنى المواقف والأحداث الاقتصادية.
- دراسة (جلال وأخري، ٢٠١٤)^(٢) تساءلت الدراسة عن أهداف المستخدمين من

(١) الباحث، عبد الله بن سليمان بن عبد العزيز: النقود الافتراضية، مفهومها وأنواعها وآثارها الاقتصادية، المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة، العدد الأول، جامعة عين شمس القاهرة، (٢٠١٧م).

(٢) Glaser, Florian, et al. «Bitcoin-Asset or Currency? Revealing Users' Hidden Intentions.» Revealing Users' Hidden Intentions, ECIS (٢٠١٤).

تحويلهم العملة المحلية إلى العملات الافتراضية، وتوصلت الدراسة إلى أن غالبية المستخدمين الجدد ليسوا مهتمين بآلية عمل هذه العملات، ولكنهم في المقام الأول يستخدمونها أداة استثمارية للاستفادة من التقلبات في أسعارها. هدفت الدراسة إلى إعطاء رؤى تجريبية حول ما إذا كانت مصلحة المستخدمين فيما يتعلق بالعملات الرقمية مدفوعة بجاذبيتها كأصل أو كعملة.

• دراسة (الغامدي، ٢٠١٢)^(١) التي أشارت إلى أنه بسبب التطور السريع لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات والنمو الهائل في عدد مستخدمي الإنترنت، فقد نشأت ظواهر تجارية جديدة؛ ومنها استخدام عملة افتراضية على نطاق واسع لتسهيل الأنشطة المالية مثل الشراء والبيع، والتي تستخدم إلكترونياً في مختلف التطبيقات والشبكات، كالشبكات والألعاب الاجتماعية على الإنترنت، وقد عمدت الدراسة لتحليل بعض جوانب العملة الافتراضية؛ مثل الفرص المتاحة، وآليات وأساليب التنفيذ، ووضعها التنظيمي، والتحديات أو المخاوف التي تواجهها.

• دراسة (صادق، ٢٠١٢)^(٢) التي تناولت أهم الابتكارات المصرفية الحديثة، ثم بينت مدى تأثير انتشار وسائل الدفع الإلكترونية على البنك المركزي وعلى السياسة النقدية، وتوصلت إلى أن وسائل الدفع الإلكترونية تعد أداة مصرفية مقبولة للوفاء بالالتزامات على نطاق واسع ذلك، وأن أثارها الاقتصادية تتوقف على درجة انتشار التعامل بها، ومدى قبول الأفراد لها، وهو ما يختلف من دولة لأخرى.

• دراسة (حداد، ٢٠١١)^(٣) وقد عرضت تطور العملات الإلكترونية وبخاصة في مجال الخدمات المصرفية والمالية، وأكدت على ضرورة تبني أو استعمال أدوات نقدية جديدة لإدارة السياسة النقدية من قبل البنوك المركزية تستجيب للوضع النقدي القائم على أدوات نقدية متطورة، كما تناولت الدراسة التحديات التي تواجه الجهات التنظيمية ومؤسسات الإشراف، واقترحت عدداً من الوسائل أو الآليات لإدارة السياسة النقدية. من خلال استعراض الدراسات السابقة يتضح أنها ركزت على تاريخ العملات الافتراضية وكيفية التعامل فيها، كما تناولت آراء اقتصادية ومواقف بعض البنوك المركزية من التعامل مع تلك العملات، بالإضافة إلى تناول بعض الجوانب التقنية لهذه العملات، ويمكن القول:

(١) Alghamdi, Saleh Abdulqader, Virtual currency systems, School of Engineering and Informatics, University of Sussex, (٢٠١٢).

(٢) صادق، حسام الدين علي، وسائل الدفع الإلكترونية الحديثة وتأثيرها على السياسة النقدية، المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة، مصر، عدد ٣، (٢٠١٢م).

(٣) حداد، فايز، النقود الإلكترونية ودورها في رسم معالم السياسات النقدية المعاصرة، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، (٢٠١١م)، ٣٠٧-٢٩٧.

إن أبرز أوجه تميز هذه الدراسة تتمثل في أنها تتناول تقييماً اقتصادياً للعملات الافتراضية التي تمثل نوعاً جديداً ومستقلاً من وسائل الدفع الإلكتروني، بالإضافة إلى تحليل لأهم آثارها الاقتصادية المتوقعة على النظام المالي العالمي.

ثانياً: القسم النظري:

فلسفة العملات الافتراضية:

العملات الرقمية أو الافتراضية أو المشفرة وغيرها الكثير من المسميات هي نوع من العملات المتاحة رقمياً فقط من خلال الإنترنت، وليس لها وجود مادي لكن لها خصائص مماثلة للعملات المادية، وتسمى بالإنجليزية Cryptocurrency وهي تنقسم لمقطعين، المقطع الثاني هو Currency وهي العملة، بينما المقطع الأول هو كلمة Crypto وهي اختصار لكلمة Cryptography أي علم التشفير.^(١)

إن العملات الرقمية هي نوع من العملات المتاحة، لكنها متاحة رقمياً فقط، تسمح بالمعاملات الفورية ونقل الملكية بلا حدود. وهي عملات لامركزية بعكس العملات التي تملكها الحكومات أو المؤسسات المالية، وهي حديثة العهد نسبياً ومنها عدة أنواع. وهي عبارة عن عملات تنشأ من خلال برمجيات وخوارزميات رياضية معينة وباستخدام تقنيات تشفير عالمية Cryptocurrencies تجعل من عملية اختراقها والتلاعب بها أمراً أشبه بالمستحيل. كما أن العملات الرقمية مصطلح استُخدم للدلالة على جميع هذه التطبيقات التي تستخدم ضمن تقنية Block Chain التكنولوجية التي تحفظ سجلات جميع المعاملات والصفقات التي تتم عبر العملات الرقمية.^(٢)

تطور العملات الافتراضية:

مرت العملات الافتراضية (البتكوين العملة الرئيسة الممثلة للعملات الافتراضية) بمراحل مختلفة من الصعود والهبوط في قيمتها، والانتشار والانحسار في التعامل بها وقبلها، خلال ١٠ سنوات الفائزة من تاريخ ظهورها في بداية عام ٢٠٠٩ م إلى نهاية ٢٠١٩ م. ويقول مؤسسو هذه العملة: ستتوقف عمليات إصدار هذه العملة بحلول عام ٢٠٤٠، وذلك عندها تصل الكمية المصدرة منها إلى ٢١ مليون وحدة، وهو الحد الأقصى للكمية

(١) Rogoianu, Angela, and Liana Badea. «The issue of competing currencies. Case study—Bitcoin.»

Theoretical and Applied Economics ٢١، ٢٠١٤، p ١٠٩-١١٠.

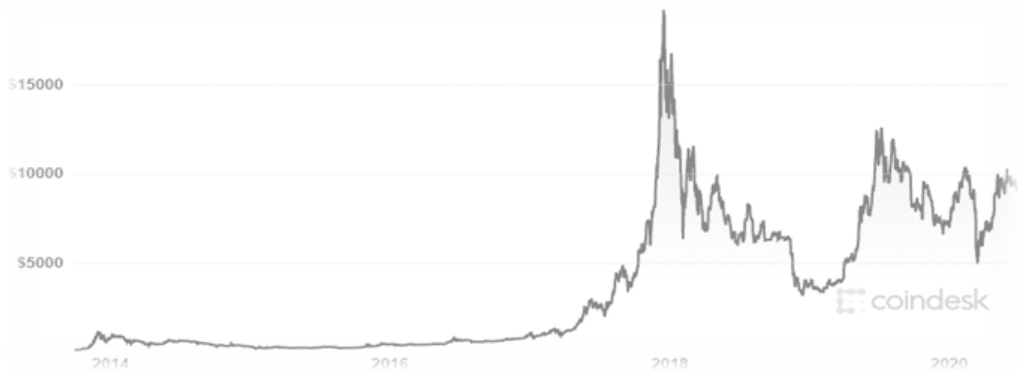
(٢) الرئيس، مراد، تحديات النقد الافتراضي «البتكوين» مجلة دراسات، العدد الاقتصادي، المجلد ١٠، العدد ٢، جامعة الاغواط، (٢٠١٩م)، ٢٤٩، ٢٦٦.

التي يمكن تعدينها منها، وبعد ذلك التاريخ لا يمكن التعدين، حيث قصد مصدرو العملة إيجاد نوع من الندرة للكميات المتداولة منها؛ بهدف الحفاظ على قيمتها من التدهور، ويمكن الحصول على العملة عن طريق الشراء فقط، ولكي يُضمّن ذلك وُضِعَ الرمز الخاص بها، حيث تزداد صعوبة إنتاجها عن طريق التعدين، وذلك بتعقيد الخوارزميات المطلوب حلها كلما كثر عدد المعدنين مع مرور الزمن حتى يتوقف إصدارها تماماً، وللتغلب على ندرة العملة الافتراضية إذا أصبحت عملة العالم في المستقبل كما يأمل مؤيدوها؛ فإن من اخترعها جعلها قابلة للتقسيم إلى جزيئات صغيرة تسمى ساتوشي، وكل بتكوين واحد يحتوي على (١٠٠) مليون ساتوشي، وهو ما يرى من اخترعها أنه يسمح للقيمة الإجمالية لها أن تصل إلى أي رقم بما يلبي احتياجات العالم من النقود^(١).

وقد ظلت القيمة التبادلية للعملة الافتراضية (البتكوين) متدنية منذ إصدارها في عام ٢٠٠٩ م، ثم بلغ سعرها (١٧) دولاراً فقط في عام ٢٠١١ م، وبعد ذلك بدأ سعرها في الارتفاع حتى بلغ قيمته القصوى في أواخر عام ٢٠١٣ م، عندما بدأت عمليات المضاربة واسعة النطاق عليها، فبلغ (١٢٠٠) دولار في أوائل شهر ديسمبر من العام ٢٠١٣ م، وهو أعلى سعر وصلت إليه؛ كما بلغت قيمتها السوقية آنذاك نحو (١٦) مليار دولار. ثم شهد عام ٢٠١٤ م هبوطاً كبيراً في قيمتها حيث بلغ سعرها (٣٢٦) دولاراً فقط للوحدة الواحدة منها، واتسمت تداولاتها بعد ذلك بالتذبذب في أسعارها. ومنذ شهر نوفمبر ٢٠١٦ وسعر البتكوين في ارتفاع مستمر حتى وصل في يناير ٢٠١٧ م إلى (١١٥٠) دولاراً، وفي ديسمبر من نفس العام وصل إلى ١٦٩٢٥ دولاراً مع العلم أن سعر الوحدة كان في بداية عام ٢٠١٦ يتداول عند (٤٣٥) دولاراً، وقد وصل منتصف عام بداية عام ٢٠٢٥ إلى ١٠٠,٠٠٠ دولار. توصف البتكوين بأنها عملة رقمية ذات مجهولية، بمعنى أنها لا تمتلك رقماً متسلسلاً ولا أي وسيلة أخرى كانت من أي نوع تتيح تتبع ما أنفق للوصول إلى البائع أو المشتري، وهذا يجعل منها فكرة رائجة لدى كل من المدافعين عن الخصوصية، أو بائعي البضاعة غير المشروعة عبر الإنترنت على حد سواء.

(١) Phil Champagne, The Book Of Satoshi: The Collected Writings of Bitcoin Creator Satoshi Nakamoto Paperback – June 5, 2014, p 35.

شكل (١) مخطط بياني يوضح تقلبات أسعار البتكوين خلال عامي ٢٠١٤-٢٠٢٠



المصدر: coindesk.com

يوضح الرسم البياني أن العملات الافتراضية جذابة للمستثمرين والمضاربين في العملات، ولكنها أقل استقطاباً للمستهلكين العاديين. وفقاً لملاحظات بنك إنجلترا، فقد كان الدافع وراء شهرة العملات المشفرة في جزء كبير منه هو استخدامها أصلاً لتخزين القيمة وتجميعها، وليس وسيطاً للتبادل، ويلاحظ أنها بهذا المعنى أقرب للسلع من العملات.

أهم الفروقات بين العملات الافتراضية والكلاسيكية:

يمكن إبراز أهم الفروقات بين العملات الافتراضية والكلاسيكية في الجدول التالي:

جدول (١) مقارنة بين العملات الافتراضية والعملات التقليدية

المعيار	العملات الكلاسيكية	العملات الافتراضية
جهة الإصدار	البنوك المركزية	أفراد أو مؤسسات مالية
الشكل	ورق أو معدن	نبضات الكترونية
الملموسية	يمكن لمسها ومعاينتها ولها وزن	لا يمكن معاينتها ولا وزن لها
المخاطرة	لها ثقة ومحمية	مخاطرها مرتفعة
الموثوقية	لها اعتراف محلي ودولي	معظم الدول لم تعترف بها
تكلفة الإصدار	مرتفعة	منخفضة جداً
تاريخ ظهورها	منذ القدم	القرن التاسع عشر

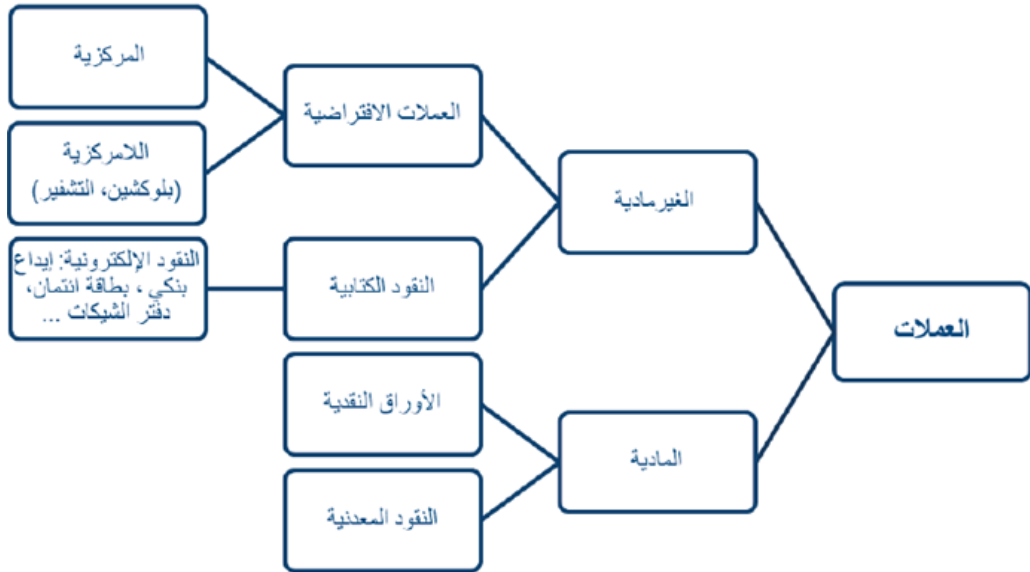
المصدر: مراد، الرئيس، تحديات النقد الافتراضي «البتكوين» مجلة دراسات _ العدد الاقتصادي المجلد ١٠، العدد ٢- جامعة الاغواط، (٢٠١٩)، ٢٥٥.

أنواع العملات الافتراضية:

تعددت العملات الافتراضية المشفرة وتنوعت، ومعظمها مبنية على مبدأ عملة البتكوين ومستندة منها، أو هناك فروق بينها غالباً يسيرة، بعضها متعلق بالوقت الذي تستغرقه عملية التداول، وبعضها متعلق بطريقة التعدين والتوزيع، وبعضها متعلق بخوارزميات الهاش (وهي تلك الخوارزميات المسؤولة عن عملية التشفير)، ويوجد عدد محدود من

هذه العملات يمكن وصفها بالرئيسة بناء على عدد المتعاملين بها، واتساع نطاق المواقع التي تقبلها، وعدد الأماكن التي يمكن من خلالها استبدال العملة الافتراضية بالعملات الورقية، وبلغت العملات الرقمية البديلة في الوقت الحاضر عدداً كبيراً وصل إلى (٧١٤) عملة افتراضية، ومن أبرز هذه العملات وأشهرها (بتكوين- لايتكوين- نيمكوين- بيركوين- بيركوين- اثوريوم)

الشكل (٢) يوضح مكان العملات الافتراضية في عالم الأدوات النقدية



الشكل: صندوق النقد العربي، مخاطر وتداعيات العملات المشفرة على القطاع المالي، ٢٠١٩، ٦.

أسباب التقلبات الكبيرة في أسعار العملات الافتراضية:

في وقت وجيز ظهر ما يعرف بـ «مليونيرات البتكوين»، ويشار بها إلى الأفراد الذين حققوا الغنى من التعامل بالبتكوين، وهذا نتيجة استغلالهم الجيد للتقلبات الكبيرة في أسعار هذه العملة الافتراضية، إن هذه التقلبات الخيالية قد ترهن مستقبلها وتقوضها، وقد تكلف النظام النقدي والاقتصادي العالمي الكثير والكثير إذا ما اتخذت عملة عالمية، وقد أشار محللو السوق إلى العديد من العوامل التي تجعل العملات الافتراضية شديدة التذبذب ومن هذه المتغيرات:

- **حجم السوق:** إن سوق العملات الافتراضية يعدّ حجمها صغيراً نسبياً مقارنة بأسواق الأصول التقليدية كالأسهم والسندات والعملات التقليدية، كما هو معروف أن الأسواق الصغيرة أكثر عرضة للتلاعب من الأسواق الكبيرة؛ بل إن التقلبات الصغيرة في العرض

والطلب يكون لها تأثير كبير على الأسعار.

• أثر المالية السلوكية: وهو أيضاً سبب رئيسي لتقلبات أسعار العملات الافتراضية ويشير إلى تغير المعنويات (الإفراط في التفاؤل أو الإفراط في التشاؤم)، وهذا يؤثر على آراء المشاركين في السوق وعلى أسعار العملات الافتراضية.

أهم المخاطر التي تواجه المتعاملين بالعملات الافتراضية:

يترتب على التعامل بالعملات الافتراضية كثير من المخاطر؛ وذلك لعدم وجود جهة تضمن مخاطرها أو تتحكم فيها على الأقل، ويمكن استعراض أهم المخاطر فيما يأتي:

• عدم استقرار قيمة العملة الافتراضية: يتحدد سعر العملة بالعرض والطلب، فلا يوجد قيمة ذاتية للعملة الافتراضية، مثال على ذلك التقلبات الكبيرة التي حدثت في سعر البتكوين، ففي ٢٢ ديسمبر ٢٠١٧ خسرت البتكوين ما يقارب ثلث قيمتها في خمسة أيام فقط، وهذا ما شكل عائقاً كبيراً أمام انتشارها ورواجها.

• قابلية الاستخدام لغسل الأموال وتمويل الإرهاب والأنشطة الإجرامية: تعد العملات الافتراضية ملاذاً للإرهابيين والعصابات وأصحاب الأعمال المشبوهة للقيام بأعمال تحويل الأموال في ظل عدم وجود رقابة عليها.

• التعرض للقرصنة الإلكترونية: تمثل القرصنة الإلكترونية أحد أكبر مخاطر العملة الافتراضية، بحيث لا يستطيع المجني عليه استرداد الأموال المسروقة، أو السعي إلى إجراءات قانونية جراء ذلك، وقد أظهرت دراسة صادرة عن جامعة «كارينجي ميلتون» أنه منذ نشأة البتكوين عام ٢٠٠٩ حتى عام ٢٠١٥ فإن ٣٣٪ من جميع تبادلات البتكوين التشغيلية في تلك الفترة تعرضت للاختراق والسرقة الإلكترونية.

• مخاطر مرتبطة بمنصات التعامل: لا تتوفر آلية تأمين لتعويض أصحاب المحافظ في حالة إخفاق المنصة الإلكترونية التي تنفذ عمليات المحفظة، أو في حال الأعطال التي لا يمكن معها الوصول إلى المحفظة.

• الموقف الضبابي من الحكومات والمؤسسات المالية: اختلاف العالم حول الاعتراف الكامل بهذه العملات هو أصعب ما تواجهه هذه العملات ومستخدموها من مخاطر، فقد تباينت مواقف البنوك المركزية العالمية ما بين أكثرية معارضة وأقلية مؤيدة، وقد حذر البنك الأوروبي المركزي والفرنسي والياباني والهولندي والروسي والنيوزلندي والاسترالي ومؤسسة النقد السعودي، والبنك المركزي الأردني من التعامل بالعملات الافتراضية.

• لا تزال جديدة جداً: من الممكن أن يجد شخص ما طريقة أو عيباً رئيساً في النظام، ليس لدينا عقود من التاريخ حول هذه العملة.

• لا يمكن شراء كل شيء منها: ليس هناك الكثير من الأماكن التي تقبل بتكوين عملة دفع، وهذا من المرجح أن يتغير ولكن في الوقت الراهن سوف يشتري الشخص العادي البتكوين من أجل الاستثمار فقط.

خصائص العملات الافتراضية:

- عملة رقمية ليس لها وجود مادي ملموس (فيزيائي)، وليس لها أي قيمة ذاتية.
- عملة غير مدعومة من أي جهة رسمية، أو منظمة دولية، كما يتاح لجميع المتعاملين بها إمكانية تعدينها بحسب إمكاناتهم الفنية والتقنية.
- لا ترتبط بنطاق جغرافي معين، ولا تنتمي لدولة معينة، ولا يقوم بطباعتها بنك مركزي معين، ولذلك لا يمكن للسلطات النقدية في أي دولة، التحكم في عرضها أو سعرها.
- يمكن تبادلها بالعملات الورقية الرسمية؛ مثل الدولار واليورو والجنيه، بعمليات مشفرة عبر الإنترنت، كما لا يوجد حد معين أو سقف محدد للإنفاق أو الشراء، كما في بطاقات الائتمان المختلفة.
- تتم عمليات التبادل التجاري بواسطتها من شخص لآخر بصورة مباشرة، دون حاجة لتوسيط البنك (الند للند)، ولا يمكن للجهات الرقابية تتبع أو مراقبة العمليات التجارية التي تتم بواسطتها.
- نظراً لطبيعتها اللامركزية، واعتمادها على التقنية وتجاوبها مع مستجداتها وتطوراتها، تعد آلية ملائمة للشراء والبيع بطريقة سلسلة وسريعة.

مزايا وعيوب التعامل بالنقد الافتراضي:

تتصف العملات الافتراضية بعدد من المزايا التي تمنحها القبول لدى المتعاملين بها، كما أنها تشمل على بعض السلبيات أو المخاطر المصاحبة لاستخدامها.

مميزات العملات الافتراضية:

- الرسوم المنخفضة في إصدارها وتداولها ونقلها بين الحسابات.
- السرعة والخصوصية والسرية والقدرة على امتلاك العديد من المحافظ دون أن تكون متصلة باسم أو عنوان أو أي معلومة عن مشتريها.
- سرعة تسوية المعاملات: تسمح العملات الافتراضية بمطابقة المعاملات بطريقة فعالة، وهذا يسمح بتحديث المحافظ في غضون دقائق، ويسمح بإجراء تسوية سريعة للمدفوعات بالنسبة للزبائن ويؤمن تدفقات نقدية كافية تسمح لهم بإدارة رأس المال العامل بكفاءة.
- قابليتها للتحويل: حيث يمكن أن تنتقل الأرصدة العملات مباشرة من مستهلك إلى أي شخص دون أي تدخل من طرف ثالث وفي اللحظة ذاتها دون أي مشاكل.

• لها قيمة نقدية: تعد العملات الافتراضية ذات قيمة نقدية رغم أنها ليست نقوداً بالمعنى الحرفي للنقود، فحامل هذه العملات يستطيع سداد ثمن السلع والخدمات التي يشتريها من أي شخص يقبل التعامل بها.

• القابلية للتجزئة: تتمتع العملات الإلكترونية بقابليتها تقسيم الوحدات إلى أجزاء صغيرة.

• الديمومة وعدم الحاجة للتجديد: استطاعت العملات الافتراضية التغلب على أحد عيوب العملات الورقية، وهذه الميزة تتمثل في إمكانية الاحتفاظ بوحدات النقد لفترة طويلة دون التأثير بأي مؤثر خارجي.

السلبات التي تواجه العملات الافتراضية:

• سرية العملة وتشفيرها: السرية والخصوصية ميزة، إلا أنها تعكس بعض السلبات على العملة، التي جعلتها مقصداً لعمليات غسل الأموال وبيع المنتجات المسروقة والممنوعة كالمخدرات، حيث يصعب على الجهات الأمنية تتبع مصدر العملة.

• التعدين: من أهم العوائق التي تقف أمام انتشار استخدام البتكوين في العالم هي صعوبة تعدينها (إصدارها) بواسطة المستخدم العادي نظراً لتعقد برامج الوصول إليها وتعقد العمليات الحسابية اللازمة لإجراء عمليات التعدين، مع أنه يتاح تعدين العملة للجميع من الناحية النظرية.

• سعر العملة: يشكل سعر العملات الافتراضية وتقلباتها الكبيرة مشكلة كبرى للمتعاملين بها؛ كما أنها قد تحد من مدى انتشارها وقبولها، ومن جهة أخرى فإن السعر المتذبذب للعملة يشجع المحتالين في استغلال ذلك عن طريق مواقع وهمية لتبادل العملة، حيث يحاكون شن هجوم إلكتروني عليها لإحداث فزع بين المتعاملين، وهذا يؤثر سلباً في قيمة العملة، فيعمدون إلى شرائها بأسعار منخفضة، ثم بيعها بعد أن تعود القيمة إلى الارتفاع، وهذا قد يسبب خسارة المستخدمين لأموالهم دون أن يكون لهم القدرة على الشكوى أو الاعتراض.

• القرصنة: فهي عرضة لقدر أكبر من مخاطر القرصنة مقارنة بالعملات الأخرى.

• مخالفة القوانين: لأنها تسهل عمليات تمويل الإرهاب وغسيل الأموال، والجريمة وتجارة السلاح.

• التهرب الضريبي: حيث سيكون من الصعب على الجهات الحكومية ربط الضريبة على الصفقات التي تتم بواسطة العملات الافتراضية.

• الجهة الإشرافية: عدم خضوع هذه العملات لمراقبة السلطات المالية أو النقدية في أية دولة، كما أنها لم تصدر من أي بنك مركزي أو مؤسسة دولية رسمية، فهي تفتقر إلى

الحماية القانونية، وتعرض المتداولين لخسائر لا يمكن تعويضها.

التكليف الاقتصادي والقانوني للعملات الافتراضية:

من أهم الشروط لنجاح أي عملة أن تكون وسيلة للتعاملات، ومقياس للقيمة، وأداة لحفظ الثروة، وتحلى بالقبول العام وضبط الإصدار، واستقرار القيمة. إن العملات الافتراضية بجميع أنواعها وصورها يوجه إليها الكثير من الانتقادات من الناحية الاقتصادية والقانونية والفنية، التي تضعف من مكانتها وتقلل من أهميتها ودورها كوحدات نقدية منها:

- أن هذه العملات لا تستطيع القيام بالوظائف الرئيسة للنقود؛ فلا يمكن أن تقاس قيم السلع والخدمات مباشرة، بل لابد من تقييمها بعملة أخرى ثم بعد ذلك يُتبادل بها، كما أنها لا تصلح أن تستخدم مستودعاً للقيمة ومخزناً للثروة، نظراً للتقلبات الكبيرة والتذبذبات المستمرة في قيمتها، وعدم قدرتها على المحافظة على قدرتها الشرائية، وتأثرها السريع بأي حدث تقني، أو فني، أو اختراق، أو موقف رسمي.

- ليس لها سعر رسمي محدد يمكن المحافظة عليه والعمل على استقراره، ومن المعلوم أن العملات والعملات المتداولة في العالم اليوم، وبعد فك الارتباط بالغطاء الذهبي، أصبح تحديد القيمة الاسمية لها بواسطة السلطات النقدية في كل دولة، أما القيمة السوقية فيحددها العرض والطلب في الأسواق المالية، ولكن ذلك غير ممكن في العملات الافتراضية لعدم وجود سلطة نقدية مختصة بتحديد قيمتها الاسمية.

- عدم وجود أي سلطة مالية أو قيادة مركزية تضبط إصدارها وتتحكم في عرضها وتراقب أسعارها وتدعمها وتحميها، وتمكنها من القيام بالتغيرات المطلوبة لمواجهة التطورات التقنية وتحديات السوق، واتخاذ القرارات الحاسمة والسريعة لمواجهة الأزمات.
- ليس لها قيمة في ذاتها، لأنها مجرد أرقام مقيدة في أجهزة الحاسب الآلي، ولا تستند إلى أي غطاء سلعي أو قانوني يدعمها ويسندها.

- لا توجد أي جهة من أي نوع تتحكم في أسعارها، سوى العرض والطلب عليها، وهذا ما جعلها عرضة للمضاربات الكثيرة، ومن ثم التذبذب في قيمتها، وهو ما يفقدها أهم شروط العملة التقليدية، وهو الاستقرار النسبي في قيمتها، على الأقل في الأجل القصير.

العملات الافتراضية واستقرار النظام النقدي العالمي:

يشير النظام النقدي الدولي إلى القواعد والأعراف والأدوات والتسهيلات والمنظمات التي لها تأثير على المدفوعات الدولية، وهذا يؤثر على العلاقات النقدية بين الدول على نحو يدعم فعالية التجارة متعددة الأطراف، وقد عرف النظام النقدي الدولي العديد من المراحل في تطوره ارتبطت إجمالاً بالظروف الاقتصادية والسياسية التي ميزت كل مرحلة،

هذا الأمر الذي يرجح أن تكون إحدى مراحل التأقلم والتكيف مع ظهور العملات الافتراضية وانتشارها الواسع كأنظمة دفع مفتوحة على المستوى العالمي.

أن الفلسفة الأساسية التي تقوم عليها العملات الافتراضية هي تحديد كمية المعروض من المال مسبقاً دون النظر إلى دورة الأعمال أو حالة الاقتصاد، فهي تستند لعامل ندرة العرض الكلي لها، ولذا فالعامل الرئيس المؤثر في أسعارها هو الطلب والذي يتأثر بدوره بعوامل كثيرة (الموقف القانوني منها، المخاطر التقنية) وهذا قد يؤدي في حال انتشارها إلى بعض المخاطر الاقتصادية المتمثلة في تهديد الاستقرار النقدي في الدول التي يشيع استخدامها فيها، حيث لا يمكن التحكم في عرض النقود، لأنها لا تقع تحت سيطرة السلطات النقدية لهذه الدول.

كما أنه يمكن ملاحظة أثر استخدام العملات الافتراضية في شقين، الأول منها يتجسد في صدمات الطلب الكلي على غرار التحويلات المالية واسعة النطاق، وهذه الصدمات إيجابية للتبادل التجاري وهنا يظهر أثر (بذور التوليب الهولندي)، فينتج عن ذلك التضخم وتقدير غير صحيح لسعر الصرف الحقيقي، أما الشق الثاني فيتمثل في كفاءة السياسة النقدية وزيادة تأثيرها بالعملة، ويتوقع أن تنخفض فعالية السياسة النقدية إذا أُعلن عن عدم تدخل السلطات النقدية، وانهارت مثلاً سرعة دوران العملات وتذبذبت أسعار الصرف، فمن المرجح أن تؤثر التغيرات على حجم الكتلة النقدية وسرعة دورانها، ويؤدي ذلك إلى استبدال الموجودات استبدالاً واسعاً يؤدي إلى تقييد تعويم العملة المحلية، ولن يتأثر الاستقرار النقدي في حالة تفضيل المواطنين العملة المحلية للمعاملات المحلية، لكن الاستقرار سيتأثر ويتضرر إذا استُخدمت العملات المشفرة في المعاملات المحلية.

الآثار الاقتصادية للعملات الافتراضية:

- الأثر على عرض العملات: من المتوقع في حال نجاح العملات الافتراضية وانتشارها، أن تؤثر تأثيراً ملموساً في المتغيرات الاقتصادية الآتية:
- العرض الكلي للنقود على المستوى الدولي، لأنها تتيح وسائل تبادل إضافية على المستوى الدولي إضافة للموجود في الساحة والمصدر من قبل دول العالم، والمتمثل في العملات الورقية المتداولة، وهذا قد يسهم في زيادة معدلات التضخم العالمي.
- توليد النقود: ستتأثر قدرة الجهاز المصرفي في كل دولة على توليد النقود، فطبيعة العملات الافتراضية وآلية تبادلها (مع أنها رقمية فقط) لا تتيح إمكانية توليد النقود، لأن كمية العملات الموجودة تنتقل من مالك لآخر ومن محفظة لأخرى.
- حجم العملات داخل الاقتصاد: حيث يزداد حجم العملات المتداولة خارج النظام

المصرفي، ولأن هذه العملات لن تدخل ضمن مقاييس البنك المركزي لحجم النقود، فسينتج عنها زيادة في العرض الكلي للنقود داخل الاقتصاد، وهي غير مأخوذة في الحساب عند اتخاذ السياسات النقدية. قد ينتج عنها أيضاً نقص الطلب على العملات القانونية (الورقية التقليدية)، نظراً لإتمام العديد من العمليات التجارية عبر الإنترنت بواسطة العملات الافتراضية، وهذا ينعكس مباشرة على قدرة البنك المركزي في اتخاذ السياسات النقدية الملائمة.

الاستنتاج:

تعد العملات الافتراضية ابتكاراً مالياً أدى إلى ثورة في عالم المال، وقد طالت تداعياتها دولاً ومؤسسات عديدة حول العالم على المستوى الاقتصادي والقانوني والتقني، ومع تزايد التعاملات المالية بالعملات الافتراضية تتزايد الهوة بين الاقتصاد الحقيقي الذي يوجد فيه تبادل السلع والخدمات، وبين الاقتصاد المالي الذي تباع فيه المنتجات المالية وتشتري لغرض رئيس وهو الربح المالي فقط من فروقات الأسعار (المضاربة)، وقد قدرت إحدى الدراسات أن حجم العملات في الاقتصاد المالي يفوق حجمها في الاقتصاد الحقيقي من ثلاثين إلى خمسين مرة. وهذا يتوافق مع ما توصلت إليه الدراسة:

- إن العملات الافتراضية أبعد ما تكون عن العملات الحقيقية، وإن إخفاها في القيام بالوظائف الأساسية للنقود يعود لبنيتها الهيكلية وطريقة تصميمها وآلية تداولها التي تجعلها أقرب إلى أدوات المضاربة منها إلى أن تكون بديلاً للنقود.
- إن العملات الافتراضية ستؤثر تأثيراً كبيراً على استقرار النظام النقدي العالمي إذا ما اتخذ عملة عالمية، وذلك لعدم وجود جهة مركزية لها من جهة، ومن جهة أخرى ارتفاع معدل تذبذب أسعار هذه العملات.
- من أهم أسباب التقلبات الكبيرة في أسعار العملات الافتراضية، ندرة العرض الكلي لها، صغر حجم السوق الذي يسهل فيها التلاعب، وكذا درجة سيولتها، كما لا تزال تتأثر بأثر المالية السلوكية وميول الحاملين لها.
- من المتوقع أن يكون للعملات الافتراضية أثرٌ ملموسٌ في السياسة المالية، عن طريق تأثيرها على حجم الإيرادات الضريبية المتوقعة، وذلك لصعوبة مراقبة الصفقات والتبادلات التجارية التي تتم من خلال الإنترنت، (ومن دون وسيط مالي) البنك، وهذا يزيد من فرص التهرب الضريبي والجمركي، ويعمق ظاهرة الاقتصاد الخفي، ويؤثر في السياسات الاقتصادية عموماً.
- يؤدي شيوع التعامل بالعملات الافتراضية إلى تراجع فاعلية أدوات السياسة النقدية،

وذلك لتراجع القدرة على السيطرة على عرض العملات داخل حدود الدولة الواحدة في ظل استخدام عملات تتولد وتتدفق دون حدود زمانية أو مكانية.

• مخاطر العملات الافتراضية على الأفراد المتعاملين بها، أو على الاقتصاد الكلي للدول عالية جداً، على الرغم من الخدمات والمزايا التي تقدمها، وهذا يفسر الموقف الرسمي الرافض لها من غالبية دول العالم.

في النهاية نستطيع القول: إن العملات الافتراضية، الناتجة عن التطورات التكنولوجية المتسارعة، أصبحت واقعاً ملموساً وجزءاً من ديناميكية تطور المجتمعات الحديثة، وإن التعامل معها سواء من قبل الحكومات أو الأفراد أو صانعي السياسة النقدية والمالية، أو المستثمرين، أصبح استحقاقاً حتمياً على الرغم من صعوبته، وإن أي تجاهل لهذا الاستحقاق خاصة من قبل الحكومات والسلطات النقدية، ستكون له عواقب سلبية على المدى البعيد.

توصيات الدراسة:

يلاحظ من خلال التجارب المتاحة أن استعمال العملات الافتراضية لا يجب إدانته مطلقاً، ولا يجب الدفاع عنه وتشجيعه، بل يجب تظافر الجهود من أجل تصميم أنظمة جديدة لمواجهة التحديات التي يطرحها استعمال هذه العملات، ولأن هذه العملات المستحدثة قد تكون مغرية للبعض نظراً لمزاياها المتعددة أو الجديدة، لذا يجب على النظام النقدي العالمي أن ينشد استقراره مع توقع حالة شيوع العملات الافتراضية، بحيث ستصبح هذه العملات الآلية الرئيسية لتسوية المدفوعات الدولية، والخطوة الأولى، ينبغي تفضيل السياسات التي تضمن السلامة المالية وحماية المستهلكين في مجال التشفير، كما هو الحال في القطاع المالي التقليدي، من خلال وضع ضمانات كافية للحفاظ على مصداقية القيمة المالية الحقيقية للعملات الافتراضية. لذا فإن الدراسة توصي بـ:

- ضرورة قيام الهيئات الإشرافية بإنشاء هياكل حوكمة جيدة وإدارة فعالة للمخاطر الناجمة عن العملات الافتراضية من خلال تحسين التعاون مع السلطات المسؤولة عن الإشراف على الوظائف التنظيمية المتعلقة بهذه المخاطر، ومراقبة الامتثال للمتطلبات التنظيمية السارية، واستغلال الخبرات الحالية وتوظيف المهارات المتخصصة في هذا المجال.

• ضرورة التعاون والتنسيق بين الجهات الدولية على وضع الأطر الكفيلة بحماية المتعاملين بهذه العملات، وصياغة قوانين تضبط إصدارها وآليات تداولها، بحيث تساهم في تقديم وتطوير الحلول الفعالة لدمج هذه التقنية الجديدة مع قواعد النظام النقدي العالمي.

- تقديم السلطات الرقابية للتعليمات والإرشادات بوضوح للعملاء حول المخاطر المتعلقة بالتعامل بالعملات المشفرة، فوجود التشريعات والقوانين النازمة للعملة تزيد من كفاءتها وتجعل رواجها منتشراً انتشاراً أكبر في التبادلات الحاضرة والأجلة، كما تجعلها مخزناً أميناً للقيم، من خلال حمايتها من محاولات السرقة والاختلاس وفضّ النزاعات الواقعة بين أطراف المتعاملين بها والتحكم في استقرارها.
- مازالت العملات الافتراضية تحتاج إلى دراسة عميقة، بالنظر إلى أبعادها الفنية الدقيقة، فضلاً عما تنسم به من المخاطر المرتفعة، لذا يجب على السلطات تقييد التعامل بهذه العملات في ظل تذبذب أسعارها، وعدم وجود غطاء قانوني وتنظيمي يكفل حقوق المتعاملين.

قائمة المراجع

- البنك المركزي الأردني، العملات المشفرة، دائرة الإشراف والرقابة على نظام المدفوعات الوطني، ٢٠٢٠ م.
- تحديات النقد الافتراضي «البتكوين»، الرئيس، مراد، مجلة دراسات، العدد الاقتصادي، المجلد ١٠، العدد ٢، جامعة الأغواط، ٢٠١٩.
- صندوق النقد العربي، مخاطر وتداعيات العملات المشفرة على القطاع المالي، رقم ١١٧، أبو ظبي، ٢٠١٩.
- العملة الافتراضية ومعنويات المستثمرين، أية علاقة؟، صلاح الدين، نعاس، بن سانية عبد الرحمان، مجلة الإستراتيجية والتنمية، مجلد ١٠، العدد ١، ٢٠٢٠.
- محدّدات الإفصاح والتقرير عن آثار التغيرات في أسعار صرف العملات الافتراضية في التقارير المالية لمنشآت الأعمال، سراج، نصر الدين، أحمد محمد، المؤتمر الدولي الخامس عشر «العملات الافتراضية في الميزان»، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، ١٦ - ١٧ إبريل ٢٠١٩.
- النظام القانوني للنقود الإلكترونية، الموسوي، نهى، خالد عيسى، الشمري، إسراء، خضير مظلوم، مجلة جامعة بابل، العلوم الانسانية، مجلد ٢٢، ع ٢، ٢٠١٤.
- النقد الافتراضي بتكوين أنموذجاً، يحيى، إبراهيم بن أحمد، ورقة مقدمة لمركز التميز البحثي في الفقه، القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠١٩ م.
- النقود الافتراضية، مفهوماً وأنواعها وآثارها الاقتصادية، الباحث، عبد الله بن سليمان بن عبد العزيز، المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة، العدد الأول، جامعة عين شمس القاهرة، ٢٠١٧.
- النقود الإلكترونية وأثرها على المصارف المركزية في إدارة السياسة النقدية، محمود، سحنون، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد ٩، ٢٠٠٦.
- النقود الإلكترونية ودورها في رسم معالم السياسات النقدية المعاصرة، حداد، فايز، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ٢٠١١.
- وسائل الدفع الإلكترونية الحديثة وتأثيرها على السياسة النقدية، صادق، حسام الدين علي، المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة، مصر، عدد ٣، ٢٠١٢.
- Virtual Currencies and Beyond: Initial Considerations, International Monetary Fund, January 2016, p7.
- EBA Opinion on «virtual currencies», European Banking Authority, 4 July

2014, p 11.

- Rogojanu, Angela, and Liana Badea. «The issue of competing currencies. Case study–Bitcoin.» Theoretical and Applied Economics 21.1, 2014, p 109-110.
- Glaser, Florian, et al. «Bitcoin-Asset or Currency? Revealing Users' Hidden Intentions.» Revealing Users' Hidden Intentions, ECIS 2014.
- Alghamdi, Saleh Abdulqader, Virtual currency systems, School of Engineering and Informatics, University of Sussex, 2012.

دعوى انتشار الموضوعات والإسرائيليات في كتب المحدثين

د. عبد العزيز محمد الخلف^(١)

ملخص البحث:

دأب منكرو السنة على التشكيك بسنة النبي صلى الله عليه وسلم والطعن فيها، إنكاراً لحجيتها من جهة، وطعناً في منهج المحدثين من جهة أخرى، وقد سلكوا كل سبيل لتحقيق هذه الغاية. ومن أهم المسائل التي تناولتها أقلام منكري السنة الزعم أن السنة لم تصلنا صافية نقية كما كانت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه الكرام، بل شابهها الكثير من التزوير والتحريف، وأن رواة السنة حادوا عن الطريق، واتخذوا السنة وسيلة للوصول إلى غاياتهم، فملؤوا كتب السنة بالكذب والزور، من أجل ترويح باطلهم وتحقيق غاياتهم الشخصية، حتى غدت السنة مرتعاً لكل صاحب غاية باطلة، يمتطيها ليضفي على غايته الباطلة مشروعية نبوية. وأمام هذه الدعوات العريضة كان لا بد من وقفة علمية متأنية، نستعرض فيها هذه الدعاوى، ونعرضها على ميزان النقد العلمي القويم، لنرى مدى صدقها أو بطلانها. وقد جاء هذا البحث لبيان هذه الغاية، متضمناً مبحثين الأول: الوضع في الحديث. وقد تحدثنا فيه عن: وضع الحديث بدوافع سياسية. ونسبة الأحاديث الموضوعية إزاء الأحاديث الصحيحة. وتساهل المحدثين في رواية الحديث الموضوع والعمل به في فضائل الأعمال. المبحث الثاني: الإسرائيليات والمسيحيات في الحديث. وقد تناولنا فيه: تسرب الإسرائيليات إلى السنة. موقف علماء الإسلام من الإسرائيليات. الكلمات المفتاحية: المنكرو السنة - الموضوعات - الإسرائيليات - وضع الحديث.

Abstract: The deniers of the Sunnah have persistently questioned the Sunnah of the Prophet Muhammad (peace be upon him) and slandered it, denying its authority on one hand and attacking the methodology of the hadith scholars on the other. They have taken every possible means to achieve this goal.

One of the main issues addressed by the pens of those who deny the Sunnah is the claim that the Sunnah did not reach us pure and untainted as it was during the time of the Prophet (peace be upon him) and his noble companions. Instead, it has been marred by much forgery and distortion. They allege that the narrators of the Sunnah have deviated from the right path, using the Sunnah as a means to achieve their ends, filling the books of Sunnah with lies and fabrications in order to promote their falsehoods and fulfill their personal agendas. Thus, the Sunnah has become a pasture for every person with a false goal who rides upon it to give legitimacy to their despicable intentions.

In light of these widespread claims, there must be a careful scientific pause to examine these assertions and weigh them against the scales of sound scientific criticism to determine their truth or falsehood.

This research was conducted to elucidate this goal, comprising two main sections. The first section deals with: Fabrication in Hadith, which discusses: the political motivations behind the fabrication of hadith, the ratio of authentic hadith to fabricated ones, and the leniency of the hadith scholars in narrating and working with fabricated hadith in matters of virtuous deeds.

The second section is dedicated to: Isrā'īliyyāt and Christian Influences in Hadith, where we discuss: the infiltration of Isrā'īliyyāt into the Sunnah and the stance of Islamic scholars on Isrā'īliyyāt.

Keywords: Hadith Scholars- Denial of the Sunnah - Fabricated Hadith - Isrā'īliyyāt - Fabrication in Hadith

(١) أستاذ مشارك في الحديث النبوي بكلية الإلهيات - جامعة إغدير

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم، على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين، أما بعد:

فإن أقلام المنكرين والمشككين بالسنة النبوية ما فتئت تطعن فيها محاولة النيل من مكانتها تارة، والتشكيك في حجيتها تارة أخرى، ومقللة من شأن علمائها وجهودهم تارة ثالثة، سالكة في سبيل ذلك كل ما يمكن أن يحقق لها هذه الغاية.

ومن بين المسائل التي لاكتها السنة الطاعنين أن السنة النبوية لم تصلنا صافية نقية كما كانت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه الكرام، بل شابهها الكثير من الزغل والتحريف، بل إن نَقَلَة السنة حادوا عن الطريق، فاتخذوا السنة وسيلة للوصول إلى غاياتهم، فملؤوا الصحف بالكذب والزور ترويجاً لباطلهم وتحقيقاً لغاياتهم الشخصية، حتى غدت السنة مرتعاً لكل صاحب غاية باطلة، يمتطيها ليضفي على غايته الدنيئة مشروعية نبوية.

وأمام هذه الدعوات العريضة كان لا بد من وقفة علمية متأنية، نستعرض فيها هذه الدعاوى، ونعرضها على ميزان النقد العلمي القويم، لنرى مدى صدقها أو بطلانها.

أهمية البحث:

ظهرت أهمية هذا البحث في:

- تسليطه الضوء على هذه القضية المهمة، التي تحاول النيل من مكانة السنة النبوية.
- بيان موقف المحدثين من هذه القضية.
- توضيح منهج المحدثين في التعامل مع الأحاديث الموضوعة.
- تسليط الضوء على منهج منكري السنة في التعامل مع هذه القضايا الإشكالية.

منهج البحث:

اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، وعمد إلى استقراء الشبهات المتعلقة بالبحث ثم تحليلها لمحاولة الكشف عن مضامينها، ثم مقارنة المنهج الذي سار عليه أصحابها من دعاة العقلانية المعاصرة مع ما عليه أهل الحديث.

خطة البحث:

جاء هذا البحث متضمناً المباحث الآتية:

المبحث الأول: الوضع في الحديث. وقد تناولنا فيه:

المطلب الأول: وضع الحديث بدو افع سياسية.

المطلب الثاني: نسبة الأحاديث الموضوعة إزاء الأحاديث الصحيحة.
المطلب الثالث: تساهل المحدثين في رواية الحديث الموضوع والعمل به في فضائل الأعمال.

المبحث الثاني: الإسرائيليات والمسيحيات في الحديث. وقد تناولنا فيه:
المطلب الأول: تسرب الإسرائيليات إلى السنة.
المطلب الثاني: موقف علماء الإسلام من الإسرائيليات.
ثم خاتمة بأهم نتائج البحث وخلاصته.

المبحث الأول: الوضع في الحديث

يصور العقلانيون: مسألة الوضع في الحديث على أنها الأصل، أما الاستثناء فهو رواية الحديث كما سمع، وهذا يجعل الثقة بما يُروى من حديث محل شك وتردد، «الإقرار بوجود حديث نبوي متكامل لفظاً ومعنى مسألة تفتقد المصادقية الوثيقية التاريخية، أو على الأقل تستثير تحفظاً وشكاً شديدين»^(١).

ويختلف العقلانيون في تحديد بداية نشوء حركة الوضع، من قائل: إن الوضع بدأ في حياة النبي ﷺ، حيث كان المنافقون واليهود يكذبون عليه ﷺ، وكان ذلك قبل أن يطالب الصحابة بالسند، مما ساعد على قبولها^(٢).

واستدلوا بأن أحد المنافقين تقول كذباً على النبي ﷺ أنه أمره بأن يَسْتَطْلِعَ أي بيوت المسلمين شاء، فلما بلغ رسول الله ﷺ الخبر قال لأبي بكر وعمر: «انطلقا إليه، فإن وجدْتُمَاهُ حَيًّا فاقْتُلَاهُ ثُمَّ حَرِّقَاهُ بالنار، وإن وجدْتُمَاهُ قد كُفِّيْتُمَاهُ فحَرِّقَاهُ، ولا أراكُمَا إلا وقد كُفِّيْتُمَاهُ»، فأتياه، فوجدها قد خرج من الليل يبول، فلدغته أفعى، فمات، فحرقاه بالنار^(٣).

ومنهم من ذهب إلى أن الوضع بدأ زمن الفتنة، يقول أبو رية: «وقد أجمع الباحثون والعلماء المحققون على أن نشأة الاختراع في الرواية ووضع الحديث على الرسول ﷺ إنما كان في أواخر عهد عثمان، وبعد الفتنة التي أودت بحياته، ثم اشتد الاختراع واستفاض بعد مبايعة علي رضي الله عنه»^(٤)، وهو ما يتفق مع قول علماء الإسلام، وقد جعل الدكتور السباعي سنة أربعين فاصلاً بين عصر صفاء السنة من الدخيل وبين عصر اختلاطها بغيرها^(٥).

ويسوق العقلانيون جملة من الادعاءات التي يتخذونها سبيلاً للطعن في منهج المحدثين، وجعل هذه الطعون سبباً في إنكار الثبوت التاريخي للسنة المطهرة، ومن هذه الادعاءات:

- (١) تيزيني، طيب: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينايع، دمشق، (١٩٧٧م)، ٧٥.
- (٢) انظر: البنا، جمال: نحو فقه جديد، دار الفكر الإسلامي، د. ط، د. ت، ١٦١/٢، أمين، أحمد: فجر الإسلام، مؤسسة هنداي، القاهرة، د. ط، د. ت ٢٣١.
- (٣) أخرجه الطبراني في الأوسط، دار الحرمين - القاهرة، (١٤١٥هـ)، ٣١٨/٢. وقد اختلف العلماء في حكم هذا الحديث، فجعله بعضهم موضوعاً، وعده بعضهم ضعيفاً، وقال آخرون: إنه يرتقي إلى رتبة الحسن لغيره بطرقه وشواهده. ينظر: السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع للدكتور، المكتب الإسلامي، دار الوراق، بيروت، ط ١، (٢٠٠٠م)، ٢٦٧-٢٦٩، حمادة، فاروق: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، دار طيبة، الرياض، ط ٣، (١٤١٨هـ)، ١٩٩٧م، ٣٢٤-٣٢٦.
- (٤) أبو رية، محمود، أضواء على السنة المحمدية، دار المعارف، القاهرة، ط ٦، د. ت: ٩١. وانظر: هيك، محمد حسين: حياة محمد، دار المعارف، القاهرة، ط ١٤، د. ت: ٦٦، والنص القرآني: ٦٦.
- (٥) السنة ومكانتها في التشريع: ٩٢.

المطلب الأول: وضع الحديث بدو افع سياسية:

يقول محمد هيكل: «والواقع أن المنازعات السياسية التي حدثت بعد الصدر الأول من الإسلام أدت إلى اختلاق كثير من الروايات والأحاديث تأييداً لها»^(١)، «ومن الحق أن المسلمين بلغ اختلافهم بعد وفاة النبي حداً دعا الدعاة إلى اختلاق الآلاف المؤلفة من الأحاديث والروايات ... فلما استتب الأمر لبني أمية جعل المحدثون المتصلون ببني أمية يضعفون ما يروى عن علي بن أبي طالب وفضائله، في حين جعل أنصار علي وأهل بيت النبي يزيدون في هذه الأحاديث ويحاولون إذاعتها بكل الوسائل، كما جعلوا يعرضون عما يروى عن عائشة أم المؤمنين»^(٢). هكذا يصور هيكل أن الجو العام جو تنافرٍ وتباغضٍ دفع كل طرفٍ إلى أن ينشر الموضوعات ويسعى في ذلك، بينما يعرض عن أحاديث الطرف الآخر ويضعف ما عنده من الروايات.

ويكفي الرد على هذا الادعاء أن نفتح أي كتاب من الكتب الجوامع لنجد كم الأحاديث التي تروى عن عليٍّ وأهل بيت النبي ﷺ؛ سواء تلك التي تنقل عنهم أحاديث يروونها عن النبي ﷺ، أو تلك المخصصة للحديث عن فضائلهم رضي الله عنهم. فقد روى أصحاب الكتب الستة عن علي رضي الله عنه وحده أكثر من ثلاثمائة حديث^(٣)، وروى له أحمد في مسنده أكثر من ثمانمائة حديث^(٤)، كما أفرد البخاري باباً خاصاً في فضائل علي، سماه (باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي أبي الحسن رضي الله عنه)، روى فيه سبعة أحاديث في فضائله رضي الله عنه، وكذلك فعل مسلم، فقد روى في فضائله ستة أحاديث.

ولا يخفى أن العصر الذي كتب في الأئمة الستة كتبهم هو عصر بني العباس، وكان الجفاء بين بني العباس وبني أبي طالب هو السائد، فلم كتبت هذه الأحاديث إذا كان للسياسة يد طويلة على المحدثين؟

المطلب الثاني: نسبة الأحاديث الموضوعية إزاء الأحاديث الصحيحة:

يزعم قائلهم أن البخاري «ألفى الأحاديث المتداولة تربو على ستمائة ألف حديث، لم يصح لديه منها أكثر من أربعة آلاف، وهذا معناه أنه لم يصح لديه من كل مئة وخمسين

(١) حياة محمد: ٦٦.

(٢) حياة محمد: ٦٧-٦٨.

(٣) المزي: تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، المكتب الإسلامي، بيروت، د. ط، د. ت: ٢٦/٧.

(٤) انظر: مسند الإمام أحمد، من الحديث رقم (٥٦٢) إلى الحديث رقم (١٣٨٠). مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

حديثاً إلا حديث واحد^(١). ويؤيدون استدلالهم بقول الإمام الدارقطني: «الحديث الصحيح في الحديث الكذب كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود»^(٢).

ومع أن ما نقلوه عن البخاري من أنه اختار أحاديث صحيحة من هذا الكم الهائل من الروايات يدل على مدى الدقة والتحري لدى هذا الإمام الكبير إلا أن الحق أنهم فهموا هذا النص على غير وجهه، حتى يوظفوه فيما يريدونه، فالمقصود من هذه الألوف المؤلفة من الأحاديث إنما هو الطرق لا المتون، وهذا يعني أن الأحاديث الصحيحة فيها ليست أربعة آلاف حديث فقط، بل هي أكثر من ذلك بكثير، ونتيجة لذلك لا يمكن التسليم بنسبة الأحاديث الصحيحة إلى الأحاديث الموضوعية.

ويكفينا لبيان نسبة الأحاديث الضعيفة والموضوعية إلى الأحاديث الصحيحة أن ننقل قولاً آخر للبخاري، حيث يقول رحمه الله تعالى: «أحفظ مائة ألف حديث صحيح وأحفظ مائتي ألف حديث غير صحيح»^(٣). أي أن الأحاديث غير الصحيحة – وهذا يشمل الموضوع والضعيف. ضعف الأحاديث الصحيحة.

على أن انتشار الوضع والكذب لا يدل على أن هذه الموضوعات قد تسربت إلى كتب المحدثين، فقد كانوا لها بالمرصاد، وقد بذلوا الغالي قبل الرخيص في سبيل تنقية سنة المصطفى مما قد يعلق بها، وقد كان هذا الحرص على تنقية السنة أمراً مستقراً في الأذهان، فها هو أحد الزنادقة يذهب به لتضرب عنقه فيقول: «لم تضرب عنقي يا أمير المؤمنين؟ قال: أريح الناس منك، قال: فأين أنت من ألف حديث وضعتها على رسول الله ﷺ ما فيها حرف نطق به رسول الله ﷺ»، فيبادره الخليفة بقوله: «فأين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفزاري وعبد الله بن المبارك ينخلانها نخلًا، فيخرجانها حرفاً حرفاً»^(٤)، وعندما تحدث أحدهم عن انتشار الموضوعات قال ابن المبارك: «تعيش لها الجهابذة»^(٥).

المطلب الثالث: تساهل المحدثين في رواية الحديث الموضوع والعمل به في فضائل الأعمال:

(١) حياة محمد، ٦٦، وانظر: النص القرآني، ٦٧.

(٢) لم أجد قول الدارقطني هذا، ولا أدري من أين جاء به هيك.

(٣) الخليلي: الإرشاد في معرفة علماء الحديث، مكتبة الرشد – الرياض، ط ١، (١٤٠٩ هـ)، ٩٦٢/٣، البغدادي، الخطيب: تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت: ٣٤٠/٢.

(٤) الحموي، ياقوت، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، (١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م)، ٩٥/١. وانظر: الكنان، ابن عراق: تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط ١، (١٣٩٩ هـ)، ١٦/١.

(٥) ابن الجوزي: الموضوعات، د. ط، ١، (١٣٨٦ هـ، ١٩٦٦ م)، ٤٦/١.

ينسب بعض العقلانيين للمحدثين أنهم وصلوا من التساهل في رواية الموضوعات أن قالوا بالعمل بها في فضائل الأعمال، ف«اعتبروا الحديث الموضوع صنفاً من أصناف الحديث الضعيف التي لا يعمل بها إلا في الفضائل»^(١).

وهذا القول ينطوي على حقيقة ومغالطة؛ أما الحقيقة فهي أن المصنفين في علوم الحديث عدوا الموضوع نوعاً من أنواع الحديث الضعيف، ولكنهم نصّوا على أنه شرُّ الأحاديث الضعيفة، وقد اعترض بعض المحدثين على عدِّ الموضوع قسماً من أقسام الضعيف، يقول الزركشي: «أما أن الموضوع من أقسام الضعيف فغير مُسلم؛ لأن الموضوع ليس بحديث أصلاً بل لا ينبغي أن يعدّ البتة»^(٢)، ويقول ابن حجر تعقيباً على قولهم: (شرُّ الأحاديث الضعيفة): «استُنكِرت، لأن الموضوع ليس من الحديث النبوي»^(٣)، ثم أجاب عن ذلك فقال: «أراد بالحديث القدر المشترك، وهو ما يحدث به»^(٤). أي أن الحديث هنا هو إطلاق لغوي، وليس إطلاقاً مصطلحياً.

أما المغالطة فهي الزعم أن المحدثين كانوا يقولون بالعمل بالحديث الموضوع، فهذا ما لم يكن البتة، بل أقوالهم تنهى عن مجرد رواية الموضوع من دون بيان حاله، فكيف بالعمل به!، يقول ابن الصلاح: «ولا تحل روايته لأحدٍ علم حاله في أي معنى كان إلا مقروئاً ببيان وضعه، بخلاف غيره من الأحاديث الضعيفة التي يحتمل صدقها في الباطن، حيث جاز روايتها في الترغيب والترهيب»^(٥).

فالعامل بالموضوع لا قائل به، وإنما قال جمهور المحدثين بالعمل بالضعيف في فضائل الأعمال، واشتروا لذلك شروطاً ثلاثة:

الأول: أن يكون الضعف غير شديد، فيخرج من انفراد من الكذابين والمتهمين بالكذب ومن فحش غلطه.

الثاني: أن يكون مندرجاً تحت أصل عام، فيخرج ما يخترع بحيث لا يكون له أصل أصلاً.

الثالث: ألا يعتقد عند العمل به ثبوته، لئلا ينسب إلى النبي ﷺ ما لم يقله^(٦).

وبهذا يظهر أن نسبة التساهل إلى المحدثين غير صحيحة بالمرّة، بل منهج المحدثين قائم على وضع الأمر موضعه اللائق به، بدون تشدد أو تساهل.

(١) البنا، جمال: نحو فقه جديد، ١٠٩/٢.

(٢) الزركشي: النكت على ابن الصلاح، أضواء السلف - الرياض، ط ١، (١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م)، ٣٩٥/١.

(٣) ابن حجر، النكت على ابن الصلاح، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط ١، ١٩٨٤: ٣٨٨.

(٤) المصدر السابق، الموضوع نفسه.

(٥) علوم الحديث لابن الصلاح، دار الفكر، دمشق، إعادة ط ٣، (٢٠٠٠ م)، ٩٨-٩٩. وانظر: ابن حجر: نزهة النظر في

توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مطبعة الصباح، دمشق، ط ٢، (١٩٩٣ م)، ٩١.

(٦) عتر، نور الدين: منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ط ٣، (١٤١٨ هـ، ١٩٩٧ م)، ٢٩٣.

المبحث الثاني: الإسرائيليات والمسيحيات في الحديث

الإسرائيليات: جمع إسرائيلية، نسبة إلى بني إسرائيل، وإسرائيل هو: يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام، وبنو إسرائيل هم: أبناء يعقوب، ومن تناسلوا منهم فيما بعد، إلى عهد موسى ومن جاء بعده من الأنبياء، حتى عهد عيسى عليه السلام، أما من آمنوا بعيسى: فقد صار يطلق عليهم اسم النصارى^(١).

وأشهر كتب اليهود هي: التوراة، وقد ذكرها الله في قوله تعالى: ﴿الْم ۝ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۝ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ۝ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ ۝﴾ [آل عمران ٤١]، ومن كتبهم أيضاً: الزبور، وهو كتاب داود عليه السلام، وأسفار الأنبياء، الذين جاؤوا بعد موسى عليه وعليهم السلام، وتسمى التوراة وما اشتملت عليه من الأسفار الموسوية وغيرها «بالعهد القديم».

وكان لليهود بجانب التوراة المكتوبة التلمود، وهي التوراة الشفهية، وهو مجموعة قواعد ووصايا وشرائع دينية وأدبية، ومدنية وشروح، وتفسيرات، وتعاليم، وروايات كانت تتناقل وتدرس شفهيّاً من حينٍ إلى آخر^(٢).

يقصد بالإسرائيليات تلك الروايات التي تنسب لعلماء بني إسرائيل، وهي عبارة عن قصص تتحدث عما كان قبل الإسلام أو ما ستؤول إليه الخليقة، وفيه الحق والباطل. أما المسيحيات فهي تلك الروايات المنسوبة للنصارى أتباع المسيح عيسى عليه السلام^(٣). وقد رأى العقلانيون أن كثيراً من الإسرائيليات والمسيحيات قد تسربت إلى الحديث النبوي، فنسبت إلى النبي ﷺ، وعندما نقل الصحابة علومهم الحديثية كانت الإسرائيليات متداخلة مع الحديث النبوي، فلم يُميّز بين ما مصدره الرسول ﷺ وبين ما مصدره كعب الأحبار أو عبد الله ابن سلام أو وهب بن منبه أو غيرهم من مسلمة أهل الكتاب^(٤).

وقد ساعد على تسرب الإسرائيليات والمسيحيات -بزعم العقلانيين - عاملان: الأول: مكر اليهود ودهاؤهم، فقد استطاعوا أن يتغلغلوا في الصف الإسلامي بوصفهم مسلمين، وقد عملوا على تمثيل دور الأتقياء الورعين، الأمر الذي مكّهم من كسب ثقة الصحابة الذين كانوا يمتازون بالبساطة وقلة الذكاء، وبعدها تمكنوا من بث سمومهم الرامية إلى نقض الإسلام من داخله، تارة على أنها معلومات مستقاة من الكتاب المقدس،

(١) أبو شهبه، محمد: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، مصر، ط ٤، د. ت: ١٢.

(٢) المرجع السابق، ١٢-١٣.

(٣) المرجع السابق، ١٣.

(٤) عبد الله، الحارث فخري عيسى: الحداثة وموقفها من السنة، دار السلام، القاهرة، ط ١، (٢٠١٣م)، ١٧١.

وتارة على أنها أحاديث سمعوها من النبي ﷺ أو من صحابته الكرام. ومن أشهر من قام بهذا الدور: عبد الله بن سلام وكعب الأحبار ووهب بن منبه.

الثاني: أن السنة لم تكن محدودة المعالم أو محفوظة الأصول، بسبب تأخر التدوين^(١). وهكذا دخلت الإسرائيليات -بزعمهم- وأصبحت جزءاً من السنة، «ولا يعجب القارئ من أن يدخل في الإسلام مسيحيات بعد أن دخل فيه إسرائيليات، فإنه قد شيب من كل دين ومن كل نحلة»^(٢).

ويرى العقلانيون أن مجرد رواية الإسرائيليات خطأ كبير وقع فيه المحدثون، إذ كيف استساغوا رواية الإسرائيليات وكتاب الله ينهم إلى أن التحريف قد طال كلاً من التوراة والإنجيل؟ يقول أحدهم: «ويقدم المحدثون لتبرير الإسرائيليات أقاويل هي مزيج من السذاجة والتحايل، فمع وجود الآيات الصريحة في القرآن عن تحريف الرهبان والأخبار للكتب المقدسة، الأمر الذي يستتبع البعد عنها؛ لأن الترخص في هذا يمكن أن يدخل على الإسلام هذه التحريفات»^(٣).

ولا بد لبيان صوابية ما ذهبوا إليه من خطئه من مناقشة الأمور الآتية:

المطلب الأول: تسرب الإسرائيليات إلى السنة:

إن من يقرأ كلام العقلانيين يخيّل إليه أن الإسرائيليات قد غالبت السنة النبوية فغلبتها، بحيث أصبحت الكثرة الكاثرة مما ينسب إليه ﷺ ذات مصدر يهودي أو مسيحي، ولكن هذا التخيل يزول لو علمنا نسبة الأحاديث التي يرويها مسلمة أهل الكتاب. فلو عدنا إلى الكتب الستة وبحثنا عن عدد مرويات عبد الله بن سلام مثلاً، لوجدنا أنه لم يرو أكثر من (١٧) سبعة عشر حديثاً^(٤). وروى أصحاب الكتب الستة لكعب الأحبار سبعة أحاديث^(٥). وروى أبو هريرة ثلاثة أحاديث عن كعب من قوله. ولم يرو عبد الله بن عمرو أي حديث عن كعب الأحبار.

فهؤلاء هم أشهر الرواة من مسلمة أهل الكتاب، وأبو هريرة وابن عمرو بن العاص أشهر الرواة عنهم من الصحابة، ولم يتجاوز مجموع مروياتهم جميعاً الثلاثين حديثاً، وهذا يثبت أن محاولة الإيهام بكثرة الرواية عن علماء بني إسرائيل محاولة غير صحيحة. ومما يؤكد على أن هذه الإسرائيليات لم تتسرب إلى السنة موقف أبي هريرة من أحاديث

(١) أضواء على السنة المحمدية، ١١٨-١١٩.

(٢) أضواء على السنة المحمدية، ١٥٥.

(٣) البناء، جمال: الأصول العظيمة، الكتاب والسنة، رؤية جديدة، مطبعة حسان، القاهرة، د. ط، د. ت: ٢٩٢.

(٤) المزي: تحفة الأشراف، ٣٥٧-٣٥٤/٤، من الترجمة رقم (٥٣٢٨) حتى الترجمة رقم (٥٣٤٥).

(٥) تحفة الأشراف: ٣٤٣-٣٤٤/١٣، من الترجمة رقم (١٩٢٣٨) حتى الترجمة رقم (١٩٢٤٤).

كعب الأحبار، ويتجلى ذلك في هذه المواقف الثلاثة^(١):

الموقف الأول: أن أبا هريرة كان يميز بين ما سمعه من النبي ﷺ وبين ما سمعه من كعب الأحبار، فقد روى مسلم بسنده إلى بسر بن سعيد قال: «اتقوا الله وتحفظوا من الحديث، فوالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة، فيحدث عن رسول الله ﷺ، ويحدثنا عن كعب الأحبار، ثم يقوم، فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله ﷺ عن كعب، وحديث كعب عن رسول الله ﷺ»^(٢)، فهو يميز بينهما، ولا يخلطهما ببعضهما البعض، وكذلك حال الثقات من تلامذته، وإنما خلط بينهما من لم يكن من الحفاظ عنه.

الموقف الثاني: أن أبا هريرة لم يكن يقبل ما يرويه كعبٌ مخالفاً لما سمعه من النبي ﷺ، فقد روى أبو هريرة قال: «أتيت الطور، فوجدت ثَمَّ كعباً، فمكثت أنا وهو يوماً، أحدثه عن رسول الله ﷺ، ويحدثني عن التوراة، فقلت له: قال رسول الله ﷺ: «خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة فيه خلق آدم، وفيه أهبط، وفيه تيب عليه، وفيه قبض، وفيه تقوم الساعة ما على الأرض من دابة إلا وهي تصبح يوم الجمعة مصيخة حتى تطلع الشمس شفقاً من الساعة إلا ابن آدم، وفيه ساعة لا يصادفها مؤمن، وهو في الصلاة يسأل الله شيئاً إلا أعطاه إياه» فقال كعب: ذلك يوم في كل سنة؟، قلت: بل هي في كل يوم جمعة، فقرأ كعب [أي التوراة] قال: صدق رسول الله ﷺ هو في كل جمعة»^(٣). فانظر إلى تشبث أبي هريرة بما سمعه من النبي ﷺ ورده على كعب لما خالفه، ثم انظر إلى رجوع كعب إلى الحق، لتعلم أن الكل يبحث عن الحق.

الموقف الثالث: الأصل فيما يرويه أبو هريرة أن يكون مرفوعاً للنبي ﷺ، أما ما يحكيه عن أهل الكتاب فينص عليه، فعندما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ قوله: «فقدت أمة من بني إسرائيل، لا يدري ما فعلت، ولا أراها إلا الفأر، ألا ترونها إذا وضع لها ألبان الإبل لم تشربه، وإذا وضع لها ألبان الشاء شربته؟»، قال أبو هريرة: فحدثت هذا الحديث كعباً، فقال: أنت سمعته من رسول الله ﷺ؟ قلت: نعم، قال ذلك مراراً، قلت: أقرأ التوراة؟^(٤)،

(١) أبو الخيل، خالد: الاتجاه العقلي وعلوم الحديث، الجمعية العلمية الفكرية السعودية، الرياض، ط ١، (١٤٣٥): ٣٦٩-٣٧١.

(٢) مسلم، التمييز، دار الكوثر، السعودية، ط ٣، (١٤١٠هـ، ١٩٩٠م)، ١٧٥.

(٣) أبو داود، في الجمعة، باب فضل يوم الجمعة وليلتها، حديث رقم (١٠٤٦)، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. ت، ومالك في الموطأ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م)، ١٠٨/١، والنسائي في الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ، (١٩٩١م) ٢/٢٩٣.

(٤) البخاري، في بدء الخلق، باب خير مال المسلم غنم، حديث رقم (٣١٢٩)، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط ٣، (١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م)، ومسلم، في الزهد والرفائق، باب الفأر وأنه مسخ، حديث رقم (٢٩٩٧)، دار الجيل، بيروت/ دار الأفاق الجديدة، بيروت، د. ط، د. ت.

قال النووي: «وهو استفهام إنكار، ومعناه: ما أعلم، ولا عندي شيء إلا عن النبي ﷺ، ولا أنقل عن التوراة ولا غيرها من كتب الأوائل شيئاً، بخلاف كعب الأحبار وغيره ممن له علم بعلم أهل الكتاب»^(١).

على أن ادعاء تسرب الإسرائيليات إلى السنة النبوية ادعاء لا دليل عليه، اللهم إلا أن يكون مجرد الرفض العقلي لحديث ما دليلاً على كونه من الإسرائيليات، أو أن مجرد التشابه بين ما يحكيه الحديث وما يتضمنه الكتاب المقدس دليل على ذلك.

وواضح لكل ذي بصيرة أن كلا الأمرين لا يمكن أن يكون دليلاً على هذه الدعوى العريضة، ولأوضح هذا الأمر بمثال على كل دعوى:

المثال الأول: قال رسول الله ﷺ: «لم يتكلم في المهد إلا ثلاثة: عيسى ابن مريم، وصاحب جريج، وكان جريج رجلاً عابداً، فاتخذ صومعةً، فكان فيها، فأتته أمه وهو يصلي، فقالت: يا جريج، فقال: يا رب أمي وصلاتي، فأقبل على صلاته، فانصرفت، فلما كان من الغد أتته وهو يصلي، فقالت: يا جريج، فقال: يا رب أمي وصلاتي، فأقبل على صلاته، فانصرفت، فلما كان من الغد أتته وهو يصلي، فقالت: يا جريج، فقال: أي رب أمي وصلاتي، فأقبل على صلاته، فقالت: اللهم لا تمته حتى ينظر إلى وجوه المومسات، فتذاكر بنو إسرائيل جريجاً وعبادته، وكانت امرأة بغية تمثل بحسنها، فقالت: إن شئتم لأفتننه لكم، قال: فتعرضت له، فلم يلتفت إليها، فأتت راعياً كان يأوي إلى صومعته، فأمكنته من نفسها، فوقع عليها، فحملت، فلما ولدت قالت: هو من جريج، فأتوه، فاستنزلوه، وهدموا صومعته، وجعلوا يضربونه، فقال: ما شأنكم؟ قالوا: زנית بهذه البغي، فولدت منك، فقال: أين الصبي؟ فجاءوا به، فقال: دعوني حتى أصلي، فصلى، فلما انصرف أتى الصبي فطعن في بطنه، وقال: يا غلام من أبوك؟ قال: فلان الراعي، قال: فأقبلوا على جريج يقبلونه ويتمسحون به، وقالوا: نبني لك صومعتك من ذهب، قال: لا، أعيدوها من طين كما كانت، ففعلوا. وبينما صبي يرضع من أمه، فمر رجل راکب على دابة فارهة، وشارفة حسنة، فقالت أمه: اللهم اجعل ابني مثل هذا، فترك الثدي وأقبل إليه، فنظر إليه، فقال: اللهم لا تجعلني مثله، ثم أقبل على ثديه فجعل يرتضع». قال: فكأنني أنظر إلى رسول الله ﷺ وهو يحكي ارتضاعه بإصبعه السبابة في فمه، فجعل يمصها، قال: «ومروا بجارية وهم يضربونها ويقولون: زנית، سرقت، وهي تقول: حسبي الله ونعم الوكيل، فقالت أمه: اللهم لا تجعل ابني مثلها، فترك الرضاع ونظر إليها، فقال: اللهم اجعلني مثلها، فهناك تراجعاً الحديث، فقالت:

(١) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، (١٣٩٢م)، ١٨/١٢٤.

حَلَقَى مر رجل حسن الهيئة فقلت: اللهم اجعل ابني مثله، فقلت: اللهم لا تجعلني مثله، ومروا بهذه الأمة وهم يضربونها ويقولون زنيت، سرت، فقلت: اللهم لا تجعل ابني مثلاً، فقلت: اللهم اجعلني مثلاً، قال: إن ذاك الرجل كان جباراً، فقلت: اللهم لا تجعلني مثله، وإن هذه يقولون لها زنيت ولم تزن، وسرت ولم تسرق فقلت: اللهم اجعلني مثلاً^(١). وقد علق أحد العقلانيين على هذا الحديث قائلاً: «هذه الخرافة غير مقبولة، حتى لو كتبت في كتاب للأساطير الشعبية؛ لأنها من الخرافات الإسرائيلية التي نهى الله سبحانه المؤمنين أن يستمعوا لمثلها»^(٢). ولم يبدِ أي دليل يدعم قوله.

ولعله إنما استشكل هذا الحديث فنسبه إلى الإسرائيليات لأن فيه إثباتاً لحديث الرضيع، وهو مخالف للسنن الكونية، إذ المعتاد أن لا يتكلم الرضيع إلا بعد بلوغه سنّاً معينة.

ولكن هذا الذي استنكره الكاتب غير ممتنع شرعاً، وهو واقعٌ فعلاً، فقد تكلم عيسى ابن مريم وهو في المهد، قال تعالى: ﴿قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً﴾ [مَرْيَمَ ٢٩] ، وامتن الله على عيسى أن جعله ينطق وهو صبي في المهد: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَذْكَرُ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِكِ وَإِلَيْكَ إِذْ أَتَيْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [الْمَائِدَةُ ١١٠] . فما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامةً لولي. ونحن إذا ما استرسلنا في إنكار كل ما يخرق المؤلفات فإننا سننكر كثيراً من أي الكتاب الحكيم، من مثل قوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الْأَنْبِيَاءُ ٦٩] ، وقوله: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الْأَعْرَافُ ١٠٧] . والذي يعيننا في هذا المقام أن الكاتب زعم أن هذا الحديث من الإسرائيليات دونما دليل يؤيده، اللهم إلا مجرد عدم قناعته العقلية بأن رسول الله ﷺ يمكن أن يقوله. المثال الثاني: قال رسول الله ﷺ: «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب»، قالوا: ومن هم يا رسول الله؟ قال: «هم الذين لا يكتوون ولا يسترقون، وعلى ربهم يتوكلون»، فقام عكاشة، فقال: ادع الله أن يجعلني منهم، قال: «أنت منهم»، قال: فقام رجل، فقال: يا نبي الله، ادع الله أن يجعلني منهم، قال: «سبقك بها عكاشة»^(٣). جعل أحد العقلانيين هذا الحديث من الإسرائيليات، لأن الدين الإسلامي لا يجعل وسيطاً بين العبد وربّه، بخلاف

(١) البخاري، في الأنبياء، باب واذكر في الكتاب مريم، حديث رقم (٣٢٥٣)، ومسلم، في البر والصلة والآداب، باب تقديم بر الوالدين على التطوع بالصلاة، حديث رقم (٢٥٥٠).

(٢) ابن قرناس، الحديث والقرآن، دار الجمل، ألمانيا، ط ١، (٢٠٠٨ م)، ٨٠.

(٣) البخاري، في الطب، باب من لم يرق، حديث رقم (٥٤٢٠)، ومسلم، في الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب، حديث رقم (٢١٦).

دين أهل الكتاب الذي يَحْرِمُ العبد من إجراء اتصالٍ مباشرٍ مع ربه. ويسوق دليلاً على أن هذا الحديث من الإسرائيليات قصةً منسوبةً لإسحاق بن إبراهيم، عندما طلب من ابنه البكر عيسو أن يأتي بقربان حتى يدعو له ويباركه، فتعلم بذلك زوجته التي تحب ابنه الأصغر يعقوب أكثر من ابنه الأكبر، فتجعله يخدع أباه الضير، فيأتي بقربان، فيدعو له الأب ظناً منه أنه عيسو، وعندما يعود عيسو ويقدم القران لأبيه يدرك الأب أنه وقع في مكيده، فيطلب منه عيسو أن يدعو له، فيقول: «لا أستطيع أن أدعوك وأباركك؛ لأنني سبق أن دعوت لأخيك يعقوب قبلك»، ثم يعلق قائلاً: «هذا منطوق التوراة وليس منطوق القرآن، وهذا الأسلوب غير موجود في الإسلام أبداً، إذاً مصدر الحديث وصاحبه من أهل الكتاب»^(١).

ويلاحظ من هذا الاستدلال أن الكاتب جعل قصة عكاشة مختلقةً مصدرها الإسرائيليات؛ لأن التوراة تضمنت قصةً مشابهةً امتنع فيها النبي إسحاق عن الدعاء لابنه عيسو لأن أخاه يعقوب قد سبقه بطلب الدعاء. فهل مجرد التشابه بين الحادثتين في جزئية ما كافٍ في ادعاء أن أحدهما أصل للأخرى؟

والحق أن زعم إسرائيلية هذا الحديث قائمة على دعامين:

الأولى: ادعاء أن الحديث يثبت واسطةً بين العبد وربّه، وهذا ليس من الإسلام، ولكن هذا الادعاء بُني على فهمٍ خاطئ، فليس في الحديث ما يدل على أن الرسول كان واسطةً لعكاشة لدخول الجنة، بل غاية ما في الحديث أن أخبر النبي ﷺ أن عكاشة من أهل الجنة الذين يدخلونها بغير حساب، وهذا من إطلاع الله له بما سيكون، وهو متوافقٌ مع قوله تعالى: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن ٢٦ - ٢٧].

الثانية: أن تشابهاً حاصلاً بين الحادثتين، وهو غير مسلم به، فالحادثتان مختلفتان، فالرسول ﷺ امتنع عن أن يدعو للصحابي الثاني أن يكون ممن يدخل الجنة بغير حساب، ولعل ذلك لأن الله أطلعه على أن هذا الصحابي لن يدخل الجنة بدون حساب، أو لغير ذلك، بينما تتضمن حادثة إسحاق وأبنائه تعميداً وتبريكاً ليسا موجودين في الإسلام أصلاً، وحتى لو تشابهت الحادثتان في هذه الجزئية، فإن ذلك لا يدل على أن مصدرهما واحد، بل قد يدل التشابه على أن كلا النصين وحي من الله تعالى، فينقلب التشابه دليلاً على أن السنة وحي كما التوراة والإنجيل^(٢).

المطلب الثاني: موقف علماء الإسلام من الإسرائيليات:

(١) النيازي، عز الدين، دين السلطان، الأهالي للطباعة، دمشق، ط٢، (١٩٩٧م)، ١٦٦.

(٢) الاتجاه العقلي وعلوم الحديث، ٣٦٨.

تنقسم الأخبار الإسرائيلية إلى أقسام ثلاثة، هي:

أ. ما يُعلم صحته؛ بأن نُقِلَ عن النبي ﷺ نقلاً صحيحاً، وذلك كتعيين اسم صاحب موسى عليه السلام بأنه الخضر، فقد جاء هذا الاسم صريحاً على لسان رسول الله ﷺ كما عند البخاري، أو كان له شاهد من الشرع يؤيده. وهذا القسم صحيحٌ مقبولٌ.

ب. ما يُعلم كذبه بأن يناقض ما عرفناه من شرعنا، أو كان لا يتفق مع العقل، وهذا القسم لا يصح قبوله ولا روايته.

ج. ما هو مسكوتٌ عنه، لا هو من قبيل الأول، ولا هو من قبيل الثاني، وهذا القسم نتوقف فيه، فلا نؤمن به ولا نُكذِّبه، وتجوز حكايته؛ لاحتمال أن يكون صدقاً أو كذباً، ولكن لما لم يكن ثمة دليل قاطع على أحدهما جازت روايته من دون إعطائه وصفاً^(١).

وهذا المنهج مأخوذ من قوله ﷺ: «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا: ﴿بِالله وما أنزل﴾»^(٢)، وقوله: «ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم، ولا تكذبوهم، وقولوا: آمنا بالله ورسله، فإن كان باطلاً لم تصدقوه، وإن كان حقاً لم تكذبوه»^(٣).

وموقف علماء الإسلام هذا نابعٌ من إيمانهم بأن هذه الكتب أصلها صحفٌ منزلةٌ من عند الله تعالى، ولكن داخلها كثيرٌ من التحريف والتزوير، فكان موقف علماء الإسلام موقفاً معتدلاً متزناً، قام على رفض ما ثبت تحريفه لمخالفته القرآن أو السنة الصحيحة، وقبول ما وافقهما، أما ما لم يكن له مؤيد إيجابي أو سلبى فقد سمح بروايتها؛ لاحتمالية صدقها، ونهى عن الإيمان بما فيه؛ لاحتمالية تزويرها، وهذا قمة العقلانية^(٤).

الخاتمة

لا بد في الختام من التأكيد على ما يأتي:

يرى العقلانيون أن الأصل في كتب السنة أنها تروي الموضوعات، أما الأحاديث الصحيحة فهي نادرة في كتبهم. كما يرون أن الدافع إلى ذلك إنما هو السياسة. ولكن نظرة عاجلة إلى كتب السنة تبطل هذا الزعم، فهي مليئة بأحاديث تقوض عروش السلاطين، وتقلب

(١) الذهبي، حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، د. ط، د. ت: ١/ ١٣٠.

(٢) البخاري، في الشهادات، باب لا يسأل أهل الشرك عن الشهادة، تعليقا.

(٣) أبو داود، في العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب، حديث رقم (٣٦٤٤).

(٤) الاتجاه العقلي وعلم الحديث: ٣٥٧-٣٥٨.

استقرارهم إلى قلق دائم.

يرى العقلانيون أن نسبة الحديث الصحيح في الموضوع كشعرة بيضاء في جلد ثور أسود. وهذا جهل منهم بحقيقة الأسانيد، فليس معنى أن عند المحدث آلاف الأحاديث أنها جميعاً بمتون مختلفة، بل يعبر المحدثون عن كل طريق من طرق الحديث بأنه حديث مستقل، فقد يكون للمتن الواحد المئات من الطرق.

كما أن انتشار الموضوعات - لو صدق زعمهم - ليس دليلاً على أنها دخلت في كتب المحدثين، فهذا زعم لا دليل عليه، بل واقع المحدثين في التحري والتنقيب والرحلة في طلب الحديث يخالفه.

أما زعمهم أن المحدثين كانوا يتساهلون في رواية الموضوعات، بل يعملون بها في فضائل الأعمال، فهو قول من لم يقرأ كتب المحدثين أو يعرف مناهجهم. فالمحدثون يحذرون من الكذب على رسول الله أيما تحذير، بل يعدون توبة التائب من الكذب في حديث النبي صلى الله عليه وسلم غير مقبولة، فكيف يروون الموضوعات؟

يرى العقلانيون أن الإسرائيليات قد تسربت بكثرة إلى السنة النبوية من خلال مسلمة أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار والنقلة عنهم من الصحابة كأبي هريرة وابن عمرو بن العاص. ولكن واقع الأمر يكذب ذلك، فلم ترو كتب السنة عن مسلمة أهل الكتاب إلا بضعة عشر حديثاً، ولم يرو كبار الأخذين عنهم إلا قريباً من ذلك.

كما أن موقف المحدثين من الإسرائيليات يعزز هذه النظرة، حيث وقفوا موقفاً متوسطاً، فلا هم صدقوهم في كل ما حدثوا به، ولا هم كذبوهم في كل ذلك، بل أرجعوا الأمر لما في الكتاب وصحيح السنة، فإن وافقه فهو المقبول، وإن خالفه فهو المردود، وإن كان مسكوتاً عنه فيسمع من غير أن يعتقد بصحة ما جاء به.

وفي الختام: أسأل الله العلي القدير أن أكون قد وفقت إلى عرض هذه المسألة المهمة وإيفائها حقها، فما كان من صواب فهو محض توفيق من الله تعالى، وما كان غير ذلك فهو مني ومن الشيطان وأستغفر الله عنه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

- الاتجاه العقلي وعلوم الحديث، أبا الخيل، خالد، الجمعية العلمية الفكرية السعودية، الرياض، ط ١، ١٤٣٥.
- إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، الحموي، ياقوت، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- الإرشاد في معرفة علماء الحديث، الخليلي، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤٠٩ هـ.
- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، أبو شهبة، محمد، مكتبة السنة، مصر، ط ٤، د. ت.
- الأعلان العظيمان، الكتاب والسنة، رؤية جديدة، البنا، جمال، مطبعة حسان، القاهرة، د. ط، د. ت.
- أضواء على السنة المحمدية أبو رية، محمود، دار المعارف، القاهرة، ط ٦، د. ت.
- تاريخ بغداد، البغدادي، الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت.
- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، المزي، المكتب الإسلامي، بيروت، د. ط، د. ت.
- التفسير والمفسرون، الذهبي، حسين، مكتبة وهبة، القاهرة، د. ط، د. ت.
- التمييز، مسلم، دار الكوثر، السعودية، ط ٣، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م.
- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، الكنانى، ابن عراق، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٣٩٩ هـ.
- الجامع الصحيح، البخاري، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧، ١٩٨٧.
- الحدائث وموقفها من السنة، عبد الله، الحارث فخري عيسى، دار السلام، القاهرة، ط ١، ٢٠١٣.
- الحديث والقرآن، ابن قرناس، دار الجمل، ألمانيا، ط ١، ٢٠٠٨.
- حياة محمد، هيكل، محمد حسين، دار المعارف، القاهرة، ط ١٤، د. ت: ٦٦، والنص القرآني.
- دين السلطان، النيازي، عز الدين، الأهالي للطباعة، دمشق، ط ٢، ١٩٩٧.
- السنة ومكانتها في التشريع، السباعي، السباعي، المكتب الإسلامي - دار الوراق، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- السنن الكبرى، النسائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ، ١٩٩١ م.
- السنن، السجستاني، أبو داود، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. ت.
- علوم الحديث، ابن الصلاح، دار الفكر، دمشق، إعادة ط ٣، ٢٠٠٠ م.

- فجر الإسلام، أمين، أحمد، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د. ط، د. ت.
- المسند، ابن حنبل، أحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م.
- المسند الصحيح، مسلم، دار الجيل، بيروت/ دار الأفاق الجديدة، بيروت، د. ط، د. ت.
- المعجم الأوسط، الطبراني، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥ هـ.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، ١٣٩٢.
- المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، حمادة، فاروق، دار طيبة، الرياض، ط ٣، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٧ م.
- منهج النقد في علوم الحديث، عتر، نور الدين، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٧ م.
- الموضوعات، ابن الجوزي، د. د، ط ١، ١٣٨٦ هـ، ١٩٦٦ م.
- الموطأ، ابن أنس، مالك، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.
- نحو فقه جديد، البنا جمال، دار الفكر الإسلامي، د. ط، د. ت.
- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ابن حجر، مطبعة الصباح، دمشق، ط ٢، ١٩٩٣ م.
- النص القرآني، أمام إشكالية البنية والقراءة، تيزيني، طيب، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧.
- النكت على ابن الصلاح، ابن حجر، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط ١، ١٩٨٤.
- النكت على ابن الصلاح، الزركشي، أضواء السلف - الرياض، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.



BASHAKSHEHIR UNIVERSITY JOURNAL

For Acadimic Studies and Researches

الموقع الإلكتروني



academicjournal@bs-uni.com