



جامعة غزة الإسلامية العالمية

الميزان

للدراستات الإسلامية والقانونية

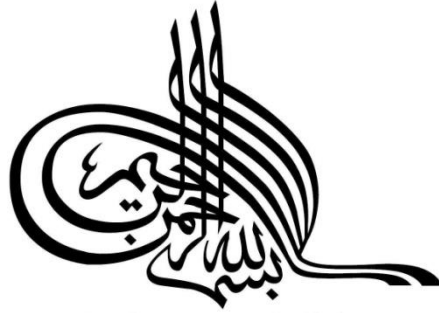
مجلة علمية عالمية محكمة

تصدر عن عمادة البحث العلمي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية
عمّان / المملكة الأردنية الهاشمية

المجلد السادس - العدد الأول: ربيع الآخر ١٤٤٠هـ / كانون الثاني ٢٠١٩م

ISSN 2311-097X

ما ورد في هذه المجلة يعبر عن آراء الباحثين ولا يعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير
أو جامعة العلوم الإسلامية العالمية أو سياسة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



تُوجّه جميع المراسلات إلى العنوان الآتي:

رئيس هيئة تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

عمادة البحث العلمي - جامعة العلوم الإسلامية العالمية

المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

هاتف (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٠) فاكس (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٧)

البريد الإلكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo

الميزان للنشر والدراسات الإسلامية والقانونية

مِلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مِلَّةٌ مِلَّةٌ

المجلد السادس - العدد الأول: ربيع الآخر ١٤٤٠هـ / كانون الثاني ٢٠١٩م

رئيس هيئة التحرير

أ. هـ. ج. ناء ملام الحبلية

هيئة تحرير المجلة

أ.د. وليد عوجان
أ.د. محمد بني سلامة
أ.د. ياسر الحوراني
أ.د. عيسى قوي قدر
أ.د. سليم حتملة
أ.د. أحمد عطا الله القطامين
د. عبد الرؤوف بني عيسى
د. مبارك الطراونة

الهيئة الاستشارية

جامعة الملك عبد العزيز	أ.د. أحمد سعيد بامخرمة
المجلس الاقتصادي والاجتماعي الأردني	أ.د. جواد العناني
جامعة الإسكندرية	أ.د. عبد الرحمن يسري أحمد
الجامعة الأردنية	أ.د. فوزي عبد الرحيم الغرابية
جامعة العلوم الإسلامية العالمية	أ.د. محمد أحمد صقر
شورى للاستشارات الشرعية	أ.د. محمد أنس مصطفى الزرقا
الجامعة الأردنية	أ.د. محمد محمود الذنيبات
الجامعة الألمانية الأردنية	أ.د. هشام صالح الغرابية

المحرّر اللغوي / اللغة الإنجليزية

د. جبریل السعودی



أمانة سر المجلة

المحرّر اللغوي / اللغة العربية

د. عاطف دویکات

شاهدنا في



مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

تعريف بالمجلة:

مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مجلة علمية عالمية متخصصة محكمة تصدر عن عمادة البحث العلمي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية.
مقر المجلة: جامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمان، المملكة الأردنية الهاشمية.
تُصدر المجلة ثلاثة أعداد سنوياً.

أهداف المجلة:

- ١ - الإسهام في نشر المعرفة العلمية الأصيلة وتقديمها في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية.
- ٢ - المعالجة العلمية لقضايا العصر ومشكلاته.
- ٣ - الإسهام في المحافظة على هوية الأمة العربية والإسلامية وقيمها وترسيخها والاعتزاز بها.

دائرة اهتمام المجلة:

- ١ - تنشر مجلة الميزان البحوث الأصيلة التي تحتوي إضافة إلى المعرفة في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية من داخل الجامعة وخارجها باللغتين العربية والإنجليزية.
- ٢ - تهتم المجلة بنشر الدراسات النظرية والمراجعات النقدية التي تغطي بتعمق أحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.
- ٣ - تنشر المجلة الدراسات التطبيقية و/ أو الدراسات المتعلقة بالوضع الراهن في الدول العربية و/ أو الإسلامية منفردة أو مجتمعة على أن تكون هذه الأبحاث ملتزمة بالأسلوب والمنهجية المتعارف عليهما في هذه الحالة.
- ٤ - نشر مراجعات الكتب الحديثة، المنشورة منذ عامين على الأكثر، الخاصة بأحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة، على أن تأتي هذه المراجعات حسب الأصول المتعارف عليها.
- ٥ - تنشر المجلة ما يردها من تعقيب على الأبحاث والدراسات المنشورة فيها.
- ٦ - ترحب بنشر ملخصات الرسائل الجامعية ذات العلاقة بفروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.

شروط عامة للنشر:

- ١ - يُشترط في المخطوط المقدم للنشر في المجلة أن لا يكون قد نُشر أو قُدم للنشر في مجلة أخرى، وعلى الباحث أن يقدم إقراراً خطياً بذلك عند تقديم المخطوط للنشر.
- ٢ - تخضع جميع المخطوطات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي الدقيق حسب الأصول المتبعة مع الحفاظ على سرّية التحكيم.
- ٣ - تشمل معايير التقويم كلاً من: الأصالة العلمية للمخطوط، ومدى إضافته للمعرفة، وإمكانية تطبيقه، ومنهجيته، وأسلوبه، ونتائجه، ومدى مراعاة الأمانة العلمية، وسلامة اللغة، وسلاسة أسلوب العرض.
- ٤ - للمجلة أن تطلب إجراء تعديلات على المخطوط قبل إجازته للنشر، كما أن لها الحق في إدخال قدر من "التحرير" على المخطوطات المُجازة.
- ٥ - تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي مخطوط دون إبداء الأسباب، ويُعدّ قرارها نهائياً.
- ٦ - أن يوافق الباحث على نقل حقوق النشر إلى المجلة، وفي حال رغبة المجلة إعادة نشر البحث أو جزء منه يجب حصول المجلة على موافقة الباحث.
- ٧ - يلتزم الباحث بدفع النفقات المترتبة عن إجراءات التقييم إذا رغب الباحث بإيقافها.
- ٨ - الآراء التي ترد في الأبحاث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء الباحثين أنفسهم، ولا تعكس بالضرورة سياسة جامعة العلوم الإسلامية العالمية أو هيئة تحرير المجلة.

قواعد تفصيلية للنشر:

مواصفات البحث المقدم للنشر:

- ١ - أن لا يزيد المخطوط مع المصادر والهوامش والجداول والملاحق على (٣٥) صفحة بواقع (٩٠٠٠ كلمة وحجم الحرف ١٤)، مطبوعة بمسافات مزدوجة بين الأسطر على ورق (A4)، مع الترقيم المتسلسل لجميع صفحات المخطوط.
- ٢ - ترسل أربع نسخ ورقية ونسخة على قرص مغمّط (CD) مطبوعة على برنامج Word، ونسخة بواسطة البريد الإلكتروني. ويجب أن تكون جميع النسخ متطابقة.
- ٣ - ترقيم الجداول والأشكال بالترتيب كما وردت في المخطوط، وتزوّد الجداول بعناوين في الأعلى والأشكال في الأسفل وهوامشها في الأسفل، ويطبع كل منها على صفحة مستقلة مع تحديد موقع

الجدول أو الشكل في المتن على نحو "شكل (١) هنا تقريباً".

٤ - تشمل الصفحة الأولى من المخطوط على عنوان المخطوط، والاسم الثلاثي للباحث أو الباحثين (بالعربية والإنجليزية) ورتبهم العلمية وأماكن عملهم الحالية، وعنوان المراسلة للباحث الرئيس بالتفصيل.

٥ - تشمل الصفحة الثانية من المخطوط على العنوان (دون ذكر اسم المؤلف) ويليه ملخص دقيق باللغة العربية على ألا يزيد عن (١٥٠) كلمة.

٦ - تشمل الصفحة الثالثة من المخطوط على ملخص (Abstract) باللغة الإنجليزية (ترجمة علمية دقيقة للملخص العربي) وبالشروط ذاتها.

٧ - تبدأ مقدمة المخطوط من الصفحة الرابعة، ويشتمل على عنوان المخطوط (دون ذكر اسم المؤلف).

٨ - يقدم مع المخطوط المقبول للنشر سيرة علمية مختصرة عن الباحث أو الباحثين.

طريقة التوثيق:

١ - الآيات القرآنية: تنسخ الآية الكريمة بخط المصحف العثماني ويوضع بعد نهاية الآية رقم الآية واسم السورة بين قوسين. مثال [٤٦: آل عمران].

٢ - الأحاديث النبوية الشريفة: توثق بالرجوع إلى كتب الحديث الأصلية - مع بيان درجتها من الصحة - وذلك ببيان الكتاب، والباب، ورقم الحديث إن أمكن. مثال: عن عائشة قالت: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم: "أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قل". مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (٢١٨).

٣ - الكتب: توثق الاقتباسات النصية أو المأخوذة بتصرف مشاراً إليها بأرقام متسلسلة في نهاية البحث على النحو الآتي:

اسم المؤلف كاملاً وتاريخ وفاته هجرياً وميلادياً بين قوسين متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الكتاب (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم اسم المحقق أو المترجم -إن وجد- متبوعاً بفاصلة، ثم مكان النشر متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ النشر مع بيان الطبعة بين قوسين، ثم رقم الجزء إن وجد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة.

مثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٨م (ط٧)، ج١، ص١١٨. وإذا ذكر هذا الكتاب مرة أخرى يُوثق مختصراً: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٣٤١.

ولا ترفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

٤- النصوص القانونية والأحكام القضائية:

- توثق النصوص القانونية بذكر النص من مصدره. مثال: المادة (٥) من قانون أصول المحاكمات المدنية رقم (٢٤) لسنة ١٩٨٨.
- توثق الأحكام القضائية بذكر الحكم من مصدره. مثال: عدل عليا، حكم رقم (١٢٠)، مجلة نقابة المحامين، العدد (١) لعام ١٩٨٩، ص١٦١.

٥- الدوريات العلمية: يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسم صاحب البحث كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان البحث متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الدورية (مطبوعاً بخط غامق Bold) ومكان صدورها متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المجلد ورقم العدد متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ العدد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: عزمي طه السيد أحمد، المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، جامعة آل البيت، المجلد (١٠)، العدد ١، ١٩٩٤م، ص٤٥، وإذا ذكر هذا البحث مرة أخرى يوثق مختصراً: السيد أحمد: المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، ص..

٦- النقل من الصحف:

- أ- الخبر: يشتمل على اسم الصحيفة، والعدد، والتاريخ، ومكان الصدور. مثال: الدستور، ع٩٢٥٣، ١٣ حزيران، ١٩٩٣م، عمان.
- ب- غير الخبر: يشتمل على اسم الكاتب متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان المقالة (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الصحيفة والعدد متبوعاً بفاصلة، والتاريخ متبوعاً بفاصلة، ومكان الصدور. مثال: محمود درويش، أحد عشر كوكباً، الدستور، عمان، ٣١ آذار ١٩٩٣م، ع١٩٦٥.

٧- المخطوطات: يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسم المؤلف كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان المخطوط كاملاً (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المخطوط متبوعاً بفاصلة، ثم مكان المخطوط، ثم رقم الصفحة (أو الورقة) مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس باستخدام الرمز (و) و(ظ) على التوالي.
مثال: ابن حجر العسقلاني (توفي ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، ذيل الدرر الكامنة، مخطوط رقم ٦٤٩، المكتبة التيمورية، ورقة ٥٤ (وجه).

المرفقات عند تسليم البحث للتحكيم:

- ١ - رسالة موجهة إلى رئيس تحرير المجلة متضمنة رغبة الباحث في نشر بحثه في المجلة، على أن تتضمن هذه الرسالة تحديد التخصص الدقيق للبحث.
- ٢ - نُسخ البحث الورقية الأربع والنسخة الإلكترونية، وذلك حسب المواصفات المتقدّم ذكرها في مواصفات البحث.
- ٣ - السيرة الذاتية للباحث (موجزة).
- ٤ - تعهد خطي من الباحث للمجلة بأن البحث لم يسبق نشره أو تقديمه للنشر. في مجلة أخرى، وأن حقوق الملكية المتعلقة بالدراسة تؤول إلى جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

إجازة النشر:

- ١ - تقوم المجلة بإبلاغ المؤلف عن إجازة المخطوط للنشر بعد استيفاء جميع الشروط والإجراءات اللازمة.
- ٢ - يُقدّم للباحث المنفرد أو الرئيس نُسخ من العدد الذي نُشر فيه المخطوط بواقع عشر مستلّات من البحث.
- ٣ - توجّه جميع المراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

عمادة البحث العلمي/ جامعة العلوم الإسلامية العالمية/ المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

هاتف (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٠) فرعي: (٢٠١٢) فاكس (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٧)

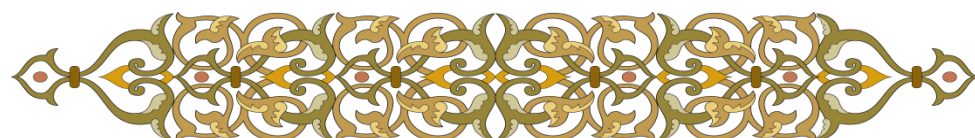
البريد الإلكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo

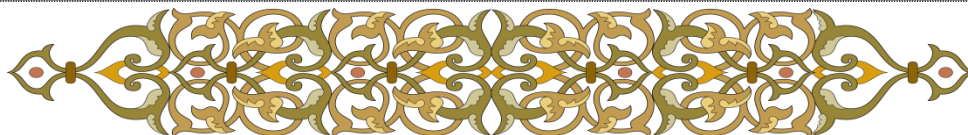


محتويات العدد

(باللغة العربية)



الصفحات	عنوان البحث	الباحث / الباحثون
٣٣-١٤	انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية	د.حسين غوانمة نهلة الشلبي
٥٠-٣٥	معنى "التمكين" عند المصنِّفين في القراءات والتجويد	مهند حوراني
٦٢-٥١	دور الهيئة المستقلة للانتخاب بالإشراف على العملية الانتخابية للمجالس النيابية بجميع مراحلها في المملكة الاردنية الهاشمية	د.طه العطيات
٧٧-٦٣	الرقابة على تفسير وتطبيق القانون الاجنبي وفقاً للقانون الاردني	د.ابراهيم الصرايرة د.أشرف العدوان د.سعد أبو الغنم
١١٧-٧٩	مسائل النبوات والسمعيات عند ابن عطاء الله السكندري	د. عبد المقصود حامد حسام الدين الصلاحيات
١٣٧-١١٩	مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب في القرن العشرين	عامر الرجوب د.الليث عتوم
١٦٥-١٣٩	ضوابط حرية الرأي والتعبير ومكافحة التعصب في ظل التشريعات الدولية والوطنية	د.محمد البقور
١٨٨-١٦٧	تنوع المعاني وتكاملها واتساقها في المثل القرآني الواحد	أديب الصانع أ.د.جهاد النصيرات
٢٠٧-١٨٩	استنباط الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية في عهد الصحابة والتابعين	أ.د.وليد عوجان





"انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية"

د.حسين مصطفى غوانمة* د.نهلة زهدي الشلبي**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/٧/١٩ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١/١٦ م

ملخص

ينظر البحث في تعدد المعنى عند المفسرين (الزمخشري وأبي حيان) بناء على اختلاف الإعراب لبعض من ألفاظ الآيات القرآنية، وذلك على سبيل الذكر لا الحصر، فقد أبدى اللغويون تفسيرهم للآيات الكريمة، بينوا دقائق الإعراب فيها، إذ ناقش أبو حيان النحوي مثلاً أقوال النحاة، محيلاً في الاستدلال عليها إلى كتب النحو، ذاكراً الدليل في بعض الأحيان إذا كان الحكم قريباً أو موضع خلاف، وهو يحمل على أحسن وجه في الإعراب وأحسن تركيب.

وفي ذاك مؤثر على تباين في رأي النحاة تظهره آراؤهم في كتب التفسير لا سيما الزمخشري في هذا المقام؛ إذ نرى أن نية التأويل والتفسير توجهه إلى تبني رأي مرتبط بمسألة أو أكثر لا يتطابق والقياس العام عنده. ولا يعد ذلك عيباً فعدم التطابق هنا لا يعني التناقض، ولكن حاجة التأويل والتفسير دعت إلى اتساع مساحة التعليل؛ نظراً لتغير شكل الدخول إلى المسألة، لذا جاءت الدراسة بينة لآرائهما المتسعة في التخريج بشكل لا يضر التفسير شيئاً، ولا يقطع سبيل المراد في الآية.

Abstract

This paper aims at investigating the diversity of meaning among the interpreters (Al-Zamakhshari and Abu-Hayyan) in accordance with the difference in parsing some of the words of the Quranic verses, where the linguists have shown their explanation and analysis of the noble verses in details. For example, the grammarian Abu-Hayyan discussed the works of the grammarians, drawing a conclusions based on circumstantial evidence if the judgment is strange or controversial, which is considered the best analysis and structure.

* أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

** محاضر، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة عمان العربية.

In this regard, an indication appears on the divergence of grammarians' opinions, shown in the books of interpretation, particularly Al-Zamakhshari, in this regard. It is realized that the intention of interpretation and elucidation guides to adopting an opinion related to one or more issues that do not conform to his general measurement, which is not a defect. The lack of conformity at this point does not mean contradiction, but the need for interpretation and elucidation demanded to broaden the extent of justification, due to the change in the method that tackles the issue. Therefore, this study aims at exploring Al-Zamakhshari and Abu-Hayyan idealistic views in scrutinization without any effect to interpretation, and so the meaning of the verse is clear.

المقدمة:

عن هذا المفهوم؛ لاختصاص كل تركيب بظلال دلالية تفصله عن غيره من التراكيب كاللفظ الواحد، الذي يؤدي معاني عدة، وكالإعرابات المختلفة للفظ الواحد.

بسم الله العدل الذي لا يظلم عنده أحد، ثم الصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد ﷺ، وبعد:

إنّ التفسير قد يكون بالإعراب، والتفسير بالإعراب تأويل باطن اللفظ، الذي يقابله حديثاً مصطلح (البنية العميقة)، فالتفرقة بين المعاني يؤديه الإعراب، فهو ذو أهمية عظيمة في تخريج المسائل الشرعية، فمن ذلك قول الشاعر:

فليس هناك إعرابان أو أكثر يؤديان المعنى نفسه، وعليه فكلّ تغيير لغوي يؤدي إلى تغيير دلالي طبقاً لظروف الحال، وقد راعى القرآن الكريم هذا في مواضع عدّة. فالصورة التركيبية الإعرابية التي تشير إلى المفهوم العام، تفترق من حيث قوة التعبير

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوامه ونهلة الشلبي

فأنت طلاق والطلاق عزيمة

ثلاثاً، ومن يخرق أعف وأعظم^(١)

وقد أشار الكسائي إلى أن قوله: "والطلاق عزيمة ثلاثاً" يجوز فيه ثلاثة أوجه:^(٢)

- رفع عزيمة ونصب الثلاث.
- رفع عزيمة والثلاث.
- نصب عزيمة ورفع ثلاث.

فعلى الوجه الأول: يقع الطلاق ثلاثاً، فكأنه قال: أنت طالق ثلاثاً ثم اعترض بقوله: "والطلاق عزيمة" أي: جد لا هزل.

وعلى الوجهين الثاني والثالث: تقع طلاقة واحدة، حيث جعل (عزيمة وثلاث) في الوجه الثاني، خبراً لأن لقوله: "الطلاق" والمعنى: أن الطلاق الذي يعد عزيمة هو الثلاث، أو على جعل ثلاث بدلاً من عزيمة، من إبدال النكرة من النكرة، فكأنه قال: أنت طالق فقط، وما بعده جملة مستقلة، لا ارتباط لها بها. أما الوجه الثالث: فعلى إضمار فعل ناصب لعزيمة، وتكون ثلاث خبراً لقول "والطلاق" وتبقى حينئذ جملة مستقلة لا تعلق لها بقول: "أنت طالق ثلاث أعزم عليك عزيمة"، فهو من باب الإخبار بعدد الطلاق لا من باب إيقاعه.

وبذا، فإن المعنى قد اختلف بسبب اختلاف الإعراب، والمعنى هو فرع الإعراب، وموجه له، وعليه كان اختلاف الحكم الشرعي.

ونحن هنا ندرس بعضاً من آيات الله سبحانه، ننظر في تعدد المعنى عند المفسرين، بناء على اختلاف الإعراب لبعض من ألفاظ الآيات القرآنية، وذلك على سبيل الذكر لا الحصر؛ لنتدبر حكم الله في المعنى بتعدد الآراء النحوية لعلمائنا الأجلاء، وقد اقتصرنا في ذلك على مسائل تسع، ننظر فيها لتكون مفتاحاً لمسائل أخرى تقع في كتب مطولة.

فيعرض الموضوع المسائل من منظور النص القرآني، تلك النصوص للآيات القرآنية، التي يبقى الاعتماد عليها في بناء القاعدة النحوية، فقد أبدى

العالمان (الزمخشري و أبو حيان) في مفردات الآيات الكريمة خصائصها المعجمية والنحوية، وبيننا غوامض الإعراب فيها، حيث ناقش أبو حيان النحوي مثلاً أقوال النحاة فيما تقرر في قواعدهم، محيلاً في الاستدلال عليها إلى كتب النحو، ذاكراً الدليل في بعض الأحيان إذا كان الحكم غريباً أو موضع خلاف، وهو يحمل على أحسن وجه في الإعراب وأحسن تركيب.

لذا؛ كانت مشكلة الدراسة تقع في تعدد الإعراب المؤدي بالطبع إلى تعدد المعنى في المفردة الواحدة، حيث كان ذلك من خلال حزمة من الأسئلة، هي:

- هل اختلف علماء النحو في إعراب بعض مفردات الآيات القرآنية؟
- هل اختلاف الإعراب يحدث أثراً في بيان المعنى القرآني؟
- ما إعراب بعض مفردات القرآن؟ وما معانيها بناء على كل إعراب؟

وللإجابة عن أسئلة البحث هذه في حلٍّ لمشكلتها، تتبعنا في منهج الدراسة أقوال علماء اللغة والمفسرين في إعراب بعض آيات الله تعالى؛ للوصول إلى حقيقة تعدد الإعراب المؤدي إلى تعدد المعنى لبعض المفردات في تركيب النص القرآني عبر مسائل خلافية تسع مختارة، هي:

- المسألة الأولى: تقديم خبر (لا) النافية للجنس أو حذفه.
- المسألة الثانية: مجيء الحال فعلاً ماضياً.
- المسألة الثالثة: الحكاية بعد القول.
- المسألة الرابعة: تنكير التمييز وتعريفه.
- المسألة الخامسة: تقديم همزة الاستفهام على حروف العطف.
- المسألة السادسة: (الفاء) زائدة أم عاطفة؟
- المسألة السابعة: حقيقة معنى الإرادة في (لعل).

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوامه ونهلة الشلبي

• المسألة الثامنة: نيابة الجملة الفعلية عن الفاعل.

• المسألة التاسعة: حذف مفعول المشيئة.
المسألة الأولى: تقديم خبر (لا) النافية للجنس أو حذفه

قبل البدء بعرض المسألة التي وقع الخلاف فيها بين النحاة، كما سنلاحظه عند الزمخشري وأبي حيان، سنعرضها بشيء من الاختصار مبتدئين بقول سيبويه: "و(لا) تعمل فيما بعدها فتنصبه بغير تنوين، ونصبها لما بعدها كنصب إن لما بعدها. وترك التنوين لما تعمل فيه لازم؛ لأنها جعلت وما عملت فيه بمنزلة اسم واحد نحو: خمسة عشر وذلك؛ لأنها تشبه ما ينصب مما ليس باسم، وهو الفعل وما أجري مجراه؛ لأنها لا تعمل إلا في نكرة، و(لا) وما تعمل فيه في موضع ابتداء...." (١٢) فعلة عدم جواز تقديم خبر (لا) على اسمها عند سيبويه واقعة من جهة التلازم بينهما، فهما عنده كالشيء الواحد.

وتراه يؤيد حكمه الذي أطلقه بنقله عن يونس (٤) (ت ١٨٣ هـ) قوله أن من العرب من يقول: "ما من رجل أفضل منك، وهل من رجل خير منك، كأنه قال: ما رجل أفضل منك، وهل رجل خير منك. واعلم أنك لا تفصل بين (لا) وبين المنفي، كما لا تفصل بين (من) وبين ما تعمل فيه" (٥)، وتبع المبرد (ت ٢٨٦ هـ) سيبويه بقوله: "لا وما عملت فيه [اسم واحد] [كقولهم] (٦) غضبت من لا شيء....، وجئت بـ (لا) مال" (٨)، مستشهداً على عدم إعمالها حال فصلها بقوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا عُوقٌ﴾ (٩)، وقد فهم بعضهم أن رأي سيبويه فيها رأي ثالث، لقولهم بتقديم خبر (لا) على اسمها عند الزمخشري، وحذفه عند أبي حيان في الآية التي سنناقش رأي العالمين فيها (١٠).

وقد اشترط النحاة لعملها أن تكون "نافية، وأن يكون منفيها الجنس، وأن يكون نفيه نصاً، وأن لا يدخل عليها جار، وأن يكون اسمها نكرة، وأن يتصل بها، وأن يكون خبرها أيضاً نكرة، فإن كانت غير نافية لم تعمل.... وإن كان الاسم معرفة أو منفصلاً

أهملت ووجب تكرارها نحو: "لا زيد في الدار ولا عمرو" و"لا في الدار رجل ولا امرأة" (١١).

وأجاز كبار علماء الكوفة تقديم خبرها على اسمها شريطة أن يكون اسمها نكرة، فتغير الترتيب، لايؤثر في حقيقة إسناد الخبر للاسم؛ إذ النكرات عند الكسائي (ت ١٨٩ هـ) "يبتدأ بأخبارها قبلها لثلاثا يوهمك أخبارها أنها لها صلات، فلما لزم التبرئة الاسم وتأخر الخبر أرادوا أن يفصلوا بين ما ابتدئ خبره، وما لا يكون خبره" (١٢)، ولأنه بعد ترك التنوين علامة على البناء بل للمخالفة والتفريق تراه يقول: "ونصبه بغير تنوين؛ لأنه ليس بنصب صحيح؛ إنما هو مغير، كما فعلوا في النداء حين خالفوا به نصب المضاف فرفعوه بغير تنوين، ولم يكسروه فيشبه ما أضيف إليه" (١٣). وبذا، يكون الكسائي قد قاسه على المنادى في البناء على الضم مخالفاً بذلك المنادى المضاف. ويذهب الفراء (ت ٢٠٧ هـ) لما ذهب إليه الكسائي قائلاً: "إنما أخرجت (إلا) من معنى (غير) إلى (ليس)، ولم تظهر (ليس) و"لا" إذا كانت في معنى "غير" عمل ما قبلها [في ما] (١٤) بعدها، كقولك: مررت برجل لا عالم ولا زاهد. و"لا" إذا كانت تبرئة كان الخبر بعدها، ففصلوا بهذا الإعراب بين معنيين" (١٥)، فكلا النصين يشير إلى جواز تقديم الخبر وإن لم يكن ذلك صريحاً. وقد بدأ الخلاف في هذه المسألة بين كبار علماء المدرستين في تقدم الخبر مع إعمال "لا" النافية للجنس، وامتد حتى ظهر عند الزمخشري وأبي حيان في توجيه الحكم الإعرابي لمعمولات "لا" في قوله تعالى: ﴿الْمَ دَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (١٦)، فتقدم خبر (لا) على اسمها هو ما تساءل عنه الزمخشري بادئ الأمر عندما مضى بقياسه على قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا عُوقٌ﴾ (١٧).

قائلاً: "فإن قلت: فهلا قدم الظرف على الرب، كما قدم على الغول في قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا عُوقٌ﴾ قلت: لأن القصد في إيلاء الرب حرف النفي، نفي (الرب) عنه، وإثبات أنه حق وصدق لا باطل

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوامه ونهلة الشلبي

وكذب، كما كان المشركون يدعون، ولو أولى الظرف لقصد إلى ما يبعد عن المراد، وهو أن كتاباً آخر فيه الريب فيه^(١٨).

فتراه في ذلك يخرج من مظنة تقديم الخبر؛ إذ نفي الريب مطلقاً هو المراد في رأيه المشير بأن الإطلاق ذاك لا يتحقق إلا بإيلاء الريب، من ثم فإن الخبر عنده هو الظرف (فيه).

ويقول أبو حيان في مخالفته للزمخشري: "ورفعه على أن يكون (ريب) مبتدأ (فيه) الخبر، وهذا ضعيف لعدم تكرار (لا)، أو يكون عملها إعمال (ليس)....، والذي نختاره أن الخبر محذوف؛ لأن الخبر في باب (لا) العاملة عمل (إن) إذا علم لم تلفظ به بنو تميم، وكثر حذفه عند أهل الحجاز، وهو هنا معلوم واختيار الزمخشري أن (فيه) خبر، وبذلك بنى عليه سؤالا وهو أن قال: هلا قدم الظرف على الريب، كما قدم على الغول في قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا عَولٌ﴾"^(١٩).

فهو يخالفه في ما إذا كان الخبر ظاهراً أم محذوفاً، مسوغاً إعرابه بلغة من لغات العرب، مخالفاً في وجهته هذه سيبويه والأخفش (ت ٢١٥هـ) اللذين لا يحذفان الخبر؛ إذ يدل ترتيب الخبر فيها على رأي سيبويه، وهو عدم إعمال (لا) في الخبر، وأن اسمها وخبرها عمل فيهما الابتداء^(٢٠)، ويرى الأخفش أن (فيه) خبر لـ (لا)^(٢١).

فاعتبار الخبر محذوفاً وهم كما عدّه أبو السعود (ت ٩٨٢هـ) في تفسيره، والسبب في ذلك يعود إلى تقدير المحذوف الذي يقدرونه، كما يذكر (لا ريب فيه) موجود^(٢٢).

وظهر الخبر في إعراب صاحب البيان المتمثل في قوله: "وقراءة من قرأ (فيه) أوجه من قراءة (فيه) لما بينا، وموضع (فيه): رفع؛ لأنه خبر (لا) وموضع (لا ريب فيه): رفع؛ لأنه خبر (ذلك)"^(٢٣)، وفي هذا ترجيح لخبرية (فيه).

والمطلع على رأي الزمخشري في المفصل، لا يجد فيه إنكاراً للحذف، بل هو عنده لغة صريحة، إلا أن تقديره يحتاج إلى سبب يتمثل في غياب الخبر، أو عدم وجود ما يدل عليه، وهذا ما يتضح بقوله: "هو في قول أهل الحجاز: لا رجل أفضل منك، ولا أحد خير منك، وقول حاتم: ^(٢٤) [البسيط] ولا كريم من ولدان مصبوح^(٢٥) " ^(٢٦)

فهو يرى أن (مصبوح) خبر على لغة أهل الحجاز، أو أنها صفة محمولة على محل (لا)، وفي هذا تأكيد على جواز تقدير الخبر عنده في الآية السابق ذكرها. من ثم يعود فيشير إلى الحذف المقصود في لغة الحجاز قائلاً: "ويحذفه الحجازيون كثيراً فيقولون لا أهل ولا مال، ولا بأس، ولا فتى إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفقار، ومنه كلمة الشهادة، ومعناها لا إله في الوجود إلا الله، وبنو تميم لا يثبتونه في كلامهم أصلاً"^(٢٧). فهو إذا لا ينكر إعمالها للخبر مقدراً أو ظاهراً، مقدماً أم مؤخراً كما سبق؛ لأنها محمولة عنده على (إن) فلذلك نصب بها الاسم ورفع الخبر، وذلك إذا كان المنفي مضافاً كقولك: لا غلام رجل أفضل منه^(٢٨). ومما يؤكد أن حذف الخبر لا يعني إلغاءه ما جاء في قول ابن الحاجب (٦٤٦هـ): "العلة في حذف بني تميم....، أن الخبر مراد ولكنهم حذفوه حذفاً لازماً، كما حذف الجميع خبر المبتدأ في مواضع، فتكون (لا) حرفاً مثلها فيمن يثبت الخبر"^(٢٩).

وتجدر الإشارة إلى غياب الفرق بين لغة تميم ولغة الحجاز عن أبي حيان، فالتميميون يرون وجوب حذف خبرها، أما الحجازيون فكثروا عندهم، ولكنه ليس واجبا^(٣٠) وقد فهم الزمخشري هذا فذكره في المفصل كما سبق ذكره.

المسألة الثانية: مجيء الحال فعلاً ماضياً

اشتراط النحاة القدماء تقدير (قد) قبل الفعل الماضي الواقع حالاً نحو: "جاء زيد وقد ركض"^(٣١). ويرى الفراء ما رآه النحاة من تقدير (قد) في نحو قولك: "مررت بزيد أكل"، فلم يجوز ذلك إلا بتقديرها، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوامه ونهلة الشلبي

مِنْ ذُبُرٍ فَكَذَّبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ^(٣٢) حيث قال:
"المعنى - والله أعلم - فقد كذبت"^(٣٣).

لرأي البصريين في عدم اشتراطهم تقدير(قد) قبل الماضي^(٤٣).

وقد وجدنا في تناول الزمخشري وأبي حيان عرضاً للخلاف في هذه المسألة ما يستوجب الوقوف عليه، وذلك في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٤٤).

فالزمخشري^(٤٥) يرى أن الواو في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا﴾ واو الحال، إلا أنه لا يوافق أن جملة الحال تنتهي عند(كنتم أمواتاً)، فهو يرى أنها تشمل كل ما بعدها إلى قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، ويظهر من ذلك أن هذا التأويل خاص بالزمخشري، والدليل على ذلك أن الدراسة لم تجده عند غيره من السابقين، فالتقدير عنده غير ملزم بـ(قد)؛ لأنه لا يعتبر أن الواو دخلت على الفعل (كنتم) وحده، وإنما دخولها كان على جملة الأفعال (الأحوال) في الآية.

من ثم يتابع الزمخشري تأويله قائلاً: "كأنه قيل: كيف تكفرون بالله وقصتكم وحالكم أنكم كنتم أمواتاً نطفاً في أصلاب آبائكم، فجعلكم أحياء ثم يميتكم بعد هذه الحياة، ثم يحييكم بعد الموت، ثم يحاسبكم. فإن قلت: بعض القصة ماض وبعضها مستقبل، والماضي والمستقبل كلاهما لا يصح أن يقعا حالاً حتى يكون فعلاً حاضراً.... فما الحاضر الذي وقع حالاً؟ قلت: هو العلم بالقصة، كأنه قيل: كيف تكفرون وأنتم عالمون بهذه القصة بأولها وآخرها"^(٤٦).

أما أبو حيان فالأمر عنده مختلف اختلافاً فرضته ظاهريته في الحكم النحوي وأصوليته في اتباع القدماء، فهو يتفق مع الزمخشري على أن (الواو) واو الحال، من ثم يعرض القول الذي ذكرناه عن الزمخشري ذاكراً حجته قائلاً: " في قوله تعالى: ﴿ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا

أما المبرد فرأى ما رآه النحاة غير أنه لم يشترط تقدير(قد) قبل الماضي^(٣٤). وفي الإنصاف فصل الأنباري (ت٥٧٧هـ) رأي البصرة والكوفة حول تلك القضية الخلافية، واستطرد في بيان الآراء معللة فقال: "ذهب الكوفيون إلى أن الفعل الماضي يجوز أن يقع حالاً وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش من البصريين. وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز أن يقع حالاً، وأجمعوا على أنه إذا كانت معه "قد".... فإنه يجوز"^(٣٥)، وقد مضى الكوفيون في تأكيد صحة ما ذهبوا إليه بحشد الشواهد القرآنية والشعرية الموافقة لتخريجهم فاحتجوا بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾^(٣٦) على اعتبار أن "حَصِرَتْ: فعل ماض، وهو في موضع الحال"، وتقديره: (حَصِرَتْ صدورهم)^(٣٧).

فتأمل كيف خرج الكوفيون الآية بتقدير وافق قراءة الحسن البصري^(٣٨) للبيت الشعري الذي نقله الأنباري عن أبي صخر الهذلي: ^(٣٩) [الطويل]

وَإِنِّي لَتَعْرُوبِي لِـذِكْرَاكِ نَفْضَةً

كَمَا انْتَفَضَ الْعَصْفُورُ

فبأنه في محل نصب حال^(٤٠). ولم يتوقف الكوفيون عند هذا الحد، بل قاسوا حكمهم السابق على التعت فقالوا: "الفعل الماضي يجوز أن يكون صفة للنكرة، نحو: "مررت برجل فعد، وغلّام قام" فينبغي أن يجوز أن يقع حالاً للمعرفة، نحو: "مررت والرجل فعد، وبالغلّام قام"^(٤١).

ونظراً لرد البصريين رأي الكوفيين وتعليلهم ذلك أن الماضي لا يدل على الحال، فقد أجمعوا على أن ما يصح أن يكون حالاً يجوز أن يقال فيه: "الآن أو الساعة" نحو: "مررت بزيد يضرب أو يكتب"^(٤٢).

فمن الملاحظ أنهم لم يقدروا (قد) كما فعل المبرد في عرضه للمسألة، حيث جاء عرضه موافقاً

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوانمة ونهلة الشلبي

فَأَحْيَيْكُمُ ﴿٤٧﴾ نحن نقول: إنه على إضمار (قَدْ)، كما ذهب إليه أكثر الناس^(٤٨).

وعليه، فإن الدراسة لا تستطيع ترجيح بصريته في هذه المسألة، والسبب في ذلك يعود إلى اتباعه الفراء ونقله لكلامه: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا﴾^(٤٩). المعنى والله أعلم وقد كنتم، ولولا إضمار "قد" لم يجز مثله في الكلام^(٥٠).

ويرد أبو حيان رأي الزمخشري، وتأويله بتأويل آخر يسعى من خلاله إلى عدم إثبات تأويل الزمخشري، معتمداً في ذلك على تقدير معنى لقوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَيْكُمُ﴾^(٥١)، حيث استند في تأويله ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ﴾ على معنى (خلقك) في قوله - ﷺ - المفسر بـ (مَنْ أوجدك بعد العدم الصرف حري أن لا تكفر به)^(٥٢) فيقول: "ولا يتعين أن تكون جميع الجمل مندرجة في الحال، إذ يحتمل أن يكون الحال قوله: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَيْكُمُ﴾، ويكون المعنى (كيف تكفرون بالله وقد خلقكم) فعبّر عن الخلق بقوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَيْكُمُ﴾^{(٥٣) (٥٤)}.

فهو يخرج من تأويل الزمخشري ليغرق نفسه في تأويل أكثر بعداً عن المعنى بقوله: "إذ يحتمل أن يكون الحال قوله: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَيْكُمُ﴾، ويكون المعنى: كيف تكفرون بالله وقد خلقكم...."^(٥٥).

ومن اللافت للنظر أن المبرد في المقتضب لم يُشر إلى تأويل البصريين بـ (قَدْ)، على الرغم من نسبة محقق المقتضب الرأي إلى أبي حيان^(٥٦)، وبعد التحقق من ذلك لم تجد الدراسة أية إشارة لهذا الرأي في البحر^(٥٧)، ولكن عدم وجودها في البحر لا ينفي وجودها في غيره.

وترى الدراسة في رأي الزمخشري الذي انفرد به إضافة إلى جملة الآراء النحوية في هذا الباب، ففي عرضه ضرب من الزيادة عما أتى به النحاة من

ضروب الحال، إذ تعدّد الحال عنده بالفعل الماضي من غير إعادة (الواو وقد)، ونظن أن تعليل خروجه عن القياس هنا راجع إلى البناء على المعنى. فقد تأتي الحال اسماً مفرداً نحو قولنا: "جاء زيد راكباً" أو ظرفاً نحو: "رأيت الهلال بين السحاب" أو شبه جملة من الجار والمجرور نحو قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾^(٥٨)، أو جملة اسمية أو فعلية^(٥٩)، وذلك نحو قول ابن مالك (ت ٦٧٢هـ): "إما أن تكون اسمية أو فعلية، والفعل إما مضارع أو ماض، وكل واحد من الاسمية والفعلية.... وقد تقدّم أنّه إذا صدرت الجملة بمضارع مثبت لا تصحبها الواو، بل لا تربط إلا بالضمير فتقول: "جاء زيد وعمرو قائم" و"جاء زيد يده على رأسه"، وفي الجملة الماضية يقول: "وجاء زيد وقد قام عمرو" و"جاء زيد وقد قام أبوه"^(٦٠).

ولنا في هذا ملحظ عند ابن مالك؛ إذ لم يُشر إلى تقدير (قد) ولم يؤوّل حذفها، كما ذهب إلى ذلك الزمخشري وأبو حيان وليس هذا هو شاهد الخلاف بينهما؛ فمدار السجال بينهما هو اعتبار الجملة كلياً حالاً أي: (الجملة المتعددة)، وهذا خلاف ذو أهمية لم يلحقهما أحد بالتعقيب عليه. ونرى أن الزمخشري على الرغم من انفراده برأيه ذاك في الكشف، إلا أنّه يسير في المفصل سير النحاة، فيشترط دخول (قد) ظاهرة أو مقدرة على الماضي إذا وقع حالاً بقوله: "والجملة تقع حالاً.... وكذلك في الماضي، ولا بدّ معه من (قد) ظاهرة أو مقدرة"^(٦١).

وفي ذاك مؤشر على تباين في رأي النحاة تظهره آراؤهم في كتب التفسير لا سيما الزمخشري في هذا المقام؛ إذ نرى أن نية التأويل والتفسير توجهه إلى تبني رأي مرتبط بمسألة أو أكثر لا يتطابق والقياس العام عنده.

ولا يعدّ ذلك عيباً فعدم التطابق هنا لا يعني التناقض، ولكن حاجة التأويل والتفسير دعت إلى اتساع مساحة التعليل؛ نظراً لتغيّر شكل الدخول إلى

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غواصة ونهلة الشلبي

المسألة، ومدخل الزمخشري هنا لم يكن النحو والتأويل مناطه بقدر الدلالة.

المسألة الثالثة: الحكاية بعد القول

"تأتي الحكاية بعد القول على نوعين: حكاية جملة، وحكاية مفرد: فأما حكاية الجملة فضربان: حكاية ملفوظ، وحكاية مكتوب، فالملفوظ نحو قوله تعالى: "وقالوا الحمد لله"، أما المكتوب فنحو قوله: قرأت قصة محمد ﷺ وهي مطردة، ويجوز حكايتها على المعنى، فتقول في حكاية "زيد قائم": قال قائلاً: "قائمٌ زيد".... أما حكاية المفرد فضربان: ضرب بأداة الاستفهام ويسمى الاستثبات بـ (أي) أو بـ (من).... وضرب بغير أداة، وهو شاذ كقول بعض العرب- وقد قيل له هاتان ثمرةتان- "دعنا من ثمرةتان" (٦٢).

هذا وقد اختلف في وقوع المفرد حكاية للقول، فذهب سيبويه إلى عدم صحة مجيء القول من المفرد قائلاً: "المضاض لا يكون حكاية، كما لا يكون المفرد حكاية" (٦٣)، ثم يبدأ قياس حكمه للقول بصحته بشاهد قرآني ﴿قَالُوا سَلَامًا﴾ (٦٤)، فالذي ذهب إليه في نصب (سلاماً) الفعل المضمر من لفظ المتروك (٦٥).

أما المبرد فقد اتفق مع سيبويه عندما رأى أنَّ (سلاماً) انتصب؛ لأنه مصدر عمل فيه فعله لا القول ليصبح التقدير: (وقالوا: سلمنا سلاماً) (٦٦).

ولا تغفل الدراسة عن أنَّ كلاً من الأخفش (٦٧) والنحاس (٦٨) (ت٣٣٨هـ) والأنباري (٦٩) قد ذهبوا إلى ذلك أيضاً، في حين أنَّ الكسائي لا ينظر إلى ذلك بالرأي نفسه، فهو يرى أنَّ (تقول) تعمل عمل (تظن)؛ أي إنها تعمل في المفرد، إلا أنه لم يفصل في ذلك (٧٠).

وقد ذهب جماعة من المتقدمين لما ذهب إليه الكسائي، فجوز العكبري النصب بالقول قائلاً: "سألنا حطة، وموضع الجملة نصب بالقول" (٧١).

وقد ظهر الخلاف في هذه المسألة بين الزمخشري وأبي حييان في قوله تعالى:

﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً﴾، فيقول الزمخشري: "حطة" فعلة من الحط كالجلسة والركبة، وهي خبر مبتدأ محذوف أي "مسألتنا حطة" أو أمرك حطة..... والأصل: النصب بمعنى (حط عنا ذنوبنا حطة). وإنما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله: (٧٢) [الرجز] يشكو إلي جملي طول السرى

صَبْرٌ جَمِيلٌ فَكَلَنَّا مُبْتَلَى

والأصل (صبراً) على اصبر صبراً، وقرأ ابن أبي عيلة (٧٣) بالنصب على الأصل. وقيل معناه: أمرنا حطة (٧٤).

فهو هنا يقيس حطة على (صبراً) مع أنَّ صبراً على تقدير (المفعول المطلق) وليس المفعول به، وهذا النصب هو المختار عنده، فهو يعمل القول في المحكي (حطة)، وذلك نلمحه في قوله: "نصبها بقولوا"، على معنى: (قولوا هذه الكلمة؟) قلت: لا يبعد والأجود أنَّ تنصب.... محل ذلك المضمر بقولوا (٧٥).

وبهذا يكون الزمخشري قد قيد شرطه بسؤال السائل، ولم يطلق معنى الحكاية في هذا المقام، إذ أوضح في مسألة السائل أنَّ معمول فعل القول هو (هذه الكلمة)، وهي في هذا المقام مفردة استقلت بعاء عمل ذلك الفعل، فليس من عمله بد، وليس للكلمة من المفعولية بد، ألا تراك تعرب كلمة (الشهادتين) في قولنا: (قل الشهادتين) مفعولاً به، وليست كلمة (الشهادتين) في هذا التركيب جملة، بل أريد فيها أنَّ تكون مفردة، وإن تضمنت في معناها انعقاد الإسناد الكامن فيها. ثم يختلف إعرابك لمعمول الفعل (قل) إن قلنا: (قل أشهد أنَّ لا إله إلا الله)، ونذهب إلى أنَّ معمول (قل) هو جملة في محل نصب.

أما الزمخشري فلم يتكلم عن حال معمول (قولوا) في الحالة الثانية، بل أتى عليها مفردة كما

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوانمة ونهلة الشلبي

لثبت أن الحكاية عنده جملة فقال: "واختلفت أقوال المفسرين في (حطة)، فقال الحسن: معناه حطّ عنا ذنوبنا، وقال ابن عباس وابن جبير ووهب: أمروا أن يستغفروا، وقال عكرمة: معناها لا إله إلا الله، وقال الضحاك: معناه (وقولوا هذا الأمر الحق)" (٨٠).

وتجدر الإشارة إلى اختلاف النحاة في علّة النصب بتقدير العامل قبل الزمخشري وأبي حيان، إذ قال الأخفش: "قولوا لتكن منك حطة لذنوبنا، كما تقول للرجل: سمعك إلي، كأنهم قيل لهم: قولوا يا رب لتكن منك حطة لذنوبنا" (٨١)، ثم يذكر الوجه الذي يذهب إليه بعد الرفع قائلاً: "وقد فُرت نصباً على أنه بدل من اللفظ بالفعل...." (٨٢)، وهذا ما نسميه المفعول المطلق. أما النحاس فيرى أن الخلاف سببه تعدد القراءة، مقوياً قراءة الرفع لشيوعها بين القراء، غير مخطيء من نصب (قولوا) وإن ذهب إلى الرفع (٨٣). ويدلّ توجيه الأنباري في "البيان" على تجويز ما ذهب إليه الزمخشري حيث يقول: "حطة" مرفوع؛ لأنه خبر مبتدأ محذوف، وتقديره مسألتنا حطة.... ومن نصب (حطة) أعمل الفعل (٨٤)، إلا أنه لم يشر إلى نوع الفعل، هل هو المقدّر من لفظ المنصوب، أم الفعل (قولوا)، وترى الدراسة في ذلك تعدد في القراءة، والرفع هو الأقوى.

فالزمخشري لا يفضل رأياً على آخر، وإنما يجوز النصب (القول) مراعيًا معنى (القول) هنا، غير أنني أرى في توجيهاته الثلاثة تشعباً للمسألة، وكان يكفي أن يذكر أنها قراءة غير شائعة. ولا تذهب الدراسة إلى ما ذهب إليه (الشّدادى) في تخطئة قراءة النصب قائلاً: "فلا يجوز إعماله في المفرد كما في قراءة (وقولوا حطة) بالنصب؛ لأنّ القول فعل لازم لا يتعدى إلى المفعول به، وإنما ينتصب المفرد في مثل هذه الآية ونحوها بفعل مضمّر تقديره: حطّ عنا حطة ونحو ذلك...." (٨٥).

ولا نرى صواباً في ما ذهب إليه الشّدادى في تخطئة النصب بقوله: "فلا يجوز"، فهو بهذا يتبنّى

نُطقت في الذكر الحكيم وترك تفصيل دلالتها بعد الإعراب للتفسير، وليس كمدلول اللفظ الكامن فيه أن يأخذ بنصية التركيب إن كان الحديث في الإعراب إلا أن يحول دون قلبه للمعنى أو منعه مما أريد أن يجمع وجمعه بما أريد أن يمنع.

وعليه، فما دلالة الإعراب إلا محض قرينة، من ثم فإنّ الزمخشري عندما لم يستبعد ذلك، راعى إمكانية الاتساع في التخرّيج بشكل لا يضر التفسير شيئاً ولا يقطع سبيل المراد في الآية. من هذا الجانب كان لتفسيراته دور كبير في توجيهاته التحوية مما يجعله مختلفاً عن لحقه من المفسرين من أمثال: أبي حيان.

فبعدما اقتضى واقع القراءات لآية ﴿وَقُولُوا

حِطَّةً﴾ (٧٦) تخرّيج الحكمين في لفظ (حطة) وهما: النصب والرفع، انتفى بذلك اقتصار شيخي الدراسة أو أحدهما على أحد الحكمين دون الآخر؛ امتثالاً للإيمان بصحة القراءة القرآنية (٧٧)، إلا أن أبا حيان عاب على الزمخشري تخرّيجاً للنصب لم يكن صاحبه، ولكنه لم يستبعده وهذا ماثل في مقالة الزمخشري: "فإن قلت: هل يجوز أن تنصب حطة في قراءة من نصبها (قولوا) على معنى (قولوا هذه الكلمة)؟ قلت: لا يبعد" (٧٨)، أي إن أبا حيان يحتج بأن حكاية القول ما هي للمفرد، إذ مكان عملها هو الجملة تعمل فيها محلاً، فيجعلها في موضع النصب على المفعولية، وليس للمفرد أن يتمتع بحق الجملة في هذا المقام إلا إذا كان مصدرًا نحو: قلت قولاً، أو صفة لمصدر، نحو: قلت حقاً، أو معبراً به عن جملة نحو: قلت شعراً أو قلت خطبة، شريطة أن يكون التغيير عائداً إلى المصدر؛ لأنّ الشعر والخطبة نوعان من القول.

فهو يرجّح الرأي الذي ارتضاه، ذاهباً في ذلك مذهب سيويه والمبرد في اعتبار (حطة) منصوبة بفعل مضمّر، مشيراً إلى صحة الرفع إذ اعتبرت (حطة) جزءاً من جملة المحذوف منها المبتدأ و"حطة" خبر؛ لأنّ حكاية القول يجب أن تكون جملة (٧٩). وقد أفاد أبو حيان بما أراده من المفسرين

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غواصة ونهلة الشلبي

نَفْسُهُ ﴿٩٣﴾ ، فانتصاب (النفس) كان سبباً في عرض الزمخشري باقتضاب لحكمه النحوي الذي ارتضاه، مقوياً إياه بشاهدين: أحدهما: حديث نبوي، والآخر بيت شعري.

ففي قول الشاعر: ﴿٩٣﴾ [الوافر]
ولا يَفْزَرَةُ الشُّعْرُ الرِّقَابَا

أَجَبَ الظُّهْرَ لَيْسَ لَهُ سَنَامٌ

يقول الزمخشري: "سَفَهُ نَفْسَهُ": امتنها واستخف بها.... وقيل: انتصاب النفس على التمييز... وكفى شاهداً له ما جاء في الحديث: "الكِبَرُ أَنْ يَسْفَهُ الْحَقَّ، وَيَغْمَصَ النَّاسَ" (٩٤)، (٩٥).

فهو يرى أن انتصاب (النفس) معللٌ بأمرين أحدهما: المفعولية، وهذا مذهب الجمهور، والآخر: على التمييز، وعلى وجه أكثر دقة (في شذوذ تعريف التمييز)، لما في ذلك من مخالفة أصل في شروط التمييز، وهو (التعريف).

وترى الدراسة في قول الزمخشري إشارة إلى مذهب الكوفيين، وليس تمثلاً لمذهبهم فهو ينقل رأيهم ويحيزه كما يحيز كونها لغة شاذة، والسبب في ذلك يعود إلى نية التفسير والتأويل التي توجهه إلى تبني هذا الرأي.

أما أبو حيان فتراه يقوي إعرابه على المفعولية، رافضاً غيره، مسوغاً ذلك بقوله: ".... أو تأكيد لمؤكد محذوف تقديره: (سفه قوله نفسه)، حكاة مكّي. أما التمييز فلا يجيزه البصريون؛ لأنه معرفة، وشرط التمييز عندهم أن يكون نكرة.... وأما كونه تأكيداً، وحذف مؤكداً ففيه خلاف، وقد صحح بعضهم أن ذلك لا يجوز أعني: أن يحذف المؤكد ويبقى التوكيد.... وأما نصبه على أن يكون مفعولاً به، ويكون الفعل يتعدى بنفسه، فهو الذي نختاره.... قال الزمخشري: "سفه نفسه": امتنها واستخف بها، وأصل السفه: الخفة.... فأجاز نصبه على المفعول به، إلا أن قوله: ويجوز أن يكون في شذوذ تعريف التمييز، نحو قوله: (٩٦) [الوافر].

رأي أبي حيان، إلا أنه لم ينتبه لمجانبة أبي حيان الخطأ في تحرزه تخطئة القراءة، ثم كيف قرر لزوم الفعل (قولوا) مع أنه كان سيخرج من ذلك؛ لو أنه عدّها لغة من لغات العرب.

أما الدراسة فتذهب بمذهب الأغلبية، وهو النصب بالمضمر، وهي عند الزمخشري والناحين نحوه لغة قليلة.

المسألة الرابعة: تنكير التمييز وتعريفه

قبل البدء بتوجيه الآية المختلف فيها بين الزمخشري وأبي حيان، سنقف على تعريف التمييز كما جاء في كتب النحو.

فالتمييز هو: اسم نكرة بمعنى (من) (٨٦)، وعنه قال ابن مالك في الألفية: [الرجز].
"اسم بمعنى من" مَبِينٌ نَكْرَةٌ

يُنْصَبُ تَمْيِيزًا مِمَّا قَدْ فَسَّرَهُ (٨٧)

فهو يظهر الصفة التي يشترك فيها التمييز مع الحال، وهي أن كليهما يأتي نكرة، وهو ما أكدّه صاحب "أسرار العربية" بقوله: ".... لأنه يبين ما قبله، كما أن الحال يبين ما قبله، ولما أشبه الحال وجب أن يكون نكرة، كما أن الحال نكرة" (٨٨).
وتجدر الإشارة إلى أن الخلاف بين الكوفة والبصرة كان في ما اجتمع فيه التمييز والحال من حيث التعريف أو التنكير.

فالقاعدة الثابتة عند البصريين هي مجيء التمييز نكرة، وهو ما قال به المبرد (٨٩)، في حين جوز الكوفيون مجيئه معرفة، وإليه ذهب الفراء قائلاً: ".... لأنه وإن كان معرفة، فإنه في تأويل نكرة" (٩٠)، وهو ما نقله عنه النسفي (٩١) (ت ٧١٠هـ) في تفسيره، إذ يدلّ تصريح الفراء السابق ذكره على عدم اعتمادهم الشيوع فيه، وهو مجيئه نكرة.

وعليه، فقد أحدث تجويز تعريف التمييز خلافاً بين الزمخشري وأبي حيان في توجيههما لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ

وَلَا يَفْزَرَةُ الشُّعْرُ الرَّقَابَا

أَجَبَ الظُّهْرَ لَيْسَ لَهُ سَنَامٌ

ليس بصحيح؛ لأنَّ الرقاب من معمول الصفة المشبهة. والشعر جمع أشعر، وكذلك أجَبَ الظهر هو أيضاً من باب الصفة المشبهة، وأَجَبَ (أفعل) اسم، وليس بفعل^(٩٧).

فأبو حيان يبرز الاختلاف بين النحاة على كون المنصوب (نفسه) توكيداً معنوياً، ويُعَلَّل ذلك بالتركيز على عدم الجواز بغياب المؤكّد، ولما كان من البصريين من أول (سفه) على أنها تتعدى بنفسها كسفه المضعفة طوراً، ومنهم من قبل تعديتها بمطابقة معناها لـ (جَهْل) طوراً آخر، فهو يذهب إلى ترجيح هذا الأمر في توضيح سبب انتصاب (النفس) على المفعولية، لما في هذا الأمر من عدم خروج أو تناقض مع الأصل.

والمتمائل لعرضه حكمه النحوي السابق، يلحظ أنّه يعرض حكم البصريين بالمنع، ثم يتدرج في إيراد احتمالات الإعراب، رافضاً ما ذهب إليه الزمخشري، من جواز إعراب (نفسه) على التمييز، مورداً العلة في بعدها عن التوكيد، مثبتاً حكمه الذي ارتضاه بنصبها على المفعولية؛ لوضوحها في ذهن المتلقي، وقربها من الذوق السليم. ويعود ليبين سبب رفضه رأي الزمخشري في ما ذهب إليه في تأويله الآية والبيت السابقين، إذ يرى أنّ (نفسه) انتصب بعد فعل، في حين انتصب كُلٌّ مِنَ (الرقاب) و(الظهر) بعد اسم، وهما من باب الصفة المشبهة^(٩٨)، وكي يؤكد رفضه تأويل الزمخشري السابق ذكره، تراه يقيس على بيت شعري فيقول: "وحي عن بعضهم أنّ معناه: (سَفَهَ حَقَّ نَفْسِهِ)، فأما (سَفَهَ) بضم الفاء فمعناه: صار سَفِيهاً، مثل (فقه) إذا صار فقيهاً، قال: [الوافر].^(٩٩)

فَلَا عَلِمَ إِذَا جَهَلَ الْعَلِيمُ

وَلَا رُشْدٌ إِذَا سَفَهَ الْحَلِيمُ^{(١٠٠) (١٠٢)}

وتجدر الإشارة إلى أنّ الاختلاف بين المقيس والمقيس عليه بين؛ لأنّ إعراب ما بعد (سَفَهَ) هنا فاعل، ولا وجود للمفعول به أو التمييز. وبغض النظر عن كون قياسه مرجوحاً أو فاسداً، فإنّ الذي يعيننا هنا هو إثباته بالمخالفة الإعرابية بطلان رأي الزمخشري.

وترى الدراسة في ما سبق عرضه، ترجيح تأويل الشيخين بأنّه لغة من لغات العرب، معتبرة تأويل كليهما من باب الاجتهاد. لذا، فإنّ الدراسة تقوي مذهب أبي حيان.

المسألة الخامسة: تقديم همزة الاستفهام على حروف العطف

قبل البدء بالحديث عن همزة الاستفهام وعلاقتها بحروف العطف، سنقف على تعريف الاستفهام، عند العكبري حيث يقول "الاستفهام: طلب الإفهام. والإفهام: تحصيل الفهم والاستفهام والاستعلام والاستخبار بمعنى واحد، وقد يكون الاستفهام لفظاً وهو في المعنى توبيخ أو تقرير"^(١٠١).

فقد يخرج الاستفهام إذاً عن معناه الأصلي، ولكن هل لدخول همزة الاستفهام على حروف العطف معنى آخر غير الاستفهام؟ سنكشف عن ذلك في مكانه من بحثنا لهذه المسألة.

والاستفهام في الأصل حرفان هما: الهمزة وهل^(١٠٢)، وأضاف العكبري إليهما (أم)^(١٠٣). ومما يجب الالتفات إليه، أنّ الأصل في هذه المسألة هو دخول همزة الاستفهام على حروف العطف، والاختلاف في تأويل ذلك بين العالمين. أجاز النحاة ذلك بدليل قول سيبويه: "وهذه الواو لا تدخل على ألف الاستفهام، وتدخل عليها الألف... وهذه الواو التي دخلت عليها ألف الاستفهام كثيرة في القرآن. قال الله تعالى جَدَّةُ: ﴿أَقَامِنَ أَهْلَ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيِّنَاتٍ وَهُمْ نَائِمُونَ﴾^(١٠٤) أَوْ آمِنَ أَهْلَ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضَيِّقٌ وَهُمْ يَلْعَبُونَ^(١٠٥)... وقال: ﴿أَوْ كَلِمَاتٍ عَلَتُهُنَّ عَهْدًا﴾^{(١٠٦) (١٠٧)}.

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوامه ونهلة الشلبي

"أفلا تفتنون، لقبح ما أقدمتم عليه...." (١١٩)، منهيًا تقديره بقوله: "وكأنكم في ذلك مسلوبو العقول؛ لأنّ العقول تأباه وتدفعه" (١٢٠)، الذي يشعر بتقدير محذوف.

ويتّضح لنا من توقّفنا عند كلام الرّمخشري، أنّه لم يقدر صراحة جملة بين همزة الاستفهام وحرف العطف على مذهبه السالف ذكره، والذي نقله عنه النّحاة؛ إذ نقل عنه أبو حيان في هذه المسألة ما لم نجده في كلامه فقال: "أفلا تعقلون": مذهب سيبويه والنّحويين: أنّ أصل الكلام كان تقديم حرف العطف على الهمزة في مثل هذا ومثل "أو لم يسيرا" (١٢١) "أثمّ إذا ما وقع" (١٢٢)، لكن لما كانت الهمزة لها صدر الكلام، قُدمت على حرف العطف، وذلك بخلاف هل. وزعم الرّمخشري أنّ الواو والفاء وثمّ بعد الهمزة واقعة موقعها، ولا تقديم ولا تأخير، ويجعل بين الهمزة وحرف العطف جملة مقدّرة يصحّ العطف عليها، وكأنّه رأى أنّ الحذف أولى من التقديم والتأخير. وقد رجع عن هذا القول في بعض تصانيفه إلى قول الجماعة.... وعلى قول الرّمخشري يكون التّقدير: (أتعقلون فلا تعقلون) (١٢٣). يشير أبو حيان إلى مذهب سيبويه والجمهور، وهو أنّ يؤقّ بالهمزة بعد العاطف فيقال في: "أولم يسيرا" "وألم يسيرا"، وفي "أثمّ إذا ما وقع" "ثمّ أئذا ما وقع" "ثمّ أئذا ما وقع"، وفي "أفلا تعقلون" "فألا تعقلون"، وقد خُصّت الهمزة بتقديمها على حرف العطف؛ لأنّ للاستفهام صدر الكلام.

وقد خالف الرّمخشري هذا الأصل، حتّى إنّهُ ادّعى وجود جملة محذوفة معطوفاً عليها بين الهمزة وحرف العطف، وعلى مذهبه السالف ذكره يكون التّقدير في هذا الموضع: (أتعقلون فلا تعقلون). وتجدر الإشارة إلى صحة ما ذكره النّحاة عن الرّمخشري، وهو ما فهمناه من تأويله لقوله تعالى: ﴿أَوْ كَلِمَاتٍ عَهْدُوا عَهْدًا﴾ (١٢٤)، حيث يقول: "الواو للعطف على محذوف معناه: أكفروا بالآيات البينات وكلّموا عاهدوا" (١٢٥)، حتّى صار ذلك منهج تتبعه بعض الدارسين، إلا أنّ أبا حيان نقل تأويلاً على لسان الرّمخشري لم يكن صاحبه، وذلك حينما

وتبع المبرد سيبويه بقوله: "وهذه الألف لتمكّنها تدخّل على الواو، وليس كذا سائر حروف الاستفهام، إنّما الواو تدخّل عليهنّ في قولك: وهل هو عندك؟" (١٠٧). يوضح المبرد مذهب سيبويه والجمهور في تقديم همزة الاستفهام على الواو تنبيهاً على أصلها في التصدير (١٠٨)، في حين تتأخّر أدوات الاستفهام الأخرى عن حروف العطف (١٠٩)، والهمزة عند الرّمخشري متقدّمة على حروف العطف إقراراً منه بمذهب الجمهور وذلك في قوله: "وتوقعها قبل الواو والفاء وثمّ، قال الله عز وجل: ﴿أَئْمَّ إِذَا مَا وَقَعَ﴾" (١١٠)، "إلا أنّه خالفهم في تقدير جملة محذوفة بين الهمزة وواو العطف في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَلِمَاتٍ عَهْدُوا عَهْدًا﴾" (١١٢)، وقد تشعّبت آراء النّحاة في هذا الموضع، فكانت على أربعة مذاهب: المذهب الأوّل: هو مذهب الكسائي الذي رأى أنّها (أو) العاطفة التي بمعنى بل (١١٣)، وقد عدّ رأيه كوفياً (١١٤)، إلا أنّنا لا نستطيع تعميم هذا الحكم؛ لعدم عثورنا على ما يثبت ذلك. والثاني: هو مذهب الأخفش الذي قال إنّ (الواو) زائدة، دخلت عليها همزة الاستفهام (١١٥). أما الثالث: فهو مذهب الزجاج الذي يؤيد فيه الجمهور، فالواو عنده واو العطف، والاستفهام متقدّم للصدارة (١١٦).

وقد ظهر الخلاف بين الشّيخين في توجيههما لقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (١١٧)، حيث بدأ الرّمخشري كلامه بربط المعنى بعضه ببعض بقوله: "(أتأمرون) الهمزة للتقرير مع التوبيخ والتعجيب من حالهم...." "أفلا تعقلون" توبيخ عظيم بمعنى: أفلا تفتنون، بقبح ما أقدمتم عليه، حتّى يصدّكم استقباحه عن ارتكابه، وكأنكم في ذلك مسلوبو العقول؛ لأنّ العقول تأباه وتدفعه" (١١٨).

على الرّغم من أنّ الرّمخشري يخالف الجمهور في تقدير جملة بين همزة الاستفهام وحرف العطف إلا أنّنا لم نلحظ في مقالته السابقة ما يثبت ذلك، وليس هناك ما ينقضه، فهو يقدر المعنى بقوله:

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوامه ونهلة الشلبي

قال: "وعلى قول الزمخشري يكون التقدير: (أتعقلون فلا تعقلون)" (١٢٦).

وإذا جزمنا بتقدير الزمخشري لجملة بين همزة الاستفهام وحرف العطف، فالأولى أن يكون التقدير: (أتسلبون فلا تعقلون)، وذلك للتدليل على أنهم كانوا مسلوبو العقول، عندما أقدموا على فعلهم القبيح، وهو ما فهمناه من قوله: ".....لقبح ما أقدمتم عليه.... وكأنكم في ذلك مسلوبو العقول؛ لأنَّ العقول تأباه وتدفعه" (١٢٧).

وعليه، فإنَّ الدراسة ترى أنَّ الزمخشري قد تكلف تقدير جملة محذوفة، لا دليل على حذفها (١٢٨).

المسألة السادسة: (الفاء) رابطة لجواب الشرط

تأتي "الفاء" عاطفة، وزائدة، وواقعة في جواب الشرط. وأصلها عند النحاة أن تكون عاطفة كالواو، حيث يقول المبرد: "اعلم أنَّ "الفاء" عاطفة في الفعل كما تعطف في الأسماء فتقول: "أنت تأتيني فتكرمني"، و"أنا أزورك فأحسن إليك" كما تقول: "أنا أتيك ثم أكرمك" و"أنا أزورك وأحسن إليك"، وهذا إذا كان الثاني داخلاً [في ما] (١٢٩) يدخل فيه الأول، كما تكون في الأسماء في قوله: "رأيتُ زيداً فعمراً"، وأتيت الكوفة بالبصرة" (١٣٠). وفي قوله هذا يسعى إلى بسط تصور فائدة الفاء بمقابلتها بـ(ثم) في ما تفيد، ويلمح إلى اشتراكها مع الواو في دخول التابع (المعطوف) مع المتبوع المعطوف عليه في نفس الحكم.

فالعطف إذاً هو عملها الأول وهو ما أكده الزجاجي بقوله: "تكونُ عاطفة تدلُّ على أنَّ الثاني بعد الأول ولا مهلة" (١٣١)، فهو لم يذكر خلافاً بين النحاة في زيادة الفاء، وعليه يكون الخلاف قد وقع في بعض الشواهد التي اختلف فيها حول "الفاء" أزائدة أم غير زائدة، والتي خضعت لاجتهاد النحاة. وعن جواز زيادتها عند النحاة يقول المبرد: "فإن قلت: "من يأتي آتاه فأكرمه" كان الجزم الوجه، والرفع جائز على القطع على قوله: "فأنا أكرمه" (١٣٢).

وتأتي زيادتها في وجهين: الأول منهما: "الفاء" الداخلة على خبر لموصول تضمن معنى الشرط كقولك: "الذي يأتيني فله درهم"، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (١٣٣)، فهذه الفاء شبيهة بفاء جواب الشرط؛ لأنها دخلت لتنص على أنَّ الخبر مستحق بالصلة المذكورة، ولو حذف لاحتل كونه الخبر مستحقاً بغيرها (١٣٤).

فلو بحثنا عن خبر الاسم الموصول لوجدناه واقعاً بعد الفاء (له درهم)، وكذلك الشرط، يكون الجواب بعد الفاء مرتبطاً بفعل الجزاء، فقيس فعل الشرط على المبتدأ، وجواب الشرط على الخبر، وفي ذلك دلالة على تلازمهما كتلازم المبتدأ والخبر.

وعليه، فإنَّ الدراسة ترى انعدام الزيادة المعنوية لـ(الفاء)، وإنَّ زيدت لفظاً، إذ يفهم الحكم بوجودها أو عدمه في قوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا﴾، إلا أنَّ (الفاء) أفادت حتمية القطع والمباشرة في تنفيذ الحكم، على كل من ارتكب السرقة والله أعلم.

أما الثاني فهو "الفاء الزائدة التي دخلها في الكلام كخروجها" (١٣٥)، حيث أجاز الأخفش زيادتها في خبر المبتدأ نحو: "زيد فقائم" (١٣٦)، على معنى "زيد قائم"، والخبر الواقع أمراً، نحو قول الشاعر: (١٣٧) [الطويل] وَقَائِلَةٌ: خَوْلَانُ فَاَنْكِحْ فَتَاتَهُمْ

وَأَكْرَمَهُ الْحَيَّيْنِ خَلَوْ كَمَا هِيَ

وقد وجدت الدراسة خلافاً بين العالمين في توجيههما للفاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَضِيبًا.....﴾ (١٣٨)؛ إذ يربط الزمخشري (الفاء) بمعنى مقدّر محذوف فيقول: "الفاء" متعلّقة محذوف، أي: " فاضرب فانفجرت" أو "فإن ضربت ففد انفجرت".... وهي على هذا فاء فصيحة، لا تقع إلا في كلام بليغ (١٣٩).

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوامه ونهلة الشلبي

للزَمْخَشَرِي زَعْمًا يَقُولُ فِيهِ: إِنَّ الْفَاءَ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ، وَهَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ. فَالزَمْخَشَرِي أَقْرَ جَوَازَ كِلَا الْأَمْرَيْنِ، وَاعْتَبَرَ أَنَّ الْفَاءَ الْوَاقِعَةَ فِي جَوَابِ الشَّرْطِ فِي رَأْيِهِ الثَّانِي فَصِيحَةٌ، لَا تَقَعُ إِلَّا فِي كَلَامٍ بَلِيغٍ.

ويذكر أبو حيان أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ صَحِيحٍ عِنْدَهُ، مُسْتَشْهِدًا بِرَدِّهِ عَلَى الزَمْخَشَرِي فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾، مَعْلَلًا أَنَّ هَذِهِ الشَّرْطَ لَا يَجُوزُ، وَلَا يَصَحُّ أَيْضًا إِضْمَارُ (قَدْ) فِي كِلَا الْمَوْضِعَيْنِ (فَقَدْ تَابَ عَلَيْكُمْ) (وَقَدْ انْفَجَرَتْ)؛ لِعَدَمِ ثُبُوتِ ذَلِكَ فِي مَقَالَةِ الْعَرَبِ، وَقَدْ عَيَّرَ عَنْ ذَلِكَ بِأَمْرَيْنِ **أَوَّلُهُمَا**: أَنَّ (قَدْ) إِضْمَارُهَا عِنْدَ الْعَرَبِ هِيَ الَّتِي مِنْ غَيْرِ (فَاءٍ)، أَمَّا إِنَّ دَخَلَ عَلَيْهَا الْفَاءُ، فَلَا بُدَّ مِنْ إِظْهَارِهَا، وَثَانِي **الْأَمْرَيْنِ**: أَنَّ مَا تَدَخَّلَ عَلَيْهِ (قَدْ)، بِالضَّرُورَةِ أَنْ يَكُونَ مَاضِيًا فِي الَّلَفْظِ وَالْمَعْنَى، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾^(١٤٤)، وَالْفِعْلُ (فَانْفَجَرَتْ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ كَانَ مَاضِيًا، يَصْلُحُ أَنْ يَقْتَرِنَ بِ(قَدْ)، اسْتِحْالَ أَنْ يَسُدَّ مَسَدَ جَوَابِ الشَّرْطِ دُونَ حَاجَةٍ إِلَى تَأْوِيلٍ، وَإِضْمَارُ جَوَابِ شَرْطٍ، وَنَفْهَمُ مِنْ تَرْتُّبِ الْانْفِجَارِ عَلَى الضَّرْبِ، أَنَّ الْانْفِجَارَ حَدَثٌ مُسْتَقْبَلِي بِالنِّسْبَةِ لِلضَّرْبِ، مِنْ ثَمَّ فَإِنَّ (قَدْ) تَمْتَنِعُ أَنْ تَدْخُلَ عَلَى الْانْفِجَارِ، وَعَلَيْهِهَ فَإِنَّ أَبَا حَيَّانَ يَرَى فُسَادَ رَأْيِ الزَمْخَشَرِي هَذَا فِي التَّرْكِيبِ وَالْمَعْنَى.

وعلى الرغم من تأييد المفسرين^(١٤٥) للزَمْخَشَرِي، إِلَّا أَنَّ الدَّرَاسَةَ تَنْحُو مَنْحَى أَبِي حَيَّانَ، الَّذِي شَاعَ رَأْيُهُ لِتَأْوِيلِهِ السَّابِقِ ذَكَرَهُ، وَتَأْوِيلُهُ الْمَسْأَلَةَ عَلَى قَوَاعِدِ الْجُمْهُورِ، حَيْثُ يَظْهَرُ تَأْيِيدُ الْأَنْبَارِيِّ لَهُ بِقَوْلِهِ: "فَانْفَجَرَتْ" مُعْطُوفٌ بِالْفَاءِ عَلَى فِعْلٍ مُقَدَّرٍ، وَتَقْدِيرُهُ: (فَضْرَبَ فَانْفَجَرَتْ)؛ لِأَنَّ [الانْفِجَارَ]^(١٤٦) إِنَّمَا يَحْصُلُ عَنِ الضَّرْبِ، لَا عَنِ الْأَمْرِ بِإِيجَادِهِ، وَقَدْ يَحْذَفُ الْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ، وَيَكْتَفَى بِالْمَعْطُوفِ لِلدَّلَالَةِ عَلَيْهِ...."^(١٤٧)

وتأييد أبي السَّعُودِ بِقَوْلِهِ: "فَانْفَجَرَتْ" عَطْفٌ عَلَى مُقَدَّرٍ يَنْسَحِبُ عَلَيْهِ الْكَلَامُ، وَقَدْ حُذِفَ لِلدَّلَالَةِ

وَيَرِدُ أَبُو حَيَّانَ زَعْمُ الزَمْخَشَرِي بِقَوْلِهِ: "الْفَاءُ لِلْعَطْفِ عَلَى جُمْلَةٍ مَحْذُوفَةٍ، وَالتَّقْدِيرُ: (فَضْرَبَ فَانْفَجَرَتْ) كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَنْ أَضْرِبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلَقَ﴾"^(١٤٨)، أَيْ: فَضْرَبَ فَانْفَلَقَ، وَيَدُلُّ الْمَحْذُوفُ عَلَى وَجُودِ الْانْفِجَارِ، مُرْتَبًا عَلَى ضَرْبِهِ، إِذْ لَوْ كَانَ يَتَفَجَّرُ دُونَ ضَرْبٍ، لَمَا كَانَ لِلْأَمْرِ فَائِدَةٌ، وَلَكَانَ تَرْكُهُ عَصِيَانًا، وَهُوَ لَا يَجُوزُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ...."^(١٤٩)

يرى أبو حيان أَنَّ الْفَاءَ عَاطِفَةٌ فِي تَقْدِيرِ: (فَضْرَبَ فَانْفَجَرَتْ)، وَهُوَ أَحَدُ رَأْيِي الزَمْخَشَرِي السَّابِقَيْنِ، مَفْسُورًا أَنَّ الْانْفِجَارَ مُرْتَبٌ عَلَى الضَّرْبِ بِقَرِينَةٍ هِيَ: لَزُومُ فَائِدَةِ الْأَمْرِ بِالضَّرْبِ مِنْ جِهَةٍ، وَاسْتِحَالَةُ تَرْكِ ذَلِكَ الْأَمْرِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى.

ويتابع رَدُّهُ عَلَى الزَمْخَشَرِي بِقَوْلِهِ: "وَزَعْمُ الزَمْخَشَرِي أَنَّ الْفَاءَ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ، بَلْ هِيَ جَوَابُ شَرْطٍ مَحْذُوفٍ، قَالَ: "فَإِنْ ضَرَبْتَ فَقَدْ انْفَجَرَتْ"، كَمَا ذَكَرْنَا فِي قَوْلِهِ: "فَتَابَ عَلَيْكُمْ"، وَهِيَ عَلَى هَذَا فَاءٌ فَصِيحَةٌ، لَا تَقَعُ إِلَّا فِي كَلَامٍ بَلِيغٍ، وَقَدْ تَقَدَّمَ لَنَا الرَّدُّ عَلَى الزَمْخَشَرِي فِي هَذَا التَّقْدِيرِ فِي قَوْلِهِ: (فَتَابَ عَلَيْكُمْ)، بِأَنَّ إِضْمَارَ مِثْلِ هَذَا الشَّرْطِ لَا يَجُوزُ.... وَفِي قَوْلِهِ أَيْضًا إِضْمَارُ (قَدْ)، إِذْ يَقْدَرُ: (فَقَدْ تَابَ عَلَيْكُمْ) (وَقَدْ انْفَجَرَتْ)، وَلَا يَكَادُ يَحْفَظُ مِنْ لِسَانِهِمْ ذَلِكَ، إِنَّمَا تَكُونُ بِغَيْرِ فَاءٍ، أَوْ إِنَّ دَخَلَ الْفَاءَ، فَلَا بُدَّ مِنْ إِظْهَارِ (قَدْ)، وَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ (قَدْ) يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مَاضِيًا لَفْظًا وَمَعْنَى، نَحْوُ قَوْلِهِ: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾"^(١٤٢)... وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْانْفِجَارَ عَلَى مَا قَدَّرَ، يَكُونُ مُرْتَبًا عَلَى (أَنْ يَضْرِبَ)، وَإِذَا كَانَ مُرْتَبًا عَلَى مُسْتَقْبَلٍ، وَجِبَ أَنْ يَكُونَ مُسْتَقْبَلًا، وَإِذَا كَانَ مُسْتَقْبَلًا، امْتَنَعَ أَنْ تَدْخُلَ عَلَيْهِ (قَدْ)، الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ لَا تَدْخُلَ فِي شِبْهِ جَوَابِ الشَّرْطِ عَلَى الْمَاضِي، إِلَّا وَيَكُونُ مَعْنَاهُ مَاضِيًا نَحْوُ الْآيَةِ"^(١٤٣).

ثمَّ يَمْتَنِعُ أَبُو حَيَّانَ عَنِ مُوَافَقَةِ الزَمْخَشَرِي فِي أَنَّ الْفَاءَ وَاقِعَةٌ فِي جَوَابِ الشَّرْطِ الْمَحْذُوفِ فِي تَقْدِيرِ: (فَإِنْ ضَرَبْتَ فَقَدْ انْفَجَرَتْ)، وَيَزْعُمُ هُنَا أَنَّ

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوانمة ونهلة الشلبي

على كمال سرعة تحقّق الانفجار، كأنّه حصل عقيب الأمر بالضرب....^(١٤٨).

فهو يشير إلى معنى التعقيب، وهو سرعة تحقّق المعجزة الممنوحة من الله سبحانه وتعالى لنبيه موسى عليه السّلام.

المسألة السابعة: حقيقة معنى الإرادة في (لعلّ)

أخرج المعتزلة معنى الأداة (لعلّ) إلى إرادة البشر؛ لتنسجم مع عقيدتهم التي يرون فيها أنّ الله يريد هداية العبد، فلا تقع إرادته، ويقع ما يريده العبد، والله لا يريد للبشر إلا الخير، ووقوع الشرّ على غير إرادته^(١٤٩).

وهي عند المبرّد حرف جاء لمعنى مشبه بالفعل، كأنّ معناه التّوقّع لمحبوب أو مكروه، واصله علّ، واللام زائدة^(١٥٠)، ويفيد "التّوقّع لمرجو أو مخوف نحو: لعلّ زيداً يأتي، ولعلّ العدو يدركنا..."^(١٥١).

فمن الملاحظ اختلاف التعريفين عنده، إذ جعل اللّام في التعريف الأوّل زائدة، في حين اعتبرها جزءاً من "لعلّ" في التعريف الثّاني، وأنهما يشكّلان وحدة متكاملة.

وفصّل الرّماني القول فيها مشيراً إلى ما ذكره المبرّد فيقول: "وهي من الحروف العوامل، تنصب الاسم وترفع الخبر. وعلّتها كعلّة (إنّ، وأنّ، وكأنّ)، وفيها لغات قد يقال: "لعلّ، ولعنّ، وعلّ، ورعنّ"، والأفصح "لعلّ وعلّ"^(١٥٢) ويعود هذا التّفصيل إلى اختصاص كتابه بالمعاني، وفي هذا تأكيد على إبداع العلّماء واجتهادهم التّحوي. ومن اللافت للنّظر تنبه الهروي إلى استعمالها في المجاز، وهو ما غاب عن غيره من النّحاة، فتراه يقول: "اعلم أنّ لها أربعة مواضع: تكون للتّوقّع لأمر ترجوه أو تخافه، كقولك "لعلّ زيداً يأتي" ... ولا تدلّ على قطع أنّه يكون أو لا يكون، وإنّما هي طمع أنّ يكون، وإشفاق ألا يكون... وتكون شكّاً بمنزلة "عسى" كقولك: "لعلّ زيداً في الدار" و"لعلّ زيداً يقوم"، تريد: عسى- زيد أن يقوم، وتكون استفهاماً في قول الكوفيين... وتكون

بمعنى "كي"^(١٥٣). وقد اختلف المعتزلة مع غيرهم حول هذه الأداة، قرأوا "في كلّ" بـ"لعلّ" بعدها فعل، أنّ "لعلّ"... تفيد معنى الإرادة^(١٥٤)، الأمر الذي دفعهم إلى توجيهها باللام التعليلية^(١٥٥)، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١٥٦) و﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١٥٧)، وفي ذلك يقول ابن الخياط المعتزلي^(١٥٨) (ت ٣٠٠هـ) في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(١٥٩): المعنى هنا ليس الشك، وإنّما بمعنى اللّام، أي ليتذكّر^(١٦٠). ويقول الجبائي^(١٦١) (ت ٣٠٣هـ) في قوله تعالى أيضاً: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١٦٢): "...أراد الله فعل الطاعة من الكلّ"^(١٦٣).

وعليه فقد أحدث معنى الأداة "لعلّ" خلافاً بين الرّمخشري وأبي حيّان في توجيههما لها في قوله تعالى: ﴿وَلْيُكْمِلُوا الْكَلِمَةَ وَلْيَكْبُرُوا لِلَّهِ عَلَى مَا هَدَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١٦٤)، حيث يقول الرّمخشري: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ "علّة التّرخيص والتّيسير، وهذا نوع من اللّف لطيف المسلك، لا يكاد يهتدي إلى تبينه إلا النّقاب المحدّث من علّماء البيان.... و﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، وإرادة أن تشكروا"^(١٦٥).

أعطى الرّمخشري لـ (لعلّ) في الآية معنى "لام التّعليل"؛ لتفيد معنى الإرادة، أي: إرادة أن تشكروا. فتلك الإرادة، هي المتوجهة من الله إلى عباده. فهو الذي خلق الخلق، وأراد منهم شكره على الرّخصتين الممنوحتين للمريض والمسافر في رمضان.

وبذا، يكون الرّمخشري قد أجرى كلامه على أصل معتقده المبني على "أنّ الله يريد هداية العبد، فلا يقع ما يريد، ويقع ما يريد العبد"^(١٦٦)، ولأنّ الله لا يريد إلا الخير له، فإنّ وقوع الشرّ على خلاف إرادته؛ لذلك أخرج المعتزلة المعاصي والشرور عن إرادة الله^(١٦٧).

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غواصة ونهلة الشلبي

المحدودة، ويكون هو غير مُريد ولا مختار؟ بمعنى أن يكون مكرهاً على أفعاله، أو تجري منه بالطبع دون أن تكون له القدرة على التغيير والتبديل، إن هذا أمر مُستحيل عقلاً، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(١٧٦).

فإرادة الله - جلّ في علاه - ليست مثل إرادتنا الصّغيرة المحدودة، بل هي إرادة شاملة، تتعلّق بما يريده الخالق من جميع الأمور الممكنة عقلاً^(١٧٧).

وقد "وصف الله تعالى نفسه في القرآن الكريم بأنّه مُريد مُختار، قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾^(١٧٨) " (١٧٩) ؛ لذا فإنّ الدّراسة تذهب مذهب أبي حيان في هذه الآية.

النتائج:

يعدّ النص القرآني من أهم النصوص التي يحتج بها في بناء القاعدة النحوية عند علماء اللغة، وهو مثار تمحيص وفكر في تتبع الإعراب والمعنى، فكان لدراستنا أن سلّطت الضوء على آراء الزمخشري وأبي حيان بتتبع بعض مسائل الخلاف النحوية في ألفاظ الآيات القرآنية، وبعد تحليل المسألة الواحدة بالعودة إلى آراء علماء اللغة والتفسير، خلصنا إلى النتائج الآتية:

١. فهم المعنى هو الأساس في توجيه التفكير عند الشّيوخ.
٢. أخذ على الزمخشري (الحذف) في مسألة (لا) التي لنفي الجنس، على الرغم من أنّه لم يكن يعني الحذف المطلق، وإنّما يقدر وينوي المحذوف، و(التأويل والتقدير) منهج عند نحاة العرب، فلم نعيه على الزمخشري.
٣. تحرر الزمخشري من الصّواب النحوية، واعتبار النحو أساس التفسير؛ لأنّ الهدف المرجو هو (التأويل)، فإن لم يخدم الهدف القاعدة تخلّى عنه.
٤. اتباع الظاهر عند أبي حيان منهجية نحوية.
٥. جاء في التفسيرين ما لم يجئ في كتب النحو.

ويقول الزمخشري في تأويله لآية مشابهة للآية السابقة: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١٦٨) لا يجوز أن يحمل على رجاء الله تقواهم؛ لأنّ الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة،... ولكن "لعل" واقعة في الآية موقع المجاز، لا الحقيقة^(١٦٩).

وتفيد "لعل" معنى مُغايراً لما يراه الزمخشري، فيردّ أبو حيان عليه قائلاً: "هو ترجّ في حقّ البشر على نعمة الله في الهداية، قاله ابن عطية^(١٧٠)؛ فيكون الشكر على الهداية، وقيل: المعنى تشكرون على ما أنعم به من ثواب طاعاتكم... وجعله ابن عطية من البشر... وإذا كان التكليف شاقاً ناسب أن يعقّب بترجي التقوى، وإذا كان تيسيراً ورخصة ناسب أن يعقّب بترجي الشكر"^(١٧١).

لم يوافق أبو حيان الزمخشري في تأويله "لعل" في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١٧٢)؛ إذ يرى عدم إفادتها "التعليل" في الآية، وإفادتها الشكر، وهو الشكر المتوجّه من البشر لله على نعمته التي أنعمها عليهم، وهي الهداية. ونرى تقديراً موفّقاً عند أبي حيان، إذ جعل قيامهم بالأعمال شكرياً لله، مستنداً في ذلك إلى المعنى المجازي.

ولعلّه أشار بطريقة ضمنية إلى أنّنا مهما شكرنا الله؛ لنوفيه حقّه على الرخص التي منحنا إيّاها، ما استطعنا. وهذا يلفت انتباهنا إلى أنّ العبادات ليست بالكَم، وإنّما بالكيف، لذا فهي تسقط عن المريض. ويظهر الرازي اتفاقاً مع أبي حيان في إفادة "لعل" التّرجي على سبيل المجاز إذ لا يجوز التّرجي في حقّ الله، لذا فإنّ المقصود بالتّرجي هنا البحث عن حقيقة الشكر^(١٧٣)، في حين ذهب النّسفي لما يذهب إليه الزمخشري فقال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١٧٤) علّة التّرخيص، وهذا نوع من اللفّ اللطيف المسلك^(١٧٥). ومما لا شك فيه أنّ قول الزمخشري مخالف للأدلة من الكتاب والسنة، والدليل على ذلك أنّ الله هو خالقنا ومصورنا، فهل يعقل أن يهبنا الخالق العظيم صفة الإرادة الجزئية

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوانمة ونهلة الشلبي

٦. اعتماد الزمخشري وأبي حيان التفسير مرجعية لإثبات الرأي.
٧. مخالفة الزمخشري للأصول عند تكلفه تقدير جملة محذوفة بين همزة الاستفهام وحرف العطف.
٨. فهم الزمخشري لأساليب القرآن، وتوجيهه لها على غير وجه خدمة لعقيدته، وذلك في مسألة (حقيقة معنى الإرادة في لعل).

الهوامش:

- (١) لم يعثر على قائله.
- (٢) ابن يعيش، موفق الدين بعيش بن علي (ت ٦٤٣هـ)، شرح المفصل، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠٠١م، ج ١، ص ١٢-١٣.
- (٣) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت - لبنان، ط ١، (د.ت)، ج ٢، ص ٢٧٤.
- (٤) هو يونس بن حبيب البصري من أكابر النحويين، سمع من العرب كما سمع من قبله، له قياس في النحو ومذاهب يتفرد بها، وقد سمع منه الكسائي والفراء وروى عنه سيبويه، وحلقته بالبصرة كان يرتادها أهل العلم وطلاب الأدب. انظر: السرياني، الحسن بن عبد الله (ت ٣٦٨هـ)، أخبار النحويين البصريين ومرارهم وأخذ بعضهم عن بعض، تحقيق: محمد البنا، دار الاعتصام، (د.ب)، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٥١.
- (٥) سيبويه، الكتاب، ج ٢، ص ٢٧٦.
- (٦) وردت في الأصل: اسم.
- (٧) وردت في الأصل: قولهم.
- (٨) المبرد، محمد بن يزيد (ت ٢٨٦هـ)، المقتضب، تحقيق: محمد عزيمة، عالم الكتب، القاهرة - مصر، (د.ط)، (د.ت)، ج ٤، ص ٣٥٨ و ٣٦١.
- (٩) سورة الصافات، آية ٤٧.
- (١٠) صالح، قاسم محمد، ١٩٩٠، الظاهرة النحوية بين الزمخشري وأبي حيان "مسائل من البحر المحيط"، أطروحة ماجستير، كلية الآداب، جامعة اليرموك، الأردن، ١٩٩٠، ص ٤٤.
- (١١) لأشموقي، نور الدين علي بن محمد (ت ٩٠٠هـ)، شرح الأشموني المسمى "منهج السالك إلى ألفية ابن مالك"، تحقيق: أحمد عزوز، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٠م، ج ١، ص ٢٩١-٢٩٢.
- (١٢) ابن السراج، محمد بن سهل (ت ٣١٦هـ)، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط ٤، ١٩٩٩م، ج ١، ص ٣٨١، وانظر: الكسائي، علي بن حمزة (ت ١٨٩هـ)، معاني القرآن، أعاد بناءه وقدم له: عيسى شحاتة، دار قباء، القاهرة - مصر، (د.ط)، ١٩٩٨م، ص ٦١.
- (١٣) ابن السراج، الأصول في النحو، ج ١، ص ٣٨١.
- (١٤) وردت في الأصل: فيما.
- (١٥) ابن السراج، الأصول في النحو، ج ١، ص ٣٨١.

- (١٦) سورة البقرة، آية (١ حتى ٢).
- (١٧) سورة الصافات، آية ٤٧.
- (١٨) الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل وفي حاشيته كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير (ت ٦٨٣هـ)، طبعة جديدة حققها وخرج أحاديثها وعلق عليها على نسخة خطية: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط ٢، ٢٠٠١م، ج ١، ص ٧٦.
- (١٩) أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي (ت ٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، إشراف: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت - لبنان، (د.ط)، ٢٠٠٥، ج ١، ص ٦٣.
- (٢٠) انظر: سيبويه، الكتاب، ج ١، ص ٦٣، والسمين الحلبي، شهاب الدين أحمد بن يوسف (ت ٧٥٦هـ)، الدر المنصون في علم الكتاب المكنون، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، ومخلوف جاد، وذكريا النوني، قدم له وقرظه: أحمد صبرة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٩٤م، ج ١، ص ٩٠.
- (٢١) انظر: الأخفش، سعيد بن مسعدة (ت ٢١٥هـ)، معاني القرآن، قدم له وعلق عليه ووضع حواشيه وفهارسه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٢٨.
- (٢٢) انظر: أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (ت ٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، وضع حواشيه: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٩٩م، ج ١، ص ٣١.
- (٢٣) الأتباري، كمال الدين عبد الرحمن (ت ٥٧٧هـ)، البيان في غريب إعراب القرآن، ضبطه ووضع حواشيه: بركات هبود، دار الأرقم، بيروت-لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ج ٢، ص ٥١.
- (٢٤) هو حاتم بن عبدالله بن سعد بن الحشر، أبو عدي، كان جواداً شاعراً جيد الشعر، وكان حيث ما نزل عرفت منزلته، ضرب به المثل في جوده حتى قيل: "أجود العرب ثلاثة: كعب بن أمية، وحاتم طيئ، وهرم بن سنان". انظر: الطائي، حاتم بن عبدالله (ت ٥٧٨هـ)، ديوان حاتم الطائي، تحقيق وشرح: كرم البستاني، مكتبة صادر، بيروت-لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص ٥.
- (٢٥) عجز بيت لحاتم بن عبدالله توفي سنة (٥٧٨هـ)، وصدره: ورد جاذرهم حرفاً مصرمة. يعقوب، إميل، المعجم المفصل في شواهد النحو الشعرية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٩٢م، ج ١، ص ١٧٥.
- (٢٦) الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ)، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق ودراسة: خالد حسان، راجعه: رمضان عبد التواب، مكتبة الآداب، مصر-القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٧٨.
- (٢٧) نفسه، ص ٧٨.
- (٢٨) نفسه، ص ٧٨.
- (٢٩) انظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج ١، ص ٢٦٥، وابن الحاجب، عثمان بن عمر (ت ٦٤٦هـ)، الأمالي النحوية "أمالي القرآن الكريم"، تحقيق: هادي حمودي، مكتبة النهضة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٥م، ج ٣، ص ٩٨، أملية رقم (٩٣).
- (٣٠) انظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج ١، ص ٢٦٢-٢٦٣.
- (٣١) انظر: المبرد، المقتضب، ج ٤، ص ١٢٤.
- (٣٢) سورة يوسف، آية ٢٧.

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوامه ونهلة الشلبي

الدين عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمود حلاوي وأحمد الحمصي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٨م، ج ٢، ص ٣٣١ حتى ٣٤٠.

(٦٠) ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي (ت ٦٧٢هـ)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، قدّم له وضبطه وعلّق حواشيه وأعرب شواهد وفهرسه: أحمد الحمصي، ومحمد قاسم، دار جروس، طرابلس - لبنان، ط ١، ص ٣٤١.

(٦١) الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، ص ١١٤.

(٦٢) الصبان، محمد بن علي الصبان (ت ١٢٠٦هـ)، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ضبطه وصححه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٩٧م، ص ١٣٢-١٣١.

(٦٣) سيويه: الكتاب، ج ٣، ص ٣٣٠.

(٦٤) سورة هود، آية ٦٩.

(٦٥) انظر: سيويه: الكتاب، ج ٣، ص ٣٢٦.

(٦٦) انظر: المبرد، المقتضب، ج ٤، ص ٧٩.

(٦٧) انظر: الأخفش، معاني القرآن، ص ٧٧-٧٩.

(٦٨) انظر: النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت ٣٣٨هـ)، إعراب القرآن، تحقيق: زهير زاهد، مطبعة العاني، بغداد - العراق، (د.ط)، ١٩٧٧م، ج ١، ص ١٧٨.

(٦٩) انظر: الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن (ت ٥٧٧هـ)، البيان في غريب إعراب القرآن، ضبطه وعلّق حواشيه: بركات هبود، دار الأرقم، بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت).

(٧٠) انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق وشرح: عبد العال مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، (د.ط)، ١٩٧٥م، ج ٢، ص ٢٣٦.

(٧١) لعكري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت ٦١٦هـ)، التبيان في إعراب القرآن، شركة القدس، القاهرة - مصر، ط ١، ٢٠٠٨م، ج ١، ص ٦٢، وانظر: مكّي، حموش بن محمد بن مختار (ت ٤٣٧هـ)، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: أسامة عبد العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٠م، ص ٤٣.

(٧٢) عجز بيت للملبد بن حرملة من بني أبي ربيعة بن ذهل بن شيان، وصدره: يشكو إلي جملي طول السرى.

(٧٣) هو إبراهيم بن أبي عبلة كان أميناً قارئاً، كان في علمه وقراءته هنياً مرياً، وفي مواضعه ونصائحه بليغاً قوياً. انظر: الأصفهاني، أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق: سعيد الاسكندراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠٠١م، ج ٥، ص ٢١٦.

(٧٤) الزمخشري، الكشف، ج ١، ص ١٧١.

(٧٥) الزجاج، إبراهيم بن السري (ت ٣١١هـ)، معاني القرآن وإعرابه، شرح وتحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٨م، ج ١، ص ١٣٩، والزمخشري، الكشف، ج ١، ص ١٧١، وانظر: النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود (ت ٧١٠هـ)، تفسير النسفي "مدارك التنزيل وحقائق التأويل" حققه وخرج أحاديثه: يوسف بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب ستو، دار الكلم الطيب، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٩١.

(٧٦) سورة البقرة، آية ٥٨.

(٧٧) الاتفاق على حالتي الرفع بتقدير المبتدأ المحذوف، وتجويز المفْعول المطلق.

(٧٨) الزمخشري، الكشف، ج ١، ص ١٧١.

(٣٣) الفراء، يحيى بن زياد (ت ٢٠٧هـ)، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٠م، ج ١، ص ٢٤.

(٣٤) انظر: المبرد، المقتضب، ج ٤، ص ١٢٤-١٢٥. حاشية رقم (١).

(٣٥) الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن (ت ٥٧٧هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: حسن حمد، بإشراف: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٢٣٣. مسألة رقم (٣٢).

(٣٦) سورة النساء، آية ٩٠.

(٣٧) الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج ١، ص ٢٣٣، وانظر: دمشقية، عفيف، خطى متعترّة على طريق تجديد النحو العربي (الأخفش - الكوفيون)، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٠م، ص ٦٥-٦٦، وعبد المجيد، محمد، "مجيء الفعل الماضي حالاً بين القرآن الكريم واللغة"، جرش للبحوث والدراسات، المجلد التاسع، العدد الأول، سنة ٢٠٠٤م، ص ١١٣-١١٦.

(٣٨) هو الحسن بن أبي الحسن، أبو سعيد، الفقيه الزاهد، المتشمر العابد، كان لفضول الدنيا نابدًا، ولشهوة النفس ونخوتها واقداً. انظر: الأصفهاني، أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق: سعيد خليل الاسكندراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠١م، ج ٢، ص ١٣٦.

(٣٩) هو عبد الله بن سالم السهبي الهذلي، شاعر من شعراء الدولة الأموية. كان متعصباً لبني مروان موالياً لهم، وله في عبد الملك بن مروان مدائح كثيرة. البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت ١٠٩٣هـ)، خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: محمد طريفي، بإشراف: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٠م، ج ٣، ص ٢٤٥.

(٤٠) انظر: الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج ١، ص ٢٣٤.

(٤١) نفسه، ج ١، ص ٢٣٤.

(٤٢) انظر: نفسه، ج ١، ص ٢٣٥.

(٤٣) انظر: المبرد، المقتضب، ج ٤، ص ١٢٤.

(٤٤) سورة البقرة، آية ٢٨.

(٤٥) انظر: الزمخشري، الكشف، ج ١، ص ١٥١.

(٤٦) الزمخشري، الكشف، ج ١، ص ١٥١.

(٤٧) سورة البقرة، آية ٢٨.

(٤٨) أبو حيان، البحر المحيط، ج ١، ص ٢٠٩.

(٤٩) سورة البقرة، آية ٢٨. الفراء، معاني القرآن، ج ١، ص ٢٤.

(٥٠) الفراء، معاني القرآن، ج ١، ص ٢٤.

(٥١) سورة البقرة، آية ٢٨. انظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج ١، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٥٢) انظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج ١، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٥٣) البقرة ٢٨.

(٥٤) أبو حيان، البحر المحيط، ج ١، ص ٢١٠.

(٥٥) نفسه، ج ١، ص ٢١٠. انظر: المبرد، المقتضب، ج ٤، ص ١٢٤.

حاشية رقم (١).

(٥٦) انظر: المبرد، المقتضب، ج ٤، ص ١٢٤. حاشية رقم (١). انظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج ١، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٥٧) انظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج ١، ص ٢٠٩-٢١١.

(٥٨) سورة القصص، آية ٧٩.

(٥٩) انظر: الأزهرى، خالد بن عبد الله (ت ٩٠٥هـ)، شرح التصريح على التوضيح، بتحقيق: محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ١، ص ٦٠٨، وابن هشام، جمال

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوانمة ونهلة الشلبي

- (٧٩) انظر: أبو حيان: البحر المحيط، ج١، ص٣٥٩-٣٦٠.
- (٨٠) نفسه، ج١، ص٣٥٩.
- (٨١) الأخفش، معاني القرآن، ص٧٧-٧٨.
- (٨٢) نفسه، ص٧٨.
- (٨٣) انظر، النحاس، ج١، ص١٧٨.
- (٨٤) الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، ج١، ص٨٤.
- (٨٥) الشداددي، عبد الناصر ناصر، ٢٠٠٤، مخالفات أبي حيان النحوية على الزمخشري، طروحة ماجستير، كلية اللغات، جامعة صنعاء، اليمن، ٢٠٠٤، ص١٤١.
- (٨٦) انظر: الأشموني، نور الدين علي بن محمد (ت٩٠٠هـ)، شرح الأشموني المسمى "منهج السالك إلى ألفية ابن مالك"، تحقيق: أحمد عزوز، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٠م، ج٢، ص٥.
- (٨٧) ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ص٣٤٤.
- (٨٨) الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن (ت٥٧٧هـ)، أسرار العربية، دراسة وتحقيق: محمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٧م، ص١١٥.
- (٨٩) انظر: المبرد، المقتضب، ج٢، ص١٧٥-١٧٦.
- (٩٠) الفراء، معاني القرآن، ج١، ص٧٩، وانظر: الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، ج١، ص١١٧.
- (٩١) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج١، ص١٣١، حيث قال: "وقال الفراء: هو منصوب على التمييز، وهو ضعيف لكونه معرفة".
- (٩٢) سورة البقرة، آية ١٣٠.
- (٩٣) الشاهد فيه نصب الظهر بـ"أجَبَ": لأنه في نية التنوين، وهو للنايعة الذبائني. الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، ص٢٩٨، ويعقوب، المعجم المفصل في شواهد النحو الشعرية، ج٢، ص٨٥٥.
- (٩٤) ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني (ت٢٤١هـ)، مسند أحمد بن حنبل وبهامشه "منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال"، دار صادر، بيروت-لبنان، (ط.د)، (١٩٠-)، ج١، ص٣٩٩. ويروى: "ولكن الكبر من سفة الحق. وازدري الناس".
- (٩٥) لزمخشري، الكشف، ج١، ص٢١٥.
- (٩٦) سبقت الإشارة إليه .
- (٩٧) أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص٦٢٩.
- (٩٨) انظر: نفسه، ج١، ص٦٢٩.
- (٩٩) بحثنا عنه في الأغاني، وخزانة الأدب، وابن الناظم، والمغني، وشراب، محمد، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٧م، ولم أجده.
- (١٠٠) أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص٦٢٩.
- (١٠١) العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت٦١٦هـ)، الباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: عبد الإله نبهان، دار الفكر، دمشق-سورية، ط١، ٢٠٠٨م، ط٢، ص١٢٩.
- (١٠٢) انظر: الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، ص٤٣٥.
- (١٠٣) انظر: العكبري، الباب في علل البناء، ج٢، ص١٢٩.
- (١٠٤) سورة الأعراف، آية (٩٧-٩٨).
- (١٠٥) سورة البقرة، آية ١٠٠.
- (١٠٦) سيبويه، الكتاب، ج٣، ص١٨٧-١٨٩.
- (١٠٧) المبرد، المقتضب، ج٣، ص٣٠٧.
- (١٠٨) ابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف (ت٧٦١هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه وعلق عليه، مازن المبارك،
- ومحمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٨٥م، ص٢٢.
- (١٠٩) أبو العدوس: يوسف، همزة الاستفهام بين المفهومين النحوي والبلاغي، مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد الثاني، العدد الأول، سنة ١٩٨٧، ص١٦٤.
- (١١٠) سورة يونس، آية ٥١.
- (١١١) الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، ص٤٣٦.
- (١١٢) سورة البقرة، آية ١٠٠.
- (١١٣) انظر: النحاس، إعراب القرآن، ج١، ص٢٠٣.
- (١١٤) انظر: لسمين الحلبي، الدر المنصون في علم الكتاب المكنون، ج١، ص٣١٦.
- (١١٥) انظر: الأخفش، معاني القرآن، ص١٠٦.
- (١١٦) انظر: الزجاج، معاني القرآن، ج١، ص١٨١.
- (١١٧) سورة البقرة، آية ٤٤.
- (١١٨) الزمخشري، الكشف، ج١، ص١٦١-١٦٢.
- (١١٩) نفسه، ج١، ص١٦٢.
- (١٢٠) نفسه، ج١، ص١٦٢.
- (١٢١) سورة الروم، آية ٩.
- (١٢٢) وردت في الأصل: أثم إذا ما وقع، إذ لم تتم الإشارة إلى أنها آية.
- (١٢٣) أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص٢٩٦.
- (١٢٤) سورة البقرة، آية ١٠٠.
- (١٢٥) الزمخشري، الكشف، ج١، ص١٩٧.
- (١٢٦) أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص٢٩٦.
- (١٢٧) الزمخشري، الكشف، ج١، ص١٦٢.
- (١٢٨) انظر: أبو العدوس، يوسف: [مقالة سابقة]، ص١٦٣ و١٦٧.
- (١٢٩) وردت في الأصل: فيما.
- (١٣٠) المبرد، المقتضب، ج٢، ص١٤.
- (١٣١) الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق (ت٣٤٠هـ)، حروف معاني، حققه وقدم له: علي الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ودار الأمل، إريد الأردن، ط١، ١٩٨٤م، ص٣٩.
- (١٣٢) المبرد، المقتضب، ج٢، ص٢٢.
- (١٣٣) سورة المائدة، آية ٣٨.
- (١٣٤) فاخر، عبد العزيز، الحروف النحوية الزائدة وقيمتها في اللغة، (د. ن. د. ب. د. ط. د. م. ص. ٢٠٠٣م، ص٤٢).
- (١٣٥) انظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ص٥، ص١٣.
- (١٣٦) انظر: الأخفش، معاني القرآن، ص٦٧، وابن يعيش، شرح المفصل، ج٥، ص١٣.
- (١٣٧) الشاهد فيه زيادة الفاء في جملة (انكح)، في (خولان): مبتدأ، وجملة (انكح): خبر، وهو بلا نسبة في شرح المفصل، ج١، ص٢٥٠، ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ص٢١٩.
- (١٣٨) سورة البقرة، آية ٦٠.
- (١٣٩) الزمخشري، الكشف، ج١، ص١٧٣.
- (١٤٠) سورة الشعراء، آية ٦٣.
- (١٤١) أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص٣٦٨-٣٦٩.
- (١٤٢) سورة فاطر، آية ٤.
- (١٤٣) أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص٣٦٨-٣٦٩.
- (١٤٤) سورة فاطر، آية ٤.
- (١٤٥) ومنهم: الطبري، والنسفي، حيث ظهر تأييد الطبري له بقوله: "وذلك أن معنى الكلام: فقلنا اضرب بعصاك الحجر، فضربه،

انعكاس التعدد الإعرابي في تفسير الآيات القرآنية..... حسين غوامه ونهلة الشلبي

(١٦٨) سورة البقرة، آية ١٨٣.
(١٦٩) الجويني، مصطفى الصاوي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إيجازه، دار المعارف، القاهرة-مصر، ط٢، (د. ت)، ص ١٢١.
(١٧٠) هو عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن الغرناطي، توفي (٥٤٢هـ). مفسر، وفقه أندلسي، من أهل غرناطة، عارف بالأحكام والحديث. انظر: الزركلي: الأعلام، ج٣، ص ٢٨٢.
(١٧١) أبو حيان، البحر المحيط، ج٢، ص ٢٠٤.
(١٧٢) سورة البقرة، آية ١٨٥.
(١٧٣) نظر: الرازي، محمد بن عمر بن حسين (ت ٦٠٦هـ)، التفسير الكبير المسمى "مفاتيح الغيب"، إعداد: مكتب تحقيق دار إحياء التراث، دار إحياء التراث، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٩٧م، ج٥، ص ٢٥٩.
(١٧٤) سورة البقرة، آية ١٨٥.
(١٧٥) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج١، ص ١٦٠.
(١٧٦) انظر: الميبداني، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق-سورية، ط١٤، ٢٠٠٩م، ص ١٤٦.
(١٧٧) انظر: الغامدي، صالح، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن الأثير (ت ٦٨٣هـ)، "عرض ونقد"، دار الأندلس، حائل-السعودية، ط١، ١٩٩٨م، ج١، ١٩٧-١٩٨.
(١٧٨) سورة القصص، آية ٢٨.
(١٧٩) الميبداني، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص ١٤٦.

فانفجرت"، والنسفي بقوله: "فانفجرت" الفاء متعلقة بمحذوف، أي: فضرب فانفجرت، أي:....أو فإن ضربت فقد انفجرت، وهي على هذا فاء فصيحة، لا تقع إلا في كلام بليغ".
(١٤٦) وردت في الأصل: الانفجار.
(١٤٧) الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، ج١، ص ٨٥.
(١٤٨) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج١، ص ١٣٩.
(١٤٩) انظر: أحمد، محمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، (د. ط)، ١٩٨٣م، ص ١٦٠، والهمداني، القاضي عبد الجبار أحمد (ت ٤١٥هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، قوم نصه: إبراهيم الأبياري، بإشراف: طه حسين، دار الكتب، (د. ت)، ط١، ١٩٦١م، ج٦، ص ١٦٤-١٦٥.
(١٥٠) ملبر، المقنن، ج٣، ص ٧٣.
(١٥١) انظر: الأشموني، شرح الأشموني المسمى "منهج السالك"، ج١، ص ٢٦٧.
(١٥٢) الرماني، علي بن عيسى (ت ٣٨٤هـ)، معاني الحروف، حققه وخرج شواهده وعلق عليه وقدم له وترجم للرماني وأرخ لعصره: عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر، القاهرة-مصر، (د. ط)، (د. ت)، ص ١٢٤.
(١٥٣) الهروي، علي بن محمد (ت ٤١٥هـ)، الأزهية في علم الحروف، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مجمع اللغة العربية، دمشق -سورية، ط١، ١٩٨١م، ص ٢١٧-٢١٨.
(١٥٤) السعيد، خالد عبد القادر، ١٩٨٤، أثر التوحيد والتزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم، أطروحة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، الأردن، ١٩٨٤، ص ٨٦.
(١٥٥) انظر: الهمداني، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ٦٥.
(١٥٦) سورة البقرة، آية ١٨٣.
(١٥٧) سورة يوسف، آية ٢.
(١٥٨) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين بن الخطاط، شيخ المعتزلة، تنسب إليه فرقة "الخطاطية"، له كتب منها: "الانتصار والرد على ابن الراوندي". انظر: الزركلي، الأعلام، ج٣، ص ٣٤٧.
(١٥٩) سورة طه، آية ٤٤.
(١٦٠) انظر: ابن الخطاط، عبد الرحيم بن محمد (ت ٣٠٠هـ)، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملقب "ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم"، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات: نيرج، مكتبة الدار العربية، القاهرة-مصر، ط٢، ١٩٩٣م، ص ١٢٠.
(١٦١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي. من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبت الطائفة "الجبائية"، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. انظر: الزركلي، الأعلام، ج٦، ص ٢٥٦.
(١٦٢) سورة البقرة، آية ٦٣.
(١٦٣) الجبائي، محمد بن عبد الوهاب (ت ٣٠٣هـ)، تفسير أبي علي الجبائي، دراسة وتحقيق: خضر نبها، تقديم: رضوان السيد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٧٥.
(١٦٤) سورة البقرة، آية ١٨٥.
(١٦٥) الزمخشري، الكشاف، ج١، ص ٢٥٤.
(١٦٦) الشدادي، ناصر: [أطروحة سابقة]، ص ٦٨.
(١٦٧) انظر: أحمد، محمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، (د. ط)، ١٩٨٣، ص ١٧٦-١٨٠.

"معنى "التمكين" عند المصنِّفين في القراءات والتجويد"

د.مهند صالح حوراني*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/١٠/١٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١/٢١ م

ملخص

يستعمل المصنِّفون في كلِّ علم مصطلحات تشير إلى معانٍ تعارفَ عليها أهلُ ذلك العلم، ولا بدَّ للوصول إلى معاني المصطلحات من استقراء كتبهم، وجمع النصوص وتحليلها وتصنيفها، والمقارنة بينها والترجيح، ثم استخلاص معاني المصطلحات.

ومن المصطلحات المستعملة في علمي التجويد والقراءات مصطلح "التمكين"، ولا يكاد يخلو مصنِّف في هذين العلمين منه.

فجاء هذا البحث ليجمع نصوص المصنِّفين في التجويد والقراءات التي ذُكر فيها مصطلح "التمكين" ويوازن بينها، ليصل إلى معنى "التمكين".

* محاضر، قسم القرآت والدراسات القرآنية، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Abstract

In science, authors tend to use terminologies expressing certain meanings which are common amongst the scholars. Therefore, it is necessary to come across the meanings of such terminologies by clarifying their books, collecting, analyzing, and classifying texts as well as making comparison between them, and then extracting the meanings of such terms.

One of the terms used in the two disciplines of Quran Recitation and Readings of the Holy Quran, At-Tajweed and Al-Qira'Aat, is the term "Tamkeen", which is almost found in most volumes of these two disciplines. Thus, this research aims at collecting authors' texts in the two disciplines of Quran Recitation and Readings of the Holy Quran, where the term "Tamkeen" was used, to balance between them and to reach the meaning of "Tamkeen".

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، الذي أنزل القرآن على نبيه صلى الله عليه وسلم مجوداً، فقرأه وأقرأه كما علم، وتناقلته الأمة كذلك، وعلمه السلف للخلف، وضبطوه وبينوه، وألفوا الكتب في وصف قراءته، وضبط كيفياته، واصطلحوا على كلمات وعبارات عرفوا بها موازين التلاوة، وحدوا بها حدود الأداء.

وإن مصطلح "التمكين" من المصطلحات التي استعملها علماء القراءات والتجويد قديماً وحديثاً، لكن حصل خلط واختلاف بين الكتاب المعاصرين في تعريفه، لذا أضحي هذا المصطلح بحاجة إلى دراسة علمية من خلال تتبع وروده في كتب الفن واستقرائه ودراسته، فجاء هذا البحث محاولاً استخلاص معنى التمكين من خلال هذه الدراسة التطبيقية.

أسباب اختيار الموضوع:

١. حب الاشتغال بعلمي التجويد والقراءات.
٢. الرغبة في التوصل إلى تعريف مصطلح التمكين.
٣. الاختلاف الكبير بين كتب المتقدمين والمتأخرين في القراءات والتجويد في استعمال مصطلح "التمكين".
٤. تقييم منهجية معاجم مصطلحات القراءات والتجويد في تعريف "التمكين".

مشكلة الدراسة:

يُفترض في هذا البحث أن يبين مدى استعمال المصنفين في القراءات والتجويد لمصطلح التمكين، ويقارن بينها. ويبين سبب اختلاف كتب المتقدمين والمتأخرين في استعمال مصطلح التمكين.

أهمية الدراسة:

١. تستمد هذه الدراسة أهميتها من تعلق موضوعها بالقرآن الكريم.
٢. أنها جمعت ما تناثر من نصوص المصنفين في القراءات والتجويد قديماً وحديثاً الوارد فيها لفظ التمكين.
٣. أنها صنفت وحللت وقارنت بين هذه النصوص.

أهداف الدراسة:

١. تعريف معنى التمكين في اللغة.
٢. جمع نصوص المصنفين في القراءات والتجويد التي ورد فيها مصطلح التمكين.
٣. تحليل هذه النصوص والموازنة بينها.
٤. استخلاص معنى التمكين اصطلاحاً من خلال استقراء النصوص.
٥. بيان سبب الاختلاف في معنى التمكين بين المتقدمين والمتأخرين.
٦. إبراز أهمية منهجية الاستقراء في استنباط معاني مصطلحات القراءات والتجويد.

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث -حسب علمه وإطلاع- على دراسة علمية بحثت معنى مصطلح التمكين في القراءات والتجويد من خلال استقراء كتب هذين العلمين.

منهجية البحث:

قامت الدراسة أصالةً على المنهج الاستقرائي، وذلك بجمع نصوص المصنفين في القراءات والتجويد. ثم المنهج التحليلي، وذلك بشرح المادة المجموعة والتعليق عليها، وفق الخطوات الإجرائية الآتية:

١. تتبع أمات^(١) كتب القراءات والتجويد وإحصاء ما تضمن مصطلح التمكين فيها.
 ٢. تبويب ما يحصى وفرزه.
 ٣. التعليق على النصوص والمقارنة بينها.
 ٤. تسجيل أهم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج.
- وقد جاء البحث في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: معنى التمكين في اللغة

في معجم مقاييس اللغة: "الميم والكاف والنون كلمة واحدة. المكن: بيض الضب. والمكنات: أوكار الطير، ويقال مكنات أي مواضعها وأماكنها^(٢). أي إن كلمة "مكن" لها معنى واحد أصلي، وباقي اشتقاقاتها ترجع إلى هذا المعنى.

والمعنى الأصلي لهذا الجذر "المكن": هو بيض الضب، والضب حيوان زاحف يعيش في الصحراء. ويقال: ضبة مكنون: أي بيوض^(٣).

واستُعيرت من الضباب للطير: "المكنات": أي أعشاش ومساكن الطير. ثم قيل: الناس على مكناتهم: على مقارهم^(٤).

وصار يُقال للموضع: مكان، وجمعه: أمكنة^(٥). وصار يُقال لصاحب المنزل والمكانة عند الناس: مكن. وفي التنزيل العزيز: ﴿قَالَ إِنَّكَ آلِيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: ٥٤]. ومكن له في الشيء:

جعل له عليه سلطاناً، وفي التنزيل العزيز ﴿إِنَّا مَكِّنَّا لَكَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الكهف: ٨٤]^(٦). وَتَمَكَّنَ مِنَ الشَّيْءِ وَاسْتَمَكَّنَ: ظَفَرَ^(٧).

واستعملت كلمة "مكانة" و"مكينة" و"تمكن" بمعنى التؤدة والتمهل والترسل، كأن من كانت هذه صفته في فعل ما يكن ظافراً به ومتحكماً به ومسيطرًا عليه. لذلك يقال: فلان يعمل على مكينته أي على اتئاده^(٨).

وهذا هو أقرب المعاني لما استعمله المصنفون في القراءات والتجويد في وصف أحرف المد؛ إذ كانوا يشيرون إلى إتمام زمن حرف المد بوصفه بالممكن، والتنبيه على تمكينه؛ لئلا يحذف، ويذهب صوته.

فالتمكين هو إكمال وقت حرف المد، وعدم إنقاصه عن طبيعته. وزيادة التمكين أي زيادة زمن حرف المد.

المبحث الثاني: معنى مصطلح التمكين عند المتقدمين
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: استعمال المتقدمين لمصطلح التمكين وجد الباحث معظم من رجع إلى كتبهم من المصنفين في القراءات والتجويد يستعملون مصطلح "التمكين" في مصنفاتهم^(٩)، ويوردونه عند ذكر المد وأحكامه. وهذا يدل على أن التمكين متعلق بهذا الباب.

وقد اختلفت طرق ذكرهم التمكين، فبعضهم يطلق لفظ التمكين دون إضافة أو وصف مقيد، ومنهم من يضيفها إلى المد، أو يصفها بالزيادة أو الإشباع.

وفيما يأتي عرض نصوص المصنفين^(١٠) في ذكرهم التمكين مطلقاً ثم مقيداً، مع شرح عباراتهم وإيضاحها، ثم الخلوص إلى معنى التمكين في كل. وقسمه الباحث إلى ثلاثة فروع:

الفرع الأول: إطلاق لفظ التمكين. أو ذكره مع نفي المد أو الزيادة:

قال ابن مجاهد (ت ٣٢٤هـ): "واختلفوا في المد للهمزة: فقال أحمد بن يزيّد عن قالون عن نافع: إنه كان لا يمد حرفاً لحرف، وكان يمكن الياء الساكنة التي بعدها همزة وقبلها كسرة مثل: ﴿وَفِي نَفْسِكَ﴾، والألف التي بعدها همزة مثل ﴿يَمَّا أَنْزَلْنَاكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [البقرة: ٤]، والواو الساكنة التي بعدها همزة وقبلها ضمة مثل: ﴿قَالُوا ءَامَنَّا وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، حتى يتم الياء والواو والألف من غير مد"^(١١).

في هذه الفقرة يذكر ابن مجاهد مذهب قالون عن نافع في المنفصل، وهو ما سماه "مد حرف لحرف"، اختلف القراء في مده كما هو مشهور، وقالون يقرأ بالقصر، مع تمكين أحرف المد، إذن فالتمكين عنده: إتمام الياء والواو والألف من غير مد زائد.

١. قال طاهر ابن غلبون (ت ٣٩٩هـ) في ذكره

حكم ﴿الْم﴾ في أول آل عمران و ﴿الْم﴾ في أول العنكبوت في رواية ورش: "فقد اختلف المقرئون في الميم منهما: فمنهم من مكّنها ولم يمدّها.. فلما تحركت في آل عمران لسكونها وسكون اللام من ﴿اللَّهُ﴾ تعالى بعدها، وفي العنكبوت بإلقاء حركة همزة ﴿أَحْسِبْ﴾ عليها، زالت علة مدها، فلذلك لم يمدّها؛ غير أنه مكّنها من أجل الياء التي فيها؛ لأنها حرف مد ولين"^(١٢). يلحظ الباحث في هذا النص أن التمكين من غير مدّ مذهب في الياء من: ﴿الْم﴾ ﴿اللَّهُ﴾ عند

جميع القراء، ومن: ﴿الْم﴾ ﴿أَحْسِبْ﴾ في رواية ورش وحده.

وعلى هذا المذهب بزوال سكون الميم بعد الياء، الذي هو سبب المد فيه، فزال المد، غير أنه بقي التمكين في الياء لكونها حرف مد ولين.

إذن فيخلص الباحث إلى أن التمكين هو الذي تقوم به حروف المد واللين، وهو مصاحبها إذا زال سبب مدّها.

٢. قال مكي (ت٤٣٧هـ) في ألف لفظ الجلالة (الله): "ولا خلاف بين جميعهم أن الوقف على اسم الله تعالى ذكره يتمكين الألف التي بعد اللام المشددة كالوصل، ومن حذفها في الوقف فقد غلط.." (١٣)

يفهم من قوله أن حذف الألف عكس تمكينها، ومن لم يمكن الألف فقد حذفها.

ومعنى حذف الألف في لفظ الجلالة (الله) أن تُقرأ بفتحة من دون ألف. وهو الخطأ الذي نبه عليه، والصواب أن يوقف عليها كالوصل. فتمكين الألف زمن لها إن قلّ اللفظ عنه حذف، ولم تبق إلا فتحة اللام.

٣. قال أبو عمرو الداني (ت٤٤٤هـ): "أجمع أهل الأداء على ترك زيادة تمكين في قوله: (يواخذكم) و(لا تواخذنا) و(لا يواخذكم الله) حيث وقع" (١٤).

يتحدث الداني في هذه الفقرة عما استثناه القراء من مد البدل لورش، فنقل إجماعهم على عدم مد الألف فيما تصرف من فعل (يواخذ)، وعبر عن نفي المد بترك زيادة التمكين، وهو أن تبقى الألف كما تنطق بطبيعتها من غير إطالة زمنها.

٤. قال الهذلي (ت٤٦٥هـ): "والتمكين إنما يثبت في كلمة فيها ألف ساكن مثل: (قال).. أو ياء ساكن مثل: (ذيب) أو واو ساكن مثل: (يومن)، هذا إن لم يأت بعد حروف المد واللين همزة.." (١٥)

يؤخذ من كلامه أن التمكين صفة ثابتة لازمة لحروف المد فقط، وهي الألف والواو والياء السواكن، كما في الأمثلة الثلاثة التي ذكرها، و(ذيب) و(يومن) على رواية من يبدل (١٦). أما إن جاء بعدها همزة فإن زمنها يزداد على التمكين.

٥. قال ابن شريح (ت٤٧٦هـ) متحدثاً عن حكم المنفصل: "فابن كثير وأبو شعيب يمكنان حرف المد واللين ولا يمدانه. والباقون يمدون.." (١٧)

وقال في ص٢١٠: "وهذا الذي ذكرنا من المد في هذا الفصل إنما هو في الوصل، فأما في الوقف فلا اختلاف فيه أنه بغير مد ممكن.." (١٨)

يؤخذ من كلامه أن التمكين هو القصر، لأنه وضحه بعدم المد، وهو مذهب ابن كثير وأبي شعيب السوسي في المنفصل، وكلّ القراء عند الوقف على حرف المد قبل الهمزة، نحو: ﴿قَالُوا﴾ في: ﴿قَالُوا آمَنَّا﴾.

ثم ذكر البدل وقال: "فورش يشبع المد والباقون يمكنون.." (١٩)

وقال أيضاً: "واتفقوا على تمكين الألف المبدلة من التنوين.." (٢٠) أي عند الوقف نحو: ﴿عَلِيمًا﴾.

وقال: "فإن سكن ما قبل الهمزة التي بعدها حرف مد ولين فليس أحد من القراء يمهده إنما هو ممكن نحو: ﴿الْقُرْآنُ﴾" (٢١) عند ورش وغيره. يؤخذ من كلامه أن التمكين عكس المد، وهو مذهب جميع القراء في البدل سوى ورش، كما أن القراء جميعاً يبدلون تنوين الفتح ألفاً ممكنة غير ممدودة.

٦. يقول أبو معشر الطبري (ت٤٧٨هـ): "حجازي غير ورش والحلواني لهشام وروح: يتركون المد حرفاً لحرف ويمكنون تمكيناً.." (٢٢)

فمذهب قراء الحجاز غير ورش -وهم قالون وابن كثير- في المنفصل: ترك المد، وهو التمكين فقط.

٧. وقال سبط الخياط (ت٥٤١هـ) عن حروف التهجي: "فما كان منها على حرفين نحو: (را وحا ويا وطا وها)؛ فإنها تمكن تمكيناً سهلاً.." (٢٣) ومن المعلوم المشهور أن هذه الحروف حكمها القصر وعدم الزيادة في مدّها. فسمّاها تمكيناً سهلاً.

وقال في حكم حروف المد إذا وقعت بعدها همزة في كلمة أخرى: "فكان ابن كثير وابن محيصن يمكنان هذه الحروف تمكيناً سيراً سهلاً.." (٢٤)

أي يمكنون بدون زيادة ولا مد عن مقدار مده الطبيعي.

١٢. ذكر النويري في شرحه على الطيبة الأوجه المعتبرة عند القراء في كلمة (عَيْن) في فاتحة سورتى مريم والشورى، فذكر فيها ثلاثة أوجه: الأول: الإشباع، والثاني: التوسط، والثالث: القصر. وعبر عن القصر بنفي زيادة التمكين فقال فيه: "الثالث: إجراؤها مجرى الصحيح فلا يزداد في تمكينها على ما فيها"^(٣١).

نتيجة ما سبق أنه: إذا أطلق التمكين أو نفيت عنه الزيادة والمد؛ فإن المراد به: هو القصر وما تنطق به حروف المد بطبيعتها، بدون زيادة في زمنها المألوف والمعهود.

الفرع الثاني: تقييد التمكين بالمد أو الزيادة:

تنوعت عبارات المصنفين في تقييد التمكين ووصفه، كقولهم: "زيادة التمكين"، أو "التمكين زيادة"، أو "يزيد في التمكين"، أو "أشبع التمكين"، أو "مداً ممكناً" أو "تمكين المد"، وشبهه. واستعماله بهذه الأوصاف معناه عندهم مغاير لمعنى التمكين دون تقييد بالزيادة. وفيما يأتي نصوص المصنفين في التمكين مقيداً بالزيادة:

١. قال أبو عمرو الداني: "اعلم أن الهمزة إذا كانت مع حرف المد واللين في كلمة واحدة سواء توسطت أو تطرفت؛ فلا خلاف بينهم في تمكين حرف المد زيادةً، وذلك نحو قوله عز وجل: أَوْشَبَهُ، فإذا كانت الهمزة أول كلمة وحرف المد آخر كلمة أخرى نحو: ﴿يَمَّا أَنْزَلُ﴾؛ فإنهم يختلفون في زيادة التمكين لحرف المد هناك: فابن كثير، وقالون بخلاف عنه، وأبو شعيب وغيره عن اليزيدي: يقصرون حرف المد فلا يزيدونه تمكيناً على ما فيه من المد الذي لا يوصل إليه إلا به..^(٣٢)

فيفهم من قوله "تمكين حرف المد زيادةً" أن معناه هو زيادة المد^(٣٣)، وهو ما اتفق عليه القراء في المتصل، واختلفوا فيه في المنفصل.

وحكم ابن كثير في المنفصل القصر. كما تقدّم وكما هو مشهور.

٩. وقال ابن الباذش (ت ٥٤٠هـ) عن المنفصل: "فكان ابن كثير وأبو عمرو وقالون: يقصرون حرف المد فلا يزيدونه تمكيناً على ما فيه من المد الذي لا يوصل إليه إلا به."^(٣٥)

ففسر القصر بأنه عدم زيادة التمكين. على ما في حروف المد من زمن لا يستطيع نطقها إلا به. وقال في موضع آخر: "ولا خلاف في تمكين حروف المد واللين وإن لم يلقهن شيء مما ذكرنا تمكيناً وسطاً من غير إشباع ولا زيادة نحو: (قال، وقولوا، وقيل، وتاب، ويتوب) وشبهه. وإن سمي هذا: مقصوراً، فعلى معنى أنه قُصر عن المد المشبع لأنه لا مد فيه البتة."^(٣٦)

فتمكين حروف المد واللين مجمعٌ عليه من القراء، وهو القصر. ومعناه القصر عن الزيادة أو الإشباع، لا قصره عن طبيعته.

وقال في فواتح السور: "قسم هجاؤه على حرفين نحو (ها وحا ويا وطا) فهذا لا إشباع مد فيه، إنما هو التمكين الذي لا يخلو منه حرف المد فقط"^(٣٧). وقال أيضاً: "فأما ﴿الْمَ﴾ ﴿اللَّهُ﴾ في قراءة الجماعة، و﴿الْمَ﴾ أَحْسِبَ النَّاسُ في قراءة ورش؛ فمن أهل الأداء من يراعي اللفظ فلا يزيد في تمكين من هجاء (ميم) فيهما لتحرك الميم"^(٣٨).

أي إن بعض القراء أخذوا لورش في هذه الآية الكريمة وصلاً القصر؛ عملاً باللفظ لا بالأصل، ففي اللفظ تنفتح الميم الساكنة في (ميم الله)، وبذلك يكون قد زال سبب المد.

١٠. قال القلانسي (ت ٥٢١هـ) متحدثاً عن المنفصل: "فكان أهل الحجاز والبصرة يمكنون هذه الحروف من غير مد. الباقيون بالمد..^(٣٩)

١١. قال ابن القاصح (ت ٨٠١هـ): "فإن انفصل حرف المد واللين عن الهمزة.. فالحرمان والحسن يقصرون حرف المد ولا يزيدونه تمكيناً على ما فيه من المد..^(٤٠)

الإفراط حتى يخرج عن فصيح كلام العرب، ولكنه على قدر، وهذا يحكمه المشافهة" (٤١).

يمكن المد: أي يزيده عن مقداره الطبيعي، بشرط ألا يكون مفرطاً فيه، فله مقادير محددة، وأزمنة معينة، تضبط بالتلقي عن الشيوخ. ٥. قال مكي في "التبصرة" بعد أن ذكر حروف المد واللين: "واعلم أنه إنما يمكن المد ويشبع في هذه الحروف مع اجتماعهم بهمزة أو مجيء حرف ساكن بعد واحدة منهم" (٤٢).

وقال في حديثه عن مد البهل لورش: "فقرأ ورش بتمكين المد فيما روى المصريون عنه، وقرأ الباقون متوسط كما يخرج من اللفظ" (٤٣) أي بالقصر كهيئة حروف المد وصيغتها.

وقال في حديثه عن المنفصل: "فقرأ ابن كثير، وأبو عمرو في رواية الرقيين عنه، والحلواني عن قالون بمد كما يخرج من اللفظ، وقد ترجم قوم هذا بترك المد وهو غلط، لأن حروف المد واللين لا بد لهن من المد عند لقائهن الهمزات، ولكن المد يتفاضل، وقرأ أبو نسيط عن قالون وأبي عمرو في رواية العراقيين عنه بالمد مداً متمكناً، وكذلك ابن عامر والكسائي غير أنهما أزيد قليلاً، ومثلهما عاصم غير أنه أمكن قليلاً، ومثله ورش وحمزة غير أنهما أمكن للمد قليلاً" (٤٤).

وقال عن حروف التهجي: "فإن كان من حرفين فلا مد فيه ممكناً نحو: (ها ويا ورا وحا) وشبهه" (٤٥).

٦. قال القلانسي متحدثاً عن المتصل: "فإن كان الساكن والهمزة في كلمة واحدة اتفقوا على التمكن والمد" (٤٦).

٧. قال ابن القاصح: "اعلم أن حرف المد واللين إذا اتصل بهمزة في كلمة واحدة فلا خلاف بينهم في تمكين حرف المد زيادة على ما فيه من المد" (٤٧).

٨. قال القسطلاني (ت ٩٢٣هـ): "وأما المد للساكن العارض في قسميه (٤٨) فاختلوا فيه؛ فمنهم من يزيد في تمكينه وإشباعه كاللزام، حملاً له عليه بجامع السكون" (٤٩).

أي إن المصريين يمدون البدل من طريق الأزرق عن ورش مدّاً زائداً على مقدار تحقيق حرف المد ونطقه وطبيعته، واستثنوا الياء من كلمة (إسرائيل) فلم يمدوها مد بدل كغيرها.

وذكر في حكم ﴿الَّتِي﴾: "ومن لم يهمز أشبع التمكن للألف في الحالين، إلا ورشاً؛ فإن المد والقصر جائزان في مذهبه" (٤٤). المقصود أن من أبدل الهمزة ياءً ساكنة وهو السوسي فإنه يمد مدّاً مشبعاً، والمد والقصر جائزان في مذهب ورش.

وقال أبو عمرو في جامع البيان: "باب ذكر مذاهبهم في زيادة التمكن لحروف المد واللين إذا التقين بالهمزات في المتصل والمنفصل" (٤٥) وقال عن المتصل بعدها: "فلا خلاف بينهم في زيادة التمكن لهن على ما فيهن من المد" (٤٦) أي إن القراء اتفقوا على زيادة زمن حروف المد في المتصل على مقدارهن الطبيعي.

٢. وقال سبط الخياط عن المتصل: "واتفقوا على تمكين هذه الحروف التمكن الوافي وأن تمد المد الشافي" (٤٧).

فمعنى قوله "التمكين الوافي": المد والزيادة كما فسره بعدها.

٣. وقال ابن الباذش: "اتفقوا على تمكين المد في حروف المد واللين إذا أتى بعدها همزة في كلمة. أو ساكن في كلمة" (٤٨). أي اتفق القراء على المد في المتصل واللازم.

وقال أيضاً: "لا خلاف في تمكين المد في حرف المد في هذين الضربين زيادة على ما فيه من المد الذي لا يوصل إليه إلا به" (٤٩). أي زيادة على الطبيعي.

وقال أيضاً: "وما مدّ لساكن بعده أحق وأولى بتمكين المد مما مدّ لهمزة بعده" (٥٠).

٤. قال أبو الطاهر بن خلف (ت ٤٥٥هـ): "وكان ورش يمكن المد في حروف المد واللين إذا وقعت بعد الهمزة، نحو: (ءامنا، ءادم..) وما أشبه ذلك في القرآن. وليس قولنا (يمكن المد) مما يوجب

● كأنه قال: باب زيادة زمن حروف المد لأجل التقائهن بالهمز. وذكر في كلامه بعده مذهب من يقصر المنفصل وعبر عنه أنه يمكن حرف المد دون زيادة. ولا وقفة أي بدون سكت.

● قال المالكي: "اختلفوا في التمكين والمد، والتمكين من غير مد، في الواو والياء إذا كان قبل كل واحدة منهما من جنسهما وهما ساكنتان وكانتا في آخر كلمة واستقبلتهما همزة في أول كلمة أخرى وكذلك الألف.." (٥٢).

● وقال المالكي في الروضة بعدها: "فكان أهل الحجاز وأهل البصرة والولي عن حفص يمكنون هذه الحروف ولا يشبعون المد، الباقون بتمكين هذه الحروف وإشباع مد حرف لحرف.." (٥٣).

● قال المالقي: "واعلم أن أحرف المد في أنفسهن مدات تابعات للحركات المجانسة لهن، فإذا قلت: (قال)؛ مكنت الصوت بين فتحة القاف واللام بقدر ما لو نطقت بينهما بحرف متحرك ممكن الحركة، مثل: (قفل) و(قتل) (٥٤)، وهكذا الواو والياء. ثم اعلم أنه قد يعرض لهذه الأحرف ما يوجب الزيادة في مدهن، والتمكين لصوتهن أكثر مما كان يجب لهن عند انفرادهن عن ذلك العارض، والذي يوجب ذلك شيان: أحدهما الهمزة. والثاني الحرف الساكن.." (٥٥).

المطلب الثاني: تعريف التمكين عند المتقدمين

اتضح من المطلب الأول معنى التمكين عند المتقدمين، وقد عثر الباحث على نصوص صرح فيها أصحابها بتعريف التمكين.

فقال أبو معشر الطبري (ت ٥٤٧هـ): "ومعنى التمكين: كما يخرج في الفم على حسب صوت القارئ.." (٥٦).

ومعنى قوله هذا أن التمكين: قراءة أحرف المد كما يتلوها القارئ بشكل طبيعي، وتخرج من فمه؛ دون تكلف الزيادة فيها، أو النقصان عن زمنها

يتحدث القسطلاني في هذه الفقرة عن مذاهب القراء في مقدار المد العارض للسكون، فذكر فيما نقله الباحث عنه أحد الأوجه الثلاثة فيه؛ وهو الإشباع والطول، كما يمد المد اللازم. ثم ذكر بعد ذلك الوجهين الآخرين: التوسط، والقصر.

ويلحظ الباحث وصف المد بالزيادة في التمكين، والمقصود الزيادة عن القدر الطبيعي لحرف المد، ووصف المصنف قدر هذه الزيادة بعد الإشباع.

نتيجة ما سبق: إذا قيد التمكين بالمد أو الزيادة أو الإشباع؛ فإن المراد به: الزيادة عن القدر الطبيعي لحروف المد.

الفرع الثالث: ذكر التمكين مع نفي المد، والتمكين مع المد؛ متتابعين في الفقرة نفسها:

وفي هذا زيادة تأكيد على النتيجة السابقتين، فقد ازدادت طمأنينة الباحث لما توصل إليه عندما وجد بعض العلماء يذكرون التمكين مع نفي الزيادة والمد، والتمكين مع الزيادة والمد في السياق نفسه.

● قال ابن فارس: "اختلفوا في التمكين والمد، والتمكين من غير مد، من الألف والياء المكسور ما قبلها والواو المضموم ما قبلها إذا وقعن آخر كلمة واستقبلهن همزة في أول كلمة أخرى.. فكان أهل الحجاز.. يمكنون هذه الحروف من غير مد. الباقون بالمد والتمكين.. فإن كان الساكن والهمزة في كلمة واحدة فإنهم اتفقوا على التمكين والمد.." (٥٧).

أي اختلف القراء في المنفصل على مذهبين: القصر، والزيادة على القصر. واتفقوا على المد في المتصل.

● وقال الأهوازي: "باب تمكين المد للهمز" ثم ذكر مذاهب القراء في المنفصل قال: "كان ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وقالون عن نافع، وهشام عن ابن عامر؛ لا يمدون الألف والواو والياء إذا أتى بعدهن همزة وكانا من كلمتين بل يمكنون حرف المد في ذلك من غير وقفة ولا زيادة مد.." (٥٨).

الأصلي. وهذا التعريف تصريح مباشر لمعنى التمكين.

وقال ابن الطحان (ت ٥٦١هـ): "والتمكين: عبارة عن الصيغة أيضاً، وقد يعبر به عن المد العرضي. يقال منه: مكن، إذا أريدت الزيادة."^(٥٧)

والصيغة: هو القصر والمد الطبيعي^(٥٨). وانظر كيف قلل التعبير بالتمكين عن المد العرضي^(٥٩).

وقال ابن الجزري (ت ٨٣٣هـ): "وأما التمكين: فهو عبارة عن الصيغة أيضاً. وقد يعبر به عن المد العرضي يقال منه: (مكن) إذا أريدت الزيادة." وقال قبلها عن الصيغة: "وأما القصر فهو عبارة عن صيغة حرف المد واللين وهو المد الطبيعي"^(٦٠).

ويقول أبو رضا الحموي (ت ٧٩١هـ) قال: "التمكين: أطلقه بعضهم على القصر أيضاً باعتبار كونه أمكن في الحركة. وأطلقه الأكثر على المد العرضي، وهو أصح استعمالاً وأشهر اصطلاحاً فيدخل فيه المد في نحو: ﴿قَالُوا وَقَبِلُوا﴾ و﴿الَّذِي يُوسِسُ﴾ ونحوهما"^(٦١).

خلاصة المبحث الثاني: أن المتقدمين استعملوا مصطلح التمكين بمعنى الزمن الذي تقوم به أحرف المد، ولا تستغني عنه. أما زيادة التمكين فهي إطالة زمن أحرف المد عن زمنها الطبيعي.

المبحث الثالث: معنى التمكين عند المتأخرين وفيه مطلبان:

المطلب الأول: استعمال المتأخرين لمصطلح التمكين استعمل بعض المتأخرين مصطلح التمكين^(٦٢)، وذكره ضمن أنواع المدود، وقد تعددت معانيه عندهم إلى ستة:

١. مدّة لطيفة للفصل بين الواوين أو الياءين.
٢. مدة في الياء المدية بعد الياء المشددة.
٣. زيادة المد عن المقدار الطبيعي.
٤. المد المتصل.
٥. القصر.
٦. مطلق المد (فيشمل الطبيعي والزائد).

وفيما يأتي نصوص بعض المتأخرين في معنى التمكين:

١. قال الضباع: "مد التمكين: وهو مدّة لطيفة يؤتى بها وجوباً للفصل بين الواوين في نحو: ﴿ءَامَنُوا وَعَمِلُوا﴾، أو الياءين في نحو: ﴿فِي يَوْمَيْنِ﴾، حذراً من الإدغام أو الإسقاط، ومقدارها ألف اتفاقاً"^(٦٣) وقال أيضاً في موضع آخر: "وقد يعبر عن المد من حيث هو بالمد، وهو لغة فيه، ويعبر عنه أيضاً بالتمكين، وقيل التمكين: هو زيادة المد المسماة بالمد الفرعي، وقد يعبر عنه أيضاً بالاعتبار^(٦٤)، والله أعلم"^(٦٥). ذكر الضباع في هذين النصين أربعة معانٍ للتمكين. وقد رجح الأول؛ إذ ذكره معرّفاً لمد التمكين.

وذكر الثلاثة الأخرى في آخر باب المد، وضعفها وقلل استعمالها فقال: قد يعبر، قيل.

٢. قال الجريسي: "مد التمكين: وهو إذا اجتمعت الواو الساكنة المضموم ما قبلها مع واو أخرى نحو: ألى لي أو الياء الساكنة المكسور ما قبلها

مع ياء أخرى نحو: ﴿ءَامَنُوا وَعَمِلُوا﴾ فيجب الفصل بين الواوين أو الياءين بمدّة لطيفة بمقدار المد الطبيعي حذراً من الإدغام أو الإسقاط"^(٦٦).

٣. وزاد الدكتور محمد خالد منصور وغيره تخصيص مد التمكين بالياء المدية بعد الياء المشددة: "مد التمكين: وهو عبارة عن مدّ طبيعي، مقداره حركتان، يؤتى به وجوباً للفصل بين الواوين. أو للفصل بين الياءين. وقال بعضهم: إنّ مدّ التمكين إنما جاء للفصل بين كل ياءين أولاهما مشددة مكسورة والثانية ساكنة، ومثاله: ﴿الَّتِي سَنَّ﴾ لأنه يكون متمكناً في النطق به بسبب الشدة."^(٦٧)

٤. وكذلك محمد سعيد ملحس، حيث قال وهو يعدد أمثلة على المد الطبيعي في هامش مثال ﴿حَيِّتُمْ﴾: "إن بعض العلماء يسمّون هذا المد (مد التمكين) لاجتماع ياءين في كلمة واحدة،

مضافاً إلى التمكين "مد التمكين"، وأن تعريفاتهم تنوعت؛ فأكثرها ذكر الفصل بين ياءين أو واوين متتاليتين إحداهما حرف مد والأخرى متحركة أو مشددة، وزاد بعضهم المتصل والمنفصل والمد الزائد أو الطبيعي.

المطلب الثاني: تعريف أصحاب معاجم القراءات والتجويد للتمكين

وقد أفرد الباحث في مطلب لأن أصحاب المعاجم اختصوا بتعريف المصطلحات، فالأصل أن تكون معاجمهم فيها القول الفصل، والتحقيق الدقيق للمصطلحات.

وقد وجد الباحث ثلاثة من الأساتذة المعاصرين أعدوا معاجم في مصطلحات التجويد والقراءات، وها هو نص كلامهم عن التمكين:

١. ذكر الدكتور إبراهيم الدوسري في معجم مصطلحات القراءات والتجويد ثلاثة تعريفات وإطلاقات لمصطلح التمكين فقال في حرف التاء: "التمكين = مد التمكين"^(٧٥).

وفي مساوئته بين التمكين ومد التمكين نظر؛ إذ بينهما فرق كما سبق عند المتقدمين في المبحث السابق.

وقال في تعريف "مد التمكين": "١. يطلق على جميع المدود الفرعية الزائدة على قدر المد الطبيعي، ومنها المد المتصل والمنفصل واللازم، يقال: (مكن) إذا أريدت الزيادة، وسمي بذلك لأنه تتمكن به الكلمة من الاضطراب. ٢. المد الطبيعي باعتبار كونه أمكن من الحركة. ٣. الياء الساكنة المكسور ما قبلها إذا وليتها ياء والواو الساكنة المضموم ما قبلها إذا وليتها واو، نحو: قوله تعالى: ﴿الَّذِي يَدْعُ﴾ «ءَامِنُوا وَعَمِلُوا»، تمكناً للياء والواو فيهما تمكيناً جيداً بمقدار المد الطبيعي حذراً من الإدغام أو الإسقاط."^(٧٦) وانتهى كلامه عن التمكين.

يلحظ الباحث في كلام الدوسري ذكره ثلاثة تعريفات للتمكين مع عدم ترجيحه لأي من هذه المعاني.

الأولى مشددة مائلة إلى الكسر، والثانية حرف مد لأن الشدة مكنته."^(٧٨).

٥. وفي كتاب المنير في أحكام التجويد: "مد التمكين: ويكون حال التقاء الواو المدية مع واو متحركة، أو التقاء الياء المدية مع ياء متحركة."^(٧٩).

٦. وعرف الطويل مد التمكين بأنه: "ما اجتمع فيه ياءان أو واوان أو لاهما مشددة أو مدية"^(٨٠).

وقسم مد التمكين إلى ثلاثة أنواع: الأول: ما اجتمع فيه ياءان^(٨١) الأولى منهما مشددة، مثل: ﴿حَيْثُمْ﴾. والثاني: ما اجتمع فيه ياءان الأولى منهما مدية، مثل: ﴿الَّذِي يُوسُوسُ﴾. والثالث: ما اجتمع فيه واوان الأولى منهما مدية، مثل: ﴿قالوا وهم﴾^(٨٢).

ومن الواضح أن هذا التقسيم لا يشمل صورة التقاء الياءين والواوين إذا كانت الثانية منهما مدية، نحو: ﴿يُحْيِي﴾^(٨٣) وقسم الشيخ عبد الباسط هاشم مد التمكين إلى نوعين فقال: "ما يسمى بمد التمكين، وهو نوعان: منفصل وطبيعي؛ فالنوع المنفصل نحو قوله ﴿وَأَن تَلُولُوا أَوْ تُعْرِضُوا﴾ [النساء: ١٣٥] فتقول: مد منفصل ومد تمكين، والتمكين هو أن تخلص الواو المضمومة من الواو المعتلة، وكذا قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ﴾ [البقرة: ٢٦]، والتمكين أن تخلص الياء المتحركة من الياء المعتلة. وفي الطبيعي نحو:

﴿الَّتِي يَسْتَحْيِي﴾ مد طبيعي، والتمكين هو أن تخلص المتحركة من المعتلة"^(٨٤).

٧. وقال الشيخ محمد عبد الرحمن الخليلجي: "ومد

التمكين وهو المتصل ﴿أُولَئِكَ﴾ للتمكّن من تحقيق الهمز"^(٨٥).

يلحظ الباحث في جميع النصوص السابقة التي نقلها في هذا المطلب أن جميع من رجع إليهم من المصنّفين في التجويد المتأخرين ذكروا المد

١. أما الدكتور إبراهيم محمد الجرمي في معجم علوم القرآن فقال: "مد التمكين مصطلح يطلق على: ١. المد لأجل الهمزة في كلمة، نحو: ﴿أَلَمْ تَكُنْ﴾ «جَاءَ» وعلى هذا فهو من قبيل المد الواجب المتصل. ٢. مجيء الواو المتحركة بعد الواو الساكنة المدية، نحو: ﴿ءَامَنُوا وَعَمِلُوا﴾ وكذا الياء المتحركة بعد الياء الساكنة المدية، نحو: ﴿فِي يَوْمَيْنِ﴾ ففي هذين النوعين: مدة لطيفة بين الواوين الساكنة والمتحركة، والياءين الساكنة والمتحركة، حذراً من الإدغام أو الإسقاط. ٣. مجيء الياء الساكنة بعد الياء المشددة المكسورة، نحو: ﴿أُمِّيُونَ﴾ «الْيَبِيشَنَ» ﴿رَبِّيَنِينَ﴾".^(٧٧)

يلحظ الباحث في كلام الجرمي أنه ذكر ثلاثة معانٍ للتمكين، وافق في الثاني منها ما ذكره الدوسري، أما المعنى الأول فقد ذكر المتصل، بخلاف الدوسري الذي ذكر مطلق الزيادة. وذكر الدوسري الطبيعي ولم يذكره الجرمي، وزاد الجرمي مجيء الياء بعد الياء المشددة. هذا ولم يرجح الجرمي أيّاً من هذه المعاني، إضافةً إلى أنه لم يوثق كلامه ولم يذكر مصدره في أسفل الصفحة، بل لم يذكر في آخر كتابه مرجعاً واحداً. إنما ذكر في المقدمة أنه استخلص معجمه هذا من خلال دراسته لكتب الفن وأنه لم يشير إلى المصادر والمراجع.^(٧٨)

٤. أما الدكتور عبد العلي المسؤول في كتابه معجم مصطلحات القراءات فقال: "التمكين: في اللغة اقتدار واستطاعة. وفي الاصطلاح له معنيان: الأول يطلق على القصر باعتباره أمكن في الحركة، والثاني يطلق عند الأكثر على المدّ العرضي، وهو أصح استعمالاً وأشهر اصطلاحاً".^(٧٩) هذا النص مطابق لما في كتاب أصول القراءات للحموي؛ عدا ما نقله عن الهذلي والداني. ونقل الدوسري ترجيح الحموي المعنى الثاني، ولم يفسر

ادّعاء الحمويّ بأنه أصح وأشهر. بل الذي نقله الباحث عن عددٍ من الأئمة يرجح المعنى الأول. ووثق كلامه في الهامش ونسبه إلى: مرشد القارئ. والذي في مرشد القارئ يختلف عما نقل، وقد نقله الباحث قبل صفحات^(٨٠). وقال في (مد التمكين): "هو مدة لطيفة يؤق بها وجوباً للفصل بين الواوين في نحو: ﴿ءَامَنُوا وَعَمِلُوا﴾ أو الباءين في نحو: ﴿فِي يَوْمَيْنِ﴾ حذراً من الإدغام أو الإسقاط"^(٨١).

وذكر المسؤول أيضاً ثلاثة معانٍ للتمكين، اتفق في الأولين مع الدوسري، واتفق في الثالث مع الجرمي. ومن الممكن تلخيص ما جاء في المعاجم الثلاثة من تعريف التمكين بما يأتي:

١. أن مجموع ما ذكره من معانٍ للتمكين بلغ ستة.
٢. لم يفرّق الدوسريّ ولا الجرمي بين "التمكين" و"مد التمكين".
٣. لم يرجح الدوسريّ ولا الجرمي معنى من المعاني التي ذكروها.
٤. لم يدلّل المسؤول على معنى من معاني التمكين.

لذلك كله: يظنّ الباحث أنّ هذه المعاجم الثلاثة تفتقر إلى المنهج العلمي الصحيح في تعريف المصطلحات، فهذا يتطلب منهم الرجوع إلى كتب الفنّ الأصيلة، واستقراءها استقراءً موسعاً أو تاماً، ثم بعد ذلك يخلص إلى المعنى الصحيح والمشهور، وينقل بكل ثقة وطمأنينة.

لذلك يظنّ الباحث أن علمي القراءات والتجويد بحاجة إلى معجم تتحقق فيه المنهجية الصحيحة، فتسلّم فيه النتائج.

المبحث الرابع: المقارنة بين استعمال مصطلح التمكين وتعريفه عند المتقدمين والمتأخرين. وفيه مطلبان: المطلب الأول: الفرق بين المتقدمين والمتأخرين في استعمال التمكين وتعريفه.

قال مكي في الرعاية^(٨٢) في باب الواو وقد نبه تنبيهات عديدة في نطقها: "وكذلك إذا تكررت الواو غير مشددة والأولى مضمومة والثانية ساكنة: وجب البيان لذلك؛ لثقل الواوين، ولثقل الضمة والتكرير وذلك نحو: ﴿يَلُونُ أَلَسَنَتَهُمْ﴾ و﴿وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تُعْرَضُوا﴾..^(٨٤) وقال أيضاً: "وإذا تكررت الواو والأولى ساكنة قبلها ضمة: وجب بيانها، لثلا تخفى أو تندغم في الثانية. نحو قوله: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ و﴿أَصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ﴾..^(٨٥)

وقال في باب الياء: "وإذا تكررت الياء وجب بيانها والتحفظ بإظهارهما برفق وذلك نحو قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ و﴿فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ﴾ و﴿أَنْتَ وَلِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ و﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ﴾ و﴿يُوسُفُ﴾..^(٨٦)

وقال الداني: "فإن أتى بعد الياء المتحركة ياء ساكنة، وبعد الواو المتحركة واو ساكنة، وحذفنا من الخط اختصاراً أو أثبتت فيه على الأصل؛ أشبعت حركتهما، وأتى بالياء والواو بعدهما ممكنتين، فالياء نحو: ﴿لَا يَسْتَحْيِي﴾ و﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾.. والواو نحو: ﴿ذَاوُدُ﴾ و﴿مَا وَرَى﴾..^(٨٧)

وممن نبه على بيان الواو والياء إذا تكررتا عبد الوهاب القرطبي، وسماه (التلين) فقال: "فأما التلين؛ فهو أن تجتمع واوان؛ الأولى ساكنة مضموم ما قبلها طرف، والثانية متحركة أول كلمة أخرى. أو ياءان، الأولى منهما ساكنة مكسور ما قبلها آخر كلمة، وبعدها ياء متحركة في أول كلمة أخرى.. كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا﴾.. وكقوله: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ﴾ فالواجب في هذا جميعه أن تشبع الضمة التي قبل الواو الساكنة، وتمكن تمكيناً جيداً، وتخفف الواو المتحركة تخفيفاً

المصطلح المستعمل	المتقدمون	المتأخرون
اختلافهم في المعنى	لم يختلفوا.	اختلفوا على عدة معان.
عدد معاني "التمكين" عند إطلاقه	معنى واحد لكل مصطلح.	سنة معان.
معنى التمكين	التمكين مطلقاً: القصر وما يقوم به حرف المد.	١. مدّة لطيفة للفصل بين الواوين أو الياءين.
		٢. زيادة المد عن مقداره الطبيعي.
		٣. المد المتصل.
	التمكين مقيداً بالمد أو الزيادة: زيادته عن قدره الطبيعي.	٤. القصر.
		٥. المد (القصر والزيادة).
		٦. مدة في الياء بعد ياء مشددة.

المطلب الثاني: التزجيج بين تعريف المتقدمين والمتأخرين للتمكين

في هذا المطلب يحاول الباحث أن يرجح تعريف التمكين؛ اعتماداً على الآراء التي جاءت في المطالب والمباحث السابقة، من خلال النقاط الآتية:

١. كل ما رجع إليه الباحث من كتب المتقدمين قصدوا بلفظ التمكين عند إطلاقه ما لا يقوم حرف المد إلا به وما هو في ذات حرف المد وطبيعته وصيغته.

٢. سمى الضباع في (الإضاءة)، والجريسي في (نهاية القول المفيد): المد المتصل المد الممكن. وقالوا:

"المد الممكن نحو قوله: ﴿أُولَئِكَ﴾ سمي بذلك لأن القارئ لا يتمكن من تحقيق الهمزة وإخراجها من مخرجها إلا به..^(٨٢)

ويظن الباحث أن الخليجي والجريسي اللذين ذكرا المتصل من معاني التمكين قد أخطأ في اللفظ، ففرق بين الممكن والتمكين. فنقل الضباع هذا والجريسي يزيل وهم تسمية المتصل تمكيناً.

٣. نبه علماء متقدمون على بيان الواو والياء المديتين إذا تبعهما أو سبقهما واو وياء متحركتان أو مشدودتان. دون تسمية هذا التنبيه.

'معنى "التمكين" عند المصنفين في القراءات والتجويد..... مهند حوراني

٣. اتفق المتقدمون على معنى "التمكين" عند إطلاقه. ومعناه عندهم: القصر.
٤. اتفق المتقدمون على معنى "التمكين" مضافاً إلى المد أو موصوفاً بالزيادة أو الإشباع، ومعناه: الزيادة في زمن نطق حروف المد عما تنطق به طبيعياً.
٥. لم يستعمل المتقدمون مصطلح "مد التمكين"، بل استعملوا "تمكين المد"، و"التمكين".
٦. استعمل المتأخرون مصطلح "مد التمكين"، ولم يفرقوا بينه وبين التمكين.
٧. اختلف المتأخرون في معنى التمكين ومد التمكين على أقوال عديدة. بلغت فيما رجع إليه الباحث ستة.
٨. الراجح في معنى "التمكين" هو قول المتقدمين. لإجماعهم عليه وسبقهم إليه.
٩. مازال علم التجويد والقراءات بحاجة إلى معجم علمي دقيق، يرجع فيه إلى كتب المتقدمين ويستقرأ ما فيها استقراراً صحيحاً موسعاً، ليخلص إلى أحكام وتعريفات صحيحة للمصطلحات.

الهوامش:

- (١) يقال: "أُمّهات" للعاقل، و"أُمّات" لغير العاقل. انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، ج ١٢ ص ٢٢.
- (٢) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج ٥ ص ٢٤٣.
- (٣) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد (ت ٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨م، ج ٢ ص ٢٢٣.
- (٤) الزمخشري، أساس البلاغة، ج ٢ ص ٢٢٣.
- (٥) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣ ص ٤١٢.
- (٦) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، ج ٢ ص ٨٨١.
- (٧) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣ ص ٤١٢.
- (٨) الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١م، ج ١٠ ص ١٦١.
- (٩) وجد الباحث قليلاً ممن رجع إلى كتبهم لا يذكرون ولا يستعملون لفظ "التمكين" في كتبهم، كتلخيص العبارات لابن بكيمة حيث عبر بالمد والقصر، وكذلك المبسوط للأصبهاني.

حسناً لطيفاً؛ لئلا تزول عن حد التليين وتلحق التشديد، كما إذا انفتح ما قبل الواو الأولى، مثل قوله تعالى: (حتى عفوا وقالوا). وكذلك في الياءين أيضاً..^(٨٨).

وقال ابن الجزري في المقدمة: "وَأَيْنُ: ﴿فِي يَوْمٍ﴾

مع: ﴿قَالُوا وَهُمْ﴾"^(٨٩).

فيرى الباحث أنه إذا أراد المتأخرون تسمية هذا التنبيه؛ فليسموه باسم غير التمكين، وليأتوا بتسمية جديدة غير موجودة عند المتقدمين، لئلا تختلط المصطلحات وتتعدد معانيها.

كأن يسمى هذا التنبيه مثلاً: (بيان الواو والياء عند تكرارهما)، أو (التليين) كما سماه القرطبي.

٤. أمّا كل ما زاد عن الطبيعي فيقيّد التمكين بالمد أو الزيادة. وهذا من دقة علمائنا الأوائل.

فيرجّح الباحث ما ذهب إليه المتقدمون في معنى التمكين للأسباب الآتية:

١. إجماع ما رجع الباحث إليه من كتب المتقدمين في معنى التمكين ومعنى تمكين المد.
٢. المتقدمون هم أصحاب السبق في تسميات مصطلحات علمي القراءات والتجويد وكل العلوم. فيوقف عند تسمياتهم، ولا مشكلة في الإضافة، أما في التغيير والتبديل فيظنّه الباحث مجانباً للصواب.
٣. عدم وجود مراجع معتمدة ومتعددة في استخلاص معنى التمكين عند المتأخرين. فقد كان حكمهم سريعاً وغير علمي.

نتائج البحث:

١. كتب المتقدمين المصنفين في القراءات والتجويد هي المرجع لمصطلحات هذين العلمين الجليلين.
٢. المنهج العلمي الصحيح في استخراج تعريفات المصطلحات يكون باستقراء كتب الفن الأصيلة.

بن ناصر السبر، رسالة دكتوراه-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية-السعودية ١٤٠٥هـ-ص ٣٣٥.
(٢٤) سبط الخياط، **المبهم**، ص ٣٣١.
(٢٥) ابن الباذش، أبو جعفر أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري (ت ٥٤٠هـ)، **الإقناع في القراءات السبع**، تحقيق د. عبد الحميد قطامش، دار الفكر-دمشق الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ-ص ٤٦٣.
(٢٦) ابن الباذش، **الإقناع**، ص ٤٦٨.
(٢٧) ابن الباذش، **الإقناع**، ص ٤٧٨.
(٢٨) ابن الباذش، **الإقناع**، ص ٤٧٩ و ٤٨٠.
(٢٩) القلانسي، أبو العز محمد بن الحسين بن بندار الواسطي (ت ٥٢١هـ)، **إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر**، تحقيق عمر حمدان الكبيسي، رسالة ماجستير-جامعة أم القرى-مكة المكرمة ١٤٠٤هـ-ص ١١٠.
(٣٠) ابن القاصح، علي بن عثمان بن أحمد العذري البغدادي (ت ٨٠١هـ)، **مصطلح الإشارات في القراءات الزوائد المروية عن الثقات**، تحقيق عبد الله بن حامد بن أحمد السليماني، رسالة دكتوراه-جامعة أم القرى-مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ-ص ١٦٣.
(٣١) النويري، **شرح طيبة النشر**، ج ١ ص ٤٠١.
(٣٢) الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت ٤٤٤هـ)، **التيسير في القراءات السبع**، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، مكتبة الرشد-الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، ص ١٣٠.
(٣٣) نقل الجعري عبارة الداني: "فلا خلاف بينهم في تمكين المد زيادة" وفسرها بقوله: وهو زيادة المد. الجعري، أبو إسحاق إبراهيم بن عمر (ت ٧٣٢هـ)، **كنز المعاني في شرح حزر الأمانى ووجه التهانى في القراءات السبع للإمام الشاطبي**، تحقيق يوسف محمد شفيق، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٤٢٠هـ-ج ٢ ص ٥١٧. ولم يستعمل الجعري مصطلح التمكين إلا ناقلاً عن الداني، في الموضوع السابق، وفي موضع آخر، حين نقل عن الداني ذكره مذهب ورش في (شيء)، قال: "ولم يذكر لورش سوى وجه واحد، عبر عنه بالتمكين، وهو ظاهر في التوسيط". ص ٥٥٥.
(٣٤) الداني، **التيسير**، ص ٣٦٧.
(٣٥) الداني، **جامع البيان في القراءات السبع**، تحقيق عبد المهيم عبد السلام طحان، رسالة دكتوراه-جامعة أم القرى-مكة المكرمة، ١٤٠٧هـ-ص ٤٣٨.
(٣٦) الداني، **جامع البيان**، ص ٤٣٨.
(٣٧) سبط الخياط، **المبهم**، ص ٣٣٣.
(٣٨) ابن الباذش، **الإقناع**، ص ٤٦٠.
(٣٩) ابن الباذش، **الإقناع**، ص ٤٦١.
(٤٠) ابن الباذش، **الإقناع**، ص ٤٦٣.
(٤١) أبو الطاهر، إسماعيل بن خلف (ت ٤٥٥هـ)، **الاكتفاء في القراءات السبع المشهورة**، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، دار نيوى-دمشق الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م، ص ٣٣.
(٤٢) القيسي، مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ)، **التبصرة في القراءات السبع**، تحقيق محمد غوث الندوي، الدار السلفية بالهند، ص ٢٥٧.
(٤٣) القيسي-**التبصرة**، ص ٢٥٨. وللمؤلف نفسه رسالة صغيرة عنوانها بـ"تمكين المد في (ءاق) و(ءامن) و(ءادم) وشبهه"، تحدث فيها عن التوسط والإشباع في البدل لورش، والرد على من اعترض عليه. وطبعت هذه الرسالة بتحقيق جمال الدين محمد شرف، دار الصحابة-طنطا، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

(١٠) وقد رتبهم الباحث بحسب تواريخ الوفاة: بدءاً من الأقدم.
(١١) ابن مجاهد، أحمد بن موسى بن العباس (ت ٣٢٤هـ)، **كتاب السبعة في القراءات**، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف-القاهرة، الطبعة الرابعة ٢٠١٠م، ص ١٣٤.
(١٢) ابن غلبون، أبو الحسن طاهر بن عبد المنعم بن غلبون المقرئ الحلبي (ت ٣٩٩هـ)، **التذكرة في القراءات الثمان**، دراسة وتحقيق د. أمين رشدي سويد، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ-١٩٩١م، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بجدة، ج ١ ص ٧٠.
(١٣) القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني القرطبي (ت ٤٣٧هـ)، **التبصرة في القراءات السبع**، تحقيق د. محمد غوث الندوي، الدار السلفية بالهند الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص ٢٦٩. وذكر أنه سمع بعض القراء يفعلون ذلك تحسباً لأصواتهم، وهو وهم منهم، وأن بعض قبيلة قيس يحذفون الألف من لفظ الجلالة، وعُقب بأنها لغة ردية. [ص ٢٦٩ و ٢٧٠].
(١٤) نقل هذا النص عن أبي عمرو أبو شامة في شرحه على الشاطبية، وعزاه إلى كتاب (الإيجاز) لأبي عمرو وهو مفقود، أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم الدمشقي (ت ٦٦٥هـ)، **إبراز المعاني من حزر الأمانى**، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، دار الكتب العلمية، ص ١١٨. ولم يذكر أبو شامة مصطلح (التمكين) في غير هذا النقل، وكذا لم يشرحه أو يعلق عليه. وكذلك نقله عن الداني: النويري، أبو القاسم محمد بن محمد بن محمد (ت ٨٥٧هـ)، **شرح طيبة النشر- في القراءات العشر**، تحقيق الدكتور مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، ج ١ ص ٣٩٢.
(١٥) الهذلي، أبو القاسم يوسف بن علي بن جبارة بن محمد بن عقيل الهذلي المغربي (ت ٤٦٥هـ) **الكامل في القراءات العشر- والأربعين الزائدة عليها**، تحقيق جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، مؤسسة سما للنشر- والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص ٩٣.
(١٦) وهم: ورش والسوسي وأبو جعفر، وحزمة وقفاً، ويوافقهم الكسائي في كلمة (ذيب) فقط.
(١٧) ابن شريح، أبو عبد الله محمد بن شريح الرعييني الإشبيلي الأندلسي (ت ٤٧٦هـ)، **الكافي في القراءات السبع**، تحقيق سالم بن غرم الله بن محمد الزهراني، رسالة ماجستير-جامعة أم القرى-مكة المكرمة ١٤١٩هـ-ص ٢٠٩.
(١٨) ابن شريح، **الكافي**، ص ٢١٠. وكلمة "ممكّن" يصح أن تُقرأ بالرفع أو الخفض. وكلا المعنيين صحيح.
(١٩) ابن شريح، **الكافي**، ص ٢١٠.
(٢٠) ابن شريح، **الكافي**، ص ٢١٢.
(٢١) ابن شريح، **الكافي**، ص ٢١٢.
(٢٢) أبو معشر- الطبري، عبد الكريم بن عبد الصمد، **تلخيص العبارات في القراءات الثمان**، تحقيق ودراسة محمد حسن عقيل موسى، رسالة ماجستير ١٤١٢هـ-جامعة أم القرى-مكة المكرمة، ص ١٦٣.
(٢٣) سبط الخياط، أبو محمد عبد الله بن علي بن أحمد البغدادي الحنبلي (ت ٥٤١هـ)، **المبهم في القراءات الثمان وقراءة الأعمش وابن محيصن واختيار خلف واليزيدي**، دراسة وتحقيق عبد العزيز

'معنى "التمكين" عند المصنفين في القراءات والتجويد..... مهند حوراني

- (٤٤) القيسي، التبصرة، ص٢٦٤.
- (٤٥) القيسي، التبصرة، ص٢٧٠.
- (٤٦) القلانسي، أبو العز محمد بن الحسين بن بندار الواسطي (ت ٥٢١هـ)، إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، تحقيق عمر حمدان الكبيسي، رسالة ماجستير ١٤٠٤هـ جامعة أم القرى- مكة المكرمة، ص١١٠.
- (٤٧) ابن القاصح، علي بن عثمان بن محمد البغدادي (ت ٨٠١هـ)، مصطلح الإشارات في القراءات الزوائد المروية عن الثقات، تحقيق عبد الله بن حامد السليمان، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى-مكة المكرمة ١٤٢٢هـ ص١٦٢.
- (٤٨) أي السكون العارض لأجل الوقف كالوقف على كلمة (الرحيم)، والسكون العارض لأجل الإدغام في رواية السوسي عن أبي عمرو كما في: (الرحيم ملك).
- (٤٩) القسطلاني، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٩٢٣هـ)، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، طباعة مجمع الملك فهد بالمدينة المنورة، ١٤٣٤هـ ج٣ ص١٠٢٠.
- (٥٠) ابن فارس، أبو الحسن علي بن فارس الخياط (ت ٤٥٢هـ)، التبصرة في قراءات الأئمة العشرة، دراسة وتحقيق رحاب محمد مفيد شققي، مكتبة الرشد-الرياض الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص١١٥.
- (٥١) الأهوازي، أبو علي الحسن بن علي (ت ٤٤٦هـ)، الوجيز في شرح قراءات القراء الثمانية أئمة الأئمة الخمسة، تحقيق الدكتور دريد حسن، دار الغرب الإسلامي-بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، ص٩٦.
- (٥٢) المالكي، أبو محمد الحسن بن محمد بن إبراهيم البغدادي (ت ٤٢٨هـ)، الروضة في القراءات الإحدى عشر، تحقيق نبيل بن محمد إبراهيم آل إسماعيل، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية-السعودية، ١٤١٥هـ-٤٦٣ص.
- (٥٣) المالكي، الروضة، ص٤٦٣و٤٦٤.
- (٥٤) أي إذا قرأت كلمة (قال): فقد زدت في زمن فتحة القاف فتحة أخرى (ق+)، مثل زمن نطقك القاف والفاء في (قفل).
- (٥٥) المالقي، عبد الواحد بن محمد بن علي بن أبي السداد، أبي محمد المالكي (ت ٧٠٥هـ)، الدر النثير والعذب النميز شرح كتاب التيسير للداني في القراءات، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية-بيروت الطبعة الأولى ٢٠٠٣م، ص٣٠٩.
- (٥٦) أبو معشر الطبري، التلخيص، ص١٦٥. وعبارة أبي معشر ليست محكمة كما هي في كتب التعريفات والمعاجم؛ لكنها معبرة عن المعنى بشكل دقيق، كما وضحه الباحث.
- (٥٧) ابن الطحان، عبد العزيز بن علي السمان الشيبلي (ت ٥٦١هـ)، مرشد القارئ إلى تحقيق معالم القارئ، تحقيق د. حاتم الضامن، مكتبة الصحابة-الإمارات، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م، ص٦٥.
- (٥٨) كما عرفه ابن الجزري في الفقرة اللاحقة.
- (٥٩) فهم الباحث من مجيء (قد) قبل الفعل المضارع (يعبر) في عبارة ابن الطحان؛ بأنه يقلل استعمال مصطلح التمكين بمعنى المد العرضي. وعرف ابن الطحان العرضي بأنه: "الذي يعرض زيادة على الطبيعي؛ لوجب يوجبه" ص٦٣.
- (٦٠) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي (ت ٨٣٣هـ)، التمهيد في علم التجويد، تحقيق د. غانم قدوري الحمد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ٢٠٠١م، ص٦٨.
- (٦١) أبو رضا الحموي، أبو العباس أحمد بن عمر بن محمد بن أبي الرضا الحموي، أصول القراءات، تحقيق د. عبد الكريم محمد الحسن بكار، دار القلم-دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ-٤٣ص.
- (٦٢) ومن المتأخرين ممن رجع الباحث إلى كتبهم ولم يذكرها مصطلح "التمكين" في مصنفاتهم في التجويد: المرعشي، محمد بن أبي بكر (ت ١١٥٠هـ)، جهد المقل، تحقيق الدكتور سالم قدوري، دار عمار، الطبعة الثانية ٢٠٠٨م، انظر: ص٢١٣-٢٢٦. وعبد الفتاح المرصفي، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، مكتبة طبية الطبعة الثانية، انظر: ص٣٦٥-٣٦١. ومحمود خليل الحصري (ت ١٤٠١هـ)، أحكام قراءة القرآن الكريم، المكتبة الحكيمة ودار البشائر الإسلامية، انظر: ص٢٠٨-٢٣١. وأمين رشدي سويد، التجويد المصور، دار الغوثاني-دمشق، الطبعة الرابعة ٢٠١٤م، انظر: ج٢ ص٣٩٦-٣٥٤، وغانم قدوري الحمد، الميسر- في علم التجويد، معهد الإمام الشاطبي - جدة، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م، ص١١٣-١٢١.
- (٦٣) الضباع، محمد علي (ت ١٣٨٠هـ)، الإضاءة في بيان أصول القراءة، دار الصحابة-طنطا، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م، ص٢١.
- (٦٤) وهو المد الطبيعي. انظر: ابن الطحان، مرشد القارئ، ص٦٤.
- (٦٥) الضباع، الإضاءة، ص٢٣.
- (٦٦) الجريسي، محمد مكي نصر (ت ١٣٢٢هـ)، نهاية القول المفيد فيما يتعلق بتجويد القرآن المجيد، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص١٤٦. وانظر أيضاً: حسني شيخ عثمان، حق التلاوة، الطبعة الثانية عشرة ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، دار المنارة-جدة، ص٢٣٣. وعرباوي، فرغلي سيد، الإتقان في تجويد القرآن من طريق الشاطبية، مكتبة الشيخ فرغلي، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ص٢٢٠.
- (٦٧) د. محمد خالد منصور، الوسيط في أحكام التجويد، دار المناهج-عمان، الطبعة الثالثة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م، ص١٦٠.
- (٦٨) ملخص، محمد سعيد محمد علي، أحكام تجويد القرآن على رواية حفص بن سليمان، مكتبة الأقصى-عمان، الطبعة الرابعة عشرة ١٩٨٩م، ص٤٧. ووصفه الياء المدية بالثانية على اعتبار أن الياء المشددة حرف واحد، وإلا فهي ياءان، وتكون المدية الثالثة.
- (٦٩) لجنة التلاوة في جمعية المحافظة على القرآن الكريم-الأردن، د. أحمد شكري وآخرون، المنير في أحكام التجويد، الطبعة السادسة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص٧٥٧. ووثقوا هذا الكلام من الكتب السابقة التي نقل الباحث منها: الجريسي، وملخص، ومنصور. بالإضافة إلى: النبع الريان/١٦٦. وهو كتاب في التجويد لأبي الهيثم محمد محمد بحور آل مطر، الدمام ط١٩٩٧م.
- (٧٠) الطويل، أحمد بن أحمد بن محمد، فن الترتيل وعلومه، طباعة مجمع الملك فهد، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ج٢ ص٧٩٤.
- (٧١) ولم يذكر الواوین لأنه لم يقع في القرآن الكريم واو مشددة بعدها واو مدية.
- (٧٢) الطويل، فن الترتيل وعلومه، ج٢ ص٧٩٢و٧٩٣.
- (٧٣) عبد الباسط حامد محمد، الأنوار البهية في حل الجزرية، دار الصحابة-طنطا، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص١١٤.
- (٧٤) محمد عبد الرحمن الخليجي، حل المشكلات وتوضيح التحريات في القراءات، دار الصحابة-طنطا، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ

- ٢٠٠٢م. ص٣٦. ويشير الباحث إلى أن السيوطي ذكر مد التمكن بمعنى المتصل، لكن كتاب الإتقان ليس مختصاً في التجويد والقراءات، وشرط البحث كما هو عنوانه أن يكون الكتاب مختصاً في أحد هذين العلمين؛ لذلك وضع الباحث هذه الإشارة في الهامش، ولم يعول عليها. انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، دار الكتب العلمية، ص١٥١.
- (٧٥) د. إبراهيم بن سعيد الدوسري، **مختصر- العبارات لمعجم مصطلحات القراءات**، دار الحضارة-الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م. ص٤٩.
- (٧٦) الدوسري، **معجم القراءات**، ص١٠٨ و١٠٩.
- (٧٧) الجرمي، إبراهيم محمد، **معجم علوم القرآن**، دار القلم-دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م. ص٢٥٢ و٢٥٣.
- (٧٨) انظر: الجرمي، **معجم علوم القرآن**، ص٦ منهج تأليف المعجم النقطة رقم (٤).
- (٧٩) د. عبد العلي المسؤول، **معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية وما يتعلق به**، دار السلام-القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م. ص١٥٣ و١٥٢.
- (٨٠) انظر: كلام ابن الطحان في مرشد القارئ ص١٦ من هذا البحث.
- (٨١) ابن الطحان، **مرشد القارئ**، ص٢٩٣.
- (٨٢) الضباع، الإضاءة، ص٢٣. والجريسي محمد مكي نصر- (ت ١٣٢٢هـ)، **نهاية القول المفيد فيما يتعلق بتجويد القرآن المجيد**، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م. ص١٤٥.
- (٨٣) وانظر هذه التنبيهات أيضاً في كتاب: **التمهيد في معرفة التجويد**، لأبي العلاء الحسن بن أحمد الهمذاني العطار (ت ٥٦٩هـ) تحقيق د. غانم قدوري الحمد، دار عمار- عمان الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م ص٢٨٩-٢٩١.
- (٨٤) القيسي مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ)، **الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة**، تحقيق د. أحمد حسن فرحات، دار عمار- عمان، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م. ص٢٣٧.
- (٨٥) القيسي، **الرعاية**، ص٢٣٨ و٢٣٩.
- (٨٦) القيسي، **الرعاية**، ص١٨٠ و١٨٢ و١٨٣.
- (٨٧) الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، **التحديد في الإتقان والتجويد**، تحقيق د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، الطبعة الثالثة ٢٠١٥م، ص١٣١.
- (٨٨) القرطبي، عبد الوهاب بن محمد (ت ٤٦١هـ)، **الموضح في التجويد**، تحقيق الدكتور غانم قدوري الحمد، دار عمار، الطبعة الثانية ٢٠٠٩م، ص١٥٣ و١٥٤.
- (٨٩) ابن الجزري، محمد بن محمد بن علي بن يوسف الدمشقي (ت ٨٣٣هـ)، **المقدمة فيما يجب على قارئ القرآن أن يعلمه**، تحقيق محمد تميم الزعبي، البيت رقم (٥١٥٠).

"دور الهيئة المستقلة للانتخاب بالإشراف على العملية الانتخابية للمجالس

النيابية بجميع مراحلها في المملكة الأردنية الهاشمية"

د. طه العطيات

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/١١/٢٢ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١/٢٢ م

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان دور الهيئة المستقلة للانتخاب بالإشراف على العملية الانتخابية للمجالس النيابية بجميع مراحلها في المملكة الأردنية الهاشمية، سيما أن المادة رقم (٢/٦٧) من الدستور الأردني نصت على إنشاء هيئة مستقلة، لإدارة الانتخابات النيابية والبلدية، أو أية انتخابات عامة، وفقاً لأحكام القانون، والإشراف على إدارة أية انتخابات أخرى، بموجب تكليف من مجلس الوزراء الأردني بناءً على طلب الجهة المخولة قانونياً بإجرائها^(١).

ناقشت الدراسة، تأطير دور الهيئة المستقلة للانتخاب المكلفة بالإشراف على العملية الانتخابية للمجالس النيابية، في جميع مراحلها، حيث ركزت على توضيح الإجراءات التمهيدية لهذه العملية، بدءاً من إعداد الجداول، وتحديد الدوائر الانتخابية، مع بيان طريقة الترشيح لها، مشيراً إلى الضمانات التي كفلها المشرع الأردني حتى الوصول إلى آلية فرز وإعلان النتائج النهائية، وقد قُسمت الدراسة إلى مقدمة، وخاتمة، ومبحثين، والتي سيتطرق إليها في ثناياها.

* أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصوله، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Abstract

The purpose of this study is to explain the role of the Independent Electoral Commission in overseeing the electoral process of all parliamentary councils in the Hashemite Kingdom of Jordan. Article 67 (2) of the Jordanian constitution stipulates the establishment of an independent body to administer parliamentary and municipal elections, In accordance with the provisions of the law, and to supervise the administration of any other elections, under the mandate of the Jordanian Council of Ministers at the request of the body authorized by law to conduct them

The study focused on clarifying the preliminary procedures for this process, starting with preparing the tables and determining the constituencies, and indicating the method of nomination, referring to the guarantees guaranteed by the Jordanian legislator In order to reach the mechanism of sorting and announcing the final results.

The study has been divided into an introduction, a conclusion, and two topics, which will be discussed in its entirety.

المقدمة:

إن الواقع السياسي الأردني، وما يشتمل عليه من تحولات، وعمليات تحديث تنعكس على طبيعة المرحلة التاريخية، التي تمر بها الدولة، فتحدد أهم معالمها وملامحها، كونها تشكل الإطار الذي يتحكم بالاتجاهات والسياسات التي يفترض اتباعها، باعتبار الديمقراطية أساساً في بناء ركائز النهضة والتقدم للبلدان، في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

تتعدد مفاهيم الديمقراطية، وتطبيقاتها، ومفاهيم المشاركة في صنع القرار السياسي والتنموي في دول العالم كافة، وتعد أهم القواسم المشتركة بين هذه المفاهيم وتطبيقاتها، فالديمقراطية سمة من سمات النظام السياسي في الدولة، وعنصر هام من عناصر قوتها، بحيث تتحول فيها الإرادة الشعبية إلى إيجاد مجلس منتخب عبر وسيلة منظمة للعملية الانتخابية، التي يطلق عليها قانون الانتخاب.

دور الهيئة المستقلة للانتخاب بالإشراف على طه العطيات

الانتخاب لمجلس النواب رقم (٦) لسنة ٢٠١٦، في المملكة الأردنية الهاشمية، وجد بأن الكثير من الواجبات، والمسؤوليات، تقع على عاتق الهيئة المستقلة، كالإدارة، والإشراف على سير العملية الانتخابية بكل شفافية، ومصداقية، حيث وجدت فجوة بين الجانبين، النظري، والتطبيقي الفعلي في أداء الهيئة، حيث أن الغرض من هذه الدراسة، بيان دور الهيئة بالإشراف على العملية الانتخابية بمراحلها، من خلال إيجاد هيئة مستقلة للانتخاب، تشرف على العملية الانتخابية للمجالس النيابية في المملكة الأردنية الهاشمية، والضمانات والوسائل القانونية التي أوجدها المشرع الأردني لها، لضمان شفافية ونزاهة الإشراف على العملية الانتخابية، إضافة إلى النتائج المترتبة على إدارة وإشراف الهيئة المستقلة للانتخاب على العملية الانتخابية للمجالس النيابية بجميع مراحلها.

أهمية الدراسة:

تبرز أهمية هذه الدراسة بحسب إطلاع الباحث، من الحاجة إلى التعريف بالهيئة المستقلة للانتخاب، والأسباب التي أدت إلى إنشائها، وكيفية إدارتها وإشرافها على العملية الانتخابية للمجالس النيابية، وإيماناً من الباحث بأهمية دراسة هذا الموضوع، وإدراكاً منه لحاجة المملكة الأردنية الهاشمية بشكل خاص لذلك، ولحاجة مختلف دول العالم، ومن المؤمل أن تنطوي هذه الدراسة على قيمة علمية، تضاف إلى المكتبات العربية، لتعزيز المعرفة بالعملية الانتخابية، والحاجة الماسة لوجود هيئة مستقلة للانتخاب، على أسس شرعية وقانونية، تحقق أهدافها في القضاء على ظاهرة الفساد، في ظل بيئة عالمية وإقليمية، تتسم بالتعقيد، والتغيير، في ظل الظروف السياسية السائدة، وذلك أن تسليط الضوء عليها سيجعلها في دائرة الاهتمام العالمي، من قبل الباحثين، والدارسين، والمهتمين، من الوجهة العملية، لتكون محط اهتمام العديد من الدول، والمؤسسات، والأفراد.

إن عملية المشاركة السياسية للمواطنين في اختيار ممثليهم في البرلمان، عبر الانتخابات البرلمانية واحدة من أشكال المشاركة السياسية التي تلعب دوراً مهماً في التطور الديمقراطي لأي نظام سياسي، وفي هذه الحالة، لا بد وأن يكون هناك إطار لمشروعية الإجراءات في العملية الانتخابية النيابية، متمثلة بمبدأ المشروعية التي تتجسد في سيادة الدستور والقانون، مع الأخذ بفرض رقابة شاملة، لحماية مشروعية إجراءات الانتخابات النيابية، كونها الوسيلة الأساسية في تكوين الديمقراطية النيابية.

مع الإشارة إلى أن اللجوء لأي غمط من أغمات الانتخابات، يتطلب العديد من الإجراءات اللازمة لإتمام هذه العملية بمراحلها، ابتداء من الإعداد السليم لعملية الاقتراع، وفرز الاصوات وصولاً إلى إعلان النتائج الأولية والنهائية.

لقد أضحت المجالس النيابية، في ظل التطور العلمي والتكنولوجي المتسارع، وما نشهده من مظاهر العولمة في مختلف مناحي الحياة، محط أنظار الشعوب بوصفها المعبرة عن إراداتهم وآمالهم، من خلال سنّها للقوانين، مراعاة لمصالحهم وحفاظاً على حقوقهم، مما زاد من تعاضد دور المجالس النيابية في حياة الشعوب، التي تقف في وجه السلطة التنفيذية وتحد من تغولها على الأفراد، كيف لا وحق الانتخاب من الحقوق السياسية العامة، التي استقرت في جميع دساتير دول العالم الديمقراطية، وقد جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على دور الهيئة المستقلة للانتخاب، بالإشراف على العملية الانتخابية النيابية بجميع مراحلها، في المملكة الأردنية الهاشمية، كون العملية الانتخابية النيابية تمر بمراحل عديدة قبل الوصول إلى مجلس نواب منتخب، تحت إشراف الهيئة المستقلة للانتخاب.

مشكلة الدراسة:

من خلال إطلاع الباحث على قانون الهيئة المستقلة للانتخاب رقم (١١) لسنة ٢٠١٢، وقانون

منهجية الدراسة:

تعتمد الدراسة من أجل تحقيق الأهداف، والوصول إلى النتائج، والتوصيات، على المنهج الوصفي، من خلال الوصف الدقيق للمفاهيم المتعلقة بدور الهيئة المستقلة للانتخاب، للإشراف على العملية الانتخابية للمجالس النيابية بجميع مراحلها، في المملكة الأردنية الهاشمية.

الدراسات السابقة:

حاول الباحث بجمع الدراسات المتعلقة بدور الهيئة المستقلة للانتخاب، بالإشراف على العملية الانتخابية النيابية بجميع مراحلها في المملكة الأردنية الهاشمية، إلا أن هذه الدراسات كانت عن الانتخابات النيابية بشكل عام، دون الحديث عن دور الهيئة المستقلة للانتخاب بالإشراف على العملية الانتخابية النيابية، حسب اطلاع الباحث، لحدثة إنشاء الهيئة المستقلة للانتخاب، إلا أن هذه الدراسة تسلط الضوء على إيجاد جهة مختصة بالإدارة والإشراف على العملية الانتخابية للمجالس النيابية، في المملكة الأردنية الهاشمية، تتسم بالديمومة، تكون مهمتها إيلاء الدقة والنزاهة والشفافية عليها، للوصول مجلس نواب منتخب وفق القانون.

١. دراسة علي خطر شطناوي ١٩٩٧، بعنوان، حق الترشيح في التشريع الأردني، والتي أشارت إلى أن حق الترشيح من الحقوق التي نصت عليها جميع الدساتير، ما دام المرشح مستوفياً للشروط القانونية، الواجب توفرها فيه، ومدى الرقابة القضائية على مشروعياته^(١).

٢. دراسة علي محمد الدباس ١٩٩٧، بعنوان، نظم الانتخاب - دراسة مقارنة (الأردن، بريطانيا، ألمانيا) حيث أشارت الدراسة إلى تطور مفهوم الانتخاب، وعرض نُظْمه في كل من، الأردن وبريطانيا وألمانيا، وبيان نظام الانتخاب الفردي، والانتخاب بالقائمة^(٢).

٣. دراسة أمين العضالة ٢٠٠٠، بعنوان، النظام القانوني لأهلية الانتخاب وأهلية الترشيح، حيث

تبحث هذه الدراسة في أهلية الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية، والمجالس المحلية، وشروط الترشيح لها^(٣).

المبحث الأول**الاجراءات الأولية الممهدة للعملية الانتخابية للمجالس النيابية**

تُعد العملية الانتخابية من الحقوق السياسية العامة، التي استقرت في جميع دساتير العالم، والذي يمكن تعريفها بأنها أسلوب للمشاركة السياسية للمواطنين، عن طريق إسناد السلطة بوسيلة ديمقراطية، إلى الهيئات الحاكمة، كرئيس الدولة، أو أعضاء المجالس النيابية، حيث يعبر فيه الشعب عن إرادته بممارسة حقوقه السياسية، من خلال إشراف وإدارة الهيئة المستقلة للانتخاب على العملية الانتخابية النيابية، في جميع مراحلها، التي حدد إجراءاتها، وضماناتها المشرع، بعد أن تم إنشائها بموجب الفقرة (٢) من المادة (٦٧) من الدستور الأردني^(٤)، حيث تأسست عام ٢٠١١، هيئة مستقلة، تعنى بإدارة العملية الانتخابية النيابية، والإشراف عليها دون تدخل، أو تأثير، من أي جهة أخرى، وذلك لضمان إجراء انتخابات نيابية تتوافق مع المعايير الدولية، تنال ثقة المواطنين، وشركاء العملية الانتخابية، من خلال التطبيق السليم والعدل للتشريعات الناعمة، والاستفادة من التجارب الدولية، والانفتاح على الإدارات الانتخابية العالمية، ونقل تجاربها، وعملها على بناء قدرات كوادرها، بما يضمن جاهزيتها لإجرائها بكل شفافية ونزاهة وحياد^(٥).

المطلب الأول: تحديد موعد اقتراع المجالس النيابية

ترجع الأهمية في قرار دعوة الناخبين إلى أنها الأساس الذي تقوم عليه أية انتخابات، وبمقتضاها يكون لمن توافرت به الشروط الموضوعية حق ممارسة الانتخاب، ويلاحظ من ذلك أن المشرع أوجب إعلان تحديد موعد الاقتراع قبل موعد الانتخابات النيابية بفترة كافية، كون هذه العملية تحتاج إلى تحضير وإجراءات دقيقة للوصول إلى انتخابات نيابية شفافة ونزيهة، حيث تعطي

دور الهيئة المستقلة للانتخاب بالإشراف على طه العطيات

العامّة الأساسية والتنظيمية للانتخاب، من متطلبات الجوانب الشكلية والأعمال المسبقة للعملية الانتخابية وعند انتهاء المجلس من تحديد موعد الاقتراع تقوم الهيئة مباشرة بطلب الجداول الأولية لمن يحق لهم الانتخاب من دائرة الأحوال المدنية حسب مكان إقامة الناخب^(١٠).

ويمكن تعريف جداول الانتخاب: بأنها "الوثيقة التي تحصى عدد الناخبين وترتب أسماءهم ترتيباً هجائياً، وتحتوي على البيانات المتعلقة بالناخب، من حيث الاسم وتاريخ الولادة، ومكان الإقامة"، كما تقوم الهيئة بطلب الأحكام القطعية الصادرة عن المحاكم المتعلقة بالحجز والإفلاس، أو السجن مدة تزيد عن سنة في الجرائم غير السياسية، وذلك خلال النصف الأول من الشهر الأول من كل عام، وتوخيًا للدقة في إعداد الجداول، يجب أن تقوم دائرة الأحوال المدنية بتصويب أوضاع الأشخاص الحاصلين على عفو عام أو رد اعتبار، على أن تكون جميع الطلبات التي ترسل للهيئة متضمنة الاسم كاملاً والأرقام الوطنية، وترسل إليها في بداية شهري كانون الثاني وحموز، أو بأي تاريخ يحدده المجلس^(١١). والغاية من مخاطبة دوائر الأحوال المدنية والمحاكم، بيان أسماء الناخبين الذين بلغوا سن الثامنة عشرة سنة شمسية، بالإضافة إلى بيان أسماء الأشخاص الذين لا يحق لهم الانتخاب، مع الأخذ بعين الاعتبار شطب أسماء المتوفيين، حسب ما ورد في نصوص المواد (٣/أ)، (٤/ب/ج/د) من قانون الانتخاب^(١٢) والمادة (٣) من التعليمات التنفيذية الخاصة بإعداد جداول الناخبين^(١٣)، ومن جهة أخرى سمح قانون الانتخاب للناخب الذي ورد خطأ في بياناته الخاصة في الجداول الأولية، أو طرأ تغيير على مكان إقامته، أن يقدم طلباً خطياً لدى دائرة الأحوال المدنية لتصحيحه، وبحال رفض دائرة الأحوال المدنية طلب التصحيح أو التعديل فيحق له الطعن لدى محكمة البداية، خلال سبعة أيام من اليوم التالي لصدور القرار، على أن تبث فيه المحكمة خلال سبعة أيام من تاريخ وروده إليها ويكون قرارها قطعياً.

الانتخابات النيابية المنتخبة الشرعية لممارسة السلطة، وحق إصدار التشريعات التي تراها ضرورية لتنظيم حياة المجتمع، وتقدم فرصة أمام أكبر نسبة من المواطنين لممارسة السلطة السياسية بحيث يختار المواطنون من يرونه مناسباً لإدارة الشؤون العامة، كما يعد تحديد موعد الاقتراع وتاريخه من أول الاجراءات التي تقوم بها الهيئة المستقلة للانتخاب بعد صدور الأمر من جلالة الملك بإجراء الانتخابات لمجلس النواب، وذلك حسب ما ورد في المادة ٣٤/أ^(١٤) من الدستور، بحيث يقوم مجلس مفوضي الهيئة المستقلة للانتخاب بتحديد يوم الاقتراع وتاريخه خلال عشرة أيام من تاريخ صدور الأمر الملكي بإجراء الانتخابات لمجلس النواب، سنداً لنص الفقرة (١/أ) من المادة (٤) من قانون الانتخاب^(١٥)، على أن ينشر في الجريدة الرسمية مع صلاحية مجلس مفوضي الهيئة، تحديد يوم خاص للاقتراع لبعض الدوائر الانتخابية، في غير الموعد المحدد للاقتراع، سيما وأن المجلس لا يمكنه السير بإجراءات العملية الانتخابية إلا بعد صدور الأمر الملكي بإجراء الانتخابات النيابية^(١٦).

المطلب الثاني: إعداد الجداول الانتخابية للمجالس النيابية:

تعد مرحلة القيد في الجداول الانتخابية من أهم مراحل العملية الانتخابية النيابية، إذ أن الناخب لا يستطيع الإدلاء بصوته والتعبير عن رأيه إلا عندما يكون اسمه مقيداً في الجدول الانتخابي، وعليه فإن القيد في الجدول الانتخابي، يعد من أهم الشروط الموضوعية التي يتطلب وجودها لعضو هيئة الناخبين، كما يتم تقسيم الدوائر الانتخابية تقسيماً صحيحاً حسب أعداد الناخبين المدرجة اسمائهم في الجداول الانتخابية^(١٧) باعتبار مرحلة القيد في الجدول الانتخابي من الاجراءات المؤثرة في العملية الانتخابية، وصحة الانتخابات النيابية تتوقف على صحة القيد في الجداول الانتخابية، فكلما كان القيد في الجداول صحيحاً، كلما كانت النتيجة طبيعية، وتجدر الإشارة إلى أن تسجيل الناخب في الجداول الانتخابية، بعد استكمال شروط

تسهيل مهمة الناخب في اختيار ممثلية في المجلس النيابي المنتخب، كما يرتبط تحديد الدوائر الانتخابية بالإجراءات التمهيدية الموضوعية، كون الدائرة الانتخابية تمثل الإطار الذي يمارس في نطاقه عملية الترشيح، بمعنى أنه لا يمكن لأي مرشح أن يمارس هذا الحق إلا في إطار دائرة انتخابية واحدة من بين الدوائر الانتخابية المحددة في قانون الانتخاب^(١٨).

وتلعب الدوائر الانتخابية دوراً أساسياً في العملية الانتخابية النيابية، باعتبارها المرأة التي تعكس مدى نزاهة الانتخابات وجديتها، وبالتالي، يمكن تعريف الدائرة الانتخابية بأنها: نتاج تقسيم إقليم الدولة إلى أجزاء أو وحدات جغرافية معينة، تكون كل واحدة فيها قائمة بذاتها، ليمارس في إطارها جميع الأفراد المقيمون فيها حقوقهم السياسية، من ترشيح، أو انتخاب ممثليهم في المجالس النيابية بسرية تامة، بحيث لا يعرف أحد غيرهم لمن أدلوا بأصواتهم، سيما وأن قانون الانتخاب عالج في نص المادة (٨) تقسيم الدوائر الانتخابية على عدد محافظات المملكة، وعامل دوائر البادية الثلاثة معاملة المحافظات، وخصص مئة وخمسة عشر مقعداً لها بالإضافة إلى خمسة عشر مقعداً للنساء (كوتا)، بواقع مقعد واحد لكل محافظة، إلا أننا نلاحظ بأن قانون الانتخاب الحالي عمل على تخفيض عدد المقاعد النيابية، مقارنة مع قانون الانتخاب السابق، مع حفظ حصص الأقليات والفئات الأقل حظاً لضمان تمثيلهم بشكل عادل في البرلمان، ومما تجدر الإشارة إليه أن تحديد الدوائر الانتخابية يعتبر من أهم الإجراءات المهمة للعملية الانتخابية^(١٩).

المطلب الرابع: الترشيح للمجالس النيابية:

يعد الترشيح لانتخابات المجالس النيابية، من أهم المبادئ الدستورية، التي تحرص الدولة على إرسائها ووضعها موضع التطبيق، فلكل مواطن تتوفر فيه أهلية ممارسة الانتخاب الحق بأن يترشح لعضوية مجلس النواب، شريطة استيفاء الشروط القانونية للترشيح، التي حددها الدستور وقانون الانتخاب، كما يوطد فتح باب الترشيح للانتخابات

ومن الملاحظ أن المشرع كفل للناخب حق التصحيح والتعديل والاعتراض، بعد عرض أسماء الناخبين على الموقع الإلكتروني الخاص بها، أو بأي وسيلة عرض أخرى، حسب ما ورد في نص المادة (٤/و/٤/ح/٢/١) من قانون الانتخاب والمادة (٧) من التعليمات التنفيذية الخاصة بإعداد جداول الناخبين^(١٤)، وبعد الانتهاء من إعداد وتصويب الأوضاع للناخبين في ضوء القرارات والجداول الصادرة بهذا الخصوص، وتحديد موعد الاقتراع تقوم دائرة الأحوال المدنية بإرسال جداول الناخبين للهيئة المستقلة للانتخاب، لاعتمادها خلال ثلاثة أيام من ورودها إليها، أو تمديد هذه المدة لمدة مماثلة بقرار مسبب، ليتسنى للهيئة بعد ذلك اعتبار جداول الناخبين الواردة إليها جداول نهائية لإجراء الانتخابات النيابية عليها، بحيث لا يجوز بعد اعتمادها، من قبل الهيئة إجراء أي تعديل عليها بعد مضي المدة المحددة بالقانون وبأي حال من الأحوال سنداً لنص المادتين (٥) (٦/أ) من قانون الانتخاب^(١٥)، والمادة (٢٠) من التعليمات التنفيذية الخاصة بإعداد جداول الناخبين^(١٦)، وتكمن الإشارة إلى أن إجراءات التسجيل في جداول الانتخابات تعتبر الجانب الرئيس للعملية الانتخابية، بحيث لا يستطيع الناخب ممارسة حقه بالانتخاب إلا إذا كان مسجلاً اسمه في جداول الناخبين بالإضافة إلى تحقيق الشروط الموضوعية الواجب توافرها في الناخب^(١٧).

المطلب الثالث: تحديد الدوائر الانتخابية للمجالس النيابية:

بعد الانتهاء من الحديث عن تحديد موعد الاقتراع وإعداد الجداول بصيغتها النهائية، لا بد لنا من الإشارة إلى الدوائر الانتخابية، حيث يعد مبدأ سلامة الانتخاب من أهم المبادئ التي تحرص جميع الدساتير على حمايتها. ولإلزام السلطات احترام هذا المبدأ انعكاسات على ممارسة الديمقراطية، ومن أهم الإجراءات التحضيرية التي تقوم بها الهيئة المستقلة للانتخاب، تحديد الدوائر الانتخابية وتقسيمها، باعتبارها من الإجراءات المكتملة والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً في العملية الانتخابية، لما لها من

دور الهيئة المستقلة للانتخاب بالإشراف على طه العطيات

السابقة يعد الترشيح مخالفاً للدستور والقانون^(٢٤)، وللهيئة أو الناخب الطعن بذلك، سيما وأن هناك حالات لم تكن مستوفية للشروط العامة للترشيح، وقامت الهيئة من تلقاء نفسها وبحكم القانون بعدم قبول الترشيح لعضوية مجلس النواب لبعض الراغبين، حسب ما ورد في المواد (١٥،١٣) من التعليمات التنفيذية الخاصة بالترشيح للدائرة الانتخابية^(٢٥).

إضافة للشروط العامة للترشيح استوجب قانون الانتخاب، على من يرغب بالترشيح لعضوية مجلس النواب، وكان يشغل وظيفة في الدولة، أن يقدم استقالته منها قبل ستن يوماً من تاريخ الترشيح، وأن يرفق قرار قبول الاستقالة مع الوثائق الثبوتية الأخرى للهيئة المستقلة للانتخاب، كون الأخيرة تعتبر من شروط الترشيح لعضوية مجلس النواب، ويعامل المحال على الاستيداع معاملة المتقاعد لغايات الترشيح، ولا بد من الإشارة هنا أنه على كل من يرغب بالترشح ان يكون اسمه مسجلاً في الجداول النهائية للناخبين، وأن يقوم بدفع رسوم الترشح، حسب ما ورد في المادة (٣) من التعليمات التنفيذية الخاصة بالترشيح للدائرة الانتخابية^(٢٦).

وقبل الانتهاء من الحديث عن الترشيح، لا بد من الإشارة إلى أن مجلس مفوضي الهيئة ينظر بقبول طلبات الترشيح، أو الرفض للقائمة كاملة، أو لأي من مرشحيها خلال سبعة أيام من اليوم التالي لتاريخ تسلم الطلب، مع بيان أسباب الرفض بحال عدم الموافقة، ولمفوض القائمة أو طالب الترشيح، التقدم بالطعن بالقرار الصادر عن مجلس مفوضي الهيئة لمحكمة الاستئناف، التي تقع الدائرة الانتخابية ضمن اختصاصها، خلال ثلاثة أيام من اليوم التالي لتاريخ التبليغ، وفي حال قبول طلبات الترشيح، يحق لكل ناخب الطعن بقرار مجلس مفوضي الهيئة أمام محكمة الاستئناف خلال ثلاثة أيام من اليوم التالي لتاريخ عرض قوائم وأسماء المرشحين، وعلى المحكمة أن تفصل في الطعن خلال ثلاثة أيام ويكون قرارها قطعياً سنداً للمواد (١٥،١٣) من التعليمات التنفيذية الخاصة بالترشيح

النيابية أساساً من المساواة أمام كافة المواطنين الراغبين في الحصول على عضوية مجلس النواب^(٢٧)، ونلاحظ أن قانون الانتخاب قد اعتمد على طريقة القائمة النسبية المفتوحة، التي يمكن تعريفها بالقائمة التي تحصل على أكثر الأصوات، وأن المرشح الذي يحصل على عدد أصوات أكثر في هذه القائمة، هو الذي يفوز بالمقعد النيابي فيها^(٢٨)، سنداً لنص المادة (٩) من قانون الانتخاب رقم (٦) لسنة ٢٠١٦. واشترط قانون الانتخاب في القائمة الواحدة، أن تضم عدداً من المرشحين لا يقل عددهم عن ثلاثة، ولا يتجاوز عدد المقاعد النيابية المخصصة للدائرة الانتخابية، وأن يكون الانتخاب لقائمة واحدة فقط، يختارها الناخب للإدلاء بصوته لمرشحها أو اختيار عدد منهم أو أحدهم حسب رغبته.

كما أوجب القانون على المرشحين الشركس والشيشان والمسيحيين، أن يترشحوا ضمن قوائم الدوائر الانتخابية، التي خصصت لهم مقاعد ضمنها، إضافة إلى ذلك يكون الترشيح للمقاعد المخصصة للمرشحات ضمن القوائم الانتخابية المحددة بالقانون.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه يجب أن تتوافر في المرشح لعضوية مجلس النواب الشروط الواردة في المادة (٧٥) من الدستور^(٢٩) والمادة (١٠) من قانون الانتخاب^(٣٠) والمادة (٣) من التعليمات التنفيذية الخاصة بالترشيح للدائرة الانتخابية، بحيث يكون المرشح أردنياً منذ عشر سنوات على الأقل، وأتم الثلاثين سنة شمسية من عمره يوم الاقتراع، وغير محكوم عليه بالإفلاس، ولم يستعد اعتباره قانونياً، وغير محجوز عليه، ولم يرفع الحجز عنه، وأن لا يكون محكوماً عليه بالسجن مدة تزيد عن سنة واحدة، بجريمة سياسية ولم يعف عنه، ولا يكون مجنوناً أو معتوهاً، أو من أقارب الملك، من الدرجة التي تعين بقانون خاص، ولا يكون متعاقداً مع الحكومة أو المؤسسات الرسمية، أو الشركات التي تملكها أو تسيطر عليها الحكومة، أو أي مؤسسة عامه، أو كان مساهماً في شركة أعضاؤها أكثر من عشرة أشخاص. وبحال مخالفة أي من الشروط

للدائرة الانتخابية^(٢٧). وبحسب قانون الانتخاب تكون جميع الاستدعاءات والاعتراضات والطعون المقدمة، معفاة من الرسوم والطوابع ورسوم وكالات المحامين، ولا بد من الإشارة إلى أن الانسحاب من الترشيح يكون قبل اليوم المحدد للاقتراع بعشرة أيام، حسب ما ورد في قانون الانتخاب^(٢٨).

المبحث الثاني:

الضمانات والوسائل التي كفلها المشرع للعملية الانتخابية النيابية

يعد الوعي العام بالعملية الانتخابية النيابية، عاملاً أساسياً في زيادة المشاركة في الحياة السياسية، والعمليات الانتخابية، وبدور الهيئة المستقلة للانتخاب، من خلال تعزيزها لنيل ثقة المواطنين بها، وزيادة مستوى المعرفة بالضمانات المنصوص عليها بالتشريعات الناطمة المتعلقة بالإجراءات الخاصة بالعملية الانتخابية النيابية، الواجب إتباعها من قبل الناخبين، والمرشحين، في مختلف مراحلها^(٢٩)، والتي يمكن إيجازها بالآتي:

المطلب الأول: الدعاية الانتخابية

تعد الدعاية الانتخابية من الضمانات الأساسية لتحقيق العملية الانتخابية النيابية، ولا يسوغ للهيئة المستقلة للانتخاب أن تحجب عن أي مرشح الحق في هذه الدعاية، ما دام أنه لم يخرج عن الضوابط المقررة لها، وإلا كان اعتداء غير مشروع على هذا الحق، ومن أهم المبادئ الأساسية التي تخضع لها الدعاية الانتخابية، مبدأ المساواة بين المرشحين، وذلك من خلال منح الفرص لكل المرشحين، للإعراب عن أفكارهم واتجاهاتهم وشرح برامجهم، على أن يحكم هذه الدعاية نظام دقيق وموحد يطبق على جميع المرشحين، بحيث يضمن تكافؤ الفرص أمام كل المرشحين ليتمكن كل منهم من عرض برامجه وأفكاره، لإقناع الرأي العام بمنهجيته، ليتم اختياره من قبل الناخبين ويمكن تعريف الدعاية الانتخابية: بأنها مجموعة من الأعمال التي يقوم بها المرشح، بقصد التأثير على الناخبين، من خلال برنامج الانتخابي، وبجميع الوسائل المتاحة والمشروعة ليحظى بأكبر قدر ممكن من أصوات الناخبين^(٣٠).

وقد كفل قانون الانتخاب لمرشحي عضوية مجلس النواب أن يقوموا بعمل دعاياتهم الانتخابية بعد الترشح، باعتبارها من أهم الإجراءات المهمة للعملية الانتخابية، لاعتمادها على وسائل وأساليب تعرف الناخبين بالمرشح وبالبرنامج الانتخابي، بعد أن يتم دفع مبلغ تأمين عن كل قائمة من القوائم، حسب المادة (٩) من التعليمات التنفيذية الخاصة بقواعد حملات الدعاية الانتخابية^(٣١)، على أن يلتزم المرشح بعدة ضوابط، عند ممارسته لدعايته الانتخابية، من حيث التزامه بأحكام الدستور، واحترام سيادة القانون، وحرية الرأي والفكر، والمحافظة على الوطن ووحدته وأمنه واستقراره، وغيرها من الأحكام، وللمرشحين نشر الإعلانات والبيانات والخطط والبرامج ووضعها في أماكن مخصصة للدعاية الانتخابية، على أن تحمل اسم المرشح، دون أن تحمل هذه الدعاية شعار الدولة الرسمي^(٣٢)، وتعد جميع الاعلانات التي يقوم بها المرشح معفاة من الرسوم والتراخيص، مع ضرورة الإشارة إلى أنه يحظر على جميع موظفي الحكومة، والمؤسسات الرسمية والعامّة، القيام بالدعاية الانتخابية لصالح أي من المرشحين في أماكن عملهم، أو استخدام أي من الوسائل والموجودات المملوكة لهذه المؤسسات في الدعاية الانتخابية لأي من المرشحين، كما حظر قانون الانتخاب على المرشحين لعضوية مجلس النواب، تقديم أي هدايا أو مساعدات نقدية أو عينية أو غيرها من المنافع للناخبين، تحت طائلة المساءلة القانونية، إلا أنه يؤخذ على المشرع أنه لم يضع سقفاً لنفقات الدعاية الانتخابية وتمويلها، وذلك للحد من استخدام المال لشراء الأصوات (المال السياسي)^(٣٣).

المطلب الثاني: تشكيل لجان الانتخاب:

يعتبر شرط نزاهة الانتخاب من أهم الشروط، التي تتطلبها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان والدستور، بدءاً من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية، والسياسية، والميثاق العربي لحقوق الإنسان، وغيرها، حيث أكدت جميعها على مبدأ نزاهة الانتخابات بجميع

مراحلها، أما الدستور فلم يذكر صراحةً مبدأ نزاهة الانتخابات، إلا أنه بين ضرورة أن يتم انتخاب أعضاء مجلس النواب^(٣٤)، وفقاً لقانون انتخاب يكفل سلامة الإجراءات الانتخابية ومنها تشكيل اللجان الانتخابية، التي يمكن تعريفها: بأنها اللجنة المشكلة في كل دائرة انتخابية، بقرار مجلس مفوضي الهيئة المستقلة للانتخاب، ويقوم مجلس مفوضي الهيئة المستقلة للانتخاب، حسب ما نصت عليه المادة ٢٥ من قانون الانتخاب^(٣٥) والتعليمات التنفيذية الخاصة بتشكيل اللجان^(٣٦)، بحيث يكون لكل دائرة انتخابية لجنة انتخاب، للقيام بالمهام والواجبات المحددة لها، على أن يؤدي رئيس اللجنة والأعضاء القسم قبل مباشرة عملهم، بأن يلتزموا بالتشريعات المتعلقة بالعملية الانتخابية، ومدونة قواعد السلوك الوظيفي، وأخلاقيات الوظيفة العامة المقررة لموظفي الخدمة المدنية والقطاع العام، والالتزام بتنفيذ جميع المهام المنوطة بهم بكل نزاهة وحيادية، وتوخي الشفافية في تسير العملية الانتخابية، واعتماد سياسات وإجراءات عمل واضحة لكافة الأطراف، والكشف عن أي قصور أو مخالفة أو إساءة استعمال السلطة في إدارة العملية الانتخابية، وإبلاغ الرئيس المباشر الذي بدوره يقوم بإبلاغ رئيس الانتخاب وعدم التمييز على أساس العرق أو المعتقدات الدينية أو السياسة وغيرها، ومن الأعمال التي تقوم بها اللجنة. إدارة شؤون مركز الاقتراع والفرز إدارياً وفنياً، والإشراف على تجهيز المراكز وغرف الاقتراع والفرز والتأكد من جاهزيتها، واستلام اللوازم الخاصة بعملية الاقتراع والفرز، بالإضافة إلى الإشراف على عمل المتطوعين، وتعريفهم بدورهم وتوزيعهم على القاعات الخاصة بالانتخاب، والتأكد من خلو المراكز من أي شكل من أشكال الدعاية الانتخابية، وتوزيع المواد الحساسة الخاصة بالاقتراع على أعضاء اللجنة، والتأكد من الربط الفني واستمراريته، وربط الكاميرات والتأكد من جاهزيتها لمراقبة عملية فرز النتائج وغيرها من المهام التي من شأنها إنجاح العملية الانتخابية^(٣٧).

المطلب الثالث: الإجراءات الخاصة بالانتخاب:
تعتبر الانتخابات في المجتمع الديمقراطي، حجر الأساس في تعزيز انتماء المواطنين لوطنهم، ومن أهم مظاهر السيادة في الدولة، فهي تعبير واضح عن ممارسة المواطنين لحق أساسي من حقوقهم، ومشاركة فعلية في عملية صنع القرار، من خلال اختيار ممثلهم لإدارة شؤونهم الحياتية^(٣٨)، وتفعيل الرقابة على عمل السلطة التنفيذية، كون الانتخابات وسيلة يستطيع المواطنون من خلالها حماية حرياتهم وحقوقهم المدنية، لما لها من تعزيز مشاركة الناس في صنع القرار، مما يؤدي إلى نقل المجتمع إلى حالة المشاركة في اختيار الأشخاص اصحاب الكفاءة من خلال صندوق الاقتراع وإنهاء حالة الاحتقان السياسي^(٣٩)، حيث يتوجه الناخبين إلى مراكز الاقتراع المخصصة لكل منهم في اليوم المحدد للاقتراع، والتي تبدأ في الساعة السابعة صباحاً وتنتهي في الساعة السابعة من مساء اليوم ذاته، ويجوز تمديد فترة الاقتراع لمدة لا تزيد عن ساعتين بحال الضرورة، بموجب قرار من مجلس الهيئة أو من يفوضه، ومن أهم الضمانات التي منحها قانون الانتخاب للمرشح، انتداب مفوض لحضور عملية الاقتراع والفرز والمراقبة لكل صندوق، على أن يكون انتداب المفوض خطياً، وافساح المجال أمام منظمات المجتمع المدني والمنظمات الإقليمية والدولية لمراقبة العملية الانتخابية، بدءاً من الإجراءات الممهدة لها، لإسباغ النزاهة والشفافية على العملية الانتخابية.

ويمارس الناخب حقه بالانتخاب عند حضوره إلى مكان الاقتراع المحدد له، بحيث تقوم لجنة الانتخاب بتسهيل إجراءات إدلاء الناخب بصوته، مراعية بذلك الضمانات المنصوص عليها بقانون الانتخاب، حيث يقوم الموظف المختص بالتحقق من شخصية الناخب ووجود اسمه في جداول الناخبين الموجودة لديهم، وإعطاء الناخب ورقة الاقتراع التي تحمل الختم، وتوقيع رئيس لجنة الانتخاب، ليتوجه بعد ذلك إلى المكان المخصص من قبل اللجنة ليبدلي بصوته، بسرية تامه دون أي تأثير عليه، ويضع

الناخب ورقة الاقتراع في الصندوق المخصص لذلك أمام لجنة الانتخاب والمندوبين والحضور^(٤٠).

المطلب الرابع: عملية الفرز واستخراج النتائج:

تعرف النتائج بأنها مجموع عدد الأصوات التي يحصل عليها المرشح بعد الانتهاء من عملية الاقتراع والفرز، وتعد هذه المرحلة من أهم المراحل التي تمر بها العملية الانتخابية النيابية، لما قد يرافقها من مخاطر، تتمثل بتزييف النتائج^(٤١)، ولذلك فإن إسناد الإشراف على العملية الانتخابية إلى الهيئة المستقلة للانتخاب، لما تتميز به من استقلالية وحياد، قد يحقق الهدف المنشود، وهو الوصول إلى مجلس نيابي منتخب يمثل كافة الاطراف السياسية^(٤٢).

وبعد انتهاء الوقت المحدد للاقتراع من قبل الهيئة المستقلة للانتخاب، تقوم اللجنة بتنظيم محضر من نسختين يوقع من رئيس اللجنة وأعضائها والمرشحين والمراقبين، كل صندوق على حدة، ويتضمن المحضر اسم مركز الاقتراع، ورقم الصندوق والفرز، وعدد الأوراق التي تستلمها اللجنة، وعدد الناخبين الذين أدلوا بأصواتهم، وعدد الأوراق التي استعملت والمغلّاة والمتلفة وغير المستعملة، وبعد ذلك تقوم اللجنة المختصة بفتح الصندوق أمام الحاضرين، لإحصاء أوراق الاقتراع الموجودة فيه، وقراءة أسماء المرشحين المكتوبة على الأوراق بصوت مسموع من الحاضرين لعملية الفرز من قبل رئيس اللجنة، وعرضها بصورة واضحة أمامهم، وتدوين عدد الأصوات التي حصلت عليها القوائم، والأصوات التي حصل عليها المرشحون، وتسجيلها على اللوحة الخاصة بذلك أمام الحضور^(٤٣)، على أنه لا يؤخذ بأي ورقة تكون خالية من توقيع رئيس اللجنة والأعضاء، ومختومة بخاتم الدائرة، ولا يأخذ بأي ورقة اقتراع تحتوي على عبارات أو اضافات تدل على اسم المقترع، أو يصعب معرفة تحديد القائمة أو المرشحين أو التأشير على أكثر من قائمة. ويستثنى من ذلك التأشير على القائمة دون المرشح أو العكس، بحيث تكون عملية الاقتراع بالحالتين سليمة وموافقة للقانون، وأن يتم حساب الصوت للقائمة أو

للمرشح حسب التأشير الذي تحتوي عليه ورقة الاقتراع، كما يحق للمراقبين أو مندوبي القوائم والمرشحين أو الحضور، تقديم الاعتراضات أثناء إجراء عملية الفرز للجنة الاقتراع والفرز، التي خولها القانون الفصل فيها واتخاذ القرارات بموجب الاعتراضات التي يتم تقديمها، وبعد الانتهاء من عملية الفرز تقوم لجنة الاقتراع بتنظيم محضر من خمس نسخ، حسب النموذج المعتمد من قبل مجلس مفوضي الهيئة، موقع من رئيس اللجنة والأعضاء، ومن يرغب من المرشحين أو مندوبيهم والمراقبين والحضور، متضمناً اسم ومركز الاقتراع والفرز ورقم الصندوق وعدد الأوراق التي تسلمتها اللجنة، وعدد المقترعين وعدد الأصوات وأسماء المرشحين وعدد الأصوات التي حصل عليها كل مرشح من مرشحي القوائم، وعدد الأوراق البيضاء والأوراق الباطلة، مع ذكر أسباب بطلانها، وأسماء مفوضي القوائم والمرشحين ومندوبيهم والمراقبين، مع إرفاق جميع هذه الأوراق في ملف يسلم إلى رئيس لجنة الانتخاب^(٤٤).

أما ما يتعلق بتحديد أسماء الفائزين بالمقاعد النيابية في الدائرة الانتخابية، فيكون بنسبة عدد الأصوات التي حصلت عليها القائمة من مجموع المقترعين وعلى أساس أعلى الأصوات التي حصل عليها المرشحون في القائمة، باستثناء المقاعد المحددة للشركس والشيشان والمسيحيين والمقاعد المحددة للنساء لكل محافظة (كوتا)، وبعد ذلك يُشكل مجلس مفوضي الهيئة لجنة خاصة، تكون مهمتها تدقيق النتائج الأولية للانتخابات في الدوائر الانتخابية وإعلان أسماء الفائزين بالمقاعد النيابية، ورفعها إلى رئيس المجلس، لعرضها على مجلس مفوضي الهيئة، ليصدر المجلس قراره باعتماد النتائج الأولية للانتخابات، لتصبح النتائج الأولية نتائج نهائية مع إعلانها في الجريدة الرسمية. ومن الضمانات التي كفلها المشرع لمجلس مفوضي الهيئة في قانون الانتخاب، أن يكون له الحق بإلغاء عملية الاقتراع والفرز أو إلغاء النتائج إذا ظهر أي خلل في عملية الاقتراع والفرز في أي من مراكز الاقتراع

دور الهيئة المستقلة للانتخاب بالإشراف على طه العطيات

الأردني للهيئة المستقلة للانتخاب، لتمكينها من إدارة العملية الانتخابية للمجالس النيابية، واتخاذ جميع الاجراءات والقرارات ضمن الأطر القانونية، مع خضوعها للطعن أمام القضاء.

٣. لا شك أن إسناد إدارة العملية الانتخابية للمجالس النيابية، والإشراف عليها، إلى هيئة مستقلة تتسم بالديمومة، ومطلعة على تجارب الدول التي تعنى بذلك، مرفوده بكفاءات مؤهلة ومدربة من المختصين القادرين على التطبيق العملي السليم لمضمون القانون، قد يكون من شأنه الوصول إلى انتخابات نزيهة، وشفافة.

ثانياً: التوصيات

من خلال ما توصلت إليه الدراسة من نتائج، توصي الدراسة بما يلي:

١. التأكيد على تطوير آلية عمل الهيئة المستقلة للانتخاب، خصوصاً الاجراءات الأولية الممهدة للعملية الانتخابية للمجالس النيابية، من خلال اطلاعها على تجارب الدول الأخرى التي تُسند الادارة والإشراف على العملية الانتخابية للمجالس النيابية إلى هيئات مختصة بشكل أوسع، ورفدها بكادر من مختصين مؤهلين، لتمكينها من إتمام مهامها على اكمل وجه.

٢. من الجانب العملي، ضرورة تحديد سقف أعلى للدعاية الانتخابية، ووضع الضوابط الخاصة لتمويلها، وتفعيل جميع الضمانات والأدوات والوسائل القانونية التي منحها المشرع للهيئة المستقلة للانتخاب، التي من شأنها إسباغ النزاهة، والشفافية، للعملية الانتخابية، والوصول إلى مجلس نواب منتخب وفقاً للأطر القانونية.

٣. على الهيئة المستقلة للانتخاب العمل على تعزيز الثقة بالعملية الانتخابية للمجالس النيابية ومخرجاتها، من خلال التطبيق السليم للتشريعات الناطمة، لرفع الوعي

والفرز من شأنه التأثير على النتائج الأولية للانتخابات، حسب الواقعة التي تم طرحها امام المجلس، ومن ناحية أخرى بحالة شغور أي مقعد من مقاعد مجلس النواب، لأي سبب فيتم ملء هذا المقعد من أحد مرشحي القائمة التي فاز منها صاحب المقعد الشاغر، حسب عدد أصوات المرشح، وإن تعذر ذلك يتم إشغال المقعد من أحد مرشحي القائمة التي تليها مباشرة، حسب النسبة التي حصلت عليها، وبنفس الطريقة يتم ملء الشواغر للمقاعد المخصصة للشيشان والشركس والمسيحيين والمقاعد المخصصة للنساء (الكوتا). وإذا تعذر ذلك، يتم إجراء انتخابات فرعية للدائرة الانتخابية التي حصل فيها الشاغر، وقبل الانتهاء من هذه الدراسة، لا بد من الإشارة الى أن المادة رقم (٧١) من الدستور أعطت الحق للناخب الطعن في صحة نيابة أعضاء مجلس النواب، بحيث يكون الطعن المقدم من قبل الناخب ضمن دائرته الانتخابية، ويكون تقديم الطعن أمام محكمة الاستئناف التي تقع ضمن حدود الدائرة الانتخابية، على أن تفصل المحكمة بالطعن خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديم الطعن ويكون قرار المحكمة قراراً قطعياً^(٤٥).

الخاتمة: (النتائج والتوصيات)

يمكن بيان أهم ما انتهت إليه الدراسة من نتائج، وما توصلت إليه من توصيات، بالنقاط الآتية:

أولاً: النتائج

١. إن إنشاء الهيئة المستقلة للانتخاب، في المملكة الأردنية الهاشمية، لإدارة انتخابات المجالس النيابية وغيرها، تعتبر من أهم الخطوات التي تم الإقدام عليها، والتي قد يكون من شأنها إيلاء الدقة، والحياد على العملية الانتخابية للمجالس النيابية، بخلاف اللجان المؤقتة التي كانت تشكّل من مختلف الوزارات للإشراف على انتخابات المجالس النيابية قبل إنشاء الهيئة المستقلة للانتخاب.

٢. يمكن اعتبار الصلاحيات الواسعة، من أهم الوسائل والأدوات التي أوجدها المشرع

"الرقابة على تفسير وتطبيق القانون الاجنبي وفقاً للقانون الاردني"

د. أشرف العدوان

د. ابراهيم الصرايرة

د. سعد أبو الغنم

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٢/٦ م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/١١/٤ م

الملخص

تباينت الآراء حول رقابة محكمة التمييز على تفسير القانون الأجنبي، واختلفت أيضاً مواقف القوانين والقضاء المقارن من هذه المسألة، فمنها من أعطى الرقابة على اعتبار أنه ينظر إلى القانون الأجنبي من حيث التفسير كأنه قانون وطني، ومنهم من حجب هذه الرقابة على اعتبار أنه كان ينظر إلى القانون الأجنبي كأنه واقعة.

لذلك توصلنا الى ضرورة إيراد نص خاص يبين الأسلوب الواجب اتباعه في تفسير القانون الأجنبي، بالإضافة إلى بسط رقابة محكمة التمييز على تفسير القانون الأجنبي لخبرتها في هذا المجال.

الكلمات الدالة (الرقابة القضائية، القانون الأجنبي، التفسير، القانون الوطني).

* استاذ مشارك، قانون مدني، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

** استاذ مشارك، قانون مدني، كلية الحقوق، الجامعة الأردنية.

*** استاذ مساعد، قانون تجاري، كلية الحقوق، الجامعة الأردنية.

Abstract

Diverse views about the Court of Cassation's jurisdictional purview power over the interpretation of foreign law have been articulated. Also, comparative laws and judiciary have adopted different stands on this issue, while to some such granted purview is applied, when it comes to interpretation, as if a foreign law were a national law, others treated the foreign law as a mere legal fact.

Therefore, the results revealed the need to provide a special text explaining the method to be followed in the interpretation of foreign law, in addition to extending the control of the Court of Cassation on the interpretation of foreign law for its experience in this area.

Keywords: Foreign Law, Interpretation, Judicial Control, National Law

المقدمة:

قد يشوب العلاقة القانونية في بعض الأحيان عنصراً أجنبياً، مما يستوجب تطبيق قانون أجنبي؛ وعند تطبيق هذا القانون فقد يحتاج الأمر إلى التفسير إذا شابه الغموض أو اللبس.

وبالتالي فإذا أشارت قاعدة الإسناد إلى أن القانون الواجب التطبيق هو قانون أجنبي، فإن ذلك يقتضي تحديد طبيعة دور القاضي بالنسبة لتفسيره، وفيما إذا كان يقوم بنفس الدور الذي يقوم به

بالنسبة لتفسير القانون الوطني، خاصة وأن القانون الأجنبي قد يختلف أحياناً عن القانون الوطني. وبمعنى آخر فيما إذا كان أساس تفسير القاضي للقانون الأجنبي وتعامله معه هو نفس أساس تفسيره للقانون الوطني وتعامله معه أم سيكون مختلفاً عنه^(١).

وبعد أن يتم تعيين اختصاص قانون أجنبي وفقاً لقاعدة إسناد معينة، فهل يجوز للقاضي أن يفسر القانون الأجنبي ويجتهد بشأنه كما لو كان داخلياً؟

وإذا أخطأ القاضي في تفسيره فهل يخضع لرقابة محكمة التمييز كما هو الحال بالنسبة لخطئه في تفسير القانون الداخلي؟

قانون أجنبي آخر؟ فهل يخضع هذا لرقابة محكمة التمييز أم لا؟

لذلك سنعمل على بيان ذلك من خلال تقسيم البحث على النحو التالي:

المبحث الأول: ماهية القانون الأجنبي

المبحث الثاني: القانون الواجب الاتباع في التفسير

المبحث الثالث: نطاق رقابة محكمة التمييز على تفسير القانون الأجنبي

المبحث الأول

ماهية القانون الأجنبي

يقضي البحث في مسألة تفسير القانون الأجنبي، و دور القاضي الوطني حيال ذلك ابتداءً، بيان مفهوم القانون الأجنبي من خلال تحديد المقصود به، ومن ثم بيان أساليب تفسير ذلك القانون، وحالات تفسيره، وذلك من خلال ثلاثة مطالب على النحو التالي:

المطلب الأول: مفهوم القانون الأجنبي

يقصد بالقانون الأجنبي مجموعة القواعد التي تصدر عن سلطة التشريع في بلد أجنبي، وتتصف بالإلزام، سواء كانت مدونة كالقوانين والمراسيم، أم غير مدونة، مصدرها العرف. ويحدد كل قانون مصادره الخاصة به وأهمية كل مصدر، حيث يلزم الرجوع إليها حين تطبيق القانون الأجنبي، ولا تعتبر القوانين التي يضعها المشرع الأجنبي أجنبية إذا اعتمدت أيضاً من قبل المشرع الوطني كقواعد ملزمة^(٢).

كما ويقصد به أيضاً مجموعة القواعد القانونية المعمول بها في دولة أخرى غير الدولة التي ظهر فيها النزاع، ولا فرق في هذا بين أن تكون قواعد القانون الأجنبي مدونة مصدرها التشريع، أو غير مدونة مصدرها العرف، أو أن تكون أحكاماً قضائية استقر عليها الإجتهد القضائي، أو آراء فقهية يمكن الاسترشاد بها^(٣).

والسؤال الذي يثار في هذا الصدد هو هل يشترط الاعتراف الدبلوماسي بالدولة الأجنبية^(٤) لكي

ومن أبرز مسائل القانون الدولي الخاص التي لاقت اهتماماً كبيراً من فقهاء القانون الدولي الخاص، موضوع القانون الأجنبي وتفسيره وإثباته أمام القاضي الوطني، كونه يثير الكثير من التساؤلات حول كيفية التفسير والظروف المحيطة بالتفسير، وهذه التساؤلات لا تزال إلى الآن محل جدل وخلاف بين فقهاء القانون.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث فيما يلي:

١. أهمية عدم مخالفة قواعد الإسناد، وعند حصول الخطأ في تفسيرها من قبل القاضي المختص فإنها تخضع للرقابة من قبل محكمة التمييز.
٢. بيان موقف القانون الأردني من رقابة محكمة التمييز على تفسير القاضي للقانون الأجنبي.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى بيان معنى القانون الأجنبي أولاً، ومن ثم بيان سلطة محكمة التمييز في رقابتها على تفسير وتطبيق القاضي للقانون الأجنبي، لضمان عدم حصول خطأ من قبل القاضي في تفسير هذا القانون، فيطبق على خلاف ما ينبغي أن يطبق.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث من خلال تعيين اختصاص قانون أجنبي وفقاً لقاعدة النزاع في واقعة ما، ولزم على القاضي الوطني تحديد معناه وتطبيقه حسب ما ورد في الآراء والاجتهادات التي صدرت في بلد هذا القانون، فهل يجوز للقاضي أن يفسر القانون الأجنبي ويجهده بشأنه كما لو كان داخلياً، فيطبقه كما يراه هو، وخلافاً لما هو عليه الأمر في بلد هذا القانون؟ وإذا أخطأ القاضي في تفسيره للقانون الأجنبي فهل يخضع لرقابة محكمة التمييز كما هو الحال على الصعيد الداخلي؟ ثم إنه قد يسيء القاضي أعمال قاعدة الإسناد الوطنية، أو يخطئ في تفسيرها، مما يؤدي إلى منح اختصاص لقانون أجنبي ما بدلاً من

يمكن القول بإمكانية تطبيق قانونها أمام القاضي الوطني؟

سادت تطبيقات قديمة متناقضة بعضها تقضي بعدم تطبيق قانون أجنبي في دولة لا تعترف بالدولة مصدر القانون الأجنبي^(٥)، ولكن قامت بعض المحاكم بتطبيق قوانين دول غير معترف بها^(٦). إلا أن الرأي الراجح في الفقه - والذي تميل إليه - يقضي بأن الاعتراف بالدولة هو مجرد تصرف سياسي محض لا علاقة له بالنظام القانوني لهذه الدولة، إذ يكفي وجود قواعد قانونية فيها تطبقها سلطة قائمة بشكل مستمر ولا نزاع فيه، فتطبيق القانون الأجنبي من قبل القاضي الوطني لا يرتبط بالظروف الخارجية للدولة الأجنبية، وإنما بنظامها القانوني الداخلي^(٧).

والعبرة في تحديد صفة القانون الأجنبي هو السلطة التي صدر عنها، فإذا قامت دولة بضم دولة أخرى أو جزء منها إليها، فإن قوانين هذه الدولة تصبح بالنسبة للدولة الضامة كما لو صدرت عن سلطتها التشريعية، أما بالنسبة للأوامر والقرارات الصادرة عن منظمة دولية، فهي تعتبر أجنبية، سواء أكانت دولة القاضي عضواً فيها أم لا. فهذه القرارات تصدر عن شخصية قانونية سيادية مستقلة عن شخصية أعضائها، وبالتالي لا يمكن مقارنتها بالمعاهدات أو الاتفاقيات الدولية التي لا تنفذ في دولة القاضي إلا بعد تصديقها أصولياً من قبل السلطة التشريعية ونشرها^(٨).

وعند التوصل إلى نصوص القانون الأجنبي وتحديدها يصادف القاضي وهو في سبيل تطبيق القانون الغموض في بعض نصوصه، مما يستدعي ذلك تفسيرها لرفع الغموض الذي يكتنفها وصولاً إلى الفهم السليم للحكم الذي يتضمنها من أجل تحقيق العدالة.

المطلب الثاني: أساليب تفسير القانون الأجنبي

يحتاج تفسير القانون الأجنبي أمام القاضي الوطني اتباع أسلوب للتفسير، لذلك ظهر اتجاهان لمعالجة مسألة أساليب تفسير القانون الأجنبي والذان سنتناولهما على النحو التالي:

الاتجاه الأول: المنهج الوطني في التفسير

يقصد بذلك أن يقوم القاضي الوطني بتفسير القانون الأجنبي المعين تماماً كما يفسر قانونه المحلي، بمعنى أن يتبع في تفسيره للقانون الأجنبي المعين وفق قاعدة إسناد المفاهيم السائدة في دولته، فهو يبحث في الحالتين عن نية المشرع، وما يستهدفه من وراء القواعد التي صدرت عنه، متحرراً في ذلك قواعد العدالة وفقاً للمفاهيم السائدة في دولة القاضي، ومع ذلك ذهب أصحاب هذا الاتجاه^(٩) إلى جواز أن يستأنس القاضي في تفسيره للقوانين الأجنبية بالآراء السائدة في الفقه والقضاء، إلا أنه غير ملزم بها.

الاتجاه الثاني: المنهج الأجنبي في التفسير

وهنا ينبغي أن يقوم القاضي الوطني بتفسير القانون الأجنبي وفقاً للمفاهيم والمبادئ المستقرة في الدولة الواجب تطبيق قانونها؛ لأن القانون الأجنبي من بيئة فيقتضي تفسيره بحسب مفاهيم دولته، فالأعمال التحضيرية التي سبقت صدور القانون والعوامل التاريخية والحاجات الاجتماعية والاقتصادية والظروف السياسية السائدة وقت صدوره جميعها تلعب دوراً كبيراً في تشكيله مجموعها، فهي أساليب للبحث عن المقاصد الحقيقية للنصوص في ظل الغموض الذي يكتنفها^(١٠). ونعتقد أن الاتجاه الأخير هو الصحيح، وذلك لأنه ينظر للقانون الأجنبي من منظور مفاهيم دولة إصداره وهي جملة ظروف واعتبارات سبقت وتزامنت مع صدوره.

كما أن هناك اختلافاً في طرق تفسير القانون، فقد تكون داخلية، يرجع فيها إلى النص ذاته وتعتمد في فهم معنى النص على دلالة لفظه، أم تعتمد على فحواه، وتعتمد الطرق الداخلية لتفسير النصوص القانونية على استنتاج مدلول النص ومعناه من خلال صيغة النص إما بتفسير ألفاظه وعباراته كاملة، عن طريق البحث اللغوي من الناحية الشكلية أو فحوى النص من الناحية الموضوعية.

كما قد تكون هذه الطرق خارجية يرجع فيها إلى عناصر خارجة عن النص، عندما لا تكون صيغة النص دالة على المراد، فيمكن للقاضي أن يلجأ في

فتفسيره هذا وبهذه الطريقة عمل غير ممنوع عليه، ما لم يوجد أي تفسير قد ثبت لهذا النص في دولته الأجنبية^(١٣).

٢- للقاعدة الأجنبية تفسير قضائي محدد:

في حالة ما إذا كان للقاعدة القانونية الأجنبية المراد تطبيقها تفسير قضائي ثابت في دولتها، فيجب على القاضي الوطني في تفسيره لهذه القاعدة أن يلتزم بهذا التفسير الذي يكرسه القضاء الأجنبي لهذا النص، ولو بدا له أن هذا التفسير في غير محله، كما يجب عليه أن يلتزم بهذا هب التفسير التي يعملها القاضي الأجنبي عند تفسيره لقانونه، ولو كانت هذه المذاهب مخالفة للمعمول به في دولته هو، وهذا ما يقتضي احترام القاضي الوطني للمبادئ العامة للقانون الأجنبي في تفسيره لقواعده^(١٤).

٣- للقاعدة الأجنبية تفسيرات قضائية متضاربة:

يمكن أن يجد القاضي نفسه أمام عدة تفسيرات قضائية قد أعطيت للقواعد القانونية الأجنبية محل التطبيق، لكنها متناقضة ومتضاربة، ويكون ذلك إما بسبب وجود عدة تفسيرات لمحاكم الموضوع دون أن تصدر المحكمة العليا الأجنبية لتفسير هذه القواعد، أو أنها قد فسرتها، لكنها بدورها لم تثبت على حال، فلها أيضاً عدة تفسيرات متباينة، ولم يستطع القاضي الوطني الترجيح بينها، فيجب عليه في هذه الحالة أن يتصدى لتفسير هذه القواعد ملتزماً في ذلك بالمبادئ العامة في الدولة الأجنبية، فيعتمد الحل الذي يراه منسجماً مع هذه المبادئ مراعيًا الحلول الفقهية المعتمدة في هذه الدولة، مستعيناً في ذلك بالاتجاه الفقهي الغالب في هذه الدولة، ولتوضيح هذا الحل يقتضي التمييز بين حالتين:

حالة وجود قرار لمحكمة النقض الأجنبية يفسر القاعدة القانونية مع وجود تفسيرات قديمة لمحاكم الموضوع، فهنا ينبغي على القاضي الوطني الأخذ بتفسير محكمة النقض ما لم يكن سابقة منعزلة لا تعبر عن حقيقة القاعدة محل التفسير، أو أنه محل نقد شديد من الفقه الغالب هناك، أو أنه يتعارض مع المبادئ السائدة في دولته دون مبرر، أما الحالة

تفسير النص القانوني إلى طرق خارج النص، كما هو الحال بمقتضيات العدالة والإنصاف^(١١).

ومن المسائل التي تطرح هنا، ماذا لو تطابق نص القانون الأجنبي المختص مع نص قانون القاضي حرفياً فهل يرجع القاضي أيضاً في هذه الحالة إلى الأساليب والمعايير المتبعة في دولة القانون الأجنبي المختص بتفسيره؟ لقد ذهب الرأي الراجح في الفقه إلى أنه لا بد من تفسير القانون الأجنبي المختص في هذه الحالة بنفس الأسلوب المتبع في النظام القانوني لدولة القانون الأجنبي المختص، حتى وإن تشابهت نصوصه مع نصوص القانون الوطني، لأن حرفية النصوص لا تعني في جميع الاحوال اتحادها في المعنى والمضمون.

المطلب الثالث: حالات تفسير القانون الأجنبي

لا تثار مسألة تفسير القانون الأجنبي إذا كان واضح المعنى، إذ لا ضرورة للتفسير في هذه الحالة، كما قد يكون هناك تفسير تشريعي صادر عن واضح هذا القانون، حيث يلتزم به القاضي باعتباره مكملاً للنص القانوني الأجنبي وملزماً له.

لكن قد يعرض للقاضي عند تطبيقه للقانون الأجنبي حالات تكون فيها القواعد المراد تطبيقها من هذا القانون غامضة أو غير صريحة، وهنا قد يكون القاضي أمام نص قانوني أجنبي بلا اجتهاد يفسره ويحدد مدلوله عند تطبيقه على مثل المسألة المطروحة عليه (١)، أو أن يكون أمام تفسير قضائي محدد (٢)، أو أن يكون أمام عدة تفسيرات قضائية متناقضة ولم يستطع الترجيح بينها (٣)، أو أن لا يجد أمامه نص قانوني محدد (٤)، فمتى يكون للقاضي في هذه الحالات دور إيجابي في تفسير هذا القانون^(١٢)؟

١- القاعدة الأجنبية نص تشريعي بلا اجتهاد قضائي:

عندما يكون القاضي أمام نص قانوني أجنبي بدا له غامضاً دون أن يكون هناك اجتهاد قضائي في دولته يفسره ويحدد مدلوله، فيكون على القاضي أن يتصدى لتفسير هذا النص، لكن ليس بقواعد التفسير طبقاً لقانونه الوطني، وإنما عليه أن يفسره بذات الطريقة التي كان سيتبعها القاضي الأجنبي فيما لو رُفعت إليه الدعوى، وكان أمام هذا النص ابتداءً،

ذلك المبادئ القانونية والمفاهيم السائدة في الدولة التي صدر فيها.

وعليه سنناقش ذلك في مطلبين كما يلي:

المطلب الأول: تفسير القانون الأجنبي وفقاً للقانون القضي

يرى أنصار هذا الرأي من الفقهاء^(١٨) بأن دور القاضي لا يختلف في تفسير القانون الأجنبي عن دوره في تفسير القانون الوطني، فهو في كلتا الحالتين يبحث عن مقصد المشرع ونيته من تشريع هذه القوانين والقواعد وتحقيق العدالة، وفقاً للمفاهيم السائدة في دولة القاضي، ولأن القانون الأجنبي ينصهر في بوتقة القانون الوطني، ويصبح جزءاً منه بعد أن قررت قواعد الإسناد الأخذ به، وإذا كان للقاضي أن يستأنس في تفسيره للقانون الأجنبي بالآراء السائدة في الفقه والقضاء الأجنبي، إلا أنه مع ذلك غير ملزم بها، لأنه إذ يحكم بالعدل، فإنما يفعل ذلك باسم دولته وتحت مسؤوليتها، إلا فيما يتعلق بالأحكام القضائية في حالة ما إذا كانت تعد مصدراً رسمياً للقانون الأجنبي محل التفسير^(١٩).

ويدعو أنصار هذا الرأي إلى الاعتراف بحرية القاضي (الأردني) في تفسير القانون الأجنبي وفقاً لقانونه، لأن بإمكان ذلك إظهار مخالفة القانون الأجنبي للنظام العام إن وجدت، كما أن تفسيره وفقاً للقانون الوطني ليس فيه أي تجاوز على اختصاص ووظيفة قضاء الدولة الأجنبية مصدرة القانون المختص^(٢٠).

ومع ذلك يؤخذ على هذا الرأي:

- أن قاعدة الإسناد عندما تشير إلى تطبيق القانون الأجنبي إنما تقصد القانون الأجنبي السائد فعلاً في الخارج لا مجرد النصوص المطلقة التي يحتويها.
- أن القول بغير ذلك يؤدي إلى فصل القانون الأجنبي عن بيئته التي نشأ فيها وبطبق فيها، كما يؤدي إلى تحريف ومسخ هذا القانون وإعطائه معنى لم يقصده أصلاً مشرع الدولة التي أصدرته^(٢١).

الثانية فهي حالة وجود قرار قديم لمحكمة النقض الأجنبية يفسر القاعدة القانونية مع وجود تفسيرات حديثة لمحاكم الموضوع، فهنا ينبغي عليه الأخذ بالحلول التي استقرت عليها محاكم الموضوع، طالما أن قرار محكمة النقض يعود لفترة سابقة ولو كان مستقراً^(٢٢).

٤- عدم وجود نص قانوني أجنبي صريح:

يحتمل أن لا يجد القاضي الوطني أمامه أي نص قانوني أجنبي محدد وصريح بحكم النزاع، فهذه الحالة تبدو أنها ليست مسألة تفسير، لأن النص غير موجود أصلاً، وعملية التفسير تقتضي وجود النص القانوني، وعليه فمهمة القاضي هنا في البحث عن القاعدة القانونية الواجبة التطبيق على النزاع، وهذا ما يستوجب عليه أن يعتمد المصادر المعتمدة في القانون الأجنبي، واستخلاصها من هذه المصادر محترماً في ذلك ترتيبها في هذا القانون^(٢٣).

كما نشير إلى أنه يمكن للقاضي أن يستعين بخبير يساعده في تفسير قواعد القانون الأجنبي في حالة غموضها، ولا توجد حلول قضائية توضح مضمونها، أو كانت موجودة لكنها متضاربة وتعذر عليه الترجيح بينها وفقاً لأسس موضوعية ومنطقية، خاصةً لما يكون عليه أن يحيط بالأفكار السياسية والمبادئ الجوهرية التي تحكم النظام القانوني الأجنبي^(٢٤).

المبحث الثاني

القانون الواجب الاتباع في التفسير

عند تفسير القاضي للقانون الأجنبي، سيبدأ البحث عن ماهو القانون الذي سيعتمد عليه القاضي في تفسيره، مع الأخذ بعين الاعتبار التأثير الحتمي لهذا التفسير في حكم القاضي بفصل النزاع، وبالتالي يؤثر على مصلحة الخصوم، ولذلك اختلفت وتضاربت الآراء الفقهية والتطبيقات القضائية حول هذا الموضوع إلى اتجاهين:

يرى أصحاب الاتجاه الأول أنه يجب على القاضي أن يعتمد في تفسيره للقانون الأجنبي المبادئ القانونية والمفاهيم السائدة في قانونه الوطني، بينما يرى الاتجاه الثاني أنه يجب على القاضي أن يعتمد في

القانون الأجنبي المختص، فلا يمكن إذن أن نفصل النص القانوني الواجب التطبيق عن مجموع المبادئ والحلول السائدة في المجتمع الذي يطبق فيه^(٣٦).

فنص القانون الأجنبي ليس سوى عنصر من العناصر المكونة للنظام القانوني الأجنبي في مجموعه، ولا يمكن تفسيره إلا بالرجوع إلى العناصر التي يتضمنها هذا النظام، فليس من المستطاع الكشف عن حقيقة مضمون القاعدة الأجنبية الواجبة التطبيق إلا بالرجوع إلى مجموع القواعد القانونية الأجنبية الأخرى من ناحية وإلى القضاء الأجنبي المستقر في شأنها من ناحية أخرى^(٣٧).

فالقاضي في تفسيره للقانون الأجنبي، طبقاً لهذا الرأي، ملزم بالأمر يخرج عما هو مستقر عليه في قضاء دولة هذا القانون، ولا يسوغ له الإستناد إلى حكم بعينه بحجة أنه يقرر ما ينبغي أن يكون، أو يأخذ بتفسير شاذ يكون محل نقاش تتضارب بشأنه الأحكام، أو صادر عن جهة غير مختصة في التفسير، فهو ملتزم باحترام القانون الأجنبي في مجموع قواعده التشريعية، و العرفية، وحلوله القضائية، بل عليه أن يخرج من النطاق الوطني وينظر إلى القانون الأجنبي كما يراه قاضيه^(٣٨). وعليه، فالقاضي الوطني طبقاً لهذا الرأي، لا يتمتع بحرية كاملة في تفسير القانون الأجنبي، فهو مقيد دائماً بالتفسير المتبع في الدولة الأجنبية لمضمون قانونها^(٣٩).

غير أن بعض الفقه^(٤٠) يرى بأن التمسك الشديد بالأساليب القضائية والمبادئ القانونية السائدة في دولة القانون الأجنبي المختص، دون الاستعانة بتطبيق الحلول الوطنية، ليس من الممكن تحقيقه إلا نظرياً، فمن الاستحالة على القاضي الوطني أن تتوافر لديه كل الأساليب والملكة للوصول إلى ذلك، لما يتطلبه من إلمام بالنظام القانوني الأجنبي ككل ولغته وترجمته والاستعانة بالخبراء والمختصين وما يتطلبه ذلك من جهد ونفقات، لذلك من المفيد أن يعتمد التفسير الذي يتوصل إليه بالوسائل المتاحة، فيتمسك

• أن حكمة التشريع تقتضي أن يتقيد القاضي بالحلول القضائية السائدة في دولة القانون الأجنبي، ولو لم تكن الأحكام القضائية مصدراً رسمياً للقانون في هذه الدولة^(٤١). لأن القضاء السائد في دولة القانون اقدر في الوصول إلى مقصود الشارع في دولته من قاضي يسعى لتفسير قانون أجنبي عليه.

المطلب الثاني: تفسير القانون الأجنبي وفقاً لقانون دولته

يذهب انصار هذا الرأي -والذي نميل إليه- إلى أن القاضي الوطني يفسر القانون الأجنبي وفقاً لما يفسر قانون الدولة التي صدر بها^(٤٢)، فيجب إذن على القاضي أن يفسر القانون الأجنبي بالصورة وبالكيفية التي يفسر بها أمام محاكم الدولة التي صدر فيها هذا القانون، لعدم القدرة على الدمج بين القانون الأجنبي والقانون الوطني، بل يحتفظ بطابعه الأجنبي وبصفته القانونية كعمل صادر عن دولة أجنبية، كما ويجب على القاضي أيضاً أن يتقيد بالحلول القضائية في هذه الدولة، وأن يعتمد في تفسيره للقانون الأجنبي المبادئ القانونية والمفاهيم السائدة هناك، وإلا سوف ينحرف بقاعدة الإسناد عن هدفها، فيخالف إرادة المشرع الوطني، ويعطي القانون الأجنبي معنى ليس له ولا مقصوداً منه، على نحو قد يؤدي إلى تطبيقه بصورة مشوهة، فيخالف إرادة المشرع الأجنبي كذلك^(٤٣).

ويحتج أصحاب هذا الرأي بنظرتهم الشمولية للقانون الأجنبي واجب التطبيق، ذلك أن قاعدة الإسناد عندما تشير إلى اختصاص قانون أجنبي، فإن ذلك يعني أن ينظر إلى هذا القانون في مجموعه، أي كمنظومة قانونية لا كنصوص مجردة، فالقاعدة القانونية الأجنبية لا تتشكل من مجرد النصوص التشريعية، وإنما يتكون مضمونها الحقيقي من مجموع المبادئ العامة والمطلقة كما هي مطبقة في واقع الحال في الدولة الأجنبية وكما يعملها قضاء دولة ذلك القانون^(٤٤). لذا، فالأخذ بهذا الرأي يستجيب والغاية من وضع قواعد الإسناد، وحل المنازعات المشوبة بعنصر أجنبي بمقتضى قواعد

بالوسائل الوطنية وألاً يتقيد بمراعاة كل الوسائل الأجنبية.

وتبنى القضاء الفرنسي هذا الرأي القائل بتطبيق قواعد التفسير الأجنبية وذلك في أحكام عديدة، حيث قضى بأن على القاضي أن يحترم تفسير القانون الأجنبي المعطى من طرف قضاؤه، وألاً يتقيد بالتفسير المعطى له من الخصوم إذا اتفقوا على ذلك^(٣١).

المبحث الثالث

سلطة القاضي الوطني في تفسير القانون الأجنبي ومدى رقابة محكمة التمييز

بعد أن عرضنا الرأيين الفقهيين في موضوع القانون الواجب الاتباع في تفسير القانون الأجنبي ورجحنا الرأي الذي يذهب إلى أن القانون الواجب الاتباع في تفسير القانون الأجنبي هو القانون الأجنبي نفسه، إلا أن ذلك لا يعني أنه ليس للقاضي سلطة تقديرية في هذا التفسير، إلا أنها سلطة ليست مطلقة، إذ أن لها حدوداً، وبالتالي هل تخضع هذه السلطة لرقابة محكمة التمييز؟ وهذا ما سنبينه في هذا المبحث من خلال البحث في حدود سلطة القاضي في تفسير القانون الأجنبي في المطلب الأول، أما في المطلب الثاني فسنبين رقابة محكمة التمييز على تفسير القانون الأجنبي وعلى النحو التالي:

المطلب الأول: سلطة القاضي الوطني في تفسير القانون الأجنبي

تتمثل حدود سلطة القاضي في تفسير القانون الأجنبي في أنه ملزم بألاً يخرج عما هو مستقر عليه في النظام القانوني الأجنبي، وتقدير التفسير المعطى للقانون الأجنبي، لما يقدمه له الخصوم أو الخير، ففي هذه الحالة له أن يقبل هذا التفسير، إذا رأى أنه ملائم للقواعد الأجنبية محل التفسير، كما له أن يرفضه، إذا رأى فيه أنه يستند إلى قضاء أو فقه مهجور، أو كان تفسيراً واسعاً لا تحتمله قواعد القانون الأجنبي. كما تظهر سلطته أيضاً في عدم تقيده باتفاق الخصوم على تفسير معين، ما دام قد بنى رفضه لهذا التفسير على تسبيب كاف.

وهناك اختلاف في طرق تفسير القانون، فقد تكون داخلية يرجع فيها إلى النص ذاته وتعتمد في فهم معنى النص على دلالة لفظه، أو على فحواه، كما قد تكون خارجية يرجع فيها إلى عناصر خارجة عن النص، عندما لا تكون صيغة النص دالة على المراد منه، كاللجوء إلى حكمة التشريع، والأعمال التحضيرية، والمصادر التاريخية، واختلاف مدارس التفسير في ذلك.

وعلى الرغم من الاختلاف في طرق التفسير للقانون الأجنبي باختلاف الأنظمة القانونية في الدول في اعتماد نهج معين في التفسير، ولأن القاضي الوطني ملزم بأن يتبع في تفسيره للقانون الأجنبي طرق ومذاهب هذا القانون، فيتعين أن نميز بين ثلاث حالات في تفسير القانون الأجنبي:

الحالة الأولى: وجود هيئة مختصة بتفسير القانون:

وفي مثل هذه الحالة على القاضي الوطني أن يرجئ الفصل في النزاع كي يتسنى له مراجعة هذه الهيئة لكي تفصل في تفسير القانون الأجنبي، وبالأخص في حالة ما إذا لم يطلب الخصوم ذلك^(٣٢). ويكون ملزماً بهذا التفسير، عندما ينص المشرع الأجنبي على إلزامية مراجعة الهيئة المختصة بموجب ذلك القانون وإلزامية ما تقرر بشأن التفسير. وقد لا يجعل المشرع الأجنبي مراجعة الهيئة إلزامياً، لكن مع ذلك يجعل قراراتها ملزمة^(٣٣)، ففي هذه الحالة، ورغم أن القاضي الوطني غير ملزم بإرجاء الفصل في النزاع، إلا أنه إذا أرجى الفصل فيه لأجل مراجعة الهيئة للتفسير يكون عندها ملزم بقرارها.

لكن في حالة ما إذا لم يكن لتفسير الهيئة سالف الذكر أية إلزامية بالنسبة للقضاء الأجنبي، فإن القاضي الوطني ليس ملزماً كذلك بتفسيرها، وإن جاز له الاستئناس به^(٣٤).

الحالة الثانية: وجود تفسير رسمي:

في هذه الحالة، إما أن يكون التفسير الرسمي للقانون ملزماً، أو أن يكون غير ملزم. فبالنسبة للتفسير الملزم، فقد يكون تفسيراً قضائياً ويكون ملزماً، عندما يكون القضاء مصدراً رسمياً للقانون (السابقة القضائية)،

وفي هذه الحالة يجب على القاضي التقيد بالتفسير القضائي، ولو كان معنى النص مؤكداً وهذا التفسير ظاهر الخطأ، وسبب ذلك أن المهم ليس هو قصد المشرع الأجنبي، بل هو حقيقة القانون المطبق كما يتوصل إليه قضاؤه^(٣٥).

وقد يكون التفسير غير قضائي ويكون ملزماً عندما يكون صادراً عن سلطة التشريع (التفسير التشريعي أو القوانين المفسرة)، وهنا يكون القاضي الوطني ملزماً بهذا التفسير، وعليه أن ينقله دون تصرف أو تقدير، وألاً يخرج عنه بما يخالف ما جرى عليه القضاء في الدولة التي يطبق قانونها^(٣٦).

أما بالنسبة للتفسير الرسمي غير الملزم، وهو يكون أيضاً في صورتين، الأولى: أن يصدر عن جهة رسمية تابعة، والثانية: أن يصدر عن جهة رسمية مستقلة، فالجهة الرسمية التابعة قد تكون جهة إدارية تابعة لوزارة ما، تستشار في تطبيق القوانين، كما قد تكون جهة قضائية تستشار إدارياً في تطبيق القوانين، أما الجهة الرسمية المستقلة، فهي تكون دائماً قضائية. وحسب الرأي الراجح^(٣٧) يكون القاضي الوطني هنا ملزماً بأن يتقيد بهذا التفسير، وهذا التقيد إنما يكون تبعاً لحالتين هما: حالة وجود تفسير قضائي مستقر في دولة القانون الأجنبي، وحالة عدم وجود مثل هذا التفسير.

ففي حالة وجود التفسير القضائي المستقر، أي مجموع المبادئ والحلول التي تواتر عليها القضاء واستقر الحكم بمقتضاها عند تطبيقه لنص معين، وهنا لا يستطيع القاضي الوطني إلا أن يعتمد هذا التفسير، رغم أنه يستطيع مخالفة الحلول القضائية المستقرة في دولته (إذا كان القضاء ليس مصدراً رسمياً)، ولا يستطيع أن يخرج عن الحلول القضائية الأجنبية المستقرة، لأنه لا يساهم في تكوينها، وإنما دوره هو دور إعلاني فقط^(٣٨).

أما في حالة عدم وجود التفسير القضائي المستقر لقواعد القانون الأجنبي، وقد لا يكون هناك لها أي تفسير، أو أن لها تفسيرات عديدة، دون أن يستقر القضاء على تفسير محدد، فهنا يتوجب على القاضي

الوطني أن يتصدى للتفسير دون التقيد بالتفسيرات المختلفة، في حالة وجودها، ولكن عليه التقيد بما تقضي به المبادئ العامة في القانون الأجنبي^(٣٩). وعليه يتبين مما سبق ذكره، أن دور القاضي في تفسير القانون الأجنبي يختلف عن دوره في تفسير القانون الوطني، لأنه في تفسيره لهذا الأخير يتمتع بحرية العدول عن التفسير الذي يعتمده القضاء الوطني ما دامت قناعاته بأن التفسير الذي يأخذ به هو الأكثر تحقيقاً للعدالة، أما عند تفسيره للقانون الأجنبي، فما دام أنه بصدد تطبيق القانون الأجنبي الموجود فعلاً والساري المفعول في دولته، فمن غير الممكن البحث في قيمته أو إعطائه تفسيراً مغايراً^(٤٠)، فلا يجوز له بحال مخالفة التفسير القضائي المستقر للقانون الأجنبي، ولا الخروج عن المبادئ العامة في هذا القانون.

الحالة الثالثة: عدم وجود تفسير رسمي

عند عدم وجود تفسير صادر عن جهات رسمية، يتم اللجوء إلى التفسير غير الرسمي للقانون الأجنبي وهو التفسير الذي لا يصدر عن هيئة رسمية مختصة، ولو صدر عن إدارة رسمية، وهو على نوعين، التفسير الصادر عن الأفراد، والتفسير الصادر عن الإدارة العامة.

فبالنسبة للتفسير الصادر عن الأفراد، فهو التفسير والتطبيق العملي الذي يعيشه الأفراد في معاملاتهم وحياتهم اليومية إلى أن يصدر التفسير من قبل السلطة المختصة، ففي التعامل قد يفرض تطبيق القانون تفسيره من المهتمين به، سواء كانوا أفراداً أم مؤسسات أم شركات، كذلك يعتبر من هذا القبيل التفسير الصادر عن موظفين بصفتهم الشخصية كأعوان القضاء مثلاً^(٤١)، ومثل هذا التفسير لا يلزم القاضي الأجنبي إتباعه، فمن باب أولى لا يلتزم به القاضي الوطني في تفسيره للقانون الأجنبي.

أما بالنسبة للتفسير الصادر عن الإدارة العامة، فهو يتمثل في تفسير وتطبيق القانون عملياً من قبل الدوائر الرسمية بمناسبة ورود المعاملات إليها، ويتخذ شكل التدخل في معاملات الأفراد، ويكون على نوعين،

الفرع الأول: عدم خضوع تفسير القانون الأجنبي لرقابة محكمة التمييز

يُجمع الفقه على أن مخالفة قواعد الإسناد أو الخطأ في تفسيرها أو تطبيقها يخضع لرقابة محكمة التمييز^(٤٣)، فهذه القواعد هي من مصدر وطني ينصاع إليها القاضي الأردني نزولاً عند إرادة مشرعه في وجوب تطبيقها على المنازعات الدولية الخاصة.

وعليه، إذا تقدم أحد الخصوم بطعن بالحكم كون قاضي الموضوع لم يراع القانون المختص نتيجة تطبيق خاطئ لقاعدة التنازع، فإن ذلك يخضع لرقابة محكمة التمييز.

ومن الطبيعي تكريس هذا الحل بشأن قاعدة الإسناد، فهي قاعدة مساوية لأي قاعدة قانونية أخرى ولو كانت تحتفظ بطبيعة خاصة كونها لا تنهي النزاع مباشرة، وإنما تحدد القانون الواجب التطبيق عليه. وبناءً عليه، يسري بشأنها ما يسري على القواعد القانونية الأخرى: أي يحق لمحكمة التمييز مراقبة تطبيقها أو تفسيرها، ولو تم التمسك بهذا الدفع لأول مرة أمامها^(٤٤).

وهذا الاتجاه يعتبر القانون الأجنبي واقعة مادية تتولى محكمة الموضوع مهمة تطبيقه وتفسيره دون أي رقابة عليها في هذا الشأن من قبل محكمة التمييز، وقد أخذ بهذا الموقف القضاء الفرنسي من حيث المبدأ^(٤٥)، حيث قصر مراقبة محكمة النقض على الجزء المتعلق بتسبيب قرار القاضي الخاص بتفسير القانون الأجنبي^(٤٦)، كأن يمتنع القاضي مثلاً عن الأخذ بتفسير للقانون الأجنبي تقدم به الخصوم بواسطة شهادة رسمية، أو إذا لم يوضح أسباب أخذه بهذا التفسير دون غيره، عندما لا يحصل على تفسير رسمي من دولة هذا القانون^(٤٧). وقد رفض القضاء العربي منح المحكمة العليا أي رقابة على تطبيق القانون الأجنبي كما هو الحال في سوريا^(٤٨).

وتتلخص الحجج التي تدعم هذا الاتجاه بما يلي:

١. أن هذه المهمة من الصعوبة بمكان، بحيث أنه لا يمكن عملياً لمحكمة التمييز أن تأخذ على عاتقها

الأول هو تدخل الإدارة لتطبيق القانون العام، كالقانون الإداري أو قوانين الضرائب، والثاني تدخل الإدارة لتطبيق القانون الخاص، كالقانون المدني أو التجاري، كالترخيص المسبق لتأسيس شركات المساهمة أو تعديل نظامها، أو قانون العمل، كالترخيص المسبق لإنشاء النقابات، والمصادقة المسبقة على الأنظمة الداخلية للمؤسسات، أو في قانون الأجانب، كالترخيص المسبق لاكتساب الحقوق العينية العقارية.

وتفسير الإدارة للقانون، إما أن يكون قد صدر به تبليغ إداري أو إعلان مكتوب، أو أن لا يكون كذلك، وفي الحالتين نجد أن هذا التفسير غير ملزم للقاضي الوطني، ما لم يرد نص في القانون الأجنبي يجعل له قيمة الإلزام في دولته^(٤٩).

المطلب الثاني: رقابة محكمة التمييز على تفسير القانون الأجنبي

إذا تعين اختصاص قانون أجنبي وفقاً لقاعدة التنازع لزم على القاضي الوطني تحديد معناه وتطبيقه حسب ما ورد في الآراء والاجتهادات التي صدرت في بلد هذا القانون، فلا يجوز للقاضي أن يفسر القانون الأجنبي ويجهل بشأنه كما لو كان داخلياً، فيطبقه كما يراه هو، وخلافاً لما هو عليه الأمر في بلد هذا القانون، لكن القاضي قد يخطئ في تفسيره، فهل يخضع هنا لرقابة محكمة التمييز كما هو الحال على الصعيد الداخلي؟ أم لا يخضع.

وقبل ذلك، قد يخطئ القاضي خلال مرحلة تعيين القانون الواجب التطبيق، فيسيء اختيار قاعدة الإسناد الوطنية أو إعمالها أو يخطئ في تفسيرها، مما يؤدي إلى منح الاختصاص لقانون أجنبي ما بدلاً من قانون أجنبي آخر، أو يكرس اختصاص القانون الأجنبي بدلاً من القانون الوطني أو العكس، فهل يخضع خطأه هذا لرقابة محكمة التمييز؟ وهذا ما سنبيّنه على النحو التالي:

مراقبة تفسير القوانين الأجنبية المختلفة، فهذه مهمة تفوق طاقاتها.

٢. أن القاضي الوطني لا يبحث أثناء البت في النزاع عما هو عادل ومفيد (كما يفعل على المستوى الداخلي)، بل عليه أن يأخذ بالتفسير وبالاجتهادات الخاصة بالقانون الأجنبي كما هي عليه في بلده. من هذه الزاوية، كان لا مناص من معاملة القانون الأجنبي معاملة الوقائع، ولو كان القضاء يعترف بطبيعته القانونية^(٤٩). وما دام الأمر كذلك، فلا يمكن إخضاعه لرقابة محكمة التمييز، بحيث تبقى مسألة تفسيره متعلقة بالسلطة التقديرية لقضاة الموضوع.

٣. إن إخضاع الخطأ في تفسير القانون الأجنبي إلى ولاية محكمة التمييز قد يؤدي إلى اختلاف جزئي أو كلي مع اجتهاد محكمة التمييز في بلد القانون الأجنبي. وهذا ما يؤدي إلى خرق المبدأ الذي يقضي بضرورة تطبيق وتفسير القانون الأجنبي كما هو مطبق في الدولة التي صدر عنها^(٥٠).

٤. ليس من مهمة محكمة التمييز السهر على توحيد اجتهادها مع اجتهاد المحكمة العليا في دولة القانون الأجنبي^(٥١)، بل تتركز مهمتها الأساسية في الحرص على حسن تطبيق القانون الوطني ووحدة تفسيره فقط^(٥٢).

كما أنه لا يجوز إرهاب محكمة التمييز في البحث عن مضمون القانون الأجنبي والاجتهادات المتعلقة به والتغيرات التي طرأت عليها. كل هذه المسائل تؤدي إلى إقحام محكمة التمييز في أمور هي في غنى عنها وتخرجها عن مهمتها الأساسية.

وعلى الرغم من وجهة هذه الأسانيد إلا أن هناك من يرى^(٥٣) ضرورة التلطيف من عملية رفض خضوع تفسير القانون الأجنبي لرقابة المحكمة العليا وذلك من خلال الآليات التالية:

— مراقبة التسبب تقتضي مراقبة التفسير: عندما يقدم الأطراف القانون الأجنبي كوسيلة لتأييد طلباتهم فالمحكمة يكون لها قدر من الرقابة.

— الرقابة من خلال احترام مبدأ الوجاهية في الدعوى بين الخصوم: عندما يقوم القاضي الوطني بتفسير القانون الأجنبي.

— مراقبة تفسير القانون الأجنبي من خلال فكرة التشويه أو المسخ: إن فكرة تشويه القانون الأجنبي أو مسخه ابتدعتها محكمة النقض الفرنسية من أجل مراقبة إساءة تفسير القانون الأجنبي وفكرة التشويه مستعارة من ميدان العقود والمستندات في الدعوى، ففي العقود نجد أن التفسير يخرج من نطاق رقابة هذه المحكمة متى كانت شروطها لا تتصف بصفة العموم كما هو الحال بالنسبة للعقود النموذجية، ووثائق التأمين فتفسير العقد يخضع للسلطة التقديرية لقضاة الموضوع، لكن التشويه يخضع لرقابة المحكمة العليا عند خروج قضاة الموضوع عن شرط واضح في العقد.

الفرع الثاني: خضوع تفسير القانون الأجنبي لرقابة محكمة التمييز

يعتبر هذا الاتجاه^(٥٤) بأن احتفاظ القانون الأجنبي بالصفة القانونية رغم تجاوزه حدود الدولة التي أصدرته يقتضي بالضرورة إخضاع الخطأ في تفسيره لرقابة محكمة التمييز^(٥٥).

وهو ما تؤيد العمل به في المملكة الأردنية الهاشمية لعدة أسباب:

أولاً: أن القبول بمراقبة محكمة التمييز لتطبيق القانون الأجنبي هو نتيجة منطقية لصفته القانونية (والتي كرسها القضاء الأردني). ولا يصح تجريده من سلامة التطبيق بتوفير رقابة المحكمة العليا على تفسيره. من هنا، لا يمكن لأي محكمة أخرى عدا محكمة التمييز أن توفر له الضمانات اللازمة لحسن تطبيقه وتفسيره.

ثانياً: إن رفض سلطة محكمة التمييز بشأن مراقبتها لتطبيق القانون الأجنبي يجعل رقابتها لتطبيق قاعدة الإسناد فارغة من معناها. ويمكن في الواقع أن نتخيل قيام القاضي بتطبيق قاعدة الإسناد على الشكل الصحيح، كونه يدرك بأن هذا سيخضع لرقابة محكمة

الرقابة على تفسير وتطبيق القانون..... ابراهيم الصرايرة وأشرف العدوان وسعد أبو الغنم

أحكامه من واجبات المحكمة وليس من قبيل البيانات الإضافية^(٥٨).

وفي قرار آخر ذهبت الى " ٣-... إن الرأي الراجح الذي انعقد عليه الفقه والقضاء يقضي بأن القانون الواجب التطبيق أمام القضاء الوطني يحتفظ أمام القضاء الوطني بصفته القانونية، ولا يعتبر من الوقائع التي يتوجب على الخصم تقديم الدليل على وجوده، وأن المحكمة الوطنية التي تنتظر في الدعوى هي المكلفة بالبحث عن القانون الأجنبي وتطبيقه كما تطبق القانون المحلي"^(٥٩).

وفي قرار آخر ذهبت الى أن " من واجبات الحكمة تطبيق أحكام أي قانون أردني أو أجنبي ترى وجوب تطبيقه على وقائع الدعوى التي وقعت في ظل أحكامه"^(٦٠).

وهناك من يرى^(٦١) أن القاضي الوطني مخول بالتأكد من استيفاء القانون المراد تطبيقه على النزاع لإجراءاته الشكلية التي يفرضها دستور الدولة التي أصدرته، والامتناع عن تطبيقه إذا لم يكن مستوفياً لهذه الإجراءات الشكلية. أما الرقابة على دستورية القانون الأجنبي من حيث الموضوع، فيجب على القاضي الوطني هنا الرجوع إلى دستور الدولة مصدرة القانون الواجب التطبيق، فإذا كان قاضي تلك الدولة ممنوع من ممارسة الرقابة، فيمتنع على القاضي الأجنبي رقابة دستورية هذا القانون قبل تطبيقه على النزاع، ولو كان دستور دولته يعطيه هذا الحق بخصوص القوانين الوطنية.

الخاتمة:

وبعد الانتهاء من هذا البحث فقد تم التوصل إلى النتائج والتوصيات التالية:

أولاً: النتائج:

١. يقصد بالقانون الأجنبي مجموعة القواعد القانونية المعمول بها في دولة أخرى غير الدولة التي ظهر فيها النزاع، ولا فرق في هذا بين أن تكون قواعد القانون الأجنبي مدونة أو غير مدونة.

التمييز، ولكنه قد يكون أقل حذراً في تطبيق القانون الأجنبي ليقينه بأن أي خطأ في هذا الصدد سوف لن يخضع لرقابة هذه المحكمة.

لذا، كان لا بد من ملازمة رقابة تطبيق قاعدة الإسناد برقابة على تطبيق القانون الأجنبي وإلا لما تحقق الهدف من الرقابة على قاعدة الإسناد.

ثالثاً: لا يكفي القول بوجود صعوبات في مسألة التحري عن القانون الأجنبي وتطبيقاته لدى الدولة التي أصدرته لتبرير رفض أي رقابة لمحكمة التمييز على تطبيقه. فإذا كان قاضي الموضوع بإمكاناته المحدودة ملزماً بالبحث عن مضمونه والقيام بتكليف الخصوم بذلك وبجميع الطرق، فمن باب أولى أن يعهد لمحكمة التمييز القيام بهذه المهمة، لا سيما وأنها تتمتع بخبرة أكبر وإمكانات أوسع، ناهيك بأن جل عملية البحث والتحري يكون قد وفرها كل من الأطراف وقاضي الموضوع.

رابعاً: إن محكمة التمييز تحقق من خلال رقابتها على تطبيق القانون الأجنبي تناسق الأحكام وتوافقها، وتحافظ على هيبة القضاء الوطني وسمعته خارج حدود الدولة^(٥٦).

ولابد من الإشارة أخيراً إلى أنه بغض النظر عن الطريقة التي يتم بها مراقبة دستورية القوانين في دولة القاضي الناظر بالنزاع، فإنه لا تقع ضمن مهامه رقابة دستورية القانون الأجنبي، سواء من الناحية الشكلية، أم من الناحية الموضوعية، فهذه مسألة داخلية من اختصاص الدولة التي صدر منها القانون، ولا يحق للقاضي الأردني التعرض لذلك أثناء تطبيقه للقانون الأجنبي، إلا إذا كان قد سبق وقررت الدولة الأجنبية عدم دستوريته. وعليه، لا يمكن لمحكمة التمييز الأردنية - برأينا - مراقبة دستورية الأحكام الأجنبية ولكنها تستطيع استبعادها بالاستناد إلى النظام العام الأردني^(٥٧)، وتطبيقاً لذلك وردت مجموعة من القرارات لمحكمة التمييز الأردنية:

فجاء في أحدها " إن المادة ١٠٣ من دستور المملكة الأردنية الهاشمية قد أجازت للمحكمة تطبيق القانون الأجنبي في الأمور الحقوقية والتجارية للأجانب ويكون الإطلاع على القانون الأجنبي لتطبيق

حدود الدولة التي أصدرته، وهذا يقتضي بالضرورة إخضاع الخطأ في تفسيره لرقابة محكمة التمييز.

ثانياً: التوصيات:

١. قيام وزارة العدل بدورها في توفير القوانين الأجنبية، ويكون ذلك عن طريق إنشاء مركز علمي لكافة القوانين الأجنبية.
٢. الاستعانة بالخبراء المتخصصين في القوانين الأجنبية أمام القضاة لمناقشتهم لإثبات مضمون القانون الأجنبي فيما يحتويه من مسائل غامضة.
٣. إنشاء معهد متخصص في دراسة و ترجمة القانون المقارن يضم نخبة من الأساتذة والباحثين المتخصصين في القوانين الأجنبية.
٤. ضرورة وجود نص في القانون الأردني يخضع فيه تفسير القانون الأجنبي لرقابة محكمة التمييز في دولة قاضي الموضوع، شأنه في ذلك شأن القانون الوطني، لإن خبرة محكمة التمييز في فهم وتفسير القانون الاجنبي وفهمها لقصد المشرع الأجنبي أعمق من فهم القاضي المنفرد.

الهوامش:

- (١) حمزة قناتل، دور القاضي في تطبيق القانون الأجنبي في القانون الجزائري والمقارن، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجزائر، ٢٠١١، ص ٤.
- (٢) سامي بديع منصور، الوسيط في شرح القانون الخاص، دار العلوم العربية، ١٩٩٤، ص ٦٦٨.
- (٣) حسن الهداوي، تنازع القوانين، ١٩٩٤، دار الثقافة، ص ٢٠٧.
- (٤) للمزيد حول الاعتراف، راجع، مخلص الطراونة، القانون الدولي العام، عمان، ٢٠١٥، ص ٢٨٥ وما بعدها.
- (٥) عدم الاعتراف بالاتحاد السوفياتي حتى علم ١٩٢٤ من قبل فرنسا سبب عدم تطبيق قوانين الاتحاد المتعلقة بالجنسية من قبل المحاكم الفرنسية، أنظر "
- Recueil des Cours, Collected Courses, Tome/Volume 75 (1949), Académie de Droit International de la Haye / Hague Academy of International Law, W. Komarnicki, R. Dollot, H. P. De Vries, R. Monaco, E. Balogh, R. Y. Jennings, L. Milliot, p. 323-325
- متوفر على الموقع التالي : <https://books.google.jo/books?isbn=2802742736>

٢. ينبغي أن يقوم القاضي الوطني بتفسير القانون الأجنبي وفقاً للمفاهيم والمبادئ المستقرة في الدولة الواجب تطبيق قانونها؛ لأن الأخير من بيئة مختلفة، فيقتضي تفسيره بحسب مفاهيم دولته، كالأعمال التحضيرية التي سبقت صدور القانون، والعوامل التاريخية، والحاجات الاجتماعية، لأن تشابه النصوص لا يعني في جميع الأحوال اتحادها في المعنى والمضمون، على أن يحتفظ القاضي الوطني بحرية تفسير القانون الأجنبي وفقاً لقانونه في حالات خاصة بصورة إستثنائية، حيث بإمكان ذلك إظهار مخالفة القانون الأجنبي للنظام العام إن وجدت، وفي هذه الحالة فإن تفسيره وفقاً للقانون الوطني ليس فيه أي تجاوز على اختصاص ووظيفة قضاء الدولة الأجنبية مصدرة القانون المختص.
٣. للقاضي سلطة تقديرية في تفسير القانون الأجنبي، إلا أنها سلطة ليست مطلقة، إذ أن لها حدوداً، وأنه ملزم ألا يخرج عما هو مستقر عليه في النظام القانوني الأجنبي، وتقدير التفسير المعطى للقانون الأجنبي.
٤. هناك اختلاف في طرق تفسير القانون، فقد تكون داخلية يرجع فيها إلى النص ذاته وتعتمد في فهم معنى النص على دلالة لفظه، أم تعتمد على فحواه، كما قد تكون خارجية يرجع فيها إلى عناصر خارجة عن النص،
٥. يكاد يجمع الفقه على أن مخالفة قواعد الإسناد أو الخطأ في تفسيرها أو تطبيقها يخضع لرقابة محكمة التمييز لأنها قواعد وطنية.
٦. اختلفت القوانين الغربية والعربية في مدى رقابة محكمة التمييز على تفسير القاضي للقانون الأجنبي، فذهب رأي إلى اعتبار القانون الأجنبي واقعة مادية تتولى محكمة الموضوع مهمة تفسيره وتطبيقه وتفسيره دون أي رقابة عليها من قبل محكمة التمييز.
٧. وخالفهم البعض الذي ذهب إلى احتفاظ القانون الأجنبي بالصفة القانونية رغم تجاوزه

الرقابة على تفسير وتطبيق القانون..... ابراهيم الصرايرة وأشرف العدوان وسعد أبو الغنم

- (٦) من ذلك، المحاكم السويسرية التي طبقت قوانين الاتحاد السوفياتي، رغم عدم الاعتراف بالاتحاد، أنظر: Recueil des Cours, Collected Courses, p. 323-325
- (٧) ممدوح عبد الكريم حافظ، القانون الدولي الخاص، دار الثقافة، عمان، ١٩٩٨، ص ٢١٦.
- (٨) حسن الهداوي، القانون الدولي الخاص، دار الثقافة، عمان، ص ٢٠٨.
- (٩) جابر الراوي، احكام تنازع القوانين في القانون العراقي، مطبعة الحكم المحلي، بغداد ١٩٨٠، ص ٦٨.
- (١٠) <http://www.elawpedia.com/view/> (الموسوعة القانونية)، إمكانية التقاضي بالاستناد على التزامات حقوق الإنسان الدولية.
- (١١) عبد المؤمن شجاع الدين، ورقة عمل بعنوان: إمكانية التقاضي بالاستناد على التزامات حقوق الإنسان الدولية، صنعاء، ٢٠١١، ص ٦.
- (١٢) حمزة قتال، مرجع سابق، ص ٤٣.
- (١٣) جابر الراوي، مرجع سابق، ص ٧٢.
- (١٤) سامي بديع منصور، مرجع سابق، ص ٦٧٠.
- (١٥) حمزة قتال، مرجع سابق، ص ٤٦.
- (١٦) ممدوح عبد الكريم حافظ، مرجع سابق، ص ٢١٨.
- (١٧) جابر الراوي، مرجع سابق، ص ٧٨.
- (١٨) ومن هذا الفقه: الفقه الإيطالي القائل بنظرية الاندماج. أنظر: غالب علي الداوودي، القانون الدولي الخاص "تنازع القوانين - تنازع الاختصاص القضائي الدولي - تنفيذ الأحكام الأجنبية"، دراسة مقارنة، دار الثقافة، عمان، ٢٠١٣، ص ٢٧٠. حسن الهداوي، مرجع سابق، ص ٢٢٠.
- (١٩) حسن الهداوي، المرجع السابق، ص ٢٢٠، هشام صادق، تنازع القوانين، المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٧، ص ١٧٢. حمزة قتال، مرجع سابق، ص ٢٣٦.
- (٢٠) غالب علي الداوودي، المرجع السابق، ص ٢٧٠.
- (٢١) عكاشة محمد عبد العال، تنازع القوانين، الدرا الجامعية الجديدة، الاسكندرية، ١٩٩٧، ص ٤٠٢.
- (٢٢) حسن الهداوي، مرجع سابق، ص ٢٢١. حمزة قتال، مرجع سابق، ص ٢٣٦.
- (٢٣) سامي بديع منصور، مرجع سابق، ص ٧٤٧.
- (٢٤) حمزة قتال، مرجع سابق، ص ٢٣٨. أحمد عبد الكريم سلامة، الأصول في التنازع الدولي للقوانين، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٥٢٤.
- (٢٥) هشام علي صادق، مرجع سابق، ص ١٧٣.
- (٢٦) هشام علي صادق، المرجع السابق، ص ١٧٢.
- (٢٧) سامي بديع منصور، مرجع سابق، ص ٧٤٧.
- (٢٨) أحمد عبد الكريم سلامة، مرجع سابق، ص ٥٣٦.
- (٢٩) حمزة قتال، مرجع سابق، ص ٢٣٨.
- (٣٠) ممدوح عبد الكريم، مرجع سابق، ص ٢٢٦.
- (٣١) أحمد عبد الكريم سلامة، مرجع سابق، ص ٥٢٦.
- (٣٢) سامي بديع منصور، مرجع سابق، ص ٦٨٦.
- (٣٣) هشام علي صادق، مرجع سابق، ص ٤٠٧؛ سامي بديع منصور، مرجع سابق، ص ٦٨٧.
- (٣٤) هشام علي صادق، المرجع السابق، ص ٤٠٨.
- (٣٥) سامي بديع منصور، مرجع سابق، ص ٦٩٣.
- (٣٦) هشام علي صادق، مرجع سابق، ص ٣٩٦.
- (٣٧) أحمد عبد الكريم سلامة، مرجع سابق، ص ٥٢٦.
- (٣٨) سامي بديع منصور، مرجع سابق، ص ٦٩٣.
- (٣٩) سامي بديع منصور، مرجع سابق، ص ٦٩٣؛ هشام علي صادق، مرجع سابق، ص ٣٩٩.
- (٤٠) عكاشة محمد عبد العال، مرجع سابق، ص ٤٠٤.
- (٤١) سامي بديع منصور، مرجع سابق، ص ٦٩٤.
- (٤٢) سامي بديع منصور، المرجع السابق، ص ٦٩٥.
- (٤٣) محمد كمال فهمي، رقابة المحكمة العليا في نطاق التنازع الدولي للقوانين، مجلة القانون والاقتصاد، ١٩٦٣، العدد الخامس، ص ٢٣٠. جابر جاد عبد الرحمن، القانون الدولي الخاص العربي، تنازع القوانين، دار النهضة العربية، ١٩٧٠، ص ٥٥.
- (٤٤) محمد وليد المصري، شرح القانون الدولي الخاص، ط ١، دار الحامد، ٢٠٠٢، ص ٣٦٤.
- (٤٥) أنظر: محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، ط ٢، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٥١٧. عزالدين عبد الله، القانون الدولي الخاص، ج ٢، ط ٨، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٥٣٢.
- (٤٦) أنظر:
- Par conséquent, les juges du fond sont souverains dans l'interprétation qu'ils font du droit étranger: leur seule obligation est de motiver leur décision.
- <http://www.cours-de-droit.net>
- أنظر أيضاً حكم محكمة النقض الفرنسية
- 3 juin 2003, arrêt de la 1ère Chambre Civile de la Cour de Cassation, N° de pourvoi: 01-00859
- Mais attendu, que s'il incombe au juge français, qui applique une loi étrangère, de rechercher et de justifier la solution donnée à la question litigieuse par le droit positif de l'Etat concerné, l'application qu'il fait de ce droit étranger, quelle qu'en soit la source, légale ou jurisprudentielle, échappe, sauf dénaturation, au contrôle de la Cour de Cassation ; que l'arrêt attaqué retient, d'abord, que l'article 13, paragraphe 2, de la loi sénégalaise du 16 février 1991 n'a fait jusqu'alors l'objet d'aucune application jurisprudentielle, de sorte que la cour devait en déterminer le sens et la portée en fonction du texte lui-même et des éléments d'interprétation produits aux débats et contradictoirement débattus ; qu'il se réfère, ensuite, à un certificat de coutume délivré par un conseiller à la Cour suprême du Sénégal qui, après avoir fait état des diverses interprétations possibles de cette disposition, estime que les poursuites en cause ne peuvent s'entendre que de celles tendant à faire déclarer nuls les actes litigieux, ainsi qu'à une consultation non contestée d'un avocat en droit sénégalais définissant la notion de poursuite au sens procédural ; qu'il relève, enfin, que selon l'analyse littérale du texte, aucune mention n'est

الرقابة على تفسير وتطبيق القانون..... ابراهيم الصرايرة وأشرف العدوان وسعد أبو الغنم

sur le territoire français, alors que l'uniformité du droit étranger incombe à la Cour suprême du pays en question.

<http://www.cours-de-droit.net>

(٥٣) قاشي علال، أساس تطبيق القانون الاجنبي ومركزه أمام القاضي الوطني، جامعة سعد البليدة، ص ١٢، ٢٠٠٦.

(٥٤) نعيم السيوفي، تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي، ص ٢٥٦.

(٥٥) محمد كمال فهمي، اصول القانون الدولي الخاص، ص ٣٦٤، علي إبراهيم الزيني، القانون الدولي الخاص المصري والمقارن، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٤٠.

(٥٦) محمد وليد المصري، مرجع سابق، ص ١٦٦.

(٥٧) قضت محكمة النقض الفرنسية بأنه " إذا كان القانون الأجنبي الذي يمنع إثبات النسب الطبيعي لا يتعارض مبدئياً مع المفهوم الفرنسي للنظام العام، إلا أنه يتعارض مع هذا النظام إذا كان يحرم طفلاً فرنسياً، أو مقيماً بصفة دائمة في فرنسا من حقه في إثبات نسبه، مما يتعين معه استبعاد هذا القانون الأجنبي، وإذا كان القانون الأجنبي متعارضاً مع النظام العام الفرنسي في مسائل النسب الطبيعي، فإن استبعاد حكمه يقتصر على هذه المسألة وحدها دون أن يتعداها إلى آثار النسب، أنظر حكم محكمة النقض الفرنسية تاريخ ١٠ شباط ١٩٩٣

١٠ février ١٩٩٣، arrêt de la 1ère Chambre Civile de la Cour de Cassation, N° de pourvoi: 89-21997

Si les lois étrangères qui prohibent l'établissement de la filiation naturelle ne sont, en principe, pas contraires à la conception française de l'ordre public international, il en est autrement lorsque ces lois ont pour effet de priver un enfant français ou résidant habituellement en France, du droit d'établir sa filiation. Dans ce cas, cet ordre public s'oppose à l'application de la loi étrangère normalement compétente.

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichJuriJudi.do?idTexte=JURITEXT000007029998&fastReqId=264309072&fastPos=2&oldAction=rechJuriJudi>

وقد قنن المشرع التونسي هذا الحل صراحة في مجلة القانون الدولي الخاص قانون عدد ٩٧ لسنة ١٩٨٨ تاريخ ١٩٨٨/١١/٢٧ في المادة ٣٦-٤ التي تنص على أنه " لا يستبعد تطبيق القانون الأجنبي عند العمل بالنظام العام سوى أحكامه المخالفة للنظام العام في مفهوم القانون الدولي الخاص التونسي". منشور على الموقع:

http://www.ejustice.tn/fileadmin/fichiers_site_arabe/codes_juridiques/code_droit_intern_privie.pdf

(٥٨) قرار محكمة التمييز، رقم (٧٠) (هيئة خماسية) تاريخ ١٩٩٧/٧/٢١ والمنشور على الصفحة ١٣٩٥ من عدد مجلة نقابة المحامين، تاريخ ٢٠٠٠/١/١.

(١) قرار رقم (٥٣٩) (هيئة خماسية) تاريخ ١٩٩٣/١١/١٥، منشورات مركز عدالة

(٢) قرار رقم (١١٣٧) (هيئة خماسية) تاريخ ١٩٩٧/٧/٢٦ والمنشور على الصفحة ٣٤٥ من عدد مجلة نقابة المحامين، تاريخ ١٩٩٧/١/١.

(٦١) أنظر غالب علي الداودي، مرجع سابق، ص ٢٧٤-٢٧٩.

faite aux créances et à leur recouvrement et que le délai de trois ans prescrit pour agir n'a de sens que s'il concerne l'action en nullité de l'acte frauduleux.

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichJuriJudi.do?oldAction=rechJuriJudi&idTexte=JURITEXT000007047793&fastReqId=615869947&fastPos=1>

(٤٧) أنظر حكم محكمة النقض الفرنسية

١٠ octobre ١٩٧٨، arrêt de la 1ère Chambre Civile de la Cour de Cassation,

منشور

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichJuriJudi.do?idTexte=JURITEXT000007072747&fastReqId=1558440754&fastPos=5&oldAction=rechJuriJudi>

أنظر أيضاً حكم محكمة النقض الفرنسية

١ juillet ١٩٩٧، arrêt de la 1ère Chambre Civile de la Cour de Cassation, N° de pourvoi: 95-15262

Dénature les termes clairs et précis d'un texte législatif étranger la cour d'appel qui en méconnaît le sens littéral, et en fait application selon le sens donné par la jurisprudence française à un texte de droit interne considéré comme identique, sans faire état d'aucune autre source du droit positif étranger donnant à la disposition litigieuse le sens qu'elle lui attribue.

منشور

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichJuriJudi.do?idTexte=JURITEXT000007037699&fastReqId=658336782&fastPos=8&oldAction=rechJuriJudi>

(٤٨) أنظر: عكوش سيهام، القانون الأجنبي إثباتاً وتطبيقاً، رسالة ماجستير غير منشورة، الجزائر، جامعة بو مرداس، ٢٠٠١، ص ٧٠. وأنظر: قرار محكمة النقض السورية تاريخ ١٩٨٢/١٠/٢٧ (مجلة القانون، فهرس أربعون عاما ١٩٥٠-١٩٩٠). مشار إليه لدى، محمد وليد المصري، مرجع سابق، ص ٣٦٥.

(٤٩) د. محمد كمال فهمي، اصول القانون الدولي الخاص، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٢٥٧. موري، مركز القانون الأجنبي في التشريع الفرنسي، أعمال اللجنة التحضيرية الفرنسية للقانون الدولي الخاص، ١٩٥١، ص ٩٧.

La justification de ce refus de contrôle est assez simple: malgré que le droit étranger soit considéré par la jurisprudence comme étant du droit, la recherche de son contenu va être considérée comme une recherche de fait.

<http://www.cours-de-droit.net>

(٥٠) http://bohotti.blogspot.com/2014/01/blog-post_25.html

(٥١) محمد كمال فهمي، رقابة المحكمة العليا في نطاق التنازع الدولي للقوانين، مرجع سابق، ص ٣٨١.

(٥٢) محمد وليد المصري، مرجع سابق، ص ٢٦٥ وما بعدها.

Le rôle de la Cour de Cassation n'est pas de se livrer à de telles recherches: la mission de la Cour de Cassation est d'assurer l'unité d'interprétation du droit français

"مسائل النبوات والسمعيات عند ابن عطاء الله السكندري"
"(أبو الفضل أحمد بن محمد بن عطاء الله السكندري ٧٠٩ هـ)"

د.عبدالمقصود حامد عبدالمقصود د.حسام الدين محمد الصلاحيات

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/١٠/١٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٢/١١ م

ملخص

عرضت هذه الدراسة الصورة الواضحة لعقيدة إمام من أئمة التصوف في مسائل النبوات والسمعيات، هو ابن عطاء الله السكندري، وبينت موافقته لأهل السنة والجماعة، لا سيما الأشاعرة منهم، وانتماءه لهم. وقد قسمت البحث إلى مقدمة، وثلاثة مباحث. في المبحث الأول تحدثت الدراسة عن حياته الشخصية، والعلمية، والعصر الذي عاش فيه، وفي المبحث الثاني وضحت الدراسة آراءه في مسائل النبوات؛ كصفات الأنبياء والرسل، وعصمتهم، ومعجزاتهم، وكتبهم. وأما في المبحث الأخير، فبينت الدراسة آراءه في مسائل الغيبيات؛ كالملائكة، والجن، والشیاطين، والروح، وأحوال الآخرة. وقد عرضت في كل مبحث من مباحث الدراسة لآراء أهل السنة والجماعة؛ لبيان مدى التوافق بينه وبينهم. وختمت الدراسة بأبرز النتائج التي توصلت إليها.

الكلمات المفتاحية: (النبوات،السمعيات،ابن عطاء الله).

* أستاذ مشارك، أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.
** باحث.

Abstract

Ibn Ata'aAllah Al-Sekandri is known among Muslims as a complete Sophie. This paper proves that, in addition to what mentioned about him, he was an excellent speaker, which is resulted from careful tracking of what was discussed in his books and what was written about him.

His works included such important topics as prophecy, the message (Islam), the infallibility of the prophets and their miracles, the intercession of our Muhammad (PBUH), the wonders of the Holy people, the question of the tomb, the spirit, the angels and the Paradise and Hel and other related issues. He tackled these topics as a professional scholar, whose views, as being discussed in this study, are recognized in the Islamic.

It is worth mentioning that what Ibn Ata'aAllah Al-Sakandari introduced in the issues of the Divine has been classified by being published in the Journal of the Faculty of Islamic and Arabic Studies, Al-Azhar University Branch, Bani Swaif City, under the title: Allah and His Names, Attributes and Acts.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على عبده ونبيه محمد خاتم المرسلين وسيد ولد آدم إلى يوم الدين، وعلى آله وصحبه والتابعين، وبعد:

فأتقدم بهذا الجهد المتواضع محاولاً تقديم الصورة الواضحة الصحيحة لعقيدة الإمام العَلَم ابن عطاءالله السكندري في النبوات والسمعيات من خلال تراثه الفكري.

إشكالية الدراسة:

وتكمن في تعدد الآراء في عقيدة هذا الإمام، بين رافع من شأنه وأنه من مدرسة أهل السنة والجماعة، وبين مَنْ يغمزه ويتهمه بأنه يدخل في فكر وعقيدة أهل السنة ما ليس منها. وتعدّد الآراء هذا بناءً على تباين الأفهام بين قراء ودارسي وشارحي تراثه الفكري، لا سيما حكمه الشهيرة التي تضمنت جلّ فكره واعتقاده، ومما يجدر ذكره أنّ الكثيرين من هؤلاء القراء والشرّاح والدارسين

(١) المنهج الاستقرائي:

وذلك بتتبع آراء ابن عطاء الله العقدي وجمعها وتصنيفها تحت أبواب الدراسة، كل رأي في مكانه بحسب التقسيمات العقدية في محاولة لاكتشاف قواعد تفكيره العقدي.

(٢) المنهج التحليلي والاستنباطي:

وذلك بدراسة النصوص التي تم استخراجها من مؤلفات ابن عطاء الله وتحليلها واستنباط ما فيها من آراء عقدية، ومن ثم تأصيل الاتجاه العقدي عنده من خلال معرفة مدى تقليده للمدارس الكلامية أو إضافته عليها أو مخالفته لبعض آرائها، وبالتالي الحكم على اتجاهه، ومعرفة أي المدارس العقدية يتبع إن كان يتبع أحدها.

الدراسات السابقة:

لم أجد كتاباً يجمع عقيدة هذا الإمام بين دفتيه وبين موقف أهل السنة والجماعة منها بصورة حيادية بعيدة عن التعصب والغلو.

ومما يجدر ذكره أن رسالة قُدمت لنيل درجة الماجستير بعنوان: (ابن عطاء الله السكندري وآراؤه العقدية والصوفية) من الباحث سالم الخامري في جامعة أم القرى.

ومما يذكر هنا أن الباحث المذكور قد ركّز اهتمامه على تصوف ابن عطاء الله وفصل فيه، بينما كان تناوله لعقيدة هذا الإمام مختصراً لا يعطي الصورة الواضحة والكاملة لها.

فقد أغفل ذكر بعض الموضوعات العقدية الهامة كالوحي والمعجزة والروح وسؤال القبر وغيرها. كما تناول بعض الموضوعات باختصار لا يفي بالغرض كالعصمة وبعض صفات الرسل المهمة كالقنطرة.

ووجدته يخرج بنتيجة هي أن ابن عطاء الله من غلاة الصوفية، لأنه يقول بالحلول والاتحاد ووحدانية الوجود، ويخرج بهذه النتيجة لا لشيء إلا لعبارات على حد تعبيره توحى بمذهب الحلول،

يتسرعون في الحكم عليه، فيعادونه، لا لشيء، إلا لأنهم يأخذون بظاهر معنى كلامه البليغ فيقعون في الغلط، أو لأنهم متعصبون ومتحاملون على كل ما يمت للصوفية وأمثالها أمثال ابن عطاء الله بصلة، ظناً منهم أن الصوفية بكل ما فيها خطر على فكر الأمة وعقيدتها، ولذلك وجدنا من يتصدى من هؤلاء ليشنع على هذا الإمام وأمثاله حتى قبل قراءة تراثهم وإن قرأه قرأه ليردّ عليه لا ليفهمه ويقف على الحق فيه.

أسئلة الدراسة:

من أجل ذلك كلّه عقدت العزم على تجلية فكر هذا الإمام وعقيدته في هذه الدراسة لأضع القراءة على الجادة، وأنصف هذه الشخصية الهامة، وأدافع عنها من غلط الفهم وسوء التأويل.

من هنا كان لا بدّ من قراءة تراث هذا العالم وفحص ما فيه من معلومات وتبويها، لأتمكن من هذه المهمة الشاقة من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ١- هل اهتم هذا الإمام ببيان مسائل العقيدة في مؤلفاته؟
- ٢- هل اعتمد آراء من سبقوه في مسائل الاعتقاد، أم كانت له آراء مستقلة تمثل مدرسة بذاتها؟
- ٣- هل تحدث عن مسألة النبوات؟ وما آراؤه العقدية فيها؟
- ٤- هل تحدث عن اليوم الآخر وأحواله؟ وما آراؤه العقدية فيها؟

وأذكر هنا أن ما تناوله ابن عطاء الله السكندري في مسائل الإلهيات قد تم إفراده بالنشر في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية فرع جامعة الأزهر بمدينة بني سويف، تحت عنوان: ذات الله وأسماءه وصفاته وأفعاله عند ابن عطاء الله السكندري، سنة ٢٠١٧. وأما في هذا البحث فسندرس آراءه في مسائل النبوات والسمعيات.

علماً بأن ابن عطاء الله ينفي ذلك عن نفسه بعبارات صريحة واضحة في كتبه.

وبعد هذا كله أجد لزماً عليّ أن أجلي عقيدة ابن عطاء الله، وأن أدافع عنه وأصح ما علق في الأذهان والمؤلفات عنه من تقولات لا تليق، وأخطاء في الفهم والتأويل.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على ثلاثة مباحث تسبقها المقدمة، وتليها الخاتمة، ثم الفهارس، وقد رتبته على النحو الآتي:

- المقدمة: وفيها بيان مشكلة الدراسة، ومنهج الباحث، وخطة البحث
- المبحث الأول: التعريف بابن عطاء الله السكندري.
- المبحث الثاني: مسائل النبوات عند ابن عطاء الله السكندري.
- المبحث الثالث: مسائل السمعيات عند ابن عطاء الله.
- الخاتمة: وفيها خلاصة البحث والنتائج والتوصيات.
- الفهارس: وفيها ثبت المصادر والمراجع.

وبعد فهذا جهدي أضعه بكل تواضع بين أيديكم لإبداء النصح الكريم والإرشاد القويم راجياً من الله تعالى أن ينال القبول.

المبحث الأول: التعريف بابن عطاء الله السكندري

المطلب الأول: حياته الشخصية

أولاً: اسمه

هو: أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله^(١). وقد أجمع من ترجم له على هذا القدر من اسمه غير أن ابن عجيبة^(٢) الحسني قد أضاف إلى اسمه مزيد تفصيل فقال: "هو أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبدالله بن أحمد ابن عيسى بن الحسين بن عطاء الله"^(٣).

ثانياً: كنيته ولقبه

كنيته: أبو الفضل. لقبه: تاج الدين.

يقول الصفدي^(٤): "الشيخ العارف تاج الدين أبو الفضل"^(٥).

ثالثاً: شهرته

اشتهر وعرف بـ ابن عطاء الله السكندري.

يقول صاحب كشف الظنون: "المعروف بابن عطاء الله السكندري"^(٦).

رابعاً: ميلاده

ولد ابن عطاء الله بالاسكندرية وأقام فيها هو وأسرته، ولذلك نسبوه إليها فقالوا: "الإسكندري أو السكندري أو الإسكندراني"، يقول السبكي^(٧): "الشيخ تاج الدين أبو الفضل من أهل الإسكندرية"^(٨)، ويقول السيوطي: "تاج الدين بن عطاء الله الإسكندراني"^(٩).

ولم أجد أحداً ممن ترجم له يذكر العام الذي ولد فيه إلا الدكتور أبو الوفا التفتازاني^(١٠) الذي يضع ميلاده تاريخاً تقريبياً هو (٦٥٨هـ) بناءً على دراسة قام بها اعتمدت على:

- مات ابن عطاء الله كهلاً سنة ٧٠٩هـ كما يذكر من ترجموا له ومنهم ابن حجر^(١١) العسقلاني^(١٢).
- ورد في القاموس المحيط أن المقصود بالكهل: من جاوز الثلاثين إلى إحدى وخمسين^(١٣).
- وبناءً على ذلك يكون مولده واقعاً بين سنتي (٦٥٨هـ و ٦٧٩هـ).
- صلب ابن عطاء الله شيخه المرسي المتوفي (٦٨٦هـ)^(١٤) اثني عشر عاماً^(١٥) فينتج أن صحبته لشيخه قد بدأت سنة ٦٧٤هـ.
- كان قبل أن يصحب شيخه المرسي فقيهاً يطلب العلم الظاهر وقد جرت بينه وبين أصحاب المرسي مقالة وخصومة ثم أقبل بعد ذلك على مجلسه^(١٦)، وهذا يعني أنه كان قبل (٦٧٤هـ) شاباً على أقل تقدير وعلى قدر من المعرفة والفهم يمكنه من مقالة أصحاب الشيخ وفهم ما يدور بمجلسه، وعلى

ذلك يرجح أن يكون مراد ابن حجر من موته كهلاً أنه توفي في الواحد والخمسين من عمره وربما يزيد قليلاً.

وهذا معناه أنه ولد في حدود (٦٥٨هـ)، ويترتب على ذلك أنه قد صحب شيخه وهو في السادسة عشرة من عمره، وهي سن ملائمة لكونه طالباً ناشئاً يطلب العلم الظاهر بمدينة الإسكندرية. (١٧)

خامساً: مذهبه

وذكر من ترجموا له أنه مالكي المذهب، حيث يقول السيوطي: "كان جامعاً لأنواع العلوم من تفسير ونحو وأصول وفقه على مذهب مالك، وله تصانيف منها مختصر تهذيب المدونة للبرادعي في الفقه". (١٨)

سادساً: طريقته

وقد أجمع من ترجم له على أنه شاذلي الطريقة، فقد كان متصوفاً على طريقة أبي الحسن الشاذلي رحمه الله، وأخذ طريقه عن أبي العباس المرسي، يقول ابن فرحون: "وكان شاذلي الطريقة ينتمي للشيخ أبي الحسن الشاذلي وأخذ طريقه عن أبي العباس المرسي عن الشيخ أبي الحسن". (١٩)

سابعاً: وفاته

توفي ابن عطاء الله بالمدرسة المنصورية (٢٠) في القاهرة سنة (٧٠٩هـ) ودفن بالقرافة وقبره مشهور بزار.

يقول ابن فرحون (٢١): "توفي رحمه الله بالقاهرة ودفن بالقرافة وقبره مشهور بزار". (٢٢)

المطلب الثاني: حياة ابن عطاء الله العلمية

أولاً: نشأته وطلبه للعلم

ولد ابن عطاء الله ونشأ في مدينة الإسكندرية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري في أسرة اشتغلت بالعلوم الدينية كما ذكرنا في المبحث الأول، مما دفعه ليطلب علوم عصره الدينية من فقه وتفسير ونحو وأصول وغير ذلك. يقول السيوطي: "كان جامعاً لأنواع العلوم من تفسير ونحو وأصول وفقه على مذهب مالك". (٢٣)

وكان في بدايته ينكر على الصوفية ويتعصب لعلوم الظاهر حيث يقول: "ليس إلا أهل الظاهر وهؤلاء القوم الصوفية يدعون أموراً عظيمة ظاهر الشرع بأبائها". (٢٤)

يقول ابن الأهدل: "كان فقيهاً عالمياً ينكر على الصوفية". (٢٥)

وبقي كذلك إلى أن ذهب إلى المرسي ليعرف حقيقته بعد أن جرت المخاصمة والمقابلة بينه وبين أتباعه، حيث يقول: "وكان سبب اجتماعي به أن قلت في نفسي بعد أن جرت مقاوله ومخاصمة بيني وبين ذلك الرجل من أصحاب المرسي دعني أذهب إلى هذا الرجل المرسي فصاحب الحق له أمارات ولا يخفى شأنه فأتيت مجلسه. إلى أن بهر عقلي وعلمت أن الرجل إنما يغترف من بحر فيض إلهي فأذهب الله ما كان عندي". (٢٦)

وهنا زال إنكاره على الصوفية، وصحب الشيخ المرسي، وتلقى عنه الطريقة الشاذلية.

قال ابن الأهدل: "ثم جذبت العناية فصحب شيخ الشيوخ المرسي وفتح عليه على يديه، والذي جرى له معه مذكور في كتاب لطائف المنن". (٢٧) وقد بدأت صحبته لشيخه المرسي سنة (٦٧٤هـ) حيث يقول: "لقد صحبت الشيخ اثني عشر عاماً". (٢٨) وقد توفي الشيخ سنة (٦٨٦هـ). (٢٩)

ومما يذكر أن ابن عطاء الله في هذه المرحلة لم يترك طلب العلوم الدينية فصحة الصوفية لا تعني التجرد عن الاشتغال بالعلم أو بأي أمر دنيوي يقصد به وجه الله تعالى حيث يقول: "كنت سمعت الطلبة يقولون: من صحب المشايخ لا يجيء منه في العلم الظاهر شيء فشق علي أن يفوتني العلم وشق علي أن تفوتني صحبة الشيخ فأتيت الشيخ.. ثم قال المرسي: نحن إذا صحبتنا تاجراً ما نقول له اترك تجارتك، أو طالب علم لا نقول له اترك طلبك وتعال، ولكن نقر كل واحد فيما أقامه الله فيه". (٣٠) فاشتغل بالعلوم الدينية وتدرسها بالإسكندرية حيناً حيث أصبح جديراً بأن يتصدر فيها. (٣١)

ثم رحل ابن عطاء الله إلى القاهرة، حيث اشتغل بالوعظ والتدريس أيضاً، يقول السبكي: "استوطن الشيخ تاج الدين القاهرة يعظ الناس ويرشدهم" (٣٢).

وقد تولى التدريس في الجامع الأزهر حيث يقول الذهبي: "وكان يتكلم بالجامع الأزهر فوق كرسي بكلام يروح النفوس" (٣٣).

وبقي كذلك حتى أصبح كما يقول المناوي (٣٤): "له اليد الطولى في العلوم الظاهرة والمعارف الباطنة، إمام في التفسير والحديث والأصول، متبحر في الفقه له وعظ يعذب في القلوب ويحلو في النفوس. وكان رضي الله عنه قد تدرب بقواعد العقائد الشرعية وهذبته العلوم، فاستدل بالمنطوق على المفهوم، فساد بذلك العصاة الصوفية فكان له من الرياسة شرف معلوم" (٣٥).

وقد تنبأ الشيخ المرسي بهذه المكانة الجليلة لتلميذه وارث علمه القائم على طريقته بعد وفاته فقال: "الزم فوالله لئن لزمتم لتكونون مفتياً في المذهبين، يريد مذهب أهل الشريعة أهل العلم الظاهر، ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن" (٣٦)، (٣٧).

ثانياً: شيوخه

تتلمذ ابن عطاء الله على كبار علماء عصره في مختلف العلوم حتى أصبح كما يقول المناوي: "له اليد الطولى في العلوم الظاهرة والمعارف الباطنة، إمام في التفسير والحديث والأصول، متبحر في الفقه، له وعظ يعذب في القلوب" (٣٨).

ومنهم:

١) الفقيه ناصر الدين بن المنير الجروي الجذامي الإسكندري، وقد أخذ عنه الفقه والعربية. يقول ابن فرحون عنه: "كان إماماً بارعاً في الفقه وفي العربية، كان علامة الإسكندرية وقد توفي سنة ٦٨٣هـ" (٣٩).

ويذكره ابن عطاء الله فيقول: "ودخلت أنا عليه - المرسي - فقال لي: إذا عوفي الفقيه ناصر الدين يجلسك في موضع جدك ويجلس الفقيه من

ناحية وأنا من ناحية وتكلم إن شاء الله في العلمين فكان ما أخبر به" (٤٠).

٢) الشيخ شهاب الدين أحمد بن إسحاق الأبرقوهي، وقد أخذ عنه الحديث وعلومه.

يقول السيوطي: "الشيخ شهاب الدين أبو المعالي أحمد بن إسحاق بن محمد بن المؤيد، كان مسند الديار المصرية، توفي بمكة حاجاً في ذي القعدة سنة ٧٠١هـ وعمره سبع وثمانون سنة" (٤١).

وقد روى عنه ابن عطاء الله في لطائف المنن، وذكر استماعه له في الحديث ومن ذلك قوله: "ويكفيك في ذلك ما حدثنا به الشيخ السيد الجليل شهاب الدين أبو المعالي أحمد بن محمد ابن المؤيد الأبرقوهي رحمه الله تعالى..." (٤٢).

٣) الشيخ أبو العباس المرسي الذي فُتح عليه على يديه والمتوفى سنة ٦٨٦هـ) يقول صاحب شذرات الذهب: "قال ابن الأهدل: فصحب شيخ الشيوخ المرسي وفُتح عليه على يديه والذي جرى له معه مذكور في لطائف المنن" (٤٣).

ولطائف المنن ألفه ابن عطاء الله في مناقب شيخه المرسي ومناقب أبي الحسن الشاذلي شيخ المرسي.

وبعد فقد تتلمذ ابن عطاء الله كما ظهر على كبار علماء عصره في مختلف العلوم من فقه وحديث وتفسير وأصول ونحو وغير ذلك مما بوأه هذه المكانة العلية في علوم أهل الظاهر إلى جانب علوم أهل الحقيقة التي تحصلت له بصحبته لشيخه أبي العباس المرسي.

ثالثاً: تلاميذه، ومنهم:

١- تقي الدين السبكي المتوفى سنة ٧٥٦هـ والد تاج الدين السبكي صاحب طبقات الشافعية الكبرى المتوفى سنة ٧٧١هـ وقد كان تقي الدين السبكي من أشهر علماء عصره.

يقول تاج الدين السبكي: "كان ابن عطاء الله أستاذ الشيخ الوالد في التصوف" (٤٤)، ويقول ابن حجر: "وأخذ عنه الشيخ تقي الدين السبكي" (٤٥).

٢- داود بن عمر بن إبراهيم الشاذلي الإسكندري، يقول السيوطي: "من الأئمة الراسخين، تفقه على مذهب مالك، له فنون عديدة وتصانيف مفيدة. صحب الشيخ تاج الدين بن عطاء الله وأخذ عنه طريق التصوف وكان يتكلم على طريق القوم. مات بالإسكندرية سنة ثلاث وثلاثين وسبع مائة" (٤٦). ويقول ابن الملقن (٤٧): "صحب تاج الدين ابن عطاء الله" (٤٨).

رابعاً: مصنفاته:

وفيما يلي ذكر لأهم مصنفاته:

١- الحكم العطائية

وهذا الكتاب مقاطع من كلام بليغ جامع لأوسع المعاني بأقل العبارات، كلها مستخلص من كتاب الله، أو من سنة رسول الله ﷺ، ألفها ابن عطاء الله ثم عرضها على شيخه المرسي الذي تأملها ثم قال: "لقد أتيت في هذه الكراسة بمقاصد الإحياء وزيادة" (٥٠).

ويؤكد ابن عجيبة الحسني هذا الكلام فيقول: "المسلك الذي سلك فيه مسلك توحيدي لا يسع أحد إنكاره ولا الطعن فيه ولا يدع للمعتني به صفة حميدة إلا كساه إياها ولا صفة ذميمة إلا أزالها عنه بإذن الله" (٥١).

كتب لهذه الحكم من الانتشار والقبول ما لم يكتب لغيرها، ولذلك وجدت الدكتور زكي مبارك يقول: "كانت الحكم العطائية مما يدرسه العلماء في الأزهر الشريف في عصرنا هذا" (٥٢)، وذكر أنه كان يحضر هذه الدروس ويأنس بمعاني الحكم أشد الأنس. ولذلك أيضاً كثّر شارحوها وناظموها والمهتمون بها.

وممن ذكر هذا الكتاب ابن فرحون (٥٣) والسيوطي (٥٤) وسركيس (٥٥) وغيرهم، وقد طبع هذا الكتاب طبقات كثيرة منها: طبعة مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة سنة ١٤٣٠هـ بتحقيق السيد سعيد عبدالفتاح.

وقد بوبها المتقي الهندي (٥٦) المتوفي سنة ٩٧٥هـ حسب موضوعاتها وجعلها في ثلاثين باباً ضمن كتاب وسمه بـ: (المنهج الأتم في تبويب الحكم) وقد طبع هذا الكتاب بمطبعة دار القادري ببيروت سنة ١٩٩٨م بعناية السيد حسن سويدان.

وممن نظمها ابن عباد الرندي (٥٧) المتوفي سنة ٧٩٢هـ في (٦٦٤) بيتاً في كتابه الموسوم بـ: (فيض منائح النعم لمنثور فوائد الحكم).

وقد ذكره أبو يحيى السكاك (٥٨) تلميذ الرندي فقال: "أما شيعي وبركتي أبو عبدالله بن عباد رضي الله عنه فإنه شرح الحكم وعقد درر منثورها في نظم بديع" (٥٩).

وقد وجدت الدكتور خالد زهري يذكره ويقول: "يوجد منه نسخة محفوظة في الخزنة العامة بالرباط تحت رقم (١٠٧٤) ضمن مجموع من ورقة ٨٨ب إلى ٩٩" (٦٠).

أما شارحوها فكثّر ولذلك وجدت صاحب كشف الظنون يقول: "تعشّقها أرباب الذوق لما رُق لهم من معانيها وراق، وبسطوا القول فيها وشرحوها كثيراً" (٦١) ثم ذكر بعض شروحاتها ومنها:

— شرح محمد بن إبراهيم بن عباد الرندي المتوفي سنة ٧٩٢هـ والموسوم بغيث المواهب العلية بشرح الحكم العطائية، وهو مطبوع ومن طبعاته طبعة دار الخير في دمشق بعناية الدكتور علي أبو الخير.

٢- المناجاة العطائية

وهي دعاء موجه لله سبحانه وتعالى بأسلوب أدبي رفيع يحاكي في مستواه الحكم. يقول الشرنوبلي: "وكلها حكم عجيبة لها في القلوب تأثيرات غريبة لاسيما إن استعملت في الأسحار، فإنها تكسو القلوب جلايب الأنوار" (٦٢).

وقد طبعت بالقاهرة بمطبعة مكتبة الثقافة سنة ١٤٣٠هـ وقد شرح شراح الحكم هذه المناجاة وأوردوها بأخر متن الحكم، وممن ذكرها وشرحها الشيخ عبدالمجيد الشرنوبلي في كتابه (شرح حكم الإمام ابن عطاء الله السكندري) وقد أشرنا له سابقاً.

٣- التنوير في إسقاط التدبير

وقد عمق ابن عطاء الله في هذا الكتاب مبدأ إسقاط التدبير كما يظهر من عنوانه، وهو أبرز تعاليم الطريقة الشاذلية، وجعله مذهباً كاملاً في التصوف، ويتحدث أبو الوفا الغنيمي عن هذا المبدأ فيقول: "والمقصود بالتدبير عند ابن عطاء الله هو النظر في عواقب الأمور، أو ما ستؤول إليه الأمور مستقبلاً، وهذا من شأن الخالق وحده لا شأن أحد سواه وعلى الإنسان أن يعمل في اللحظة الحاضرة ليوفيهما حقها، ولا يتشاغل نفسياً بالمستقبل بما يعوق عن العمل الإيجابي"^(٦٣).

ويتحدث عنه الدكتور مجدي محمد إبراهيم فيقول: "أهم خاصة في مذهب إسقاط التدبير هو عرفان الأدب مع الله حقيقة، فمن طريق الأدب يحدثنا حين يقرر أن لله عبادةً خرجوا عن التدبير مع الله بتأديبه الذي أدبهم به وبتعليمه الذي علمهم إياه، ففسخت الأنوار عزائم تدبيرهم فنزلوا منزل الرضا فوجدوا نعم المقام"^(٦٤).

فإسقاط التدبير إذن هو إسقاط الشاغل النفسي بالمستقبل لأنه تضييع للوقت.

وقد طبع هذا الكتاب طبعت كثيرة منها طبعة المكتبة التوفيقية في مصر بتحقيق السيد محمد أحمد أحمد.

٤- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه الشاذلي أبي الحسن

وقد ترجم ابن عطاء الله فيه لشيخه المرسي وشيخه أبي الحسن الشاذلي وذكر مناقبهما وأقوالهما ووصاياهما وأخبارهما ليحفظ تراث الطريقة الشاذلية ويخلده، ومما دفعه لذلك أنه ما وجد من تصدى لذلك قبله، ولذلك يقول ابن عطاء الله: "قصدت في هذا الكتاب أن أذكر جملاً من فضائل سيدنا ومولانا أبي العباس، وأذكر شيخه الذي أخذ عنه ومنازلاته التي نقلت عنه وسمعتها منه وكراماته وعلومه وأسراره، ولا أعلم أن أحداً من أصحاب شيخنا تصدى لجمع كلامه وذكر ما فيه

وأسرار علومه وغرائبه فجذبني ذلك إلى وضع هذا الكتاب"^(٦٥).

وقد طبع هذا الكتاب طبعت كثيرة منها في لبنان بمطبعة دار الكتب العلمية سنة ١٤٢٦هـ بعناية السيد خليل منصور.

٥- تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس

يقول ابن عجيبة: "له من التأليف التنوير في إسقاط التدبير، ولطائف المنن، وتاج العروس وهو مجموع منهما"^(٦٦).

مما يعني أن هذا الكتاب قد ألف بكل تأكيد بعد التنوير ولطائف المنن وهو مواظ لعامة الناس يدعوهم من خلالها إلى التأدب بأداب الشريعة والالتزام بتعاليمها وهذا واضح من عبارات الكتاب ومنها: "أيها العبد اطلب التوبة من الله في كل وقت فإن الله قد ندبك إليها..."^(٦٧).

يذكره سركيس بعنوان تاج العروس وقمع النفوس ثم يقول: "وطبع موسوماً بتاج العروس الهادي لتهذيب النفوس"^(٦٨)، وقد طبع مراراً ومن ذلك طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ٢٠١١م، بعناية وشرح بلال البستاني.

٦- القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد

ويظهر ابن عطاء الله في هذا الكتاب كمتكلم يتحدث في أهم موضوعات العقيدة حيث يتحدث عن الذات الإلهية وصفاتها وأسمائها وأفعالها وطريق معرفتها، إضافة لحديثه عن بعض المباحث الصوفية المتعلقة بذلك مثل كيفية التخلق بأخلاق الله تعالى^(٦٩)، وتظهر ثقافته الكلامية بوضوح وهو يستخدم مصطلحات المتكلمين والفلاسفة، كالواجب والممكن وأقسام الوجود والعدم والحدوث وغير ذلك.

وذكره ابن عجيبة بعنوان: "القول المجرد في معرفة الاسم المفرد"^(٧٠) وقد طبع مراراً ومن ذلك طبعة دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٤٢٦هـ بعناية مرسي محمد علي.

٧- مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح

يقول ابن عطاء الله في مقدمة هذا الكتاب: "ذكر الله تعالى هو العمدة في الطريق ومعوّل أهل التحقيق، ولم أر من صنّف فيه كتاباً كاملاً كافياً ولا مجموعاً شافياً شاملاً، دعايني ذلك إلى أن شرعت في كتاب جمعت فيه ما تيسر وعرفت منه ما تنكر، أرحت به الطالب من المتاعب ومنحت به الراغب في المواهب"^(٧١).

فقد ألفه إذن لحاجة دعت إليه وضمّنه موضوعاً على جانب كبير من الأهمية هو (الذكر)، حيث تحدث فيه عن آدابه وفوائده وفضائله وأوقاته وكيفية العملية ومراتبه وتدرّج السالك فيها، ثم شرح فيه بعض الأذكار. كما ضمنه مباحث لغوية وفلسفية وأصولية تتعلق بكلمة التوحيد (لا إله إلا الله) تظهره فيلسوفاً لغوياً أصولياً يعتمد على العقل إلى جانب اعتماده على النقل.

وذكره صاحب كشف الظنون بعنوان: "مفتاح الفلاح في ذكر الكريم الفتاح"^(٧٢). وقد طبع مراراً ومن ذلك في القاهرة بمطبعة دار جوامع الكلم سنة ١٩٩٩م.

خامساً: مكانته

تحدث المترجمون على اختلافهم عن ابن عطاء الله ومكانته كعالم وصوفي فأثنوا عليه ونسبوا الفضل إليه وفيما يلي غيض من فيض شهاداتهم الكثيرة بعظيم فضله:

١. قال ابن الأهدل: "الشيخ العارف بالله شيخ الطريقين وإمام الفريقين كان فقيهاً عالماً"^(٧٣).

٢. وأما تلميذه ابن باخلا فيصف شيخه قائلاً: "يجمع الميعاد الواحد بين المواعظ والحكم والرقائق في طريق الأبرار وطريق المقربين دلالة بالعلم والنور وتربية بالأقوال والأحوال"^(٧٤).

٣. ووصفه السبكي فقال: "كان إماماً عارفاً صاحب إشارات وكرامات وقدم راسخ في التصوف"^(٧٥).

٤. ويحدثنا عنه المناوي فيقول: "إمام تاج علمه مرتفع، وشمّل فضله مجتمع، وخبر نعمته مشتهر، ودرر حكمه منتثر، ومصنفاته

مفيدة، وحلل ذكره على مرّ الأيام جديدة، له اليد الطولى في العلوم الظاهرة والمعارف الباطنة، إمام في التفسير والحديث والأصول، متبحر في الفقه وكان قد تدرب بقواعد العقائد الشرعية، وهذبته العلوم فاستدل بالمنطوق على المفهوم"^(٧٦).

وبعد فهذه الشهادات الصادرة من هؤلاء المترجمين الثقات على اختلاف مدارسهم وهم ليسوا جميعاً من الصوفية لنقول بتحيزهم ومبالغتهم في فضله، فمنهم المؤرخون وكتاب طبقات الفقهاء تدل بما لا يدع مجالاً للشك على قدر ابن عطاء الله ومكانته وعظم فضله ومنزلته فهو كما تنبأ له شيخه أبو العباس المرسي علم الشريعة والحقيقة حيث يقول: "لئن لُزمت لتكونن مفتياً في المذهبين يريد مذهب أهل الشريعة أهل العلم الظاهر ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن"^(٧٧).

المطلب الثالث: عصر ابن عطاء الله السكندري

أولاً: الحالة السياسية والاجتماعية في عصر ابن عطاء الله.

كانت حياته في النصف الثاني من القرن السابع الهجري وفي العقد الأول من القرن الهجري الثامن، وهي فترة حكم دولة المماليك البحرية، التي كان أول ملوكها المعز أيبك التركماني المتوفى سنة ٦٥٥هـ^(٧٨).

وقد عاصر ابن عطاء الله عدداً من سلاطين المماليك خلال فترة حياته أبرزهم الظاهر بيبرس الذي تولى بعد وقعة عين جالوت وكانت ولايته البداية الحقيقية لسلطة المماليك كحكام قاوموا المغول والصليبيين عن بلاد الشام ومصر^(٧٩).

كانت الحياة السياسية في مصر في هذه الفترة غير مستقرة، حيث كان الغزو الصليبي والتتري يشكلان خطراً على العالم الإسلامي، مما دفع المماليك للتصدي لهم ومحاربتهم حتى أنقذوا مصر والشام من خطرهم^(٨٠)، وقاموا بإحياء الخلافة العباسية في مصر بعد أن سقطت في بغداد مما كان له الأثر الواضح على مصر^(٨١).

أضف إلى ذلك حالة عدم الاستقرار الداخلي، حيث كان السلطان يتفرد بجميع السلطات مما يحدث الفتن والمؤامرات بين أفراد المماليك والسلطين طمعاً في الوصول إلى الحكم^(٨٢).

وقد أثرت الحالة السياسية على مجتمع مصر الذي انقسم إلى طبقتين متميزتين تماماً: طبقة المماليك والسلطين الذين كانوا في ترف وثناء يتمتعون بالجزء الأكبر من خيرات البلاد، وطبقة العامة من المصريين، ولم يكن لأفراد هذه الطبقة الأخيرة أي صوت في حكم البلاد^(٨٣).

وهنا برز دور العلماء من الفقهاء والصوفية، حيث كانوا يتمتعون باحترام السلطين، وكانوا هم الحائل بين استبداد السلطين والشعب^(٨٤)، وكان ابن عطاء الله من حيث هو فقيه وصوفي من العلماء البارزين في عصره، وكان لا يخشى بأس السلطين، بل إنه يرى أن من واجبه كصوفي أمر الملوك بالمعروف ونهيهم عن المنكر إن كانوا على غير الجادة. ولذلك يقول: "ومن أحوالهم الصوفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند من يخاف ويرجى من الملوك، وخدمة الفقراء والشفقة والرحمة لجميع عباد الله"^(٨٥).

وقد قدّم لنا ابن عطاء الله النموذج الصوفي العملي الذي يقوم بواجبه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للسلطين والحكام، فيروي عن نفسه أنه اجتمع بالملك المنصور حسام الدين لاجين الذي ولي سلطة مصر من (٦٩٦-٦٩٨هـ)^(٨٦) فوعظه.

يقول ابن عطاء الله: "لما اجتمعت بالسلطان الملك المنصور لاجين رحمه الله قلت له: يجب عليكم الشكر لله فإن الله قد قرن دولتكم بالرخاء، وانشرت قلوب الرعايا بكم. والرخاء أمر لا يستطيع الملوك تكسبه ولا استجلابه كما يتكسبون العدل والجود والعطاء..."^(٨٧).

ويا له من موقف مشرف يقوم به صوفي كابن عطاء الله يقف في وجه السلطان ويعظه حينما يراه محتاجاً إلى الوعظ.

ثانياً: الحالة العلمية والدينية في عصر ابن عطاء الله.
أما عن الحالة العلمية والدينية في دولة المماليك فقد ازدهرت حيث أصبحت مصر مركزاً علمياً حافلاً بالعلماء والفضلاء بعد قدوم علماء المشرق والمغرب إليها بسبب النكبات التي أصابت العراق والأندلس والشام^(٨٨).

وقد اهتم الملوك ببناء المدارس وإنشاء المكتبات كالمدرسة الظاهرية التي أنشأها الظاهر بيبرس والمدرسة الناصرية التي أنشأها محمد بن قلاوون وعينوا لها المدرسين وأوقفوا عليها الأوقاف^(٨٩).

وفي هذه الفترة سادت بمصر مذاهب أهل السنة بعد اختفاء مذهب الشيعة الذي قضى عليه السلطان صلاح الدين سنة ٥٦٤هـ.

يقول المقرئ^(٩٠): "فقام الملك الناصر صلاح الدين يوسف. وأنشأ بمدينة مصر مدرسة للفقهاء الشافعية ومدرسة للفقهاء المالكية وصرف قضاة الشيعة كلهم فلم يستتب عنه في إقليم مصر إلا من كان شافعي المذهب فتظاهر الناس حينئذ بمذهب مالك والشافعي واختفى مذهب الشيعة حتى فقد من أرض مصر كلها"^(٩١).

وسادت عقيدة الأشعري^(٩٢)، يقول المقرئ: "أما العقائد فإن السلطان صلاح الدين حمل الكافة على عقيدة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري"^(٩٣).

واستمر ذلك حتى لم يبق من يعرف سوى مذاهب أهل السنة وعقيدة الأشعري. ولذلك يقول المقرئ: "فلما كانت سلطنة الملك الظاهر بيبرس ولي بمصر والقاهرة أربعة قضاة وهم شافعي ومالكي وحنفي وحنبلي فاستمر ذلك من سنة ٦٦٥هـ حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة وعقيدة الأشعري وعملت لأهلها المدارس والخوانق والزوايا. وعودي من تمذهب بغيرها وأنكر عليه

وأفتى فقهاء هذه الأمصار في طول هذه المدة بوجود اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها^(٩٤).

وظهور ابن عطاء الله في هذه الفترة جعله يتأثر بها ساد فيها من مذاهب فقد كان مالكي المذهب حيث كان ينتسب إلى المدرسة المالكية التي أسسها أبو الحسن الإيباري المتوفى سنة ٦١٨هـ^(٩٥) والذي كان معدوداً من أكابر علماء المالكية في عصره، وتلميذاه عبدالكريم بن عطاء الله جد ابن عطاء الله المتوفى سنة ٦١٢هـ^(٩٦) والشيخ أبو عمرو بن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦هـ^(٩٧). ثم حمل لواء المدرسة بعد هؤلاء الفقيه ناصر الدين بن المنير الذي كان علامة الإسكندرية في عصره ومعدوداً من أكابر فقهاء مصر وقد توفي سنة ٦٨٣هـ^(٩٨).

وقد تتلمذ ابن عطاء الله على ناصر الدين بن المنير الذي صدره لتدريس فقه المالكية حينما رآه جديراً بالتصدر فيه وكان في ذلك الوقت شاباً حديث السن^(٩٩).

وقد صنف ابن عطاء الله في فقه المالكية كتابه الموسوم بـ: (مختصر تهذيب المدونة للبرادعي) وقد تحدثنا عنه سابقاً. يقول السيوطي: "له تصانيف منها مختصر تهذيب المدونة للبرادعي في الفقه"^(١٠٠). وقد اعتبره ابن فرحون من أعيان الفقهاء المالكية وترجم له في الديباج^(١٠١).

ومما يورده ابن عطاء الله مما يبين أشعرية معتقدة قوله: "يجب عليك تصحيح عقيدتك على مذهب أهل الحق"^(١٠٢) ثم قوله وهو يتحدث عن اسم الله القدوس: "يأمر الشيخ بذكره من اعترضته في الخلوة شبه أهل التجسيم والتشبيه ولمن كانت عقيدته تناسب ذلك فينتفع بذكر هذا الاسم انتفاعاً كثيراً ولا يأمر الشيخ بذكره غير هؤلاء ولا سيما من كانت عقيدته أشعرية فإنه يبعد عليهم الفتح ويعوضهم الشيخ عن هذا الاسم القريب والرقيب والودود وشبه هذه الأسماء"^(١٠٣).

وكتابه القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد يدل على ذلك بوضوح وقد تحدثنا عنه سابقاً.

المبحث الثاني: مسائل النبوات عند ابن عطاء الله السكندري

المطلب الأول: مفهوم النبي والرسول والفرق بينهما

المسألة الأولى: النبي والرسول في اللغة:

أولاً: النبي في اللغة مأخوذة من:

- النبوة والنباوة وهي ما ارتفع من الأرض، وسمي النبي بذلك لعلو منزلته وارتفاع مكانته.
- أو من النبأ وهو الخبر، والنبي هو المخبر عن الله عز وجل^(١٠٤).
- فالنبي هو الرفيع المنزلة عند الله تعالى والمخبر عنه.

ثانياً: الرسول في اللغة مأخوذة من:

- قولهم: جاءت الإبل رسلاً أي متتابعة، والرسول هو الذي يتابع أخبار من بعثه.
- قولهم: رسل اللين؛ أي تتابع دره، والرسول: اللين الكثير المتتابع الدر، والرسول هو الذي يتتابع عليه الوحي.
- أو مأخوذة من الإرسال وهو التوجيه، والرسول معناه المرسل^(١٠٥).
- فالرسول هو الموجه والمرسل وهو الذي يتتابع عليه الوحي ويتابعه.

المسألة الثانية: النبي والرسول والفرق بينهما

أولاً: يتحدث ابن عطاء الله عن النبي فيقول: "النبي لا يأتي بشريعة جديدة، وإنما يأتي مقررّاً لشريعة من كان قبله، كيوشع بن نون، فإنه إنما جاء مقررّاً لشريعة موسى عليه السلام وأمرّاً بالعمل بها في التوراة ولم يأت بشريعة جديدة"^(١٠٦). فالنبي عنده هو من بعثه الله تعالى لتقرير شريعة سابقة، ودعوة الناس للعمل بها فيها كأنبياء بني إسرائيل.

ثانياً: يتحدث ابن عطاء الله عن الرسول فيقول: "والرسول كموسى عليه السلام إنما أتى بشرع جديد وهو ما تَضمَّنته التوراة" (١٠٧). فالرسول عنده مبعوثٌ بشريعة جديدة يدعو الناس إليها.

مما سبق يتبين أنَّ ابن عطاء الله يفرق بين الرسول والنبي بالإتيان بالشرع الجديد فالنبي يأتي مجدداً لشرع رسول قبله، والرسول يأتي بشرع جديد.

وممن قال بذلك البيضاوي: "والرسول من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو الناس إليها والنبي من بعثه لتقرير شرع سابق كأنبياء بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام" (١٠٨).

ثالثاً: يرفض ابن عطاء الله قول من فرق بين النبي والرسول بالأمر بالتبليغ (١٠٩) ولذلك وجدته يقول: "إن من العلماء من ذهب إلى أنَّ النبي نبي في نفسه والرسول هو الذي أرسل لغيره وليس الأمر كما ظن هؤلاء" (١١٠)، ثم يقول: "ومما يدلُّك على بطلان هذا المذهب قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢]، فدلَّ على أنَّ حكم الإرسال يعمهما" (١١١).

فالنبي والرسول كلاهما بعمه الإرسال وكلاهما مأمور بالتبليغ، فقد أطلق الله تعالى الإرسال عليهما في الآية المذكورة، وكفي هذا دليلاً على بطلان قول من يقول إن النبي ليس مأموراً بالتبليغ.

وهذا الحافظ أحمد الغماري (١١٢) يؤكد ذلك فيقول: "والمشهور في كتب المتكلمين في الفرق بينهما أنَّ الرسول إنسان أوحى له بشرع وأمر بتبليغه، والنبي إنسان أوحى إليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه، وهذا كلام جاهل بالسنة والأخبار، بل بصريح القرآن.

فإن قول الله عز وجل ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢]، صريح في إرسالهما

حقاً، وكذلك قول النبي ﷺ: "كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت للناس كافة" (١١٣)، (١١٤). هذا ولم أجد أن ابن عطاء الله يتعرض للرأي الذي لا يفرق بين النبي والرسول (١١٥).

والحاصل أنَّ النبي والرسول يجتمعان في أنَّ كلاً منهما أوحى إليه، ويفترق الرسول عن النبي بأنه أوحى إليه بشرع جديد. والنبي يتبع شرع الرسول الذي قبله. ولا يصح قول من قال بأن النبي أوحى إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه فإن أمر بتبليغه فرسول لأنَّ كلاً منهما مأمور بالتبليغ.

المطلب الثاني: صفات الرسل وحاجة البشر إليهم المسألة الأولى: صفات الرسل

الصفة الأولى: الأمانة؛ وهي العصمة، قال ابن عطاء الله: "والأنبياء مبرءون من الدنس لوجود العصمة" (١١٦) وسنفرد لهذه الصفة المبحث القادم. الصفة الثانية: الصدق في جميع ما ينطقون به؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤] (١١٧) ومما يقوله ابن عطاء الله وهو يتحدث عن خوارق العادات: "هي شهادة بصدق النبي" (١١٨).

فكيف لنبي أن يكذب وهو المخبر والمبلغ عن الله عز وجل وكيف له أن يكذب وقد صدقة الله بالمعجزة:

الصفة الثالثة: التبليغ؛ وهو إيصال الأحكام التي أمروا بتبليغها ليرشدوا الناس إلى سعادة الدنيا والآخرة، ولم يخف أحد منهم شيئاً من ذلك عن الناس؛ ولذا وجدت ابن عطاء الله يقول: "وإن تصفحت الكتاب العزيز وجدت فيه سورة عبس حتى قالت السيدة عائشة: لو كان رسول الله كاهماً شيئاً من الوحي لكتتم هذه السورة" (١١٩)، (١٢٠). ومما يقوله أيضاً: "اعلم أنه ليس كل شيء اطلع عليه رسول الله يلزمه الإعلام به كيف وقد روي عن رسول الله أنه قال علمني ربي ثلاثة علوم علم أمرني بإفشائه وعلم نهاني عن إفشائه وعلم خيرني في إفشائه" (١٢١).

فالنبي لا يسعه بحال أن يخفي ما هو مأمور بإفشائه وتبليغه أو كتمانها.

الصفة الرابعة: الخلق الكامل؛ فقد روي عن عائشة أنها سئلت عن خلق النبي ﷺ فقالت: "كان خلقه القرآن".^(١٢٣)

يقول ابن عطاء الله: "فأكمل الله له جميع الأخلاق الكريمة بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]"

كيف لا وهو القائل ﷺ: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"^(١٢٤).

الصفة الخامسة: الفطنة بمعنى التفتن للإلزام الخصوم وحجاجهم^(١٢٥) والدليل على وجود الفطنة لهم عليهم السلام آيات كقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا

ءَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنعام: ٨٣]، والإشارة عائدة إلى ما احتج به إبراهيم على قومه في قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ

عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٧٦-٨٢]^(١٢٦).

ولذلك وجدت ابن عطاء الله يقول: "الذين أثبتوا شريكاً إما علوي أو سفلي والعلوي الكواكب والشمس والقمر وأبطله الله بدليل الخليل وهو قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]"^(١٢٧).

فالأنبياء والرسل ما أرسلوا إلا لإقامة الحجة وإبطال شبه المجادلين ولا يكون ذلك إلا من الفطن المتيقظ.

الصفة السادسة: الحرية، فقد قال ابن عطاء الله: "نفوس الأنبياء والمرسلين لم يقع عليها الشراء لثبوت حريتها"^(١٢٨) وحريتها ليتسنى لهم القيام بأعباء الدعوة وقيادة الأمة مما لا يتسنى للعبد المملوك.

الصفة السابعة: الذكورة، فالمتاعب والكلف إنما هي على الرجال دون النساء، ولما قال الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ﴾ [النساء: ٣٤]^(١٢٩).

الصفة الثامنة: البشرية، فهم بشر يأكلون ويشربون ويمشون في الأسواق، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [المؤمنون: ٣٣] وقوله: ﴿مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمَشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: ٧]^(١٣٠). وقد اختار الرسل من البشر لبألفهم البشر، فجميع الرسل والأنبياء بشر اجتباهم الله تعالى واصطفاهم على سائر الناس وفضلهم بالنبوة والرسالة.

الصفة التاسعة: العبودية الكاملة^(١٣١) لله تعالى، فقد قال ابن عطاء الله لما خير الرسول بين أن يكون نبياً ملكاً أو نبياً عبداً اختار العبودية لله تعالى ففي ذلك دليل على أنها من أفضل المقامات^(١٣٢).

فالعبودية لله عز وجل هي غاية خلق الإنسان ولا فلاح له ولا نجاح له ولا حرية إلا بالعبودية لخالقه سبحانه وتعالى.

وبعد فما ذكره ابن عطاء الله من صفات وخصائص للأنبياء لم يخرج عما قرره جمهور العلماء كعادته^(١٣٣).

ومما اختص به سيدنا محمد ﷺ:

أولاً: خاتم النبيين

فهو آخر الأنبياء ﷺ لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] يقول ابن عطاء الله: "وما زال فلك النبوة والرسالة دائراً إلى أن. خُتم بمن له كمال الاصطفاء وهو نبينا محمد ﷺ"^(١٣٤). ويقول: "وصلى الله على سيدنا محمد خاتم أنبيائه"^(١٣٥).

ثانياً: عموم رسالته

فرسالته ﷺ عامة للناس كافة بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨].

ولذا فإن عطاء الله يقول: "ونشهد لنبيه ورسوله بكمال نبوته وعموم رسالته" (١٣٧) ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] (١٣٨).

المسألة الثانية: حاجة الناس إلى الرسل

لما كان العقل الإنساني قاصراً عن معرفة ما يتعلق بالله عز وجل وصفاته وأحوال الآخرة ووسائل السعادة في الدنيا والآخرة وغير ذلك مما ينظم حياته ويصلح أمره كان لا بد من معين يستعين به في إدراك ما يعجز عن إدراكه من ذلك، وتأييد ما يستقل بمعرفته من المعارف المتعددة فظهرت الحاجة إلى الأنبياء والمرسلين.

يقول ابن عطاء الله: "لما أراد الله إتمام عموم نعمته وإفاضة فيض رحمته واقتضى فضله العظيم أن يمن على العباد بوجود معرفته وعلم سبحانه وتعالى عجز عقول عموم العباد عن التلقي من ربوبيته. جعل الأنبياء والرسل لهم الاستعداد العام لقبول ما يرد من ألوهيته يتلقون منه بما أودع فيهم من سر خصوصيته ويلقون عنه جمعا للعباد على أحديته، فهم برازخ الأنوار ومعادن الأسرار رحمة مهادنة ومنة مصطفىه" (١٣٩).

ويتحدث عن نبينا محمد ﷺ فيقول: "فدعا ﷺ إلى الله بالبصيرة الواضحة والبيئة الفائقة وقرب المدارك وبين المسالك وحث على سلوك سبيل الهدى واجتناب سبيل الردى.. لا يألو نصحا في تخليص العباد من أحوال القطيعة ومواطن الهلكة إلى أن رحل ليل الشرك وانقضت آثاره وأضاء نهار الإيمان وأشرقت أنواره فرفع ﷺ من الدين لواءه، وتم نظامه، وقرر فرائضه وأحكامه، وبين حلاله وحرامه.." (١٤٠).

فأله تعالى أرسل الرسل لهداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور يبشرونهم بالثواب وينذرونهم من العقوبة.

المطلب الثالث: عصمة الأنبياء والرسل

المسألة الأولى: في مفهوم العصمة

أولاً: العصمة في اللغة: المنع. عصمه يعصمه عصماً: منعه ووقاه، وفي التنزيل: ﴿سَاءَ وَئِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصُبُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾ [هود: ٤٣]، أي يمنعني من تغريق الماء. ويقال: عصمه الطعام: منعه من الجوع، والعصمة أيضاً الحفظ (١٤١).
فالعصمة إذن هي الحفظ أو المنع أو الوقاية والصون.

ثانياً: العصمة في الشرع: حفظ الله ظواهر وبواطن أنبيائه ورسله من المنهي عنه (١٤٢).
وقد أشار ابن عطاء الله إلى هذا المعنى في أكثر من موضع ومن ذلك قوله: "الأنبياء مبرؤون من الدنس دنس المخالفة لوجود العصمة" (١٤٣)، وقوله: "حرر أسرارهم من رق الأغيار وصانهم بوجود العناية من الركون إلى الآثار" (١٤٤)، وقوله أيضاً: "سر الأسرار المانع من الذنب" (١٤٥).

فابن عطاء الله من خلال نصوصه السابقة يقرر أن الأنبياء محفوظون في ظواهرهم وبواطنهم من ارتكاب الذنوب والمعاصي، ويؤكد ذلك فيقول: "كان ﷺ إذا شرب قال: الحمد لله الذي جعله عذبا فرائداً برحمته ولم يجعله ملحاً أجاباً بذنوبنا، وهو مقدس عن الذنوب ولكن تواضعاً وتعليماً" (١٤٦).

وابن عطاء الله فيما يذكره يوافق أهل السنة والجماعة كعادته حيث يقول اللقاني: "والأمانة الواجبة لهم اتصافهم بحفظ الله سبحانه وتعالى ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهي عنه" (١٤٧).

المسألة الثانية: إثبات العصمة للأنبياء والرسل

يبين ابن عطاء الله أن العصمة ثابتة للأنبياء وقد أكرمهم الله تعالى وميزهم بها عن سائر خلقه، كيف لا وقد اختصهم بوحيه وأرسلهم لهداية خلقه وإرشادهم إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، ولذا يقول: "جعل الأنبياء والرسل لهم الاستعداد العام لقبول ما يرد من إلهيته يتلقون منه بما أودع فيهم من سر خصوصيته ويلقون عنه جمعا للعباد

على أحديته. فهم منّة مصطفاة حرر أسرارهم من رق الأغيار وصانهم بوجود العناية من الركون إلى الآثار^(١٤٨)، ويقول: "الأنبياء مبرؤون من الدنس دنس المخالفة لوجود العصمة"^(١٤٩).

فلما كانت وظيفة الرسل والأنبياء توجيه خلقه إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم كان لزاماً أن يكونوا قدوة حسنة ولهذا قال ابن عطاء الله بوجوب العصمة للأنبياء من المعاصي والذنوب التي تتنافى مع القدوة التي يجب أن يتمتعوا بها بحيث لو ارتكب النبي ذنباً لكننا مأمورين باتباعه لقوله: ﴿فِيهِدْنَهُمْ أَقْتَدِهِ﴾ [الأنعام: ٩٠] ولكن هذه المعصية قد نهانا الله عنها فيجتمع على الأمر الواحد الأمر والنهي في وقت واحد.

يقول اللقاني: "لو جاز عليهم عقلاً أن يخونوا الله بفعل محرم أو مكروه لجاز أن يكون ذلك المنهي عنه من حيث إنه منهي عنه مأموراً به لأن الله أمرنا باتباعهم في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل وهو لا يأمر بمحرم ولا مكروه"^(١٥٠).

المسألة الثالثة: شبهات حول العصمة

يتحدث ابن عطاء الله عن النصوص التي يشعر ظاهرها أنّ الأنبياء قد وقعوا في الذنوب فيبين أنّ هذه الذنوب ربما وقعت:

أولاً: لحكمة التشريع العملي كما ورد في الحديث: "إنما أنسى لأسن"^(١٥١) فيبين أنّ النسيان يدخل فيه ليبين حكمه وما يتعلق به لأتمته^(١٥٢).

يقول الصاوي: "قد يقع منهم المكروه وخلاف الأولى على وجه التشريع أي ليدل على أنّ هذا مباح وإن كان خلاف الأولى أو مكروهاً ويكون في فعل ذلك مشرعاً"^(١٥٣).

ثانياً: أو هي صفات صدرت منهم نسياناً كما في قصة آدم عليه السلام حيث يقول: "واعلم أنّ أكله من الشجرة لم يكن عناداً ولا خلافاً، نسي الأمر فتعاطى الأكل وهو له غير ذاك ويحمل عليه قوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [طه: ١١٥]^(١٥٤).

فحيث كان النسيان ولم يوجد العزم على المعصية فلا مؤاخذه وإنما اعتبر ذلك النسيان معصية لأنه كان الأجدر به والأولى أن لا ينسى عهد الله.

يقول الرازي: "ارتكبه ناسياً لقوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ وحينئذ لم يكن ذنباً لأن التكليف مرتفع عن الناسي"^(١٥٥).

ويقول الكللاباذي: "ولا تصح الأعمال حتى يتقدمها العقود والنيات، وما لا عقد فيه ولا نية فليس بفعل، وقد نفى الله الفعل من آدم بقوله: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾"^(١٥٦).

ثالثاً: أو هو من باب ترك الأولى وترك الأولى لا يعد ذنباً كما في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ [عبس: ١-٢]، فلقد عوتب النبي ﷺ في ابن أم مكتوم لعلو شأنه وعظيم منزلته فهو من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين^(١٥٧).

وقد سمي ترك الأولى ذنباً لأنّ محمداً ﷺ لا يجب أن يصدر عنه هذا فعظم الموقف لعظم صاحبه عليه السلام.

يقول الرازي: "يكون ذلك من باب ترك الأولى ثم السبب في ذلك أنه كان يتكلم مع بعض أشراف قريش ويستميله إلى الإسلام رجاء أن يعز به الإسلام فحضره هذا الأعمى ولم يعرف كيفية الحال، فسأل عن مسألة في خلال مكالمته النبي ﷺ ذلك الرجل فاشتد ذلك عليه إذ كان ذلك قطعاً للكلام وإفساداً لما كان يحاوله من إسلام ذلك الرجل فأعرض عنه فنهاه الله تعالى عن ذلك وأمره بالإقبال على كل من أتاه من شريف ووضيع وغني وفقير بأن لا يخص بدعوته شريفاً دون دني إذ الواجب عليه هو التبليغ إلى الكل وليس عليه من امتناع من امتنع عن قبول دعوته تبعة ولا عهده"^(١٥٨).

وبعد فكأنّ ابن عطاء الله يثبت العصمة للأنبياء والرسل بل يجعلهم أهل العصمة فيما عدا الصغائر التي قد تصدر عنهم نسياناً وهو فيما يذهب إليه لم يخرج عما ورد عن أهل السنة.

يقول الرازي: "إن الأنبياء عليهم السلام معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد أما على سبيل السهو فهو جائز" (١٥٩).

المطلب الرابع: خوارق العادات المسألة الأولى: إمكان خوارق العادات

● يدخل ابن عطاء الله كرامات الأولياء في معجزات الأنبياء، فكل كرامة لولي هي معجزة من معجزات النبي الذي هذا الولي متبع له ويجمعهما الأمر الخارق للعادة. فابن عطاء الله يقول: "تستغرب عقول العموم أن تظهر الخوارق إلا في أهل العصمة وهؤلاء لم يعلموا أن كل كرامة لولي هي معجزة لذلك النبي الذي هذا الولي تابع له" (١٦٠) ويقول: "ذلك العبد إنما ظهرت الكرامة عليه شاهدة بصدق طريق متبوعة فهي بالنسبة إلى من ظهرت عليه وهو ذلك الولي كرامة، وهي بالنسبة إلى من ظهرت ببركات متابعتها معجزة" (١٦١).

● ووقوع خوارق العادات أمر ممكن وكونه مخالفاً لقوانين الطبيعة لا يخرجها عن كونه ممكناً فصانع الكون قادر يوجد ما يشاء ولا يمتنع عليه شيء.

يقول ابن عطاء الله: "لا خفاء أن ظهور الكرامة خارق للعادة من الممكنات" (١٦٢).

ويقول: "مما يسهل عليك الإيمان بكرامات الأولياء خوارق العادات أن تعلم أن قدرة الله التي لا يكبر عليها شيء هي التي أظهرتها فلا تنتظر إلى ضعف العبد ولكن انظر إلى قدرة السيد فوجد الكرامة جحد لقدرة القدير" (١٦٣).

فخوارق العادات المعجزات والكرامات هي في حيز الممكنات تستند إلى قدرة الله الشاملة التي لا يمتنع عليها شيء.

يقول الجويني: "ما من أمر يخرق العوائد إلا وهو مقدور للرب تعالى. فإن قيل فما الفرق بين

المعجزة والكرامة؟ قلنا: لا يفترقان في جواز العقل إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة" (١٦٤).

وهذا عين ما قرره ابن عطاء الله. وقد نظم بعضهم أقسام الأمر الخارق للعادة فقال: إذا مارأيت الأمر يخرق عادة

فمعجزة إن من نبي لنا صدر
وإن جاء يوماً من ولي فإنه الـ

كرامة في التحقيق عند ذوي النظر (١٦٥)

المسألة الثانية: في مفهوم المعجزة والكرامة أولاً: في مفهوم المعجزة

— المعجزة في اللغة: من العجز، وهو عدم القدرة (١٦٥).

— المعجزة عند ابن عطاء الله: وجدت ابن عطاء الله وهو يتحدث عن المعجزة يذكر أنها:

- من خوارق العادات.
- تظهر في أهل العصمة الأنبياء والرسول.
- يتحدث بها وهي دليل صدق النبي في دعواه.
- يجب إظهارها (١٦٦).

فالمعجزة عند ابن عطاء الله أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي يظهره الله على يد مدعي النبوة تصديقاً له في دعواه.

هذا ولم يخرج ابن عطاء الله في حديثه عن المعجزة عما قرره الجمهور، ومن ذلك ما قاله العلامة السعد التفتازاني عن المعجزة: "أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم المعارضة، وقيل أمر قصد به إظهار صدق من ادعى النبوة والرسالة" (١٦٧).

ثانياً: في مفهوم الكرامة

- الكرامة في اللغة: اسم يوضع للإكرام (١٦٨).
- الكرامة عند ابن عطاء الله: وجدت ابن عطاء الله وهو يتحدث عن الكرامة يذكر أنها:

كفر^(١٧٥)، ويقول عن خوارق العادات: "هي شهادة بصدق النبي"^(١٧٦).

ومما يذكره ابن عطاء الله قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١] وقد أنزلها الله تعالى كرد على الكافرين الذين يطلبون المعجزات والآيات الدالات على نبوة سيد السادات محمد ﷺ^(١٧٧).

يقول الإمام الطبري عند تفسير هذه الآية: "أولم يكف هؤلاء الكفار الذين يطلبون المعجزات والآيات إنزال الله القرآن على رسوله آية، وهذا القرآن يتلى عليهم ويقرأ عليهم"^(١٧٨).

فالإيمان بالمعجزات واجب لأنها الدليل على صدق النبي أو الرسول.

المسألة الرابعة: من معجزات الأنبياء

ويذكر ابن عطاء الله نماذج من معجزات الأنبياء عليهم السلام ومن ذلك:
أولاً: من معجزات إبراهيم عليه السلام عدم إحراق النار له، قال تعالى: ﴿قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩]^(١٧٩).

ثانياً: من معجزات موسى عليه السلام العصا التي ألقتها فإذا هي حية تسعى، قال تعالى: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَاهْتَشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلَئِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ ۚ قَالَ أَلْقِهَا يَمُوسَىٰ ۖ فَالْقَهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾ [طه: ١٧-٢٠]^(١٨٠).

ثالثاً: تسخير الحديد لداود عليه السلام^(١٨١)
رابعاً: تسخير الريح وتسخير الجن لسليمان عليه السلام^(١٨٢)

خامساً: من معجزات النبي الخاتم سيدنا محمد ﷺ:

— القرآن الكريم الذي قص علينا كثيراً من المعجزات والآيات وقد قال تعالى للكفار الذين يطلبون المعجزات والآيات: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا

• من خوارق العادات.

• تظهر في الأولياء ببركات متابعة الأنبياء.

• شهادة بصدق النبي الذي هذا الولي تابع له^(١٦٩).

فالكرامة عند ابن عطاء الله أمر خارق للعادة يظهر على يد أولياء الله تعالى غير مقترن بدعوى النبوة. ومما يجدر بنا بعد الحديث عن الكرامة أن نعرف بالولي وهو من تجري الكرامة على يده.

— الولي في اللغة: من الولي وهو القرب والدنو، والولي ضد العدو^(١٧٠).

— الولي عند ابن عطاء الله:

يتحدث ابن عطاء الله عن الأولياء وصفاتهم فيقول: "أولياء الله اعتزوا بالأنبياء، اهتموا بهداهم واقتفوا سبيلهم"^(١٧١) ويقول: "جريان الكرامة إما هو من نتائج الإيمان ووجود آثاره وإمداد قُلُوبِهِمْ^(١٧٢) عند ابن عطاء الله هو العارف بالله تعالى المؤمن به القريب كل القرب من طاعته البعيد كل البعد عن معصيته.

وابن عطاء الله في حديثه عن الكرامة والولي يوافق ما قرره الجمهور؛ فالعلامة السعد يعرف الولي فيقول: "هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات"^(١٧٣) ويعرف الكرامة فيقول: "وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة"^(١٧٤).

مما سبق يتبين أن المعجزة اقترنت بدعوى النبوة خلافاً للكرامة فإن صاحبها لا يدعي النبوة وإنما حصلت الكرامة باتباع النبي واقتفاء سبيله والاستقامة على شريعة فالمعجزة للنبي، والكرامة للولي
ويجمعهما الأمر الخارق للعادة.

المسألة الثالثة: حكم الإيمان بالمعجزة ودلالاتها على النبوة

يبين ابن عطاء الله أن المعجزة شهادة دالة على صدق النبي في دعوى النبوة والإيمان بها واجب ومنكرها كافر، فيقول: "من كذب بالمعجزة فقد

أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ﴿العنكبوت: ٥١﴾^(١٨٣).

الإسراء والمعراج: ويرى أنه كان على الحقيقة روحاً وجسداً، قال تعالى: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ [الإسراء: ١]^(١٨٤).

المسألة الخامسة: أدلة الكرامة

وقد أثبت ابن عطاء الله الكرامة واستدل عليها بالدلائل العقلية والعقلية ومن ذلك:

أولاً: ما ورد في القرآن الكريم منها، ومن ذلك: وجود الرزق عند الصديقة مريم عليها السلام بلا سبب، حيث كان يدخل زكريا عليه السلام عليها فيجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء، فيقول لها: يا مريم من أين لك هذا الرزق؟ فتجيب: هو من عند الله تعالى.

قال تعالى: ﴿كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُؤُا أَنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧]^(١٨٥).

ثانياً: ما ذكر منها عن الصحابة رضوان الله عليهم ومن ذلك ما ورد عن عمر بن الخطاب حيث بعث جيشاً إلى نهاوند وأمر عليه رجلاً يقال له سارية، وبينما عمر يخطب جعل يصيح وهو على المنبر: يا سارية الجبل، فقدم رسول الجيش فسأله فقال: يا أمير المؤمنين لقينا عدونا فهزمونا فإذا بصائح: يا سارية الجبل فأسندنا ظهورنا بالجبل فهزمهم الله تعالى^(١٨٦).

ثالثاً: كرامات الأولياء من الممكنات فهي تستند إلى القدرة الإلهية التي لا يمتنع عليها شيء^(١٨٧).

رابعاً: كرامات الأولياء هي شهادات بصدق الأنبياء^(١٨٨).

ثم يقول ابن عطاء الله: "ومن أنكر كرامات الأولياء فالدلائل العقلية والعقلية ترد عليه، ويخشى على من هذا مذهبه سوء الخاتمة"^(١٨٩).

فابن عطاء الله يثبت كرامات الأولياء ويستدل على مذهبه بالأدلة العقلية والنقلية ولم يخرج فيما

ذهب إليه عما قرره الجمهور ومن ذلك ما قاله إمام الحرمين: "فالذي صار إليه أهل الحق أن انخراق العادات في حق الأولياء..."^(١٩٠) وما قاله البيهقوري في شرحه لجوهرة التوحيد بعد أن ذكر بيت اللقاني: "وأثبتن للأولياء الكرامة ومن نفاها انبذن كلامه" "ودليل جواز ذلك الأمر وإمكانه أنه لا يلزم من فرض ذلك محال"^(١٩١).

المطلب الخامس: الوحي والكتب المنزل

المسألة الأولى: مفهوم الوحي

أولاً: الوحي في اللغة: الكتاب، والإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقته إلى غيرك. يقال: وحيت إليه الكلام وأوحيت وهو أن تكلمه بكلام تخفيه^(١٩٢).

وقد أشار ابن عطاء الله إلى هذا المعنى اللغوي فقال نقلاً عن شيخه أبي الحسن الشاذلي: "الوحي إلقاء معنى في خفاء"^(١٩٣). فالوحي إذن هو الإعلام في الخفاء.

ثانياً: الوحي في الاصطلاح: هو كلام الله المنزل على أنبيائه عليهم السلام، وهو تعريف له بمعنى اسم المفعول: أي الموحى به، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤-٣]. والمراد بالوحي هنا ما ينطق به النبي من القرآن وغيره مما يوحى به إليه^(١٩٤).

وقد أشار ابن عطاء الله إلى هذا المعنى وفي أكثر من موضع فقال: "ولم يقبل منهم الإيمان بالهيته حتى يدعونا لأحكام رسوله لأنه كما وصفه ربه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤-٣].

فحكمه حكم الله وقضاؤه قضاء الله"^(١٩٥) فما ينطق به النبي من أحكام وأقضية إنما هي وحي من الله تعالى.

ومما يذكره: "وإن تصفحت الكتاب العزيز وجدت سورة عبس حتى قالت السيدة عائشة: لو كان رسول الله كائناً شيئاً من الوحي لكتّم هذه السورة"^(١٩٦).

فالقُرآن الكريم كما يظهر في كلام ابن عطاء الله وحي يوحى به إلى النبي ﷺ من الله تعالى.

ومما يقوله أيضاً: "جعل الأنبياء والرسل.. يتلقون منه.. ويلقون عنه يلقي الروح من أمره عليهم ويواصل الإمداد بالتأييد عليهم" (١٩٧).

والروح هنا القرآن، وهذا إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [غافر: ١٥]، وقد ذكر الطبري عند تفسير هذه الآية أنَّ من معاني الروح القرآن (١٩٨).

فابن عطاء الله كما ظهر يجعل المراد من الوحي الموحى به وهو ما أنزله الله تعالى على أنبيائه عليهم السلام من كلام وأحكام.

المسألة الثانية: في أنواع الوحي

ويجمعها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَى حَكِيمٍ﴾ [الشورى: ٥١].

وهي كما يأتي:

النوع الأول: إلقاء في قلب النبي ﷺ، بحيث يعي النبي ما يريد الله تعالى، ومن ذلك قوله ﷺ: "إن روح القدس نفث في روعي إن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب" (١٩٩) (٢٠٠) وهذا المقصود بقوله تعالى: (وحياً)

النوع الثاني: تكليم للنبي من غير أن يراه كتكليم موسى عليه السلام، فموسى سمع بأذن منحصرة كلام من لا ينحصر ولا يلزم من انحصار السامع انحصار المسموع (٢٠١). وهذا المقصود بقوله تعالى: (من وراء حجاب).

النوع الثالث: إرسال رسول يحمل هذا الوحي إلى النبي والمراد بالرسول هنا الملك، وقد كان جبريل سفيراً بين الله ورسله يحمل إليهم الوحي من الله ليلبغوه بدورهم إلى الناس.

يقول ابن عطاء الله: "فلما دخلوا صحابة على رسول الله نزل عليه جبريل فقال: "اقرأ، قال: وما أقرأ، قال: اقرأ: ﴿أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١] (٢٠٢).

وهذا المقصود بقوله تعالى: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً

فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى: ٥١]، فالوحي عند ابن عطاء الله إما أن يكون من طريق الإلقاء في القلب بحيث يعي النبي ما يريد الله تعالى أو من طريق تكليم الله للنبي من غير أن يراه كتكليم موسى عليه السلام أو من طريق الملك جبريل عليه السلام.

يقول الطبري في تفسير الآية المذكورة: "وما ينبغي لبشر من بني آدم أن يكلمه الله إلا وحياً يوحى الله إليه أو يكلمه من وراء حجاب بحيث يسمع كلامه ولا يراه كما كلم موسى عليه السلام، أو يرسل رسولاً من ملائكته وهو جبريل عليه السلام فيوحي جبريل إلى الرسول بإذن الله ما يشاء ربه أن يوحى إليه من الوحي والرسالة" (٢٠٣).

فابن عطاء الله فيما ذكره من أنواع الوحي لم يخرج عما قرره الجمهور (٢٠٤).

المسألة الثالثة: الكتب المنزلة

النقطة الأولى: في مفهوم الكتب لغة واصطلاحاً

— الكتب في اللغة: جمع كتاب، وهو صحف ضم بعضها إلى بعض (٢٠٥).

— والكتب عند ابن عطاء الله: هي العلم الإلهي المنزل على رسله عليهم السلام.

يقول ابن عطاء الله: "خذ بعلم الله الذي أنزله على رسوله ﷺ" (٢٠٦).

النقطة الثانية: حكم الإيمان بالكتب المنزلة

يبين ابن عطاء الله أن الإيمان بالكتب السماوية

المنزلة من الله تعالى إلى أنبيائه واجب لقوله تعالى:

﴿عَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَاتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا تَنفِرُ

بَيِّنْ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ ۖ ﴿البقرة: ٢٨٥﴾ وقوله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ۚ مِّن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۚ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ [آل عمران: ٣-٤] (٢٠٧).

فالإيمان بكتب الله المنزل من الله تعالى على أنبيائه عليهم السلام واجب بنص القرآن ولا يسعنا غير ذلك.

النقطة الثالثة: أهمية الكتب المنزل

يذكر ابن عطاء الله أن نجاة الأمة وصلاحها وخلاصها من مصائبها باتباع الكتب المنزل والعمل بما فيها، فبعد أن يذكر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دَخَلَتْهُمْ جَنَّتِ التَّعِيمِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَحْمِلُونَ﴾ [المائدة: ٦٥-٦٦] يقول: "فبين سبحانه لو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل أي عملوا بها فيها لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم أي لوسعنا عليهم أرزاقهم وأدمننا عليهم إنفاقنا لكنهم لم يفعلوا ما نحب فلأجل ذلك لم نفعل بهم ما يحبون" (٢٠٨).

النقطة الرابعة: من الكتب السماوية المنزل

من الكتب السماوية التي ذكرها ابن عطاء الله: التوراة والزبور والصحف والقرآن، ويجعل القرآن أفضلها.

يقول ابن عطاء الله: "التوراة والإنجيل والزبور والصحف والفرقان، الكل كلامه عز وجل ولكنه اختص منها القرآن وفضله على سائرهما" (٢٠٩).

والقرآن هو كتاب الله المنزل على خاتم الأنبياء ﷺ ومعجزته.

يقول ابن عطاء الله: "وأنت يا محمد تثبت لنزوله -القرآن- للقوة الربانية التي أودعناك إياها" (٢١٠).

ويبين أن القرآن معجزة سيدنا محمد ﷺ عندما يذكر قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١] كرد على الكفار عندما يطلبون منه ﷺ الآيات والمعجزات (٢١١).

المبحث الثالث: مسائل السمعيات عند ابن عطاء الله

تهديد: مفهوم السمعيات والغيبات

● الغيب في اللغة: كل ما غاب عنك. قال تعالى:

﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]، أي يؤمنون

بما غاب عنهم مما أخبرهم به النبي ﷺ من أمر البعث والجنة والنار، وكل ما غاب عنهم مما أنبأهم به فهو غيب (٢١٢).

● واصطلاحاً: ما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداية العقول. وإنما يعلم بخبر الأنبياء عليهم السلام (٢١٣).

وهي كما يقول الإيجي: "الأمر التي تتوقف على السمع كالمعاد" (٢١٤).

ومما يذكر هنا ما قاله الطاهر بن عاشور في تفسير قوله تعالى ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ "أي يؤمنون بما أخبر به الرسول من غير عالم الشهادة كالإيمان بالملائكة والبعث والروح ونحو ذلك" (٢١٥).

فالغيبات أو السمعيات: ما لا تدركه حواسنا ولا تقتضيه بداية عقولنا كالملائكة والروح واليوم الآخر وما فيه، وهو مقابل عالم الشهادة الذي يدرك بالحواس أو يعلم ببداية العقول، وطريقة معرفتها السماع من القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

وفي المباحث الآتية عرض لمسائل السمعيات التي تحدث عنها ابن عطاء الله السكندري في كتبه.

المطلب الأول: الإيمان بالملائكة

المسألة الأولى: الملائكة

أولاً: التعريف بهم

الملائكة في اللغة: الملك من الملائكة واحد وجمع، أصله مأل بك بتقديم الهمزة، من الألوك، وهي الرسالة، ثم قلبت وقدمت اللام فقبل ملأك، ثم تركت همزته لكثرة الاستعمال فقبل ملك، فلما جمعه، ردوها إليه فقالوا ملائكة وملائك أيضاً^(٢١٦).

الملائكة عند ابن عطاء الله: يتحدث ابن عطاء الله عن الملائكة فيقول: "قد خلقوا مطهرين منزهرين علويين، نور بلا ظلمة، وعقل بلا شهوة، ولطف بلا كثافة، ودوام بلا فترة، ونشاط بلا سآمة، وطاعة بلا مخالفة، وعبادة بلا حظ وإخلاص بلا عوض..^(٢١٧)"

ويقول: "الملا الأعلى المطهر المزكى، أهل السماوات"^(٢١٨).

يتبين من كلام ابن عطاء الله أن الملائكة أجسام لطيفة نورانية علوية شأنها الطاعة ومسكنها السماء، مبرءون من المعاصي ومنزهون من الخطايا ومطهرون من الشهوات لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

وهو بكلامه هذا يوافق جمهور العلماء كعاداته حيث يقول السعد: "الملائكة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل شأنهم الخير والطاعة والعلم والقدرة على الأعمال الشاقة"^(٢١٩).

ثانياً: حكم الإيمان بهم ودليل وجودهم

يرى ابن عطاء الله أن الإيمان بوجود الملائكة واجب:

• أما دليل وجودهم فقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]^(٢٢٠).

فمخاطبة الله لهم ومخاطبتهم له سبحانه وتعالى دليل قاطع على وجودهم.

• وأما حكم الإيمان بهم فواجب على كل مسلم وهو ركن من أركان الإيمان فقد قال تعالى: ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]^(٢٢١).

يقول الدردير: "يجب الإيمان بوجود الأملاك"^(٢٢٢).

ثالثاً: صفاتهم وخصائصهم

يذكر ابن عطاء الله مجموعة من الصفات والخصائص التي يختص بها الملائكة، أهمها:

• مخلوقون من نور؛ فقد قال ابن عطاء الله وهو يتحدث عنهم: "نور بلا ظلمة"^(٢٢٣) وهذا ما ورد في قوله ﷺ: "خلقت الملائكة من نور"^(٢٢٤).

• خلقوا قبل آدم عليه السلام، فقد أخبرهم الله تعالى بأنه سيخلقه ثم يستخلفه في الأرض، فقد قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]^(٢٢٥).

• مجبولون على الطاعة والعبادة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، فقد قال تعالى عنهم: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦] وقال تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْترُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠]^(٢٢٦).

• ليس لهم شهوة، فقد قال ابن عطاء الله عنهم "عقل بلا شهوة"^(٢٢٧).

• يسكنون السماء، فقد قال ابن عطاء الله: "الملا الأعلى المطهر المزكى وهم أهل السماوات"^(٢٢٨).

وابن عطاء الله فيما يذكره عنهم يوافق جمهور العلماء^(٢٢٩).

رابعاً: وظائفهم وأعمالهم

– الموكلون بكتابة الأعمال وحفظ الإنسان، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝ كِرَامًا كَاتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠-١٢].

يقول ابن عطاء الله: "والملائكة الكرام الكاتبون ضيفك فأكرمهما بأن تملئهما خير الحسنات" (٢٣٠). ويقول: "اعلم أن كل ذكر يشعر به قلبك تسمعه الحفظة" (٢٣١).

• حمل العرش، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [غافر: ٧].

• يقول ابن عطاء الله: "إذا ذكرت الله ذكر معك حملة العرش ومن طاف به من الملائكة" (٢٣٢).

• إعانة المؤمن على الخير وترغيبه في الطاعة، قال ﷺ: "ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتابه ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده" (٢٣٣).

• ويذكر ابن عطاء الله الكثير من الأحاديث التي توضح هذا المعنى ومنها:

• قوله ﷺ: "ما طلعت شمس إلا وبجنبتيها ملكان يناديان يا أيها الناس هلموا إلى ربكم فإن ما قل وكفى خير مما كثر وألهى" (٢٣٤) (٢٣٥).

• وقوله ﷺ: "إن لله ملائكة يطوفون في الطرق يلتمسون أهل الذكر فإذا وجدوا قوماً يذكرون الله تنادوا هلموا إلى حاجتكم فيحفونهم بأجنحتهم إلى السماء الدنيا" (٢٣٦) (٢٣٧).

• النزول بالوحي وتبليغه للأنبياء.

• والموكل بالوحي هو جبريل عليه السلام، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝ عَلَى قَلْبِكَ

لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤]، والروح الأمين هو جبريل عليه السلام (٢٣٨).

وابن عطاء الله يورد الأحاديث التي تبين ذلك وتوضحه ومنها:

قوله ﷺ: "أتاني جبريل فأخبرني أن الله يباهي بكم الملائكة" (٢٣٩) (٢٤٠).

ويورد: "فلما دخل الصحابة على رسول الله نزل عليه جبريل فقال اقرأ، قال: وما أقرأ، قال: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١] (٢٤١) (٢٤٢).

• خزنة جهنم، وقد جعل الله عليها ملائكة غلاظاً شداداً، فقد قال تعالى: ﴿عَلَيْهَا مَلَكُتُهُ غِلَظٌ شَدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، يقول ابن عطاء الله: "والملائكة الموكلون بالنار هم في النار والنار لا تضرهم" (٢٤٣).

• الموكلون بقبض الأرواح، فقد قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي ذُكِّرَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١].

• قال ابن عطاء الله: "بعث الله إليهما -ملك الموت- فقبض روحيهما" (٢٤٤).

• الموكلون بسؤال القبر، فقد قال ابن عطاء الله: "إذا مات المؤمن بعث الله إلى قبره ملكين يقولان له من ربك وما دينك" (٢٤٥).

• التأمين مع الإمام، يقول ابن عطاء الله: "ومن الملائكة من يؤمنون عند تأمين الإمام" (٢٤٦)، وفي الحديث: "إن لله ملائكة يؤمنون عند تأمين الإمام فمن وافق تأمينه تأمين الإمام غفر له ما تقدم من ذنبه" (٢٤٧) (٢٤٨).

خامساً: عصمة الملائكة

الملائكة معصومون ومنزهون عن ارتكاب المعاصي والآثام؛ إذ يستحيل صدورها عنهم بدليل

قوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، يقول ابن عطاء الله: "وقد خلقوا مطهرين منزهين علويين نور بلا ظلمة، وعقل بلا شهوة، وطاعة بلا مخالفة" (٢٤٩).

فلم تُركب فيهم الشهوة التي عن طريقها ترتكب المعاصي. وهذا رأي أهل السنة والجماعة حيث يقول البيهقي: "واعلم أن المشهور عصمة جميع الملائكة. وقولهم ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: ٣٠] ليس غيبة ولا اعتراضاً بل مجرد استفهام" (٢٥٠).

سادساً: فضل الأنبياء على الملائكة

يذهب ابن عطاء الله إلى أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة، ولذلك وجدته يقول: "قال الحق عز وجل: "اذهب يا جبريل فإن استغاث بك فأغته وإلا فاتركني وخليلي" (٢٥١)، فكان عدم استغاثة إبراهيم في هذا الموطن.. إظهاراً لرتبة الخليل وتبلياً لشرف قدره وفخامة أمره، وكيف يمكن لإبراهيم أن يستغيث بشيء دونه وهو لا يرى إلا إياه ولا يشهد لسواه" (٢٥٢).

وهذا رأي الجمهور، حيث يقول البيهقي: "وبعد الأنبياء ملائكة الله ذوي الفضل فمرتبتهم تلي مرتبة الأنبياء" (٢٥٣).

المسألة الثانية: الجن والشياطين

الجن والشياطين من الغيبات التي أخبر عنها القرآن الكريم والسنة النبوية وقد عرض ابن عطاء الله لبعض ما يتعلق بهم من قضايا دون تفصيل وفيما يلي بيان لما عرضه:

أولاً: خلق الجن

الجن من المخلوقات التي خلقها الله تعالى في الوجود، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ثانياً: تكليف الجن
الجن مكلفون بمأمورين بالإيمان بالله تعالى، ولذلك وجدت ابن عطاء الله يقول: "كان هذان الجنسان - الإنس والجن - خلقاً ليأمرهما ويطالبهما بطاعته وموافقته فقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] (٢٥٥).

فهم مكلفون إذن يثاب محسنهم على إحسانه ويعاقب مسيئهم على عصيانه.

ثالثاً: طبيعة الجن

خلق الله الجن من النار، فقد قال تعالى: ﴿وَأَلْجَأَنَّ خَلْقَتَهُ مِنْ قَبْلِ مِنْ تَارِ السُّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٧] وقال ﷺ: "خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من نار وخلق آدم مما وصف لكم" (٢٥٦).

ومن الجن: الشياطين وإبليس، فقد قال تعالى: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [ص: ٧٦].

يقول ابن عطاء الله: "أول من هلك بذلك - التكبر - من أخبر عنه تعالى بقوله: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] (٢٥٧).

رابعاً: الجن لا يعلمون الغيب

والجن لا يعلمون الغيب لقوله تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (٢٦) إِلَّا مَنْ

أَرْتَضَى مِنْ رَسُولٍ [الجن: ٢٦-٢٧].

وابن عطاء الله يذكر الآية السابقة ثم يقول: "فلم يستثن أحداً إلا الرسول" (٢٥٨).

خامساً: أعمال الشياطين

– الشيطان عدو المؤمن يزين له الشر والسوء، ويبعده عن الخير، يوسوس له في طاعته، ويشككه في عقيدته، هدفه سلب إيمانه وجعله من أصحاب السعير.

ولذلك ذكر ابن عطاء الله قوله تعالى: ﴿لَئِنْ لَشَيْطَانٌ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [فاطر: ٦] في معرض التحذير من الشيطان (٢٥٩) وقال: "ليس المراد للشيطان منك المعصية بل مراده سلب إيمانك" (٢٦٠).

فابن عطاء الله هنا يحذر المؤمن من الشيطان ويبين له هدفه.

يتحدث ابن عطاء الله عن مداخل الشيطان للإنسان فيقول: "الشيطان يأتيك من أحد وجهين: إما بتشكيك في الاعتقاد، وإما بركون إلى الخلق والاعتماد عليهم" (٢٦١) ثم يأتينا بالتوجيه المناسب فيقول: "أما التشكيك في الاعتقاد فالإيمان ينفيه، وأما السكون إلى الخلق فالتوكل ينفيه" (٢٦٢).

فابن عطاء الله يحذرنا من الشيطان ويبين لنا كيف نتقيه، ومما يذكره هنا:

– من صحح الإيمان بالله والتوكل عليه فلا سلطان للشيطان عليه، ويذكر قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الحجر: ٤] (٢٦٣).

– لا يمكن للشيطان أن يصل إلى قلوب أشرفت فيها أنوار الزهد، وكنت منها أوساخ الرغبة (٢٦٤).

– إذا تمكّن الذكر من القلب فإن دنا منه الشيطان صرخ كما يصرخ الإنسان، فالذكر يطرد الشيطان (٢٦٥).

وابن عطاء الله كعادته لا يذكر أدلة على كل ما يقوله، ولذلك لم يرد عنده أي مستند هنا من قرآن أو سنة.

المطلب الثاني: الروح وعلاقتها بالبدن

المسألة الأولى: تعريف الروح

– الروح في اللغة: ما به حياة الأجسام، والروح الأمين وروح القدس جبريل، وروح القدس عند النصارى: الأقنوم الثالث، والروحاني: ما فيه الروح (٢٦٦).

– الروح في الاصطلاح

يقول الأصفهاني (٢٦٧): "الروح: اسم للجزء الذي تحصل به الحياة والتحرك واستجلاب المنافع واستدفاع المضار" (٢٦٨).

ويقول الجرجاني: "هو اللطيفة العامة المدركة من الإنسان. نازل من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه، وتلك الروح قد تكون منطبقة في البدن وقد تكون مجردة" (٢٦٩).

فالروح إذن ما به الحياة وهو سر إلهي أودعه الله تعالى في جسد الإنسان ليحيا به.

– الروح عند ابن عطاء الله

يتحدث ابن عطاء الله عن الروح فيقول:

• "هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوى الحياة والحس والحركة الإرادية" (٢٧٠).

• "نحن في هذه الدنيا بأبداننا مع وجود أرواحنا، وسنكون في الآخرة بأرواحنا مع وجود أبداننا" (٢٧١).

من خلال النظر في النصين السابقين من كلام ابن عطاء الله يتبين لنا ما يلي:

أولاً: الروح هي علة وظائف البدن الحيوية على اختلافها.

ثانياً: مادية الروح حيث يقول: "الروح جوهر".

وابن عطاء الله فيما ذهب إليه لم يخرج عما قال به الجمهور، حيث يقول الإمام الصاوي المالكي في تعريف الروح: "هي أجسام لطيفة جوهرية لا عرضية كما هو الحق الذي تدل عليه الأخبار الصحيحة" (٢٧٢).

المسألة الثانية: الروح وعلاقتها بالبدن

- ينبّه ابن عطاء الله أنّ خَلْقَ الإنسان لا يتم إلا بأمرين: التسوية أولاً ثم نفخ الروح ثانياً، فقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: ٧٢] ثم يقول: "فتق الله في المضغة صورتك وأقام بنيتك ثم نفخ فيك الروح" (٢٧٢).
ويفسر الطبري الآية السابقة فيقول: "إذا سويت خلقه وعدلت صورته ونفخت فيه من روحي فخرؤا له ساجدين" (٢٧٤).
ومما يقوله ابن عطاء الله تأكيداً لذلك: "نحن في هذا الدنيا بأبداننا مع وجود أرواحنا" (٢٧٥).

- أما الموت فهو مفارقة الروح البدن؛ ولذلك يقول: "بعث الله إليهما الملك - ملك الموت- يقبض روحهما" (٢٧٦).

وبعدها يفنى البدن ويتحلل ويعود إلى الأرض التي خلق منها، ولذلك يقول عن الإنسان بعد أن يموت "تمزقت أوصاله وصار تراباً" (٢٧٧).

ثم تعود الحياة للإنسان في الآخرة، ولذلك يقول: "وسنكون في الآخرة بأرواحنا مع وجود أبداننا" (٢٧٨).

يقول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكْنَا اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ١٤﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ١٥ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ [المؤمنون: ١٤-١٦] (٢٧٩).

فابن عطاء الله يؤكد ارتباط الحياة بالروح وجوداً وعدمًا، فالإنسان مركب من جسد ومن روح، وبنفخ الروح في الجسد تحصل الحياة وبقبضها يفارق الإنسان الحياة.

المسألة الثالثة: مغايرة الروح للبدن

يرى ابن عطاء الله أنّ الروح غير البدن، فقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ

رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]، فالله سبحانه وتعالى يصوره ثم ينفخ فيه الروح فيصبح حياً.

يقول ابن عطاء الله: "فتق الله في المضغة صورتك وأقام بنيتك ثم نفخ فيك الروح" ويذكر الآية السابقة (٢٨٠).

ومما يذكر هنا أن الفخر الرازي يستخدم ذات الآية السابقة ليبين أنّ الروح غير البدن ويعقب عليها قائلاً: "حيث ميز بين البشرية وبنفخ الروح وهو دليل على أنّ جوهر الروح مغاير لجوهر البدن" (٢٨١).

وابن عطاء الله يؤكد ما سبق فيقول: "الروح ليست من غرب الأجساد الكثيفة" (٢٨٢).
فالروح إذن غير البدن عند ابن عطاء الله.

المطلب الثالث: نعيم القبر وعذابه

المسألة الأولى: سؤال القبر

- إنّ الله سبحانه وتعالى يحيي الميت في قبره حياة تمكنه من فهم السؤال الذي يطرحه الملكان ويحيي عليه (٢٨٣).

- وهو حق والإيمان به واجب: (٢٨٤)

• فقد قال رسول الله ﷺ: "المسلم إذا سُئل في قبره يشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله فذلك قوله تعالى: ﴿يُنَبِّئُكَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧] وفي رواية: "فيقال له من ربك؟ فيقول: ربي الله ونبيي محمد فذلك قوله عز وجل (يثبت الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة)" (٢٨٥).

• وقال رسول الله ﷺ: "إنّ العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وإنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه..." (٢٨٦).

وابن عطاء الله يثبت سؤال القبر ويتحدث عنه فيقول: "إذا مات المؤمن بعث الله إلى قبره ملكان يقولان له مَنْ ربك وما دينك.. فيقول: ربي الله وديني الإسلام. ثم يقول ملائكته: انظروا إلى عبدي قد أخذت روحه وماله. ثم إن الملائكة سأله في بطن الأرض فلم يذكر عن شيء إلا عن توحيدي" (٢٨٧).
فابن عطاء الله يبين أن الله يحيي الميت في قبره ويبعث له ملكين ليسألاه ويجيبهما وهو بهذا يشير إلى الحديث السابق، وبالتالي يوافق أهل السنة والجماعة فيما يذهب إليه حيث يقول الغزالي: "سؤال منكر ونكير حق وقد وردت به الأخبار فيجب التصديق به" (٢٨٨).

المسألة الثانية: عذاب القبر أو نعيمه

عذاب القبر ونعيمه حق وهو مما يجب الإيمان به، ودليل إثباته قوله تعالى: ﴿الَّتَارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] (٢٨٩).

يقول الرازي في تفسير الآية السابقة: "احتج أصحابنا بهذه الآية على إثبات عذاب القبر، قالوا: الآية تقتضي عرض النار عليهم غدوًّا وعشيًّا وليس المراد منه يوم القيامة لأنه قال: (ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) وليس المراد فيه أيضاً الدنيا؛ لأن عرض النار عليهم غدوًّا وعشيًّا ما كان حاصلاً في الدنيا فثبت أن هذا العرض إنما حصل بعد الموت وقبل يوم القيامة وذلك يدل على إثبات عذاب القبر" (٢٩٠).

وابن عطاء الله يثبته ويستدل عليه بقوله ﷺ: "أمسينا وأمسى الملك لله. رب أعوذ بك من عذاب في النار وعذاب في القبر" (٢٩١) (٢٩٢)، ويشير إلى قوله ﷺ: "إن القبر أول منازل الآخرة فإن نجا منه أحد فما بعده أيسر منه وإن لم ينج منه فما بعده أشد" (٢٩٣) فيقول: "إن النبي كان إذا مر بقبر يبكي

لأنه أول منازل الآخرة" (٢٩٤)، ويقول: "الذكر نور في القبر للعبد" (٢٩٥).

وهو فيما يراه من ثبوت عذاب القبر ونعيمه يوافق الجمهور، حيث يقول الغزالي: "عذاب القبر وقد ورد به الشرع، قال تعالى: ﴿الَّتَارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] واشتهر عن رسول الله والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر، وهو ممكن فيجب التصديق به" (٢٩٦).

المبحث الرابع: مسائل الآخرة

المسألة الأولى: في البعث وإثباته وطبيعته

المحور الأول: تعريف البعث

– البعث في اللغة: الإحياء من الله للموتى؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ [البقرة: ٥٦]؛ أي أحييناكم، وبعث الموتى: نشرهم ليوم البعث. وبعث الله الخلق يبعثهم بعثاً: نشرهم، ومن أسمائه عز وجل: الباعث، وهو الذي يبعث الخلق أي يحييهم بعد الموت يوم القيامة (٢٩٧).

– البعث في الاصطلاح:

يقول السعد التفتازاني: "هو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى البدن بعد المفارقة" (٢٩٨).

ويقول البيجوري: "هو إحياء الموتى وإخراجهم من القبور بعد جمع الأجزاء الأصلية" (٢٩٩).
فالبعث إذن هو إحياء الموتى برد أرواحهم بعد جمع أجزائهم المتفرقة.

– البعث عند ابن عطاء الله:

يتحدث ابن عطاء الله عن البعث فيذكر أولاً: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ ١٥
ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ
[المؤمنون: ١٥-١٦] (٣٠٠)، ثم يقول: "هو الذي من على النفوس بوجود حياتها، وهو المعيد

لها بعد وجود وفاتها^(٣٠١)، ثم يعرف البعث بعد ذلك فيقول: "أن يعود الإنسان بعد أن تمزقت أوصاله واضمحل بناؤه وصار تراباً أو أكلته السباع والهوام"^(٣٠٢).

فالبعث عنده إذن أن تجتمع أجزاء البدن وأوصاله بعد تمزقها وتفرقها، وتعود للحياة بعد الموت.

وهو بهذا التعريف موافق للجمهور كما هو واضح.

المحور الثاني: إمكان البعث ووقوعه

١ - البعث ممكن عقلاً واقع شرعاً؛ ولذلك يقول: "كرر الله تعالى الاستدلال على المعاد في آيات عديدة لما اضطرب فيه الملحدون واستبعدوا أن يعود الإنسان بعد أن تمزقت أوصاله، واضمحل بناؤه وصار تراباً أو أكلته السباع والهوام"^(٣٠٣).

٢ - ثم وجدته يأتي بحجج القرآن الكريم عليه فيقول: "فاحتج عليهم في كتابه العزيز بحجج كثيرة"^(٣٠٤) ثم يذكر منها:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۖ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [ياسين: ٧٨-٧٩] ^(٣٠٥).

فالقادر على البدء أولاً قادر على الإعادة أخيراً، وفي تفسير هذه الآية يقول الطبري: "قل يا محمد للكافر السائل عن إحياء العظام وهي رميم: يحييها الله الذي ابتدع خلقها أول مرة ولم تكن شيئاً"^(٣٠٦).

الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩] ^(٣٠٧).

هكذا يبعث الله الموتى بعد بلاتهم في قبورهم يحييهم بعد الفناء كما أحيا الأرض اليابسة بالمطر.

وفي تفسير هذه الآية يقول الطبري: "الله الذي أحيا هذه الأرض بالمطر فأنبثت الزرع بعد موتها قادر على أن يحيي الأموات بعد موتهم قادر على فعل ما يشاء ولا يعجزه شيء"^(٣٠٨).

الحجة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] ^(٣٠٩).

فقاس الإعادة على البدء، بل إن الإعادة أهون من البدء، وفي تفسير هذه الآية يقول الطبري: "الله الذي يبدأ الخلق من غير أصل ثم يفنيه ثم يعيده كما بدأه وإعادته أهون عليه"^(٣١٠). وما ذكره ابن عطاء الله من أدلة على البعث والمعاد ذكره العلماء قبله ^(٣١١).

المحور الثالث: الحكمة من البعث

يبين ابن عطاء الله أن الله عز وجل قد قضى بالبعث ليحاسب الناس على أعمالهم ويوفيهم أجورهم، قال تعالى: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥] ^(٣١٢).

ويوضح ذلك قول الرسول ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل: "يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكهم إياها فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه"^(٣١٣).

ويقول الطبري في تفسير الآية السابقة: "قل يا محمد لهؤلاء: اعملوا لله بما يرضيه من طاعته وأداء فرائضه فسرى الله عملكم الذي تعملونه ويراها الرسول والمؤمنون في الدنيا وستردون يوم القيامة إلى الله الذي يعلم سرائركم وعلايتكم فينبئكم بما كنتم تعملون ويخبركم بما كان منها من طاعة وكان منها من معصية ويحاسبكم عليها"^(٣١٤).

ومما يقوله ابن عطاء الله: "هو الذي من على النفوس بوجود حياتها، وهو المعيد لها بعد وجود

وفاتها وهو المجازي لها يوم قدومها عليه بحسناتها وسيئاتها^(٣١٥).

فحكمة البعث محاسبة الناس على أعمالهم، وإعطائهم أجورهم كما يرى ابن عطاء الله، وهو بهذا يوافق الجمهور كما ظهر.

المحور الرابع: طبيعة البعث والمعاد

يذهب ابن عطاء الله إلى القول بمادية الروح، فهي عنده جوهر لطيف مغاير لجوهر البدن الكثيف كما ثبت في مبحث الروح السابق، ثم يبين بناء على ذلك بأن المعاد يكون للروح والبدن بحيث يلتقيان بعد التفريق بالموت، فيقول: "نحن في هذه الدنيا بأبداننا مع وجود أرواحنا وسنكون في الآخرة بأرواحنا مع وجود أبداننا"^(٣١٦).

وابن عطاء الله بكلامه هذا يوافق جمهور المتكلمين القائلين بأن المعاد للروح والبدن أيضاً حيث يقول البغدادي: "فقال المسلمون بإعادة الأجساد والأرواح ورد الأجساد إلى الأرواح"^(٣١٧). هذا وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك -بعث الروح والجسد- بألفاظ صريحة واضحة ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةً عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [البقرة ٢٥٩].^(٣١٨)

يورد ابن كثير في تفسير هذه الآية كلاماً منه: "هل رأيت مثل هذا الرجل الذي مر على تلك القرية المهدامة التي ليس فيها أحد، وتساءل: كيف سيعيد الله العمارة للقرية بعد الدثور وشدة الخراب، وكان مع الرجل طعام وشراب، وكان يركب

حماراً، فأماته الله مائة عام ثم رد إليه روحه وبعثه حياً ليقدم له الدليل العملي على البعث وعلى قدرته على إحياء الموتى. وانظر إلى حمارك الميت كيف سيحييه الله وأنت تنظر إليه. دُعي أن ينظر إلى عظام حمارة كيف ينشرها ويحييها وكيف ينشرها ويرفعها ويركب بعضها على بعض ثم يكسوها لحماً بعد ذلك. ثم ينفخ في حمارة الروح فيحيا بأمر الله"^(٣١٩).

إذن أمات الله الرجل وحمارة ثم بعثهما بالروح والجسد ليكون الدليل على أن المعاد يكون بالجسد والروح.

المسألة الثانية: الحشر

وسأتناول هذا المطلب من خلال النقاط الآتية:

- الحشر في اللغة: الجمع^(٣٢٠).
 - الحشر في الاصطلاح: هو سوق الناس جميعاً إلى الموقف وهو الموضع الذي يقفون فيه لفصل القضاء ومنه إما إلى جنة وإما إلى نار^(٣٢١).
 - والإيمان بالحشر واجب^(٣٢٢) فقد قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ [مريم: ٨٥]، وقال ﷺ: "يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء كقرصة النقي ليس فيها علم لأحد"^(٣٢٣).
- وابن عطاء الله يؤمن به ويستدل عليه بذات الآية السابقة حيث يذكرها ويعقب عليها بقوله: "ولم يقل للهار ولا للعزير لأن الحشر شديد فلاطفهم برحمانيته في ظهور سلطان قهره"^(٣٢٤).

وقد ذكر الحشر وهو يتحدث عن شفاعة النبي ﷺ فيقول: "لم ينازعه في هذه الرتبة التي هي الشفاعة العامة في كل من ضمه المحشر"^(٣٢٥).

ومما يذكره ابن عطاء الله أحوال الناس في المحشر وأنهم على أنواع مختلفة، فيقول: "من كان محافظاً على الصلاة وعنده أهل لا يصلون وهو غير أمر لهم حشر في زمرة المضيعين للصلاة"^(٣٢٦)، ويورد قوله ﷺ: "التاجر الصدوق يحشر مع النبيين

والشهداء والصديقين يوم القيامة^{(٣٢٧)(٣٢٨)}، ويقول:
"الحشر مع المتقين هو البشارة"^(٣٢٩).

فابن عطاء الله يبين أن الناس في المحشر متفاوتون بحسب أعمالهم.

وقد ورد هذا في قوله ﷺ: "يحشر الناس يوم القيامة ثلاثة أصناف: صنفاً مشاة، وصنفاً ركباناً، وصنفاً على وجوههم"^(٣٣٠).

المسألة الثالثة: الميزان

وسأتناول هذا المطلب من خلال النقاط الآتية:

— الميزان في اللغة: يُقال: وزن الشيء يزنه وزناً ووزنة راز ثقله وخفته وامتحنه بما يعادله، والميزان آلة ذات كفتين يوزن بها الشيء ويعرف مقداره من الثقل، والميزان أيضاً العدل والمقدار، واستقام ميزان النهار أي انتصف^(٣٣١).

— واصطلاحاً: ما يعرف به مقادير الأعمال فتوزن أعمالهم خيراً كان أو شراً^(٣٣٢).

— يحدثنا ابن عطاء الله عن الميزان فيقول: "وأما صاحب السجلات فما مالت الكفة إلا بالبطاقة لأنها هي التي حواها الميزان"^(٣٣٣)، وبكلامه هذا يشير إلى حديث البطاقة وفيه: "يا رب: ما هذه البطاقة مع هذه السجلات، فيقال: إنك لا تظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، قال: فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شيء"^(٣٣٤).

يتبين مما سبق أن ابن عطاء الله يثبت الميزان ويبين أن الموزون هو الصالحات التي أثبتت فيها الأعمال، وهو ميزان حسي له كفتان.

وهو بهذا يوافق جمهور الأمة حيث يقول أبو حيان^(٣٣٥) في البحر المحيط: "قال جمهور الأمة أن الميزان له عمود وكفتان ولسان وهو الذي عليه ظاهر القرآن والسنة ينظر إليه الخلائق تأكيداً للحجة وإظهاراً للنصفة وقطعاً للمعذرة، وأما الثقل والخفة فمن صفات الأجسام وقد ورد أن الموزون هي الصالحات التي أثبتت فيها الأعمال فيحدث الله تعالى فيها ثقلاً وخفة"^(٣٣٦).

ويقول الغزالي: "الميزان حق. الله تعالى يحدث في صحائف الأعمال وزناً بحسب درجات الأعمال عند الله فتصير مقادير الأعمال معلومة حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب"^(٣٣٧).

هذا ولم يتعرض ابن عطاء الله لقول من جعل الميزان بمعنى العدل والقضاء، حيث يقول ابن حجر: "وقد ذهب بعض السلف إلى أن الميزان العدل والقضاء"^(٣٣٨)؛ لأنه في الأعم الأغلب يعرض رأيه دون أن يتعرض لذكر الرأي المخالف فضلاً عن مناقشته.

المسألة الرابعة: الصراط

وسأتناول هذا المطلب من خلال النقاط الآتية:

— الصراط في اللغة: الطريق الواضح من سرطت الشيء إذا ابتلغته؛ لأنه يبتلع المارين^(٣٣٩).

— واصطلاحاً: جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون^(٣٤٠).

ولذا وجدت ابن عطاء الله يقول: "والصراط على متن جهنم وصراط الآخرة يشهد بالابصار"^(٣٤١).

فابن عطاء الله يثبت الصراط على ظاهره من كونه جسراً ممدوداً على متن جهنم.

والإيمان به واجب فقد ورد به الكتاب والسنة:

• قال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ﴾ [ياسين: ٦٦].

• عن أبي سعيد الخدري: "يضرب الجسر على جهنم وتحل الشفاعة ويقولون اللهم سلم سلم، قيل يا رسول الله وما الجسر؟ قال: دحض منزلة فيه خطاطيف وكلايب وحسك. فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكالطير وكأجاويد الخيل، والركاب فناج مسلم، ومخدوج مرسل ومكدوس في نار جهنم"^(٣٤٢).

وقد أشار ابن عطاء الله إلى حديث أبي سعيد الخدري السابق فقال: "فإن أردت أن تعرف كيف تمر على الصراط فانظر حالك في الإسراع إلى المساجد فحري أن يكون الذي يأتي المسجد قبل الأذان أن يمر على الصراط كالبرق الخاطف، والذي يأتي في أول الوقت أن يمر عليه كأجاويد الخيل^(٣٤٣)، ثم ذكر قوله ﷺ: "الصلاة علي نور على الصراط"^{(٣٤٤)(٣٤٥)}.

فابن عطاء الله فيما يذهب إليه يوافق الجمهور حيث يقول الغزالي: "والصراط جسر ممدود على متن جهنم" ويستدل عليه بقوله تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣] ثم يقول: "فهذا ممكن فيجب التصديق به"^(٣٤٦). ويتحدث صاحب الجوهرة عن اختلاف الناس في المرور على الصراط فيقول: كذا الصراط فالعباد مختلف مرورهم فسام ومتلف^(٣٤٧).

المسألة الخامسة: الشفاعة

— الشفاعة في اللغة: يُقال شفع العدد والصلاة يشفعه شفعا صبره شفعا، أي زوجا، ويقال: شفعتي شفاعة فشفعته أي طلب المعاونة فقبلت شفاعته أي طلبه وأعطيته الشفاعة، والشفاعة: طلب فعل الخير وترك الضرر عن الغير لأجل سؤال الغير على سبيل التضرع^(٣٤٨).

— واصطلاحاً: سؤال الخير من الغير للغير^(٣٤٩).

— ويرى ابن عطاء الله أن الشفاعة واقعة لورود الأخبار في شأنها، ومن ذلك:

• قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا ۖ وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِثًا ۖ لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ۖ﴾ [مريم: ٨٥-٨٧]^(٣٥٠).

ومما يذكره الطبري عند تفسيره لهذه الآية: "المؤمنون يومئذ بعضهم لبعض شفعا"^(٣٥١).

• وقوله ﷺ: "شفاعتي يوم القيامة لأهل الكبائر من أمتي"^(٣٥٢).

ثم يقول: "واعلم أنه لا بد في مملكته من عباد هم نصيب الحلم ومحل ظهور الرحمة والمغفرة ووقوع الشفاعة"^(٣٥٣).

فابن عطاء الله يثبت الشفاعة إذن ويستدل عليها من الكتاب والسنة.

يقول اللقاني: "هذا نوع من السمعيات وردت به آثار بلغت مبلغ التواتر المعنوي وانعقد عليه إجماع السلف الصالح قبل ظهور المبتدعة وهو الشفاعة"^(٣٥٤).

— يذكر ابن عطاء الله أن سيدنا محمد ﷺ هو مَنْ يفتح باب الشفاعة لغيره حيث يقول الرسول ﷺ: "أنا أول شافع وأول مشفع"^{(٣٥٥)(٣٥٦)}، ثم يقول: "وهذا يدل على فخامة قدره وجلالة أمره، وتقدمه على غيره من الأنبياء والمرسلين فحين يشتد الهول على الخلق يأتون آدم فيقولون له: اشفع لذريرتك فيقول: لست لها عليكم إبراهيم فيدل على موسى وموسى على عيسى وعيسى على محمد عليهم السلام فيقول: أنا لها"^(٣٥٧).

يقول اللقاني: "إنه المقدم على سائر الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين، وذلك يجب اعتقاده ففي الصحيح: "أنا أول شافع وأول مشفع"^(٣٥٨).

ومما يبينه ابن عطاء الله أنه لا يملك الشفاعة، إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا، والمراد بالعهد شهادة أن لا إله إلا الله؛ ولذلك ذكر قوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٨٧]، ثم قال: "العهد قول لا إله إلا الله"^(٣٥٩).

يقول الطبري: "المراد بالعهد هنا الإيمان بالله وتصديق رسوله والعمل بأوامره. المؤمنون يومئذ بعضهم لبعض شفعا"^(٣٦٠).

فالشفاعة إذن للمؤمن دون الكافر.

— ويذكر ابن عطاء الله من الشفاعات:

أولاً: الشفاعة العظمى لإراحة الخلق جميعهم من طول الموقف وأهواله حتى يقضى بينهم وهي خاصة بسيدنا محمد ﷺ.

المسألة السادسة: الجنة والنار

أولاً: تعريف الجنة والنار

- الجنة في اللغة: يُقال جَنَّة الليل ستره وأظلم عليه، والجنة الحديقة ذات النخل والشجر والبستان قيل لها ذلك لسترها الأرض بظلالها، وجمعها جنات وجنَّات، وتطلق على الفردوس الأرضي والسمائي (٣٦٩).

- الجنة عند ابن عطاء الله هي دار الثواب التي أعدها الله لعباده المؤمنين الطائعين المتقين ولذلك وجدته يقول: "ثم إذا أسلمك من عقابه ثم إذا أدخلك دار ثوابه" (٣٧٠). ثم يذكر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ ﴿٣٧١﴾ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٤-٥٥] (٣٧١) ويذكر قوله ﷺ: "يفتح الله أبواب الجنة وينادي مناد من تحت العرش: أيتها الجنة وكل ما فيك من النعيم لمن أنت؟ فتنادي الجنة وما فيها نحن لأهل لا إله إلا الله". (٣٧٢) (٣٧٣).

وابن عطاء الله هنا يوافق جمهور العلماء حيث يقول البيجوري: "الجنة التي هي دار الثواب" (٣٧٤).

- النار في اللغة: نور الشيء تنويراً أضاء، والنار جوهر لطيف مضيء ومحرق مؤنثة وقد تُذكر، وتصغيرها نويرة (٣٧٥).

- النار عند ابن عطاء الله هي دار العقاب والعذاب التي أعدها الله تعالى للكافرين ولذلك وجدته يقول: "لو أن الحق سبحانه وتعالى تجلى لأهل النار لغيبهم عن إدراك العذاب" (٣٧٦) ويذكر حديث ابن عباس وفيه: "وعند هذا تقول النار وكل ما فيها من العذاب لا يدخلني إلا من أنكر لا إله إلا الله" (٣٧٧) (٣٧٨).

وابن عطاء الله فيما يذكره هنا يوافق الجمهور حيث يقول البيجوري: "والنار التي هي دار العقاب" (٣٧٩).

فالمراد إذن من النار دار العقاب، ومن الجنة دار الثواب.

ولذلك يذكر حديث أنس بن مالك وفيه: "إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضهم إلى بعض فيأتون آدم فيقولون: اشفع لذريتك، فيقول: لست لها ولكن عليكم بإبراهيم.. فيأتون عيسى فيقول: لست لها ولكن عليكم بمحمد فأوقى فأقول: أنا لها فانطلق فاستأذن على ربي فيؤذن لي فأقوم بين يديه أحمده بحامد لا أقدر عليها إلا أن يلهمنيها الله ثم أخر ساجداً لربي فيقول: يا محمد ارفع رأسك وقل تسمع، وسل تعطه واشفع تشفع فأقول: يا رب أمتي أمتي فيقول: انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة أو شعيرة من الإيمان فأخرجه من النار..." (٣٦١) (٣٦٢).

ثم يعقب فيقول: "فانظر رحمك الله ما تضمنه الحديث من فخامة قدره وجلالة أمره وأن أكابر الرسل والأنبياء لا ينازعونه في هذه الرتبة التي هي الشفاعة التامة في كل من ضمه المحشر" (٣٦٣).

ثانياً: الشفاعة في إدخال قوم الجنة من غير حساب. ولذلك يذكر قوله ﷺ: "سبعون ألفاً من أمتي يدخلون الجنة من غير حساب" (٣٦٤) (٣٦٥).

ثالثاً: الشفاعة في أهل الكبائر من مؤمني هذه الأمة.

ولذلك يذكر قوله ﷺ: "شفاعتي يوم القيامة لأهل الكبائر من أمتي" (٣٦٦) (٣٦٧).

وابن عطاء الله فيما يذكره عن الشفاعة وأنواعها يوافق جمهور العلماء كعادته. (٣٦٨)

هذا ولم يذكر ابن عطاء الله غير هذه الأنواع؛ كالشفاعة في دخول المؤمنين الجنة، والشفاعة لرفع درجات أهل الجنة، والشفاعة لقوم استحقوا النار أن لا يدخلوها، كما لم أجد له رداً على من خالف في ذلك، فهو لا يرد على المخالف إلا في النادر كما ذكرت في غير موقع.

ثانياً: الجنة والنار مخلوقتان الآن

يرى ابن عطاء الله أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ومن الأدلة على ذلك قصة آدم وحواء؛ ولذلك يقول: "إن آدم وحواء كانا في الجنة ثم أنزلهما إلى الأرض"^(٣٨٠) ويقول: "اعلم أن آدم عليه السلام لم يكن لشيء مما كان يأكله أذى بل رشحاً كرشح المسك كما يكون أهل الجنة في الجنة إذا دخلوها لكنه لما أكل الشجرة المنهي عنها أخذته بطنه فقليل له يا آدم انزل إلى الأرض التي يمكن فيها ذلك"^(٣٨١) وهو بذلك يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَكَادُمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ٣٦﴾ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٥-٣٦].

يقول الطبري في تفسير الآيات السابقة: "أسكن الله آدم وزوجه الجنة وقد نتج عن استئلال الشيطان لهما إخراجهما من الجنة"^(٣٨٢).

ويذكر ابن عطاء الله قوله تعالى: ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ٩٠﴾ وَبُرُزَّتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾ [الشعراء: ٩٠-٩١]^(٣٨٣) كدليل على ذلك فالآيات تعبر بالماضي.

وابن عطاء الله في رأيه هذا يوافق أهل السنة والجماعة حيث يقول السعد التفتازاني: "الجنة والنار مخلوقتان الآن.. يدل لنا قصة آدم وحواء والنصوص الشاهدة بذلك مثل ﴿أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ﴿أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]^(٣٨٤)."

ثالثاً: الجنة والنار باقيتان لا تفنيان ولا تبيدان

يرى ابن عطاء الله أن الجنة والنار دارا إقامة مؤبدة، ولذلك وجدته يذكر قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ

وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨] ثم يعقب عليه بقوله: "أي غير منقطع بل هو ثواب أبدي ونعيم مقيم"^(٣٨٥).

يقول الطاهر ابن عاشور في تفسير الآية السابقة: "فهم إذا دخلوا كانوا خالدين فيها فلا ينقطع عنهم نعيمها وهو معنى قوله (عطاء غير مجذوذ)"^(٣٨٦).

ومما يذكره لبيان اتصاف النار بالأبدية قوله: "عل هم النار الموصوفة بالأبدية التي لا انتهاء لها"^(٣٨٧)، ويقول: "الدخول في النار بالشرك والخلود فيها بالنية"^(٣٨٨).

فالجنة إذن دار إقامة مؤبدة ونعيم مقيم دائم للسعداء والمتقين الطائعين، والنار دار خلود للأشقياء الكافرين.

وابن عطاء الله برأيه هذا يوافق علماء أهل السنة والجماعة حيث يقول السعد: "أجمع المسلمون على خلود أهل الجنة في الجنة، وخلود الكفار في النار"^(٣٨٩).

ويقول البيهقي: "فالجنة دار خلود للسعيد وهو من مات على الإسلام والنار دار خلود للشقي وهو من مات على الكفر"^(٣٩٠).

يتبين لنا مما سبق: أولاً: أن المراد بالجنة دار الثواب والمراد بالنار دار العقاب.

ثانياً: أن الجنة والنار مخلوقتان الآن.

ثالثاً: أنهما باقيتان لا تفنيان ولا تبيدان وهما دارا خلود، فالجنة دار خلود للسعيد والنار دار خلود للشقي.

وهذا كله حق ثابت بالكتاب والسنة والإيمان به واجب.

الخاتمة:

الحمد لله الذي أعان ووفق على الانتهاء من هذه الدراسة التي قدمت الصورة الصحيحة الواضحة لعقيدة أحد أئمة التصوف، وبينت موقف أهل السنة والجماعة منها.

فقد قمت باستقراء الآراء العقدية في كتب ابن عطاء الله السكندري، وجمعها لتحليلها، واستخلاص اتجاهه العقدي، كما قمت باستقراء العديد من الكتب المتعلقة بهذه الدراسة، فتوصلت بعد هذا الجهد وبحمد الله، وفضله إلى النتائج والتوصيات الآتية:

النتائج:

أولاً: عاش ابن عطاء الله في فترة كانت السيادة فيها لمذاهب أهل السنة وعقيدة أبي الحسن الأشعري مما أثر على اتجاهه الديني، إذ كان مالكي المذهب أشعري المعتقد.

ثانياً: تتلمذ ابن عطاء الله على كبار علماء عصره في مختلف العلوم مما هيا له ثقافة لغوية فقهية أصولية شاملة إلى جانب ثقافته الصوفية التي تكونت بصحبته لأبي العباس المرسي، وقد تتلمذ على يديه جملة من الفقهاء، والصوفية أشهرهم تقي الدين السبكي الأمر الذي يدل على علو منزلته واستقامة طريقه.

ثالثاً: من معالم فكره العقدي الذي يبين انتماءه لأهل السنة والجماعة لا سيما الأشاعرة منهم:

– النبوة فضل إلهي وهبة ربانية يهبها الله تعالى من يشاء من عباده.

– الرسول يأتي بشرع جديد والنبي يأتي مجدداً لشرع رسول قبله.

– الأنبياء معصومون فيما عدا الصغائر التي قد تصدر عنهم نسياناً.

– أثبت ما جاء في القرآن من مسائل السمعيات كالملائكة والجن والبعث والحشر والميزان والصراف.

– الجنة والنار مخلوقتان وموجودتان الآن وهما باقيتان لا تفتيان ولا تبدان.

التوصيات:

رابعاً: كل ما سبق يبين بجلاء ووضوح انتماء ابن عطاء الله السكندري إلى مدرسة أهل السنة والجماعة لا سيما الأشاعرة منهم.

- أوصي الباحثين بالتوسع في دراسة شخصية ابن عطاء الله، والبحث عن آثاره، وتحليل نصوصه؛ لما يتمتع به من شخصية علمية موسوعية.
- كما أوصي بالتصدي لكشف أثر كتب الغزالي، والفخر الرازي، في الفكر العقدي والصوفي لهذا الإمام.

الهوامش:

- (١) انظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (١٤١٣هـ)، طبقات الشافعية الكبرى (تحقيق: محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو)، ط٢، ج٩، ص٢٣، دار هجر للطباعة والنشر، مصر. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك (١٤٢٠هـ)، الوافي بالوفيات (تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى)، ط١، ج٨، ص٣٨، دار إحياء التراث العربي، لبنان. ابن فرحون المالكي، إبراهيم بن علي بن محمد، الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب (تحقيق: محمد الأحمد)، ج١، ص٢٤٢، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي (١٣٩٢هـ) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (مراجعة: محمد عبد المعيد حنان)، ط٢، ج١، ص٢٧٣، دائرة المعارف العثمانية، الهند. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (١٣٨٧هـ)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، ط١، ج١، ص٤٢٤، دار إحياء الكتب العربية، مصر. ابن العماد، شهاب الدين عبد الحى أحمد العكري (١٤٠٦هـ) شذرات الذهب في أخبار من ذهب (تحقيق: محمود الأرناؤوط)، ط١، ج٨، ص٣٦، دار ابن كثير، دمشق. الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج١، ص١٠٧، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- (٢) هو أحمد بن محمد الحسني، مفسر صوفي، من أهل المغرب، ت١٢٢٤هـ (الزركلي، الأعلام، ج١، ص٢٤٥).
- (٣) ابن عجيبة أحمد بن محمد الحسني (١٤٠٤هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم (عناية: محمد حسب الله)، ص٢٣، دار المعارف، القاهرة.
- (٤) هو خليل بن أبيك بن عبد الله، ولد في فلسطين، ولع بالأدب، وتراجم الأعيان، ت٧٦٤هـ (الزركلي، الأعلام، ج٢، ص٣١٥).
- (٥) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٨، ص٣٨.
- (٦) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (تصحيح وترتيب: محمد شرف الدين، ورفعت بيك)، ج١، ص٦٧٥، دار إحياء التراث العربي، لبنان.
- (٧) هو تاج الدين، عبد الوهاب بن علي، فقيه، أصولي، مؤرخ، أديب، ت٧٧١هـ (الزركلي، الأعلام، ج٤، ص١٨٤).

(^١) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٩، ص ٢٣.
 (^٢) السيوطي، حسن المحاضرة، ج ١، ص ٤٢٤.
 (^٣) هو محمد أبو الوفا التفتازاني، فيلسوف مصري، وشيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر، ت ١٩٩٤هـ (خفاجي، محمد، موقع التصوف الإسلامي).
 (^٤) هو أحمد بن علي العسقلاني، أبو الفضل، من أئمة العلم، والتاريخ، والحديث، وله ولع بالأدب والشعر، ت ٨٥٢هـ (الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ١٧٨).
 (^٥) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج ١، ص ٢٧٤.
 (^٦) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (٢٠١١م)، القاموس المحيط (رتبه: خليل شيجا)، ط ٥، ص ١٥٣، دار المعرفة، بيروت.
 (^٧) السيوطي، حسن المحاضرة، ج ١، ص ٥٢٣.
 (^٨) ابن عطاء الله السكندري، أحمد بن محمد بن عبد الكريم (١٤٣٦هـ)، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن، ط ٢، ص ٨١، دار الكتب العلمية، بيروت.
 (^٩) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٨١.
 (^{١٠}) التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي (١٣٨٩هـ)، ابن عطاء الله السكندري وتصفوه، ط ٢، ص ١٦-١٨، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة.
 (^{١١}) السيوطي، حسن المحاضرة، ج ١، ص ٤٢٤.
 (^{١٢}) ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب، ج ١، ص ٢٤٢.
 (^{١٣}) المدرسة المنصورية: أنشأها المنصور قلاوون الألفي بالقاهرة، كان فيها دروساً في الفقه على المذاهب الأربعة، وفي الطب، وفي الحديث والتفسير، وكانت هذه التدريس يليها أجل الفقهاء. انظر: المقرئ، أحمد بن علي (١٤١٨هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط ٢، ج ٤، ص ٢٣٦، دار الكتب العلمية، بيروت.
 (^{١٤}) هو إبراهيم بن علي اليعمرى، عالم، باحث، مغربي الأصل، من شيوخ المالكية، ت ٧٩٩هـ (الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٥٢).
 (^{١٥}) ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب، ج ١، ص ٢٤٣.
 (^{١٦}) السيوطي، حسن المحاضرة، ج ١، ص ٤٢٤.
 (^{١٧}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٨١.
 (^{١٨}) ابن العمد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٣٧.
 (^{١٩}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٨١.
 (^{٢٠}) ابن العمد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٣٧.
 (^{٢١}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٨١.
 (^{٢٢}) السيوطي، حسن المحاضرة، ج ١، ص ٥٢٣.
 (^{٢٣}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٧٨.
 (^{٢٤}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٧٩.
 (^{٢٥}) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٩، ص ٢٣.
 (^{٢٦}) ابن العمد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٣٧.
 (^{٢٧}) هو محمد بن عبد الرؤوف المناوي القاهري، من كبار العلماء بالدين، ت ١٠٣١هـ (الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٢٠٤).
 (^{٢٨}) المناوي، محمد عبد الرؤوف (١٩٩٩هـ)، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ط ١، ج ٢، ص ٢٥٧، دار صادر، بيروت.
 (^{٢٩}) الشريعة: أمر بالتزام العبودية، والحقيقة: مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة والعكس، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريح الحق. انظر:

القشيري، عبد الكريم (١٩٩٨م)، الرسالة القشيرية (عناية خليل المنصور)، ط ١، ص ٩٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
 (^{٣٠}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٨٢.
 (^{٣١}) المناوي، الكواكب الدرية، ج ٢، ص ٢٥٧.
 (^{٣٢}) ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب، ج ١، ص ٢٤٤-٢٤٦.
 (^{٣٣}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٧٩.
 (^{٣٤}) السيوطي، حسن المحاضرة، ج ١، ص ٢٨٦.
 (^{٣٥}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٢١.
 (^{٣٦}) ابن العمد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٣٧.
 (^{٣٧}) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٩، ص ٢٣.
 (^{٣٨}) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج ١، ص ٢٧٤.
 (^{٣٩}) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج ١، ص ٢٧٤.
 (^{٤٠}) السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ط ١، ج ١، ص ٥٦٢، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.
 (^{٤١}) هو عمر بن علي الأنصاري الشافعي، من أكابر علماء الحديث، والفقه، وتاريخ الرجال، ت ٨٠٤هـ (الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٥٧).
 (^{٤٢}) ابن الملقن، عمر بن علي (١٤٢٧هـ)، طبقات الأولياء (تحقيق: عبد القادر عطا)، ط ١، ص ٣٣٣، دار الكتب العلمية، بيروت.
 (^{٤٣}) البوطي، محمد سعيد رمضان (٢٠١١)، الحكم العطائية شرح وتحليل، ط ١، ج ١، ص ١٠، دار الفكر، دمشق.
 (^{٤٤}) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ١، ص ٦٧٥.
 (^{٤٥}) ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم، ص ٢٤.
 (^{٤٦}) مبارك، زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج ١، ص ١٢٧، دار كلمات، مصر.
 (^{٤٧}) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج ١، ص ٢٤٣.
 (^{٤٨}) السيوطي، حسن المحاضرة، ج ١، ص ٤٢٤.
 (^{٤٩}) سركيس، يوسف إلياس (١٣٤٦هـ)، معجم المطبوعات العربية والمعرية، ج ١، ص ١٨٥، مطبعة سركيس، مصر، وهو يوسف بن إلياس بن موسى، ولد بدمشق، استقر بمصر، واشتغل بتجارة الكتب، ت ١٣٥١هـ (الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ٢١٩).
 (^{٥٠}) هو علي بن عبد الله، الشاذلي، الهندي، الشهير بالمتقي، فقيه، من علماء الحديث، ت ٩٧٥هـ (الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٣١٠).
 (^{٥١}) هو محمد بن إبراهيم الرندي، المعروف بابن عباد، متصوف، باحث، استقر خطيباً للقرويين بفاس، ت ٧٩٢هـ (الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٢٩٩).
 (^{٥٢}) هو محمد بن أبي غالب بن أحمد، المعروف بابن السكاك، قاضي الجماعة بفاس، ت ٨١٨هـ (الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٣٤٢).
 (^{٥٣}) المقرئ التلمساني، أحمد بن محمد (١٩٩٨)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (تحقيق إحسان عباس)، ج ٥، ص ٣٤٥، دار صادر، بيروت.
 (^{٥٤}) ابن عطاء الله السكندري (١٤٢٧هـ)، ترتيب السلوك ورسالة في أدب العلم (تحقيق خالد زهري)، ط ١، ص ٧، دار الكتب العلمية، بيروت.
 (^{٥٥}) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ١، ص ٦٧٥.
 (^{٥٦}) الشرنوبلي، عبد المجيد الشرنوبلي (٢٠١٤م)، شرح حكم ابن عطاء الله السكندري (تحقيق عبدالفتاح البزم)، ط ١، ص ١٥٥، دار ابن كثير، بيروت.
 (^{٥٧}) التفتازاني، ابن عطاء الله السكندري وتصفوه، ص ١٢٩.

- (^{١٤}) المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج٤، ص١٦٧.
 (^{١٥}) انظر ترجمته في حسن المحاضرة للسيوطي، ج١، ص٤٥٤-٤٥٥.
 (^{١٦}) انظر ترجمته في حسن المحاضرة للسيوطي، ج١، ص٤٥٦.
 (^{١٧}) انظر ترجمته في حسن المحاضرة للسيوطي، ج١، ص٤٥٦.
 (^{١٨}) انظر ترجمته في الديباج المذهب لابن فرحون المالكي، ج١، ص٢٤٤-٢٤٦.
 (^{١٩}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص٧٩.
 (^{٢٠}) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص٤٢٤.
 (^{٢١}) انظر ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب، ج١، ص٢٤٢.
 (^{٢٢}) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص٨٢.
 (^{٢٣}) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص٦٠-٦١.
 (^{٢٤}) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط٨، ج١٤، ص١٦٨، دار صادر، بيروت. انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد (٢٠٠٨م)، معجم الصحاح (اعتنى به: خليل شحيا)، ط٣، ص١٠١٤-١٠١٥، دار المعرفة، بيروت.
 (^{٢٥}) ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص١٥٣-١٥٤. انظر: الأصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن (حققه: محمد كيلاني)، ص١٩٦، دار المعرفة، بيروت.
 (^{٢٦}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١٦-١٧.
 (^{٢٧}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١٧.
 (^{٢٨}) البيضاوي، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط١، ج٤، ص٧٥، دار إحياء التراث، بيروت. وانظر: أبوالسعود، محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج٦، ص١١٣، دار إحياء التراث، بيروت.
 (^{٢٩}) قال السنوسي: "فالنبوّة عندنا اختصاص بسماع وحى من الله.. فإن أمر بتليغه فرسالة" - السنوسي، محمد بن يوسف، عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، ص٢٣٥، جريدة الإسلام، مصر.
 (^{٣٠}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١٦.
 (^{٣١}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١٦.
 (^{٣٢}) هو أحمد بن محمد بن الصديق، الحسني، الأزهرى، فقيه شافعي، مغربي، استقر وتوفي بالقاهرة سنة ١٣٨٠هـ (الزركلي، الأعلام، ج١، ص٢٥٣).
 (^{٣٣}) البخاري، محمد بن إسماعيل (١٩٩٩م)، صحيح البخاري، ط٣، رقم ٤٣٨، ص٧٦، دار السلام، الرياض.
 (^{٣٤}) الغماري، أحمد بن الصديق، جؤنة العطار في طرف الفوائد ونوادر الأخبار، ج١، ص٤٠-٤١.
 (^{٣٥}) وممن قال بذلك المعتزلة فهم لا يفرقون بين النبي والرسول. يقول القاضي عبد الجبار: "فاعلم أنه لا فرق في الاصطلاح بين النبي والرسول"، شرح الأصول الخمسة، (حققه: عبد الكريم عثمان) ص٥٦٨، مكتبة وهبة، مصر.
 (^{٣٦}) ابن عطاء الله السكندري، أحمد بن محمد، التنوير في إسقاط التدبير (حققه: محمد أحمد)، ص١٢٩، المكتبة التوفيقية، مصر.
 (^{٣٧}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص١٠.
 (^{٣٨}) ابن عطاء الله السكندري، تاج العروس، ص٣٤.
 (^{٣٩}) مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ط٢، رقم ١٧٧، ص٦١، مكتبة عباد الرحمن، مصر.
 (^{٤٠}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص١٦٥.
 (^{٤١}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص٥٩.
 (^{٤٢}) مسلم، صحيح مسلم، رقم ٧٤٦، ص١٩٨.

- (^{٤٣}) إبراهيم، مجدي محمد إبراهيم (٢٠١٢م)، أبو العباس المرسي مذهب وأراؤه الصوفية، ط١، ص١٦٦، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
 (^{٤٤}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص٦.
 (^{٤٥}) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم، ص٢٤.
 (^{٤٦}) ابن عطاء الله السكندري، أحمد بن محمد (٢٠١١م)، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس، ط١، ص٥، دار الكتب العلمية، بيروت.
 (^{٤٧}) سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، ج١، ص١٨٣.
 (^{٤٨}) التحلي يعاني صفاته وأسمائه بقدر ما يتصور في حقه، انظر: الغزالي، المقصد الأسنى، ص١٢٠.
 (^{٤٩}) ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم، ص٢٤.
 (^{٥٠}) ابن عطاء الله السكندري (١٤٢٠هـ)، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح، ص٥، دار جوامع الكلم، القاهرة.
 (^{٥١}) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج١، ص٦٧٥.
 (^{٥٢}) ابن العماد، شذرات الذهب، ج٨، ص٣٦.
 (^{٥٣}) ابن باخلا، داود (١٩٣٥م)، اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية، ط١، ص٢٤، جمعية النشر والتأليف الأزهرية، مصر.
 (^{٥٤}) ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب، ج١، ص٢٤٢.
 (^{٥٥}) المناوي، الكواكب الدرية، ج٢، ص٢٥٧.
 (^{٥٦}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص٨٢.
 (^{٥٧}) انظر: ابن إياس، محمد بن أحمد (١٩٦٠م)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج١، ص٧٤، مطابع الشعب، مصر. طقوش، محمد سهيل (١٩٩٧م)، تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام، ط١، ص٤٥، دار النفائس، بيروت.
 (^{٥٨}) انظر: ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص٨١، طقوش، تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام، ص٨٧.
 (^{٥٩}) انظر: ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص٩٠-٩١، طقوش، تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام، ص١١٦.
 (^{٦٠}) انظر: ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص٨٣، السيوطي، حسن المحاضرة، ج٢، ص٦٤ وما بعدها.
 (^{٦١}) انظر: ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٠٢.
 (^{٦٢}) انظر: طقوش، تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام، ص٥٥٩-٥٦٠.
 (^{٦٣}) انظر: ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص٩٧.
 (^{٦٤}) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص١١٣-١١٤. وانظر: ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١٥٢.
 (^{٦٥}) ابن إياس، محمد بن أحمد (١٤٠٤هـ)، بدائع الزهور في وقائع الدهور (حققه: محمد مصطفى)، ج١، ص٤٠٠، دار الباز، مكة.
 (^{٦٦}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١٤٨.
 (^{٦٧}) انظر: طقوش، تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام، ص٨١.
 (^{٦٨}) انظر: ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص٩٦-٩٧.
 (^{٦٩}) هو أحمد بن علي، تقي الدين المقرئزي، مؤرخ في الديار المصرية، (ت٨٤٥هـ)، الزركلي، الأعلام، ج١، ص١٧٧.
 (^{٧٠}) المقرئزي، أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (١٤١٨هـ)، ط١، ج٤، ص١٦٦، دار الكتب العلمية، بيروت.
 (^{٧١}) هو علي بن إسماعيل، ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري، تنسب إليه الطائفة الأشعرية، ت٣٢٤هـ (الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٣٦٣).
 (^{٧٢}) المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج٤، ص١٦٧.

(^{١٢٣}) ابن عطاء الله السكندري، أحمد بن محمد (٢٠٠٥م)، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، ط١، ص٢١، دار الكتب العلمية، بيروت.
 (^{١٢٤}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص٢١.
 (^{١٢٥}) مالك، مالك بن انس (١٤٣٤هـ)، الموطأ (حققه: كلال علي)، ط١، رقم ١٧٣٣، ص٦٩٢، مؤسسة الرسالة، بيروت.
 (^{١٢٦}) اللقاني، إبراهيم (٢٠١١م)، هداية المرید لجوهرة التوحيد (اعتنى به: الحبيب بن طاهر وآخرون)، ط١، ص٢١٦، مكتبة المعارف، بيروت.
 (^{١٢٧}) البيهقي، إبراهيم بن محمد (٢٠١٢م)، تحفة المرید على شرح جوهرة التوحيد (حققه: علي جمعة)، ط١، ص٢٠٢، دار السلام، مصر.
 (^{١٢٨}) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص١٣٧.
 (^{١٢٩}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص١٠٩.
 (^{١٣٠}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص٣٢.
 (^{١٣١}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١٥٤.
 (^{١٣٢}) وهي للخاصة الذين صححوا النسبة إلى الله بصدق القصد إليه في سلوك طريقه، أما العامة فلمهم العبادة وهي غاية التذلل لله، انظر: الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص١٢٥.
 (^{١٣٣}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص٣٥.
 (^{١٣٤}) انظر: البيهقي، تحفة المرید، ص٢٠٠-٢٠٦، أبو دقيقة، محمود (١٩٩٥)، القول السديد في علم التوحيد (حققه: عوض حجازي)، ط١، ج٢، ص١٧١-١٧٧.
 (^{١٣٥}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١١.
 (^{١٣٦}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص٤١.
 (^{١٣٧}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص٦.
 (^{١٣٨}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص٦.
 (^{١٣٩}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١١.
 (^{١٤٠}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١٥-١٤.
 (^{١٤١}) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص١٧٥، ابن فارس، أحمد (٢٠٠٨م)، مقاييس اللغة (حققه: أنس الشامي)، ص٦٧٧، دار الحديث، القاهرة.
 (^{١٤٢}) انظر: أبو دقيقة، القول السديد، ج٢، ص١٧٥، ابن خمير، علي بن أحمد (٢٠٠٣م)، تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء (حققه: أحمد عبد الجليل)، ط١، ص١٥، دار ابن حزم، بيروت.
 الصاوي، أحمد بن محمد (٢٠١١م)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (حققه: عبد الفتاح البرم)، ط٢، ص٢٨٠، دار ابن كثير، دمشق.
 (^{١٤٣}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص١٢٩.
 (^{١٤٤}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١١.
 (^{١٤٥}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١٧٥.
 (^{١٤٦}) شافعي، رافع بن محمد (٢٠١٣م)، زينة النواظر وتحفة الخواطر من كلام ابن عطاء الله السكندري (حققه: نزار حمادي)، ط١، ص٤٢٨، دار مكتبة المعارف، بيروت.
 (^{١٤٧}) اللقاني، هداية المرید، ص٢١٣.
 (^{١٤٨}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص١١.
 (^{١٤٩}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص١٢٩.

- (^{١٨٢}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٧٢.
- (^{١٨٣}) انظر: ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٠٨.
- (^{١٨٤}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٠٥.
- (^{١٨٥}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٠٣.
- (^{١٨٦}) انظر: ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٤٤.
- (^{١٨٧}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٤٣.
- (^{١٨٨}) ابن عطاء الله السكندري، تاج العروس، ص ٣٤.
- (^{١٨٩}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٤٧.
- (^{١٩٠}) الجويني، كتاب الإرشاد، ص ١٤.
- (^{١٩١}) البيهقي، تحفة المريد، ص ٢٥٢-٢٥٣.
- (^{١٩٢}) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٦، ص ١٧١.
- الجوهري، معجم الصحاح، ص ١١٢٨.
- (^{١٩٣}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٣٧.
- (^{١٩٤}) أبو دقيقة، القول السديد، ج ٢، ص ١٦٥. انظر: المراكبي، عبد الرحمن (٢٠٠٤م)، العقيدة والتوحيد، ج ٣، ص ٢٩-٢٨.
- (^{١٩٥}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٠.
- (^{١٩٦}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٦٥.
- (^{١٩٧}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١١.
- (^{١٩٨}) الطبري، تفسير الطبري، ج ٦، ص ٤٧٨.
- (^{١٩٩}) الطبراني، سليمان بن أحمد (١٩٩٤م)، المعجم الكبير (حققه: حمدي عبد المجيد)، ط ٢، رقم ٧٦٩٤، ج ٨، ص ١٦٦، مكتبة اب تيمية، القاهرة. ورواه الحاكم مرفوعاً من طريق ابن مسعود، المستدرک (٤/٢)، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (^{٢٠٠}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١١٠.
- (^{٢٠١}) شافعي، زينة النواظر، ص ٣٤.
- (^{٢٠٢}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٠٨.
- (^{٢٠٣}) الطبري، تفسير الطبري، ج ٦، ص ٥٧٤.
- (^{٢٠٤}) انظر: أبو دقيقة، القول السديد، ج ٢، ص ١٦٥-١٦٦.
- (^{٢٠٥}) أنيس، إبراهيم، عبد الحليم منتصر، المعجم الوسيط، ط ٢، ص ٨١٠، دار إحياء التراث، مصر. انظر: أنيس، إبراهيم، محمد خلف (١٩٨٩م) المعجم الوجيز، ص ٥١٨، دار التحرير، مصر.
- (^{٢٠٦}) ابن عطاء الله السكندري، تاج العروس، ص ٢٣٦.
- (^{٢٠٧}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٦٧.
- (^{٢٠٨}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٠٠. انظر: ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٥.
- (^{٢٠٩}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص ١١.
- (^{٢١٠}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٠٨.
- (^{٢١١}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٠٨.
- (^{٢١٢}) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ١٠٤.
- (^{٢١٣}) الأصفهاني، المفردات، ص ٣٦٧.
- (^{٢١٤}) الجرجاني، علي بن محمد (٢٠٠٨م)، شرح المواعظ، ط ١، ج ٨، ص ٢١٧، دار البصائر، القاهرة.
- (^{٢١٥}) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٢٢٩، دار سحنون، تونس.
- (^{٢١٦}) الجوهري، معجم الصحاح، ص ١٠٠٣.
- (^{٢١٧}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص ٣٣.
- (^{٢١٨}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص ٣٣، ٢٠.
- (^{٢١٩}) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٢، ص ٥٤. وانظر: البيهقي، تحفة المريد، ص ٢١٧.
- (^{٢٢٠}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٥٦.
- (^{٢٢١}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٦٧.
- (^{٢٢٢}) الدبر، أحمد بن محمد (٢٠٠٤م)، شرح الخريدة البهية في علم التوحيد (حققه: عبد السلام شنار)، ط ١، ص ١٣٩، دار البيروتي، سوريا.
- (^{٢٢٣}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص ٣٣.
- (^{٢٢٤}) النيسابوري، صحيح مسلم، رقم ٢٩٩٦، ص ٨٣٧.
- (^{٢٢٥}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٥٦.
- (^{٢٢٦}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص ٣٣.
- (^{٢٢٧}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص ٣٣.
- (^{٢٢٨}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص ٣٣، ٢٠.
- (^{٢٢٩}) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٢، ص ٥٤. البيهقي، تحفة المريد، ص ٢١٦-٢١٧.
- (^{٢٣٠}) رافع، زينة النواظر، ص ١٦٧.
- (^{٢٣١}) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٤.
- (^{٢٣٢}) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٥.
- (^{٢٣٣}) مسلم، صحيح مسلم، رقم ٢٦٩٩، ص ٧٥٩.
- (^{٢٣٤}) أبو داود، سليمان بن داود (١٩٩٩م)، مسند أبي داود (حققه: محمد التركي)، ط ١، رقم ١٠٧٢، ج ٢، ص ٣٢٣، دار هجر، مصر.
- (^{٢٣٥}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٢٠.
- (^{٢٣٦}) البخاري، محمد بن إسماعيل (١٩٩٩م) صحيح البخاري، ط ٢، رقم ٦٤٠٨، ص ١١١٢، دار السلام، الرياض.
- (^{٢٣٧}) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ٢٢.
- (^{٢٣٨}) الطبري، تفسير الطبري، ج ٥، ص ٦٧٤.
- (^{٢٣٩}) مسلم، صحيح مسلم، رقم ٢٧٠١، ص ٧٦٠.
- (^{٢٤٠}) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٩.
- (^{٢٤١}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٠٨.
- (^{٢٤٢}) انظر: الطبري، تفسير الطبري، ج ٦، ص ٨٨.
- (^{٢٤٣}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٢١.
- (^{٢٤٤}) رافع، زينة النواظر، ص ٤٢٣.
- (^{٢٤٥}) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٥٢-١٥٣.
- (^{٢٤٦}) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٤٧.
- (^{٢٤٧}) النسائي، أحمد بن شعيب (٢٠٠٩م)، سنن النسائي (خرج أحاديثه: زبير علي)، رقم ٩٢٦، ص ١٩٠، دار السلام، الرياض. وهو حديث صحيح.
- (^{٢٤٨}) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٤٧.
- (^{٢٤٩}) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص ٣٣.
- (^{٢٥٠}) البيهقي، تحفة المريد، ص ٢٢٢.
- (^{٢٥١}) لم أجد بعد البحث في الوحي القدسي لفظاً بهذا المعنى (لم أجد له أصلاً).
- (^{٢٥٢}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٥٤-٥٦.
- (^{٢٥٣}) البيهقي، تحفة المريد، ص ٢١٦.
- (^{٢٥٤}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٨٩.
- (^{٢٥٥}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٨٩.
- (^{٢٥٦}) مسلم، صحيح مسلم، رقم ٢٩٩٦، ص ٨٣٩.
- (^{٢٥٧}) رافع، زينة النواظر، ص ٤٢١.
- (^{٢٥٨}) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ٤٥.
- (^{٢٥٩}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٤٨.
- (^{٢٦٠}) رافع، زينة النواظر، ص ٤٥٣.
- (^{٢٦١}) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٤٣.

- (٣٦٢) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٤٣.
- (٣٦٣) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٤٣.
- (٣٦٤) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٦٢.
- (٣٦٥) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ٣٥.
- (٣٦٦) أنيس، المعجم الوجيز، ص ٢٨٢.
- (٣٦٧) هو الحسين بن محمد بن الفضل، أبو القاسم الأصفهاني، أديب من الحكماء العلماء، ت ٥٠٢ هـ (الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٢٥٥).
- (٣٦٨) الأصفهاني، المفردات، ص ٢٠٥.
- (٣٦٩) الجرجاني، علي بن محمد، معجم التعريفات (حققه: محمد المنشاوي)، ص ٩٧، دار الفضيلة، القاهرة.
- (٣٧٠) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٥.
- (٣٧١) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٣٨.
- (٣٧٢) حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية، أحمد الصاوي، ص ٢١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- (٣٧٣) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٢٣.
- (٣٧٤) الطبري، تفسير الطبري، ج ٦، ص ٤١٨.
- (٣٧٥) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٣٨.
- (٣٧٦) رافع، زينة النواظر، ص ٤٢٣.
- (٣٧٧) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٠٢.
- (٣٧٨) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٣٨.
- (٣٧٩) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد، ص ٤٨.
- (٣٨٠) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٢٣.
- (٣٨١) الرازي، محمد بن عمر (٢٠٤)، التفسير الكبير، ج ٢١، ص ٥٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٣٨٢) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٥.
- (٣٨٣) الغزالي، محمد بن محمد (٢٠١م)، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١٠، دار الكتب العلمية، بيروت.
- وانظر: القريطي، محمد بن أحمد (١٩٩١م)، التذكرة في أحوال الموقر والآخرة، ص ١٢٤، دار الريان، القاهرة.
- (٣٨٤) البيهقي، تحفة المريد، ص ٢٧٤.
- (٣٨٥) البخاري، صحيح البخاري، رقم ٤٦٩٩، ص ٨١١.
- (٣٨٦) البخاري، صحيح البخاري، رقم ١٣٧٤، ص ٢٢٠.
- (٣٨٧) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٥٢-١٥٣.
- (٣٨٨) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١٠.
- (٣٨٩) اللقاني، هداية المريد، ص ٣٥٤.
- (٣٩٠) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٧، ص ٧٤.
- (٣٩١) مسلم، صحيح مسلم، رقم ٢٧٢٣، ص ٧٦٤.
- (٣٩٢) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٩٠.
- (٣٩٣) ابن ماجه، محمد القزويني (٢٠٠٩م)، سنن ابن ماجه (خرج أحاديثه: زبير علي)، رقم ٤٢٦٧، ص ٧٨١، دار السلام، الرياض.
- وإسناده صحيح.
- (٣٩٤) رافع، زينة النواظر، ص ٥٦.
- (٣٩٥) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ٤٨.
- (٣٩٦) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١٠.
- (٣٩٧) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ١٠٨.
- (٣٩٨) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٧.
- (٣٩٩) البيهقي، تحفة المريد، ص ٢٧٨.
- (٤٠٠) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٢٣.
- (٤٠١) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٧.
- (٤٠٢) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٩٣.
- (٤٠٣) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٠٢.
- (٤٠٤) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٠٢.
- (٤٠٥) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٠٢.
- (٤٠٦) الطبري، تفسير الطبري، ج ٦، ص ٣٣٤.
- (٤٠٧) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٠٢.
- (٤٠٨) الطبري، تفسير الطبري، ج ٦، ص ٥٣٤.
- (٤٠٩) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٠٢.
- (٤١٠) الطبري، تفسير الطبري، ج ٦، ص ١٠٨.
- (٤١١) انظر: البيهقي، هداية المريد، ص ٣٦٠.
- (٤١٢) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٠٥.
- (٤١٣) مسلم، صحيح مسلم، رقم ٢٥٧٧، ص ٧٢٨.
- (٤١٤) الطبري، تفسير الطبري، ج ٤، ص ٢٢.
- (٤١٥) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٧.
- (٤١٦) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٣٨.
- (٤١٧) البغدادي، عبد القاهر (٢٠٠٢م)، أصول الدين (حققه: أحمد شمس)، ط ١، ص ٢٦٠، دار الكتب العلمية، بيروت.
- انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢١١. الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٩٧.
- (٤١٨) وممن أشار إلى هذه الآفة في معرض الاستدلال على المعاد بالروح والجسد الدكتور محمد الأنور حامد عيسى في كتابه نظرات في العقيدة الإسلامية ص ٢٨٥، والدكتور إمام حنفي سيد عبد الله في كتابه الآراء الكلامية والصوفية عند القشيري ج ١، ص ٣٨٤.
- (٤١٩) ابن كثير، إسماعيل، تفسير ابن كثير (تهذيب صلاح الخالدي)، ط ١، ج ١، ص ٥٠٩، دار الفاروق، عمان.
- (٤٢٠) البستاني، بطرس (١٩٩٨م)، محيط المحيط، ص ١٧٠، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
- (٤٢١) البيهقي، تحفة المريد، ص ٢٧٨. انظر: تتان، عبد الكريم، محمد الكيلاني، عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، ط ١، ج ٢، ص ١٠٣٤، دار البشائر، دمشق.
- (٤٢٢) البيهقي، تحفة المريد، ص ٢٧٨.
- (٤٢٣) الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير (حققه: حمدي عبد المجيد)، ط ٢، رقم ٥٩٠٨، ج ٦، ص ١٧٤، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- والحديث صحيح، وله شواهد عند البخاري منها حديث رقم ٦٥٢١.
- (٤٢٤) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٠٦.
- (٤٢٥) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٣.
- (٤٢٦) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٩٥.
- (٤٢٧) الترمذي، محمد بن عيسى (٢٠٠٩م)، جامع الترمذي (حققه: زبير علي)، رقم ١٢٠٩، ص ٢٨٧، دار السلام، الرياض. قال: هذا حديث حسن.
- (٤٢٨) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٢٣.
- (٤٢٩) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٢٩.
- (٤٣٠) الترمذي، جامع الترمذي، رقم ٣١٤٢، ص ٩٢٨. قال الترمذي: هذا حديث حسن.
- (٤٣١) البستاني، محيط المحيط، ص ٩٦٨.
- (٤٣٢) الباقري، محمد (٢٠٠٧م)، شرح العقيدة الطحاوية، ط ١، ص ١٣٨، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
- (٤٣٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٠٢.

- (٣٧١) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٢٣.
 (٣٧٢) روي موقوفاً على ابن عباس. انظر: الصفوري، عبد الرحمن (١٢٨٣هـ)، نزهة المجالس ومنتخب النفائس، ج ٢، ص ٢١١، المطبعة الكاستلية، مصر.
 (٣٧٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٥٠.
 (٣٧٤) البيجوري، تحفة المريد، ص ٢٩٨.
 (٣٧٥) البستاني، محيط المحيط، ص ٩٢٢.
 (٣٧٦) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٥٥.
 (٣٧٧) روي موقوفاً على ابن عباس. انظر: الصفوري، نزهة المجالس ومنتخب النفائس، ج ٢، ص ٢١١.
 (٣٧٨) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٥٠.
 (٣٧٩) البيجوري، تحفة المريد، ص ٢٩٨.
 (٣٨٠) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٣٢٠-٣٢١.
 (٣٨١) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٣٣.
 (٣٨٢) الطبري، تفسير الطبري، ج ١، ص ١٩٦.
 (٣٨٣) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٧٤.
 (٣٨٤) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢١٩.
 انظر:
 - البيجوري، تحفة المريد، ص ٢٩٨.
 - اللقاني، هداية المريد، ص ٣٠٤.
 (٣٨٥) القاضي، محمد محمود (٢٠٠٦م)، تحفة التصوف من كلام ابن عطاء الله، ص ٥٠، الكشف للتنوير، القاهرة.
 (٣٨٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٢، ص ١٦٦.
 (٣٨٧) ابن عطاء الله السكندري، تاج العروس، ص ١٥٥.
 (٣٨٨) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٣٦.
 (٣٨٩) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٢٨.
 (٣٩٠) البيجوري، تحفة المريد، ص ٣٠٠.

- (٣٩١) الترمذي، جامع الترمذي، رقم ٢٦٣٩، ص ٧٨٧. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.
 (٣٩٢) هو محمد بن يوسف بن علي الغزنائي الأندلسي، عالم، مفسر، لغوي، ت ٧٤٥هـ (الزركلي، الأعلام، ج ٧، ص ١٥٢).
 (٣٩٣) محمد بن يوسف (١٩٩٣م)، تفسير البحر المحيط (حققه: عادل أحمد وعلي معوض)، ط ١، ج ٤، ص ٢٧٠، دار الكتب العلمية، بيروت.
 (٣٩٤) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١٠.
 (٣٩٥) العسقلاني، أحمد بن حجر (٢٠٠٠م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط ٣، ج ١٣، ص ٦٦، دار السلام، الرياض.
 (٣٩٦) ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ١٧٠.
 (٣٩٧) البيجوري، تحفة المريد، ص ٢٩٤.
 (٣٩٨) رافع، زينة النواظر، ص ٤٠٩.
 (٣٩٩) مسلم، صحيح مسلم، رقم ٣٠٢، ص ٦٤.
 (٤٠٠) رافع، زينة النواظر، ص ٤٠٩.
 (٤٠١) ابن شاهين، عمر بن أحمد (١٤٢٤هـ)، التغب في فضائل الأعمال (حققه: محمد حسن)، ط ١، ص ١٤، دار الكتب العلمية، بيروت. وهو حديث ضعيف.
 (٤٠٢) رافع، زينة النواظر، ص ٤١٠.
 (٤٠٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١٠.
 (٤٠٤) البيجوري، تحفة المريد، ص ٢٩٤.
 (٤٠٥) البستاني، محيط المحيط، ص ٤٧٣.
 (٤٠٦) اللقاني، هداية المريد، ص ٤١٦.
 (٤٠٧) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٦٨.
 (٤٠٨) الطبري، تفسير الطبري، ج ٥، ص ٢٦٦.
 (٤٠٩) ابن ماجه، محمد القزويني، سنن ابن ماجه (حققه: شعيب الأرنؤوط وآخرون)، ط ١، رقم ٤٣١٠، ص ٧٩٠، دار الرسالة، وإسناده حسن.
 (٤١٠) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٢٢-١٢٣.
 (٤١١) اللقاني، هداية المريد، ص ٤١٥.
 (٤١٢) الطبراني، سليمان بن أحمد (١٤٠٣هـ)، الأوائل (حققه: محمد شكور)، ج ١، ص ٣٠، مؤسسة الرسالة، بيروت. وهو حديث صحيح.
 (٤١٣) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٢.
 (٤١٤) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٣.
 (٤١٥) اللقاني، هداية المريد، ص ٤١٧-٤١٨.
 (٤١٦) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح، ص ١٦٨.
 (٤١٧) الطبري، تفسير الطبري، ج ٥، ص ٢٦٦.
 (٤١٨) الترمذي، جامع الترمذي، رقم ١٩٩٩، ص ٦٠٨. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب.
 (٤١٩) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٣.
 (٤٢٠) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص ١٣.
 (٤٢١) المخلص، محمد (١٤٢٩هـ)، المخلصيات (حققه: نبيل جرار)، ط ١، ج ٣، ص ٢٤٣، وزارة الأوقاف، قطر.
 (٤٢٢) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٢٥.
 (٤٢٣) الترمذي، جامع الترمذي، رقم ٢٤٣٥، ص ٧٣١. قال: هذا حديث حسن صحيح.
 (٤٢٤) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ١٢٢.
 (٤٢٥) انظر: - الدردير، شرح الخريدة، ص ١٥٢-١٥٣. اللقاني، هداية المريد، ص ٤١٦-٤١٩.
 (٤٢٦) البستاني، محيط المحيط، ص ١٣٠.
 (٤٢٧) ابن عطاء الله السكندري، التنوير، ص ٢٣.

"مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب في القرن العشرين"

الباحث عامر الرجوب*

د. الليث عتوم**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/١٠/١٦ م

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٣/٨ م

ملخص

يسعى التجديد في التعامل مع أهل الكتاب إلى بناء مجتمع متعدد، تسوده قيم التسامح والعيش المشترك، عبر الحوار الحضاري الإنساني الموجه إلى عموم البشر، عن طريق فهم الدين وتمثيل شريعته بتقدير وفهم نصوصه حتى يكون طريقاً إلى التجديد في الدين، وسيكون الحديث عن مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب في القرن العشرين في أربعة مباحث، حيث سيكون المبحث الأول: في الحديث عن الحوار بين أهل الكتاب، معناه وأهميته والتأصيل الشرعي له، والمبحث الثاني: في التعايش بين أهل الكتاب، مفهومه والقيم المشتركة بين أهل الكتاب، مع ذكر بعض النماذج للتعايش بين الأديان، والمبحث الثالث: في التسامح بين أهل الكتاب، مفهومه وأهدافه ومظاهره، والمبحث الأخير: عن الوثائق بين الأديان، معناه وصاحب المبادرة وهدفها، وكان من أهم نتائج هذا البحث، أن الإسلام أمر بضرورة التعايش بين أتباع الأديان من خلال التعاون بين الأشخاص والجماعات بغض النظر عن الديانة في أمور مشتركة بينهم، من أجل الحصول على حياة مستقرة وهادئة بينهم، وأن الأديان دعت إلى الأخوة والمساواة بين البشر، ونهت عن التعصب والتطرف، وقد جاء الإسلام وعزز الأخوة بين الناس، من خلال التسامح والتعايش المشترك بين أتباع الأديان، وغيرها من النتائج التي تم التوصل إليها من خلال هذا البحث.

* باحث.

* أستاذ مشارك، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Abstract

The renewal of dealing with the people of the book seeks to build a multi-society with values of tolerance and co-existence through human civilization dialogue aimed at all human beings by understanding religion and representing its law with appreciation and understanding of its texts so as to be a path to renewal in religion.

The second topic: The coexistence of the people of the book, its concept and the common values among the people of the book, with some examples of coexistence between religions , And the third topic: In the tolerance of the people of the book, its concept and objectives and manifestations, The most important result of this research is that Islam requires the coexistence of followers of religions through cooperation between people and groups regardless of religion in common matters, in order to achieve a stable and peaceful life.

Among them, that religions called for brotherhood and equality among human beings, and forbade fanaticism and extremism. Islam came and strengthened brotherhood among people, through tolerance and co-existence among followers of religions, and other results reached through this research.

المقدمة:

إن المتأمل في أحوال الكون يدرك تعدد مظاهر الإبداع الإلهي، وتجدها الدائم، وإذا نظرت إلى الأرض فإنك تجدها دائمة التغيير منذ أن خلقها الله سبحانه وتعالى، ودلائل الإبداع الإلهي فيها تتجلى في كل شيء في حركة دائبة لا تفتقر ولا تنقطع، وأدق مظاهر هذا الإبداع المستمر تجده في الإنسان نفسه، في استعداداته للتطور والارتقاء، وآية ذلك أن كل فرد عالم قائم بذاته، فلا تجد فردا يشبه

فردا آخر في جميع الجزئيات التي تتألف منها مكونات الإنسان، ومع ذلك فإن هذا التباين لا ينفي وحدة النوع البشري، الذي خصه الله سبحانه وتعالى بالعقل، وأودع فيه القدرة على الإدراك والتفكير والتخيل والتمييز، فجعل بعضهم مكملًا لبعض ليدرك غاية سعيه، وتقييم عيشه على خير نظام^(١).

ويعد الدين أبرز مكونات الهوية الإنسانية، خصوصا في هذا العصر الذي أصبح فيه العالم قرية

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب..... عامر الرجوب واليث عتوم

٥. ما هي مظاهر التسامح في الإسلام مع أهل الكتاب ؟
٦. ما هو التعايش الديني مع أهل الكتاب، وما هي القيم المشتركة بينهم؟
٧. ما هو الوثام بين الأديان، وما هي فكرته؟

ثالثاً: منهج البحث

المنهج التحليلي: الذي يعتمد على دراسة وتحليل عملية التجديد في التعامل مع أهل الكتاب.

رابعاً: الدراسات السابقة:

١. الحوار الإسلامي المسيحي ، بسام داود عجك ، (١٤١٨ هـ) ، دار قتيبة ، ط١.
٢. موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، د. علي الصوا، (١٩٨٩) ، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت ، الأردن - عمان).

خامساً: الخطة وتشمل ما يلي:

- المبحث الأول: الحوار مع أهل الكتاب .
- المطلب الأول: معنى الحوار مع أهل الكتاب.
- المطلب الثاني: أهمية الحوار مع أهل الكتاب.
- المطلب الثالث: التأصيل الشرعي للحوار بين أهل الكتاب.
- المبحث الثاني: التعايش الديني مع أهل الكتاب.
- المطلب الأول: مفهوم التعايش الديني.
- المطلب الثاني: القيم المشتركة بين أهل الكتاب.
- المطلب الثالث: نماذج للتعايش بين أهل الكتاب.
- المبحث الثالث: التسامح بين أهل الكتاب
- المطلب الأول: مفهوم التسامح.
- المطلب الثاني: أهداف التسامح.
- المطلب الثالث: مظاهر التسامح في الإسلام مع أهل الكتاب.
- المبحث الرابع : الوثام بين الأديان
- المطلب الأول: معنى الوثام.
- المطلب الثاني: صاحب المبادرة.
- المطلب الثالث: هدف المبادرة.

صغيرة، وأصبح التواصل والحوار مع الآخر ضرورة ملحة، وبالتالي أصبحت معرفة دين الآخر من بديهيات العيش المثمر والفعال، ولا يكون ذلك إلا من خلال التجديد في هذا الدين، ببث روح التسامح والتعايش بين أفراد المجتمع، ضمن الضوابط المعتمدة في الدين.

أولاً: سبب البحث وأهميته:

يعترف الإسلام بالوجود الفعلي بالآخر ولا يرفضه أو ينكره، ويتحدث عن أهل الكتاب، وينظم جميع حقوقهم وواجباتهم، وفي ضوء هذا وجد علم مقارنة الأديان.

بل إن القرآن الكريم وضع جذور هذا العلم تمثل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجْدِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت:٤٦]، وجاء هذا البحث لتسليط الضوء على مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب في القرن العشرين، وبيان أهميته في بث روح المحبة الإنسانية، والعيش المشترك، لتحقيق السلام والوثام العالمي بين أهل الكتاب.

ثانياً: إشكالية البحث:

سادت حالة من التوتر في المعاملة بين أهل الكتاب في القرون الماضية، والتي أدت إلى العصبية وعدم قبول الآخر ونبذه، وحتى في المنهج في التعامل معها.

فبرزت في القرن العشرين مظاهر للتجديد في معاملة أهل الكتاب، لتعيده إلى أصوله الصحيحة الموافقة للقرآن والسنة، المتمثلة بالحوار بين أهل الكتاب، والتعايش بينهم، والتسامح والوثام فيما بينهم، فجاءت هذه الدراسة لتجيب عن التساؤلات التالية:

١. ما هي أهمية الحوار مع أهل الكتاب ؟
٢. ما التأصيل الشرعي للحوار مع أهل الكتاب ؟
٣. ما هي القيم المشتركة بين أهل الكتاب ؟
٤. ما هي أهداف التسامح بين أهل الكتاب ؟

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب..... عامر الرجوب والليث عتوم

ثم الخاتمة وفيها أهم النتائج التي تم التوصل إليها من خلال هذا البحث.

مقدمة:

مصطلح التجديد مصطلح إسلامي أصيل، من حديث النبي ﷺ أنه قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".^(١)

والتجديد لغة: تجدد الشيء تجددًا: صار جديدًا، والجديد مالا عهد لك به. وَجَدَ يَجِدُّ بالكسر فهو جَدِيدٌ، وَاسْتَجَدَّهُ: صيره جديدًا فَتَجَدَّدَ، وهو نقِيضُ الْخَلْقِ.^(٢)

أما اصطلاحاً: التجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات".^(٣)

فليس المراد بالتجديد بالدين، تبديل الدين بدين آخر، بل فهم الدين نفسه وتجديده ضمن ضوابط شرعية لها أصولها من مصادرها الأصيلة، من القرآن الكريم، والسنة النبوية.

والإسلام بوصفه دين الفطرة، فإنه يتمشى مع سنن الحياة ولا يصادم الفطرة الإنسانية، ومن أجل ذلك يشجع الإسلام التجديد المستمر لحركة الحياة والمجتمع للوصول إلى الأفضل في جميع نواحي الحياة، ومن هنا كانت دعوة النبي ﷺ واضحة ومباشرة للتجديد، بقوله ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".

والتجديد بمعاملة أهل الكتاب، ولا ينطلق من فراغ، وإنما له ضوابط شرعية يستند عليها، من أجل الكشف عن التجديد الصحيح المقبول ضمن هذه الضوابط.

فكل بناء لا يؤسس على غير أصول صحيحة، وعلى غير ضوابط واضحة فهو تجديد مرفوض، فالتجديد لا يمكن أن يتم بغير الضوابط المعتمدة في الدين، وإلا كان هدمًا وليس تجديدًا.

المبحث الأول: الحوار مع أهل الكتاب.

الحوار وسيلة للوصول إلى الحقيقة، ووسيلة لحل الخلافات والمشاكل بين البشرية جمعاء، ولذلك يجب أن يكون الحوار يهدف للوصول إلى الحقيقة وليس انتصارًا للنفس والهوى، فيجب على المتحاورين الالتزام بالآداب أثناء الحوار حتى يخرج بنتيجة مقبولة وصولاً إلى الحق الذي يريده من الحوار.

المطلب الأول: معنى الحوار مع أهل الكتاب.

الحوار لغة: قال ابن فارس: حَوَّرَ: الحاء والواو والراء، ثلاثة أصول، أحدها: الرجوع، والآخر: لون، والثالث: أن يدور الشيء دوراً.^(٤)

الحوار اصطلاحاً: "نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين، يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة فلا يستأثر أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والغضب، ومثال ذلك ما يكون بين صديقين في دراسة أو زميلين في عمل، أو مجموعة في نادٍ أو مجلس أو سهرة".^(٥)

معنى حوار أهل الكتاب

عرف الدكتور عجب الحوار بين الإسلام والمسيحية بقوله: "تلك اللقاءات الحوارية على مستوى الأفراد أو الجماعات، سواء أكانت حكومات أم مؤسسات أم جمعيات، والتي تتم بين طرفين، الأول منهما يدين بدين الإسلام والثاني يدين بدين المسيحية، من حيث التعريف بها ودراساتها".^(٦)

فحوار أهل الكتاب: هي الحوارات التي تجري بين أهل الكتاب سواء كانوا أفراداً أو جماعات، وترديد الكلام بينهم باستعمال الأدلة اليقينية والحجة الدامغة في جو من الاحترام للآخر وصولاً إلى الحقيقة.

المطلب الثاني: أهمية الحوار مع أهل الكتاب

يعد الحوار من الوسائل الناجحة في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، وهو من وسائل تبليغ الحق وبيان نصرته، ودحض الباطل وشبهه، فإن المخالف قد يكون مخطئاً في الفهم، وإن العاصي قد يكون متأولاً في معصيته، فإذا لم يكن هناك حوار بيننا

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب' عامر الرجوب واليثة عتوم

بين الآخرين فإنها لن تتحقق الثمرة المرجوة من حملنا الرسالة الخالدة، ونحن نرجو للغير دخوله في الإسلام، وللعاصي التوبة والاستغفار، وهذا الذي علمنا إياه ديننا الحنيف وهو حب الخير للناس جميعاً بغض النظر عن اللون أو الدين، ففيها حياة للناس جميعاً وذلك بطاعة الله سبحانه وتعالى والتزام أمره والبعد عن مخالفة أمره، فتكون النجاة في الدنيا والآخرة^(٨)، ويمكن أن نجمل أهمية الحوار بين أهل الكتاب في النقاط التالية:

٢- الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى

أمرنا الله سبحانه وتعالى بحوار ومجادلة المخالفين وذلك بالتالي هي أحسن تأليفاً لقلوبهم حتى يقبلوا هذه الدعوة إلى توحيد الله سبحانه وتعالى، وهذا الحوار هو أحد وسائل الدعوة التي أمر الله بها في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥] فالمسلم مأمور بالمحاوراة بالدعوة إلى الله سبحانه وتعالى بالحكمة والموعظة الحسنة بما يقنع العقول، ويحرك القلوب والعواطف والوجدان.

والمسلم مأمور بأن يستخدم الطريقة التي هي أحسن وأمثل، ولم يرضَ بالتعامل مع المخالفين إلا أن يكون الجدال بالتالي هي أحسن، وقد نص القرآن على ذلك في خصوص أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

ودعوة أهل الكتاب من الأفضل أن تكون بالتركيز على القواسم المشتركة بين المسلمين وبينهم، ولذلك جاء في تتمة الآية السابقة قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، ففي الحوار بالتالي هي أحسن ينبغي ذكر نقاط الاتفاق لا الاختلاف بيننا، منها: إباحة مؤاكلتهم، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ

وبين الآخرين فإنها لن تتحقق الثمرة المرجوة من حملنا الرسالة الخالدة، ونحن نرجو للغير دخوله في الإسلام، وللعاصي التوبة والاستغفار، وهذا الذي علمنا إياه ديننا الحنيف وهو حب الخير للناس جميعاً بغض النظر عن اللون أو الدين، ففيها حياة للناس جميعاً وذلك بطاعة الله سبحانه وتعالى والتزام أمره والبعد عن مخالفة أمره، فتكون النجاة في الدنيا والآخرة^(٨)، ويمكن أن نجمل أهمية الحوار بين أهل الكتاب في النقاط التالية:

١- بيان صورة الإسلام

إن الحوار بين أهل الكتاب ضروري في هذا العصر لأجل توضيح صورة الإسلام الحقيقية، ووضع حد للافتراءات الموجهة ضد الإسلام، والتي تشوه صورته الحقيقية عند الغير، والتي ظهر فيها الإسلام على أنه دين القتل والعنف، والتي تسيء للإسلام والمسلمين.^(٩)

فالإسلام دين السلام أرسل الله به نبيه محمد ﷺ لينشر الأمن والأمان على وجه الأرض، وليحقق للناس جميعاً على حد السواء الحرية والكرامة الإنسانية؛ لذلك أمر الله سبحانه وتعالى سيدنا محمداً ﷺ أن تكون دعوته بالحكمة والموعظة الحسنة، والصبر على ذلك، وقد كان سيدنا محمد ﷺ مثلاً للصبر بالرغم مما ناله من أذى قريش مدة ثلاثة عشر عاماً، ولم يقبل عون الملائكة للانتقام من مخالفيه، بل قال: "أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده لا يشرك به شيئاً"^(١٠).

وقد أنكر النبي محمد ﷺ كل ظاهرة من ظواهر القتل، وإرهاب الأمنين وذلك في خطبة الوداع بقول سيدنا محمد ﷺ: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا"^(١١).

فالإسلام عقيدة وسلوكاً يدعو أتباعه إلى العيش في حياة آمنة مستقرة، تتوفر فيها معاني المحبة والثقة وسلامة القلب من الأضغان والكراهية، ويدحض كل فتنة تؤدي إلى نشر الفرقة

مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب..... عامر الرجوب واليثة عتوم

كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠] وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الأنعام: ٩٨].

ويقول سيدنا محمد ﷺ: " يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود فضل إلا بالتقوى " (١٤) فالحوار بين أهل الكتاب مهم لأجل تعزيز الأخوة والمساواة بين الناس، مع الاحتفاظ بالاحترام المتبادل بينهم، ورفض التعصب أو التطرف في الدين. (١٥)

٤- التعاون المشترك لخير البشرية

الحوار بين أهل الكتاب، يقوم على أساس احترام الغير وحرية في ممارسة الشعائر الدينية لكل إنسان، لأجل التعاون والتفاهم لإيجاد الحلول اللازمة للمشكلات التي يعاني منها المجتمع بشكل عام، فأصحاب الخبرة الدينية، لهم دور مهم في التوجيه والإرشاد وإيجاد السبل الكفيلة لمعالجة المشكلات الخاصة والعامة، وذلك لمعرفتهم الكافية في أحكام الدين التي يستطيعون من خلالها توجيه الناس نحو ما هو خير لهم، وتوعيتهم بذلك، لأجل نشر الأمان والاطمئنان في البشرية كلها. (١٦)

٥- تحقيق السلام العالمي

للحوار بين أهل الكتاب دور كبير في منع الحروب التي لا مبرر لها والحيولة دون تخريب الموارد البشرية بشكل عام، وإيقاف النزعة العنصرية التي تقوم على أساس عقائدي والتعاون الفعال في محاربة الإرهاب والتطرف والإلحاد والانحلال والتعصب في الفكر أو في السلوك. والإسلام دين يرفض الصدام أو دعوى الصدام بين الأديان أو الحضارات، ويدعو إلى الحوار بينها، ولذلك يقول الله تعالى حول الاختلافات بين الشعوب والعلاقات القائمة بينها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]، وإن الاختلافات

وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جُلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ جُلٌّ لَهُمْ﴾ [المائدة: ٥]، ومنها: إباحة مصاهرتهم، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جُلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ جُلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصَيْنِينَ غَيْرَ مُسْفَحِينَ وَلَا مُخْذَى أَحْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [المائدة: ٥]، ومنها: العمل على إقرار مبادئ الحق والعدل واحترام كرامة الإنسان من حيث هو إنسان.

وأن أهل الكتاب أقرب إلينا من الجاحدين أو الوثنيين وذلك حين انتصر الفرس وهم عبدة النار على النصارى وقد حزن المسلمون لذلك فنزل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ غَلِبَتْ الرُّومُ﴾ في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفعلون ﴿ في بضعة سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون ﴿ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الروم: ١- ٥]. وكذلك الوقوف معاً لنصرة قضايا العدل وتأييد المستضعفين في كل مكان فالرسول ﷺ ذكر حلف الفضول الذي شارك فيه في الجاهلية، وكان حلفاً لنصرة المظلومين، والمطالبة بحقوقهم. (١٧) فالإسلام جاء ليصحح اعتقادات أهل الكتاب، ودعاهم إلى الإسلام جميعاً، لأن هذا هو الدين الذي لا يقبل الله تعالى غيره من الناس جميعاً، والمسلم مكلف أن يدعو أهل الكتاب إلى الإسلام دون إكراه أحد منهم على ذلك، وذلك بالحوار الهادئ الرصين، دون تعصب أو إنكار للغير.

٣- تعزيز مبدأ الأخوة الإنسانية

إن كل الأديان دعت إلى الأخوة والمساواة بين البشر، ونهت عن التعصب والتطرف، وقد جاء الإسلام وعزز الأخوة بين الناس، فقد قال تعالى في

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب.....' عامر الرجوب واليثة عتوم

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلُ اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعْتِ وَسُبْحَنَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقال تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَىٰ الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

ومن خلال تتبع الآيات المبينة لحوار الأنبياء والرسول مع أقوامهم نجد أنها دعوة للحوار بالتي هي أحسن، وبيان للحق وكشف الباطل، دون إكراه أو إجبار، بل كانت المحاورات بالحكمة والموعظة والمجادلة بالتي هي أحسن، فمن هذه المحاورات التي دارت بين الأنبياء وأقوامهم والتي ذكرها القرآن الكريم، ما دار من حوار بين سيدنا موسى عليه السلام وبين فرعون، فقد أمر الله سبحانه وتعالى سيدنا موسى وهارون عليهما السلام أن يذهبا إلى فرعون لدعوته وإبلاغه دعوة الحق، بالحكمة والموعظة الحسنة، وقد ذكر القرآن الكريم في سورة طه جانباً من هذه التوجيهات في حوار فرعون ودعوته، قال تعالى: ﴿أَذْهَبَ أَنتَ وَأُخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي﴾ ١٢٢ ﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ ١٢٣ ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ ١٢٤ ﴿قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَتَخَفُ أَنْ يَفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَىٰ﴾ ١٢٥ ﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ ١٢٦ ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيْنَا وَمَن يَتَّبِعِ الْهُدَىٰ﴾ ١٢٧ ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ ١٢٨ ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَمُوسَىٰ﴾ ١٢٩ ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ ١٣٠ ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ﴾ ١٣١ ﴿قَالَ عَلِمْنَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَىٰ﴾ ١٣٢ ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُم فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ

بين الأديان لا يجوز بأي حال من الأحوال أن تقود إلى حروب أو نزاع بين أتباعها على أي أمر، بل يدعو إلى تنافس سلمي في الخيرات والى تفاعل مثمر بينهم. (١٧)

ولقد صور النبي ﷺ في حديثه الشريف أن هذه البشرية كأنها تركب جميعها في سفينة واحدة، فأراد من كان يركب في أسفلها أن يخرقها ليصل إلى الماء، فهذا عمل خطير يعرض جميع الركاب للهلاك، فكان الواجب على الآخرين مد يد العون والنصيحة لهم حتى يبينوا لهم خطر ما يقومون به وهو هلاك الجميع، ولذلك لا بد أن يكون هناك حوار هادئ، فلا ينبغي أن ننفض نار الكراهية على الآخر، وأجدر بنا أن نفكر تفكيراً إيجابياً ننعّم به العالم بالسلام الضروري. (١٨)

المطلب الثالث: التأصيل الشرعي للحوار مع أهل الكتاب

عند النظر في مصادر التشريع في الإسلام تجد أن هناك إشارات للحوار ودلالة على أهميته حيث كان القرآن الكريم الدستور الأساسي الذي بين المنهج السليم في الحوار مع الآخر والذي تمثل بين الأنبياء السابقين وأقوامهم، وكيفية الحوار وسبله، ثم جاءت السنة النبوية تؤكد منهج القرآن الكريم في الحوار مع أتباع الأديان الأخرى. (١٩)

لذلك سيكون الحديث عن الأصول الأولى للحوار بين أتباع الأديان من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وما تبع ذلك من تطبيقات وممارسات عملية انتهجها علماء المسلمين في ضوء الأصول المنهجية التي وضعها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

١- القرآن الكريم

لقد كان القرآن الكريم في كلامه في الحوار مع الأديان أساساً ومنطقاً، باعتباره مصدراً موثقاً به لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وذكر في معرض حديثه في الحوار مع الأديان، قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: ٣٣]، وقال تعالى:

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب..... عامر الرجوب والليث عتوم

السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى ﴿٥٣﴾
كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَمَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي
الْأَلْبَانِ ﴿٥٤﴾ [طه: ٤٢ - ٥٤].

فأمر الله سبحانه وتعالى سيدنا موسى وهارون الذهاب إلى فرعون وهما متسلحان بالمعجزات الدالة على صدقهما والإكثار من التبشير والحذر من التقصير في ذلك، وأمرهما أن يقولوا له قولاً لبناً رقيقاً رقيقاً سهلاً لعله أن يتذكر ويرجع ويخشى.^(٢٠)

وهناك أمثلة كثيرة ذكرها القرآن الكريم، ومنها أيضاً: ما حصل مع سيدنا عيسى من حوار مع الحوارين عندما طلبوا من سيدنا عيسى عليه السلام أن يدعو ربه أن ينزل لهم مائدة من السماء، فأمرهم بتقوى الله سبحانه وتعالى ومخافته دون أن يعنف عليهم، بل دعا ربه بأن ينزل لهم مائدة، لعلها تكون سبباً في هدايتهم عندما يروا هذه المعجزة.

وقد ذكر القرآن الكريم شبه الذين جادلوا النبي ﷺ في كثير من القضايا، ثم رد عليهم النبي ﷺ الجواب الذي يقطع دابر هذه الشبهة من واقع كلامهم، دون الخروج عن موضع الخلاف بينه وبينهم، ومما جاء في القرآن من هذه الحوارات، في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَجْشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٥١﴾ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨ - ٢٩].

فقد كان المشركون يطوفون بالبيت عراة، يقولون: نطوف كما ولدتنا أمهاتنا، فرد الله سبحانه وتعالى عليهم بقوله: قل أي يا محمد قل لهم: إن الله لا يأمر بالفحشاء.^(٢١)

فإن المتدبر في الآيات القرآنية التي تتعلق بالحوار، يجد بكل وضوح أن القرآن الكريم قد تناول القضايا الأساسية في الحوار، مثل: أسباب الحوار ودوافعه وأغراضه وأنواعه وأصناف المحاورين وأخلاقيات الحوار ودائرته، وأصوله وضوابطه، وما إلى ذلك، والمتأمل لتلك الآيات يخرج برؤية قرآنية واضحة حول الحوار.^(٢٢)

٢- السنة النبوية

وقد ثبت أيضاً أن هناك أصولاً للحوار مع أهل الكتاب في سنة النبي ﷺ، وقد جاء هديه وسنته بأحسن الأحوال وأقوم الأخلاق، خاصة في تعامله ﷺ مع أهل الديانات الأخرى، والنبي ﷺ مبين للقرآن فحواره مع أهل الكتاب، هو التطبيق العملي للحوار القرآني معهم، وهو في هذا ماض على سنة الأنبياء من قبله في جدالهم لأقوامهم وبيان الحق لهم.

وسأذكر حوارين للنبي ﷺ، هما: حوار مع اليهود، وحوار مع النصارى.

• حوار النبي ﷺ مع اليهود

وذلك من حديث ثوبان مولى رسول الله ﷺ وقال: " كنت قائماً عند رسول الله ﷺ فجاء خبر من أحبار اليهود فقال: السلام عليك يا محمد، فدفعته دفعة كاد يصدع منها فقال: لما تدفعني فقلت: ألا تقول يا رسول الله. فقال اليهودي: إنما ندعوه باسمه الذي سماه به أهله. فقال رسول الله ﷺ: "إن اسمي محمد الذي سماني به أهلي". فقال اليهودي: جئت أسألك. فقال له رسول الله ﷺ: "أينفعك شيء إن حدثتك". قال: أسمع بأذني فنكت رسول الله ﷺ بعود معه.

فقال: "سل". فقال اليهودي: أين يكون الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات. فقال رسول الله ﷺ: "هم في الظلمة دون الجسر". قال: فمن أول الناس إجازة. قال: "فقرء المهاجرين". قال اليهودي: فما تحفتهم حين يدخلون الجنة. قال:

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب.....' عامر الرجوب واليثة عتوم

يكون هذا كما زعمتم فعرفوا ثم أبوا إلا جحوداً،
فأنزل الله ﴿لَمْ يَلَلْهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾
.. (٢٥)

فالحوار مع أهل الكتاب أصيل في ديننا الحنيف، وله جذور راسخة في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وذلك لأهميته في حوارهم ودعوتهم أولاً للتوحيد، وأيضاً للتعاون فيما بينهم لرفعة الإنسان نفسه، وإنقاذ البشرية من العصبية الدينية، حتى يعم الأمن وينتشر السلام.

المبحث الثاني: التعايش الديني مع أهل الكتاب

خلق الله سبحانه وتعالى البشرية جميعاً، وأرسل لهم الرسل والأنبياء، وأمروهم باتباعهم بما معهم من الهدى والخير لهم في الدنيا والآخرة، ولكن مع تقادم الزمان انحرفت هذه الديانات وتنوعت المعتقدات، وكان اختلاف الديانات والمعتقدات سبباً لقيام الحروب وعدم احترام الآخر وعندما جاء الإسلام أمرنا بضرورة التعايش بين أتباع الأديان من خلال التعاون بين الأشخاص والجماعات بغض النظر عن الديانة في أمور مشتركة بينهم، من أجل الحصول على حياة مستقرة وهادئة بينهم.

المطلب الأول: مفهوم التعايش الديني

لغة: تعايشوا: عاشوا على الألفة والمودة. ومنه التعايش السلمي، وعاشه: عاش معه، والعيش: الحياة وما تكون به من المطعم والمشرب. (٢٦)

اصطلاحاً: أن تلتقي إرادة أهل الأديان السماوية في العمل من أجل أن يسود الأمن والسلام العالم، وحتى تعيش الإنسانية في جو من الإخاء والتعاون على ما فيه الخير الذي يعم بني البشر جميعاً. (٢٧)

ولتحقيق مفهوم التعايش الديني لا بد مما يلي:

١. التعاون على الأمور المشتركة بين الجميع، ومما ضمنه الإسلام من حقوق للآخرين الذي يلبي نداء الفطرة الإنسانية السوية للعيش بأمن وسلام وطمأنينة.
٢. التعاون بين أهل الكتاب على ما فيه خير وصلاح للبشرية جمعاء، والبحث العلمي، النزاهة عن اتصال الأديان وآثار ذلك الاتصال،

زيادة كبد النون". قال: فما غذاؤهم على إثرها قال: "ينحر لهم ثور الجنة الذي كان يأكل من أطرافها". قال: فما شربهم عليه. قال: "من عين فيها تسمى سلسبيلاً". قال: صدقت. قال: وجئت أسألك عن شيء لا يعلمه أحد من أهل الأرض إلا نبي أو رجل أو رجلان. قال: "أينفعك إن حدثتك". قال: أسمع بأذني. قال جئت أسألك عن الولد. قال: "ماء الرجل أبيض وماء المرأة أصفر فإذا اجتمعا فعلا مني الرجل مني المرأة أذكراً بإذن الله وإذا علا مني المرأة مني الرجل أنثا بإذن الله". قال اليهودي: لقد صدقت وإنك لنبي ثم انصرف فذهب. فقال رسول الله ﷺ: "لقد سألتني هذا عن الذي سألتني عنه وما لي علم بشيء منه حتى أتاني الله به". (٢٨)

• حوار النبي ﷺ مع النصارى

ومن ذلك مناظرة النبي ﷺ لنصارى نجران عندما قدم عليه وفدهم في السنة التاسعة من الهجرة، فجعلوا يحاجون في عيسى عليه السلام ويزعمون فيه ما يزعمون من البنوة والإلهية. (٢٩) فقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن الربيع قال: أن النصارى أتوا الرسول ﷺ فخاصموه في عيسى بن مريم وقالوا له: من أبوه وقالوا: على الله الكذب والبهتان، فقال لهم النبي ﷺ: "ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه". قالوا: بلى قال: "ألستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت وأن عيسى يأتي عليه الفناء". قالوا: بلى، قال: "ألستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شيء يكلؤه ويحفظه ويرزقه". قالوا: بلى، قال: "فهل يملك عيسى من ذلك شيئاً". قالوا: لا، قال: "أفلمستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء". قالوا: بلى، قال: "فهل يعلم عيسى من ذلك شيئاً إلا ما علم". قالوا: لا. قال: "فإن ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء. ألستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث". قالوا: بلى، قال: "ألستم تعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرأة ثم وضعته كما تضع المرأة ولدها ثم غذي كما تغذي المرأة الصبي ثم كان يأكل الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث". قالوا: بلى، قال: "فكيف

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب..... عامر الرجوب واليثة عتوم

في سبيل السلام العالمي، والإخوة الإنسانية، التي سمت إليها الروح الدينية العالية .
٣. الاشتراك في جهود علمية ثقافية تصب في اتجاه تعميق التفاهم بين أتباع الأديان.^(٢٨)

المطلب الثاني : القيم المشتركة بين أهل الكتاب.

كرم الله سبحانه وتعالى البشرية جميعاً دون تفرقه بينهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي عَادَ وَحَمَلْنَهُمْ فِي الْوَيْلِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء:٧٠]. وهذا ما أكدته النبي ﷺ في حجة الوداع أن إلهنا واحد وأن أبانا واحد وأنا كلنا من آدم وأن آدم عليه السلام من تراب، وأن العبرة بالتقوى فلا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى. وقد أجمعت الشرائع السماوية على مجموعة من القيم الإنسانية، وكان من أهمها: حفظ النفس البشرية، قال تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لُمْسِرُونَ﴾ [المائدة:٣٢].. ولهذا قدّر سيدنا محمد ﷺ حرمة النفس البشرية عندما مرت به جنازة يهودي فوقف لها .^(٢٩)

ومن القيم الأخرى التي أجمعت عليها الشرائع السماوية الأخرى، العدل والتسامح، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، والصدق في الأقوال والأفعال، وبر الوالدين، وحرمة مال اليتيم، ومراعاة حق الجوار، والكلمة الطيبة، وعدم تطفيف الكيل.

فقد تختلف الشرائع في العبادات وطريقة أدائها وفق طبيعة الزمان والمكان، لكن الأخلاق والقيم الإنسانية التي هي مبدأ التعايش، لم تختلف في أي شريعة من الشرائع، فيقول سيدنا محمد ﷺ: "إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فافعل ما شئت".^(٣٠)

ولقد نص القرآن الكريم على هذه المبادئ المشتركة بين الأديان فأمر الله سبحانه وتعالى سيدنا محمد ﷺ أن يدعو جميع الناس إلى معرفة ما حرم الله سبحانه وتعالى بشريعة الإسلام خاتم الأديان قال تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لُمْسِرُونَ﴾ [المائدة:٣٢]. فالأديان كلها أتت من أجل خير الإنسان وسعادة البشرية في العاجل والآجل، وهذه القيم الإنسانية المشتركة هي أفضل السبل لتفهم كل جانب للآخر، والتعاون البناء من أجل خير الإنسان وتقدمه واستقراره، وإدامة الأمن والسلام بين بني البشر.^(٣١)

المطلب الثالث: نماذج للتعايش بين أهل الكتاب . ١- وثيقة المدينة

وثيقة المدينة هي من أفضل النماذج في تاريخ البشرية للعيش الإنساني المشترك، وهي أول وثيقة مكتوبة في تاريخ الإسلام التي حررها سيدنا محمد ﷺ، وهو يربي أسس المجتمع الإسلامي في المدينة، ولقد اعتبرت اليهود مع المسلمين أمة واحدة، بحيث عوملوا كمواطنين في الدولة الإسلامية، وجعلت غير المسلمين المقيمين في المدينة، مواطنين فيها، لهم من الحقوق ما للمسلمين من حقوق، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين.^(٣٢)

ف لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وأن بينهم النصر على من حاربهم وأن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم، وأن النصر للمظلوم، وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وأن من خرج منهم فهو آمن، وأن من قعد في المدينة فهو آمن إلا من ظلم وأثم، وأن الله عز وجل جار لمن بر واتفق وكذلك محمد رسول الله ﷺ.^(٣٣)

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب..... عامر الرجوب واليثة عتوم

اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافراً، فإنه ليس دونها حجاب".^(٣٧)

فينهانا الإسلام عن الاعتداء عليهم، بل يأمرنا بالإحسان إليهم ومعاملتهم بالحسنى إذا لم يقوه ذلك على قتال المسلمين أو أذاهم.^(٣٨)

فيهذه الأخلاق والآداب يعامل المسلمون غير المسلمين، وبهذه الأخلاق والآداب كان التعايش بين المسلمين وغيرهم، والتي عكست صورة الإسلام النقية البعيدة عن الظلم والعنف تجاه الآخرين.

٤- عقد الذمة

إن أساس انتماء غير المسلم للدولة الإسلامية يكون من خلال عقد الذمة، فبهذا العقد يصبح مواطناً في الدولة الإسلامية له من الحقوق ما للمسلم، وعليه من الواجبات ما على المسلم^(٣٩)، ويستدل على ذلك بما جاء في نصوص وثيقة المدينة: "وأن يهود بني عوف أمة من المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وقرر النبي ﷺ لبقية قبائل اليهود ما قرره ليهود بني عوف".^(٤٠)

فقد جعل النبي ﷺ غير المسلمين مواطنين في الدولة الإسلامية مع المسلمين، وهذا بناء على عقد الذمة إن التزموا به ولم ينقضوه، "وبهذا يكون النبي قد أقام وحدة وطنية داخل المدينة، يعمل الجميع في إطارها، ويلتزمون بكل بنودها - أي بنود وثيقة المدينة - متمتعين بعدل الإسلام وسماحته لكل منهم حقوق وعليه واجبات، ومن وقي فله الوفاء، ومن نقض العهد فعليه إثم ما نقض وعقاب ما جنى".^(٤١)

وبهذا يكون عقد الذمة لغير المسلم هو الطريق الذي يتم من خلاله تعايش المسلمين مع أهل الكتاب، الذي كان طريقاً لإقامة وحدة وطنية بين المسلمين وغيرهم داخل الدولة الإسلامية، لهم من الحقوق ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات ما على المسلمين تجاه الدولة.

نجد في هذه الصحيفة أعلى درجات الإنصاف والتعايش وتأكيد على مبدأ حرية المعتقد عندما بدأ النبي ﷺ قوله: " لليهود دينهم"، قبل أن يقول: " للمسلمين دينهم".

وفيها تأكيد لما يوفر سبل الأمن المجتمعي والتراحم والنصيحة وحفظ العهود والمواثيق، وأن لغير المسلم في مجتمع المسلمين ما للمسلم من حقوق، وعليه ما على المسلم من واجبات نحو المجتمع.^(٤٢)

٢- حرمة الدم

جاء في صحيح الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: " ألا من قتل نفساً معاهداً له ذمة الله وذمة رسوله فقد أخفر بذمة الله فلا يرح راحة الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفاً".^(٤٣)

فالذمي معصوم الدم كالمسلم، واختلاف الدين ليس سبباً لإباحة دمه أو ماله باتفاق...، إن المسلم يقطع إذا سرق مالا مملوكاً للذمي ويقرر الفقهاء هذا الحكم حماية لمال الذمي، وليس من شك في أن حياة الذمي أولى بالحماية من ماله، ومن غير المنطقي أن نفرض حماية على المال تبلغ العقاب على سرقته بقطع اليد، ثم نترك الدم بلا حماية على الإطلاق بحجة عدم المساواة في الدين".^(٤٤)

فيحرم قتل الذمي بغير حق ولقد كان ﷺ يوصي كثيراً بأهل الذمة والمستأمنين وسائر المعاهدين، ويدعو إلى مراعاة حقوقهم وإنصافهم والإحسان إليهم وينهى عن إيذائهم.

٣- العدل

يؤكد الإسلام على فرض العدل مع غير المسلمين بأقوى تأكيد، والعدل رأس كل فضيلة، ويأمرنا الدين بالعدل حتى مع أعدائنا وينهى عن الاعتداء عليهم بأي صورة كانت، بل إن دعوة المظلوم وإن كان كافراً دعوة مستجابة، ليس دونها حجاب، ولذلك حذر النبي ﷺ من ذلك، فقال ﷺ:

مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب..... عامر الرجوب واليث عتوم

٥- الوفاء بالعهد

من علامة المؤمن الصادق أن يفي بالعهد ولو كان مع غير المسلم، وهذه من أجمل الصور التي يعبر عنها في معاملة الإسلام مع الآخر، ومثال ذلك أن قريشا اشترطت على النبي ﷺ شروطاً قاسية، منها أن من جاء من محمد إلى قريش لا ترده إلى محمد، ومن جاء إلى محمد بغير إذن وليه رده محمد.

وقبل النبي ﷺ هذا الشرط، ولم تمض فترة من الزمن حتى جاء مسلم من مكة اسمه أبو جندل، وألح على الرسول ﷺ أن يضمه إليه، ولكن الرسول ﷺ سلمه لقريش وفاء بالعهد. (٤٢)

الإسلام دين الرحمة والتسامح ودين الوفاء بالعهود حتى للأعداء، وهذه أخلاق الإسلام مع غير المسلمين في وفائهم بعهودهم مع غيرهم حتى لو كان على حساب أبنائهم.

٦- حرية ممارسة عباداتهم وشعائهم الدينية

كفل الإسلام لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي حق ممارسة عباداتهم، وإظهار شعائهم الدينية في أحيائهم الخاصة ولو كان يسكنهم فيه من المسلمين، ومنع من إكراههم على غير ما يعتقدون، دون أن يؤذوا المسلمين أو يتعرضوا لعقائدهم بالسوء، وقد جاء عن خالد بن الوليد أنه سمح لأهل الكتاب أن: " لهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلوات، وعلى أن يخرجوا الصلبان في أيام أعيادهم (٤٣) .

وهذا ما كان يوصي به النبي ﷺ عند تسيير الجيوش بعدم الاعتداء على دور العبادة للمحاربين، وفي هذا المبدأ يتجلى تكريم الله للإنسان، واحترام إرادته وفكره ومشاعره، وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد.

٧- البر والإحسان إليهم

الإسلام دين سلام، وعقيدة وحب ومؤاخاة، ويهدف أن يجمع الناس تحت لوائه إخوة متحابين،

وحتى في حال الخصومة يستبقي أسباب الود في النفوس، تأليفاً لقلب الخصم، قال تعالى: ﴿عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ بَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُمْ مَّوَدَّةً ۚ وَاللَّهُ قَدِيرٌ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٥٦﴾ لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٧ - ٨]، فرخص الله سبحانه وتعالى في مواده من لم يقتلوا المسلمين ولم يخرجوهم من ديارهم، ورفع عنهم الحرج في أن يبروهم وأن يتحروا العدل في معاملتهم معهم، فلا يبخسونهم من حقوقهم شيئاً، فلربما أسلم أحد منهم، فصارت العداوة مودة، والبغضاء محبة، فالله قادر على قلب القلوب وتغيير الأحوال وتسهيل أسباب المودة. (٤٤)

فالإحسان إليهم والبر بهم حيث ينعم غير المسلمين في البلاد الإسلامية، بحسن الجوار وشتى صور الإحسان والتعايش، فهذا هو المنهج الذي ارتسمه القرآن الكريم، وسنة النبي ﷺ في الإحسان لأهل الكتاب.

المبحث الثالث: التسامح مع أهل الكتاب.

الإسلام دين عالمي للبشرية كلها، الذي يأمر بالعدل وينهى عن الظلم ويدعو إلى الإحسان والصفح، حتى يثبت دعائم السلام في الأرض، ويدعو إلى التسامح بين البشر جميعاً في جو من الإخاء والتسامح بين الناس جميعاً بغض النظر عن جنسهم أو لونهم أو معتقدتهم، فكل البشرية من نفس واحدة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء: ١]. فالتسامح في نظر الإسلام هو فضيلة أخلاقية وضرورة مجتمعية لضبط العلاقات بين الناس باختلاف عقائدهم، فهو يعترف بوجود الغير وحقه في ممارسة عبادته التي عبر عنها القرآن الكريم ديناً، قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ فهو دين في وجدان معتنقيه.

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب..... عامر الرجوب واليثة عتوم

٤. إيجاد الأخوة الإنسانية، فمن ثمار التوحيد الأخوة البشرية ومن لوازمها المساواة الإنسانية وهي تقوم على أن الناس جميعهم يعودون لأب واحد. ^(٥٣)

٥. تحقيق المساواة في الحقوق فالجميع يمتلكون الحقوق والوجود والدين والثقافة، فلا يمكن الإتهام ولا يقبل المساس بأي من هذه الحقوق. ^(٥٤)

٦. إقامة مجتمع آمن ومتحضر وذلك بتطوير الثقافة المجتمعية، بتطوير ثقافة الحرية والتواصل وحقوق الإنسان ونبذ التمييز بين أبناء المجتمع الواحد. ^(٥٥)

المطلب الثالث: مظاهر التسامح في الإسلام مع أهل الكتاب

١- المشاركة الاجتماعية

بجو من المشاركة الاجتماعية، يتم التزاور والتضاييف والمؤاكلة والمشاركة بين المسلمين وأهل الكتاب في ظل المودة والسماحة، فلم يترك الإسلام لأهل الكتاب الحرية في الاعتقاد فقط، بل أحل لنا تناول طعامهم، وأحل جميع طعامنا لهم، فلكل واحد من الفريقين أن يتناول طعام الآخر، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [المائدة: ٥]

وكذلك يجعل العفيفات من نسائهم طبيبات للمسلمين، وقرن ذكرهن بذكر الحرائر العفيفات المسلمات، وأجاز زيارة المريض الكافر، بل تشرع إذا كان الغرض منها تأليف قلبه ودعوته إلى الإسلام، فقد روى البخاري أن النبي ﷺ عاد غلاماً يهودياً كان يخدمه ودعاه إلى الإسلام، فأسلم الغلام، فعن أنس رضي الله عنه، قال: كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ فأتاه النبي ﷺ يعوده، فقعد عند رأسه،

والتسامح الديني لا يقوم على الواجبات التي فرضها الإسلام على المسلمين في معاملتهم مع غير المسلمين، فهذا لا يدخل في مفهوم التسامح، بل إن التسامح يقوم على زيادة ما فرضه الإسلام على المسلمين من امتيازات سوى ما جاءت به النصوص الشرعية، كالصفح عن المقاتلين من الأعداء المستحقين للقتل، وزيارتهم والإحسان إليهم، وإكرامهم. ^(٥٦)

المطلب الأول: مفهوم التسامح

لغة: من مادة سمح وتدل باشتقاقها على اليسر والسهولة والعفو، والسماح والسماحة، الجود أي أعطى الرجل عن كرم وسخاء وقولهم: الحنفية السمحة: ليس فيها ضيق ولا شدة وفيها شيء من المساواة. ^(٥٦)

اصطلاحاً: هو "قبول الآخر والإقرار بحقوقه في الوجود والحرية والحياة وصيغ التعبير عن مشاعره ومعتقداته مهما كان دينه وعرقه ومذهبه". ^(٥٧) والسماحة: "بذل بعض ما لا يجب" ^(٥٨)، ونقلت الجبوري قول الفيلسوف فولتير في تعريفه للتسامح، بقوله: "إنني لا أوافق على ما تقول، ولكنني سأدافع حتى الموت عن حقك في أن تقول". ^(٥٩)

المطلب الثاني: أهداف التسامح

فكرة التسامح تقوم على قبول الآخر، والصبر على أشياء قد لا يقبلها المسلم ولا يرغب فيها، ومع ذلك دعانا الإسلام إلى قبول الآخر ضمن مبدأ التسامح والذي كان من أهدافه ما يلي:

١. تجاوز سبل الانقسام الذي يقوم على أساس الدين أو الدم أو الطائفية أو العشيرة أو غيرها. ^(٥٠)

٢. نبذ التعصب والعنف ومحاولة فرض الرأي ولو بالقوة، وقبول الآخر وممارسة معتقداته والتعبير عن أفكاره. ^(٥١)

٣. تحرير الإنسان من العبودية للإنسان، فيسط الإسلام لواء العدل بين الناس بالمحبة والألفة، فلا خضوع ولا انقياد للأشخاص فلا يسيء بعضهم إلى بعض، ولا يتأله بعضهم على بعض. ^(٥٢)

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب..... عامر الرجوب واليثة عتوم

أيضا ما ورد من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنه، قال: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ثم جاء رجل مشرك بغنم يسوقها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: بيعا أم عطية، أو قال أم هبة، قال: لا بل بيع، فاشترى منه شاة".^(٦٧)

٥- الدعاء لهم

روى البخاري، قدم الطفيل بن عمرو الدوسي وأصحابه فقالوا: يا رسول الله إن دوسا قد كفرت وأبت فادع الله عليها، فقيل: هلكت دوس، ظنا بأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما رفع يديه للدعاء عليها فقال صلى الله عليه وسلم: "اللهم اهد دوسا واثت بهم".^(٦٨)

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كنت أدعو أمي إلى الإسلام وهي مشركة فدعوته يوما فأسمعتني في رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أكره فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبكي، قلت: يا رسول الله إني كنت أدعو أمي إلى الإسلام فتأبى علي فدعوته اليوم فأسمعتني فيك ما أكره فادع الله أن يهدي أم أبي هريرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم اهد أم أبي هريرة، فخرجت مستبشرة بدعوة نبي الله صلى الله عليه وسلم، فلما جئت فصرت إلى الباب فإذا هو مجاف فسمعت أمي خشف قدمي، فقالت: مكانك يا أبا هريرة وسمعت خضخضة الماء قال: فاغتسلت ولبست درعها وعجلت عن خمارها ففتحت الباب، ثم قالت: يا أبا هريرة أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، قال: فرجعت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتيته وأنا أبكي من الفرح، قلت يا رسول الله أبشر قد استجاب الله دعوتك وهدى أم أبي هريرة".^(٦٩)

وروى البخاري في الأدب المفرد، ما كان من اليهود حيث كانوا يتعاطسون عند النبي صلى الله عليه وسلم رجاء أن يقول لهم يرحمكم الله، فلم يرحمهم من الدعوة بالهداية والصلاح، فكان يقول: يهديكم الله ويصلح بالكم.^(٦٥)

٦- ممارسة عاداتهم وأعرافهم

لما قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى الشام لقيه قوم من النصارى يلعبون بالسيوف أمامه، كما تعودوا أن يفعلوا في الاحتفال بالعظماء، فقال: "ردوهم وامنعوهم"، لأنه كان يكره الأبهة ومظاهر

فقال له: "أسلم". فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له: أطع أبا القاسم صلى الله عليه وسلم، فأسلم.^(٥٦) وأيضا أنه صلى الله عليه وسلم عاد عمه أبا طالب لما حضرته الوفاة، ودعاه إلى الإسلام، فعن ابن عباس قال: "مرض أبو طالب فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يعود".^(٥٧)

٢- الاستعانة بهم لقضاء بعض حوائج المسلمين

يحرص الإسلام على تقديم العطاء والخير للجميع، فيجيز الاستعانة بأهل الكتاب، إن كانت فيها مصلحة للإسلام والمسلمين، والذي يعود أيضا بالنفع للآخرين مقابل هذه الخدمة.

فقد استعان رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل مشرك وهو عبد الله بن أريقط في هجرته كدليل يستعين فيه بطريقه، مقابل قدر من الأجرة متفق عليه.

ومصلحة المسلمين العلمية فقد استعان الرسول صلى الله عليه وسلم ببعض أسرى بدر من المشركين ممن لا مال له، فجعل النبي فداءهم أن يعلم كل واحد منهم عشرة من أولاد الأنصار الكتابة.^(٥٨)

٣- قبول الهدية

لا شك أن من حسن العشرة والمعاملة الحسنة، وتأليف القلوب عامة، ما يحصل بين الناس من التهادي، فيجوز قبول هدية الآخر، كما قبل النبي صلى الله عليه وسلم هدايا بعض المشركين، كهدية المقوقس وملك أيلة وغيرهم، وقد بوب البخاري في صحيحه، كتاب الهبة فقال: باب قبول هدية المشركين، ومما قد جاء فيه ما يلي:

أ - عن أبي حميد الساعدي، قال: أهدى ملك أيلة للنبي صلى الله عليه وسلم بغلة بيضاء وكساه بردا.^(٥٩)

ب - عن قتادة عن أنس رضي الله عنه أن أكيدر دومة أهدى إلى النبي صلى الله عليه وسلم.^(٦٠)

٤- البيع والشراء

أجاز الإسلام التعامل مع الكفار في البيع والشراء، ودليل ذلك ما ورد عن عائشة رضي الله عنها قالت: اشترى رسول الله صلى الله عليه وسلم من يهودي طعاما بنسيئة ورهنه درعه"^(٦١).

المبحث الرابع : الوثام بين الأديان

إن الوثام بين أتباع الأديان مبدأ إنساني عالمي، دعت إليه الرسائل السماوية جميع، وهو من الضرورات في هذا العصر الذي كثرت فيه الصراعات والنزاعات بين الناس، فكان من الضروري العمل على نشر روح المحبة والسلام والوثام بين الناس جميعا لما فيه من الخيرية لعمارة الأرض.

المطلب الأول: معنى الوثام

لغة: من (وأم)، المواءمة الموافقة، ومنه نظر الإنسان إلى غيره ممن يفعل الخير، فيقتدي الصغير بالكبير، والجاهل بالعالم، ولذلك قالوا: لولا الوثام لهلك الأنام. أي لولا موافقة الناس بعضهم بعضا في الصحة والعشرة لكانت الهلكة. ^(٧١)
اصطلاحاً: "التفاعل الديناميكي المتناغم بين مختلف العناصر تحت إطار شامل". ^(٧٢)
الوثام بين الأديان: هو التفاعل الديناميكي المتناغم بين أتباع الأديان القائم على حب الله وحب الجار، أو حب البر وحب الجار.

المطلب الثاني: صاحب المبادرة

تم طرح مبادرة أسبوع الوثام لأول مرة من قبل جلالة الملك عبد الله الثاني ابن الحسين، أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة في الدورة (٦٥) في نيويورك يوم الخميس الموافق ٢٣ أيلول ٢٠١٠ والتي من مرتكزاتها: "مقاومة القوى التي تدعو إلى الفرقة وتنتشر سوء الفهم وعدم الثقة خصوصا بين أتباع الديانات المختلفة، وأن الروابط الإنسانية بين الشعوب لا تقتصر على المصالح المشتركة فحسب، بل وتشمل أيضا الوصايا التي تدعو إلى محبة الله والجار ومحبة الخير والجار...، وما نقرحه هو تحديد أسبوع من كل عام تقوم به دور العبادة بالتعبير عن شعائرها وتعاليم دينها التي تحث على التسامح واحترام الآخر والأمن والسلام". ^(٧٣)

المطلب الثالث: هدف المبادرة

قدم صاحب السمو الملكي الأمير غازي بن محمد لمبادرة صاحب الجلالة الملك عبد الله الثاني، ويمكن تلخيص ما قدمه سمو الأمير بالنقاط التالية:

الملك ، فقال له أبو عبيدة بن الجراح: يا أمير المؤمنين، هذه عاداتهم، وإنك إن تمنعهم يروا أن في نفسك نقضا لعهدهم. فقال عمر: "دعوه، عمر وآل عمر في طاعة أبي عبيدة". فقد استجاب سيدنا عمر لأي عبيدة لأنه خشي أن يظنوا أنه كان عازم على نقض عهدهم، فمن سماحته غير من رأيه ورضي أن يلعبوا أمامه بالسيوف. ^(٦٦)

٧- حق الجنسية

إن الذي يعيش من أهل الكتاب في البلد الإسلامي يعامل على أنه مواطن ينتمي لهذه البلد، فتكون جنسيته هي جنسية البلد الإسلامي الذي يعيش فيه .
والجنسية: هي علاقة قانونية بين الفرد والبلد، وتترتب عليه آثار قانونية تنتج عنها، يلتزم بها الجانبان، وتشمل حقوق الفرد في البلد وواجباته نحوها. ^(٦٧)

٨- بناء الكنائس والمعابد

يجوز لأهل الكتاب بناء دور العبادة في بلاد المسلمين، فالإسلام أقرهم على عقائدهم ومن لوازم هذا الإقرار السماح لهم بإنشاء المعابد ما لم يوجد مانع من ذلك، ولا يتعرض لدور عبادتهم بالهدم. ^(٦٨)

ومما جاء في وثيقة فتح بيت المقدس في زمن سيدنا عمر بن الخطاب، أو ما يسمى بـ (العهدية العمرية): "بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أعطى عبد الله، عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمتها وبريئتها وسائر ملتها أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم". ^(٦٩)
فهم أحرار في عقيدتهم وعباداتهم فلهم أن يجددوا ما يهدم منها، وأن يبنوا جديدا، ولهم دق نواقيسهم إيذانا بصلاتهم، ولهم إخراج صلبانهم يوم عيدهم. ^(٧٠)

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب..... عامر الرجوب واليث عتوم

قبل الأمم المتحدة ليصبح أول أسبوع من شهر شباط من كل عام أسبوعاً للوثام بين الأديان.
١٠. وقد لاقى أسبوع الوثام بين الأديان في عامه الأول نجاحاً من خلال حصوله على (٣٠٠) رسالة دعم، وتسجيل فعاليات بلغ عددها (٢٠٠) أقيمت في أكثر من ٤٠ دولة، والتي تم تنظيمها خلال ثلاثة شهور تقريباً.^(٧٠)

الخاتمة:

تبين من خلال البحث أن التجديد أصيل في هذا الدين، وكانت هناك مظاهر هامة جداً في التجديد في التعامل مع أهل الكتاب، ويمكن أن نعبر عنها بالنتائج التالية:

- ١- يسعى التجديد في علم مقارنة الأديان إلى بناء مجتمع متعدد، تسوده قيم التسامح والعيش المشترك بين أهل الكتاب.
- ٢- القرآن الكريم والسنة النبوية بينت المنهج السليم في الحوار مع الآخر.
- ٣- أمر الإسلام بضرورة التعايش بين أتباع الأديان من خلال التعاون بين الأشخاص والجماعات بغض النظر عن الديانة في أمور مشتركة بين أتباع الأديان، من أجل الحصول على حياة مستقرة وهادئة بينهم.
- ٤- يقوم التسامح على زيادة ما فرضه الإسلام على المسلمين من امتيازات سوى ما جاءت به النصوص الشرعية، كالصفح عن المقاتلين من الأعداء المستحقين للقتل، وزيارتهم والإحسان إليهم، وإكرامهم.
- ٥- من مظاهر التجديد، المبادرة العالمية التي أطلقها جلالة الملك عبد الله الثاني ابن الحسين المعظم، وأطلق عليها اسم "أسبوع الوثام بين الأديان"، لنشر رسالة المحبة والوثام من خلال دور العبادة عند أتباع الأديان، والتي تقوم على مبدأ تعزيز التفاهم المتبادل والانسجام والتعاون بين الناس القائم على حب الله وحب الجار.

١. إن تشويه سمعة الأديان سيكون سبباً للنزاع العالمي، في الوقت الذي ينبغي أن تكون الأديان فيه مرتكزاً لتيسير عملية السلام، فالأديان يجب أن تكون جزءاً من الحل لا من المشكلة.

٢. تتم استخدام كلمة وثام بدلاً من التسامح، لأن "التسامح" يمكن أن يكون له مدلول سلبي، بأن الطرف الآخر سلبي لدرجة تتعين التسامح معه، ولم يتم استخدام كلمة "قبول" لأنها ستعني قبول الأديان مذاهب بعضها البعض بدلاً من تقبلها.

٣. ولم يتم استخدام مصطلح "السلام" لأنه بمفرده يوحي بعدم وجود حرب وليس بالضرورة عدم وجود كراهية.

٤. فكان المفهوم الوحيد هو "الوثام" لأنه لا يقتصر على مفهوم السلام بل يعني أيضاً التفاعل الديناميكي المتناغم بين مختلف العناصر تحت إطار شامل.

٥. جاءت عبارة "حب الله وحب الجار" أو "حب البر وحب الجار" لتشير إلى أن مشروع القرار فريد من نوعه، لأنه يركز على موضوع السلام بين الأديان وليس على أمر آخر.

٦. هذه العبارة لا تستثني أتباع أي ديانة أو معتقد على الإطلاق وكل شخص نيته حسنة، سواء كان يعتنق ديانة أم لا، ينبغي عليه أن يلتزم بحب الجار وحب الله، أو حب البر وحب الجار.

٧. الاقتراح برمته طوعي ولا يجوز إجبار أي من دور العبادة على الاحتفال بأسبوع الوثام بين الأديان.

٨. تعتبر عبارة كل حسب ثقاليده ومعتقداته عبارة شديدة الأهمية، لأنها تتحاشى الوقوع في مخاطر التوفيق بين المعتقدات المتعارضة، وتتحاشى التقليل من أهمية هذه المعتقدات أيضاً.^(٧٤)

٩. وبعد أقل من شهر وتحديداً في (٢٠ تشرين أول ٢٠١٠)، تم تبني المبادرة بالإجماع من

مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب عامر الرجوب واليثة عتوم

الهوامش:

- ^{١٥} . انظر : الخطيب ، حرية المعتقد ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .
- ^{١٦} . انظر : المرجع السابق ، ص ١٠٤ .
- ^{١٧} . انظر : د محمود زقزوق ، (٢٠٠٤) ، الإسلام وقضايا الحوار ، مكتبة الشروق - القاهرة ، (ط ١) ، ص ٥٥ - ٥٦ .
- ^{١٨} . انظر : المرجع سابق ، ص ١٢٦ - ١٢٧ .
- ^{١٩} . انظر : عجبك ، الحوار الإسلامي المسيحي ، ص ١٦٧ .
- ^{٢٠} . انظر : د. محمد سيد طنطاوي ، (توفي ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م) ، أدب الحوار في الإسلام ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٩٧ ، دون طبعة ، ص ١٦ - ١٧ .
- ^{٢١} . انظر : إسماعيل بن عمر بن كثير ، (توفي ٧٧٤ هـ - ١٣٧٢ م) ، تفسير القرآن العظيم ، تحقيق : سامي بن محمد سلامة ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، ١٩٩٩ ، (ط ٢) ، ج ٣ ، ص ٤٠٢ .
- ^{٢٢} . انظر : د. فضل الهادي وزين ، أصول الحوار مع الآخر في القرآن الكريم ، ٢٠٠٩ ، بحث - منشور في موقع WWW.ISLAMMESSAGE.COM .
- ^{٢٣} . مسلم ، الجامع الصحيح ، باب : بيان صفة مني الرجل والمرأة وأن الولد مخلوق من مائهما ، رقم : (٧٤٢) ، ج ١ ، ص ١٧٣ .
- ^{٢٤} . انظر : الفيقي ، الحوار أصوله وآدابه ، ص ٩٠ .
- ^{٢٥} . انظر : عبد الرحمن السيوطي ، (توفي ٩١١ هـ - ١٥٠٥ م) ، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، مركز هجر للبحوث ، مصر ، ٢٠٠٣ ، دون طبعة ، ج ٣ ، ص ٤٤٤ .
- ^{٢٦} . انظر : أحمد الزيات ، وآخرون ، المعجم الوسيط ، تحقيق : مجمع اللغة العربية ، دار الدعوة ، دون تاريخ ، دون طبعة ، ج ٢ ، ص ٦٣٩ - ٦٤٠ .
- ^{٢٧} . انظر : أ . د عبد العزيز التويجري ، الإسلام والقرن الحادي والعشرون ، بحث بعنوان : الإسلام والتعايش بين الأديان ، أبحاث ووقائع المؤتمر العام العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، للفترة ما بين (٢ - ٥ / ٨ / ١٩٩٨) ، ص ١٥٥ .
- ^{٢٨} . المرجع السابق ، ص ١٥٦ - ١٥٨ .
- ^{٢٩} . انظر : محمد مختار مبروك ، التعايش السلمي للأديان ، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية ، الإمارات ، ٢٠١٤ ، (ط ١) ، ص ٥ .
- ^{٣٠} . انظر : أبو داوود ، سنن أبي داوود ، باب : في الحياء ، رقم (٤٧٩٩) ، تعليق الأرناؤوط صحيح على شرط الشيخين ، ج ٤ ، ص ٣٩٩ .
- ^{٣١} . انظر : مبروك ، التعايش السلمي بين الأديان ، ص ٦ - ٨ .
- ^{٣٢} . انظر : إدوارد غالي الدهبي ، الإسلام والقرن الحادي والعشرون ، ورقة بحثية بعنوان : الإسلام والتعايش بين الأديان ، أبحاث ووقائع المؤتمر العام العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، للفترة ما بين (٢ - ٥ / ٨ / ١٩٩٨) ، ص ١٩٤ - ١٩٥ .
- ^{٣٣} . عبد الملك بن هشام ، (توفي ٢١٨ هـ - ٨٣٣ م) ، السيرة النبوية ، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل - بيروت ، ١٤١١ هـ (ط ١) ج ٣ ، ص ٣٤ - ٣٥ .
- ^{٣٤} . انظر : مبروك ، التعايش السلمي بين الأديان ، ص ١٠ .
- ^{٣٥} . محمد بن عيسى الترمذي ، (توفي ٢٧٩ هـ - ٨٩٢ م) ، الجامع الصحيح ، سنن الترمذي ، باب : ما جاء فيمن قتل نفسا معاهدة ، رقم (١٤٠٣) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ج ٤ ، ص ٢٠ .

- ^١ . انظر : محمد العربي الخطابي ، تجديد الفكر الإسلامي غاياته ومبادئه ، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود ، ١٩٨٩ ، (ط ١) ، ص ٦٣ - ٦٥ .
- ^٢ . سليمان بن الأشعث (توفي ٨٨٩ م) ، سنن أبي داوود ، كتاب الملاحم ، باب ما يذكر في قرن المائه ، قال السخاوي : سنده صحيح ورجاله كلهم ثقات ، تحقق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر - بيروت ، دون سنة نشر ، دون طبعة ، ج ٤ ، ص ١٠٧ .
- ^٣ . انظر : محمد بن مكرم بن منظور (توفي ٧١١ هـ - ١٣١١ م) ، لسان العرب ، دار صادر . بيروت ، دون سنة نشر ، (ط ١) ، ج ٣ ، ص ١١١ ، ومحمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي ، (توفي ١٢٠٥ هـ / ١٧٩٠ م) تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق : مجموعة من المحققين ، دار الهداية ، دون سنة نشر ، ج ٧ ، ص ٤٧٨ .
- ^٤ . محمد شمس الحق العظيم آبادي ، (١٣٢٩ هـ - ١٩١١ م) عون المعبود شرح سنن أبي داود ، تحقيق : عبد الرحمن محمد عثمان ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ، ١٩٦٨ ، (ط ٢) ، ج ١١ ، ص ٣٩١ .
- ^٥ . انظر : أحمد ابن فارس ، (توفي ٣٩٥ هـ - ١٠٠٤ م) ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر ، ١٩٧٩ ، ج ٢ ، ص ١١٥ .
- ^٦ . موسى بن يحيى الفيقي ، الحوار أصوله وآدابه ، دار الخضير للنشر والتوزيع ، المدينة المنورة ، ١٤٢٧ هـ دون طبعة ، ص ٣٠ .
- ^٧ . بسام داود عجبك ، الحوار الإسلامي المسيحي ، دار قتيبة ، ١٩٩٨ ، (ط ١) ، ص ٢٩ .
- ^٨ . انظر : أحمد حسن الردايدة ، حوار المسلمين مع أتباع الأديان ، مطبعة السككي ، إربد ، ٢٠١١ ، (ط ١) ، ص ٢٥٨ .
- ^٩ . انظر : د . سعدى محمد الخطيب ، حرية المعتقد ، منشورات الحلبي ، بيروت ، ٢٠١١ ، (ط ١) ، ص ٩٨ .
- ^{١٠} . محمد بن إسماعيل البخاري ، (توفي ٢٥٦ هـ - ٨٦٩ م) الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه ، باب : إذا قال أحدكم آمين ، حديث رقم : (٣٢٣١) ، ج ٤ ، دار الشعب - القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ١٣٩ .
- ^{١١} . مسلم بن الحجاج ، (توفي ٢٦١ هـ - ٨٧٥ م) ، الجامع الصحيح ، باب : تغليظ تحريم الدماء والأعراض ، حديث رقم : (٤٤٧٧) ، دار الجيل - بيروت ، ج ٥ ، ص ١٠٧ .
- ^{١٢} . انظر : محمد الظاهري ، موقف الإسلام من ظاهرة الإرهاب ، أبحاث ووقائع المؤتمر العام العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، للفترة ما بين (٨ - ١١ ربيع الأول ١٤١٩ هـ) ، ١٤١٩ هـ - ٢٨٠ - ٢٨١ .
- ^{١٣} . انظر : الردايدة ، حوار المسلمين مع أتباع الأديان ، مرجع سابق ، ص ٣٦٥ - ٣٦٧ .
- ^{١٤} . أحمد بن الحسين البيهقي ، (توفي ٤٥٨ هـ - ١٠٦٥ م) شعب الإيمان ، باب : مما يجب حفظ اللسان منه الفخر ، حديث رقم : ٤٧٧٤ ، قال الهيثمي : رجاله رجال الصحيح ، مكتبة الرشد للنشر ، الرياض ، (ط ١) ، ج ٧ ، ص ١٣٢ .

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب..... عامر الرجوب والليث عتوم

^{٥٨} . انظر : سورحن هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة ، دار السلام - مصر ، ٢٠٠١، (ط١)، ص ١٣٩-١٤٠ .

^{٥٩} . البخاري ، الجامع الصحيح، باب: قبول هدية المشركين، رقم ٢٦١٦، ج٣، ص ٢١٣ .

^{٦٠} . المرجع السابق، باب: قبول هدية المشركين، رقم ٢٦١٦، ج٣، ص ٢١٣ .

^{٦١} . المرجع السابق، باب: شراء الحوائج بنفسه، رقم ٢٠٩٦، ج٣، ص ٨٠ .

^{٦٢} . المرجع السابق، باب: الشراء والبيع مع المشركين وأهل الحرب، رقم ٢٢١٦، ج٣، ص ١٠٥ .

^{٦٣} . المرجع السابق، باب: الدعاء للمشركين بالهدى ليتألفهم، رقم ٢٩٣٧، ج٤، ص ٥٤ .

^{٦٤} . مسلم ، الجامع الصحيح، باب: من فضائل أبي هريرة الدوسي، رقم ٦٥٥١، ج٧، ص ١٦٥ .

^{٦٥} . انظر : محمد بن إسماعيل البخاري، (توفي ٢٥٦هـ - ٨٦٩م)، الأدب المفرد ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ١٩٨٩، حديث صحيح ، ص ٣٢٣ .

^{٦٦} . انظر : أبو عبيد القاسم بن سلام، (توفي ٢٢٤هـ - ٨٣٨ م) كتاب الأموال ، تحقيق : خليل محمد هراس، دار الفكر - بيروت ، دون طبعة ، ج١، ص ٢٠٠ .

^{٦٧} . انظر : د. أمين القضاة، معاملة غير المسلمين في ديار الإسلام ، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت، الأردن - عمان)، ١٩٨٩، ص ١٨١ - ١٨٢ .

^{٦٨} . انظر : الصوا، موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٦٦-٦٧ .

^{٦٩} . انظر : محمد بن جرير الطبري، (توفي ٣١٠هـ - ٩٢٣م)، تاريخ الأمم والملوك ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ج٢، ص ١٤٠٧هـ، ص ٤٤٨ - ٤٤٩ .

^{٧٠} . انظر : د. أحمد الحوفي، سماحة الإسلام ، دار نهضة مصر للنشر، مصر ، ١٩٧٩، (ط٢)، ص ٧٩ .

^{٧١} . انظر : ابن منظور ، لسان العرب ، ج١٢، ص ٦٢٨ .

^{٧٢} . من كلمة صاحب السمو الملكي الأمير غازي بن محمد ، على موقع :

WWW.WORLDINTERFAITHARMONYWEEK.COM

موقع الأسبوع العالمي للوئام بين الأديان ، وهو موقع مختص بأسبوع الوئام بين الأديان ، وينشر عليه كلمة صاحب الجلالة الملك عبد الله الثاني ، وكلمة صاحب السمو الملكي الأمير غازي بن محمد في الأمم المتحدة الأمريكية لطرح مبادرة الوئام بين الأديان، وكافة النشاطات المتعلقة بهذا الأسبوع العالمي.

^{٧٣} . من كلمة جلالة الملك عبد الله الثاني عندما طرح فكرة المبادرة في الأمم المتحدة المنشورة على موقع : (الأسبوع العالمي للوئام بين الأديان) : WWW.WORLDINTERFAITHARMONYWEEK.COM

^{٧٤} . من كلمة صاحب السمو الملكي الأمير غازي بن محمد يقدم للأمم المتحدة مبادرة صاحب الجلالة الملك عبد الله الثاني بعقد أسبوع الوئام بين الأديان على موقع (الوئام) :

^{٧٦} . محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي ، دار المعارف ، ١٩٨٣، (ط ٢) ، ص ٢٤٨ .

^{٧٧} . حنبل ، مسند الإمام أحمد بن حنبل، باب: مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، رقم ١٢٥٧١ ، قال شعيب الارنؤوط : إسناده ضعيف ، ١٩٨٣، ج٣، ص ١٥٣ .

^{٧٨} . انظر : الشريف حاتم بن عارف العوني، الولاء والبراء بين الغلو والجفاء ، دون تاريخ، دون دار نشر ، دون طبعة ، ص ٥٨-٥٩ .

^{٧٩} - انظر : عبد الكريم زيدان، (توفي ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م) ، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٢، ص ٦٥-٦٦ .

^{٨٠} - ابن هشام ، السيرة النبوية، ج٣، ص ٣٤ .

^{٨١} - الذهبي ، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ١١٩ .

^{٨٢} . انظر : ابن هشام ، السيرة النبوية، ج٣، ص ٣٦٧ .

^{٨٣} . انظر : د. علي الصوا، موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ، مؤسسة آل البيت ، الأردن - عمان ، ١٩٨٩، ص ٦٤ - ٦٥ .

^{٨٤} . انظر : د- وهبة الزحيلي، (توفي ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م)، التفسير الوسيط، دار الفكر - دمشق، ج٢، ص ٢٦٣٨ .

^{٨٥} . انظر : د. بلال صفى الدين، مفهوم التسامح في الإسلام وصلته في مفهوم الواجب، بحث مقدم في "مؤتمر التسامح الديني في الشريعة الإسلامية " ، ٢٠٠٩، جامعة دمشق ، كلية الشريعة ، ص ١٤ .

^{٨٦} . انظر : ابن منظور ، لسان العرب ، ج٢، ص ٤٨٩ .

^{٨٧} . د. نظلة احمد الجبوري، التسامح مقولة أخلاقية ومقاربة فكرية عقائدية ، بحث قدم في مؤتمر الأديان السنوي الأول ، ٢٠١٠، بيت الحكمة ، بغداد ، ص ٢٧ .

^{٨٨} . المرجع السابق ، ص ٢٨ .

^{٨٩} . المرجع السابق ، ص ٢٩ .

^{٩٠} . انظر : عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي ، دار أراس للنشر ، العراق ، ٢٠١١، (ط٢)، ص ٧٧ - ٧٨ .

^{٩١} . انظر : عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي ، دار أراس للنشر ، العراق ، ٢٠١١، ط٢، ص ٧٧ - ٧٨ .

^{٩٢} . انظر : د. علي العبيدي، التسامح الإسلامي السياسي مع الأديان ، بحث مقدم في مؤتمر الأديان السنوي الأول ، ٢٠١٠، بيت الحكمة ، بغداد ، ص ٧٧ .

^{٩٣} . انظر : المرجع سابق ، ص ٧٨ .

^{٩٤} . انظر : هناء محمد حسين، مفهوم التسامح في الأديان السماوية ، بحث مقدم في مؤتمر الأديان السنوي الأول ، ٢٠١٠، بيت الحكمة ، بغداد ، ص ٩٧ .

^{٩٥} . انظر : حسين ، مفهوم التسامح في الأديان السماوية، ص ١٠١ .

^{٩٦} . البخاري ، الجامع الصحيح، باب: إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام رقم (١٣٥٦) ، ج٢، ص ١١٨ .

^{٩٧} . الترمذي، سنن الترمذي، باب: سورة ص، رقم : ٣٢٣٢، حديث حسن ، ج ٥، ص ٣٦٥ .

'مظاهر التجديد في معاملة أهل الكتاب.....' عامر الرجوب واليثة عتوم

WWW. WORLDINTERFAITHARMONYWEEK .

COM

٧٥
٧٥ . المرجع السابق.

"ضوابط حرية الرأي والتعبير ومكافحة التعصب في ظل التشريعات الدولية والوطنية"

د. محمد خلف البقور

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٤/٣ م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/١/٢٢ م

ملخص

تناولت هذه الدراسة ضوابط حرية الرأي والتعبير ومكافحة التعصب، في ظل التشريعات الدولية والوطنية، من خلال تحديد ماهية حرية الرأي، والتعبير، ومفهومها، ومدى ارتباطها بغيرها من المفاهيم، وكذلك القيود التي ترد على حرية الرأي والتعبير على الصعيدين الدولي والوطني، ومدى ارتباط حرية التعبير عن الرأي بحرية الدين والتعبص بأنواعه الفكري والديني، وكذلك بينت هذه الدراسة موقف المحكمة الأوروبية في تفسير المواثيق الدولية ذات العلاقة بحرية الرأي والتعبير وما يشابهها من الحقوق، كما تناول الباحث الخطوات والإجراءات على الصعيدين الدولي والوطني، من أجل منع الاعتداء على الرموز والمقدسات الدينية وتقييد حرية الرأي والتعبير في مواجهة الرموز والمقدسات الدينية، ودور الحرية المطلقة في تغذية التعصب الديني وانتشار العنف، وقد استنتج الباحث أن التشريعات الوطنية قد أعطت اهتماماً كبيراً لحرية الرأي والتعبير والمعتقد الديني وقد توصل الباحث إلى وجوب انشاء نظام دولي موحد لحماية المعتقدات الدينية.

* أستاذ مساعد، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Abstract

This study aims at investigating the freedom of opinion and expression and combating intolerance under international and national legislation. This includes identifying the freedom of opinion and expression, its concept and its relation to other concepts as well as the restrictions concerned at the international and national levels, and the extent to which freedom of expression is associated with freedom of religion and intolerance.

Further, the researcher discussed the steps and procedures at the international and national levels to prevent attacks on religious symbols and sanctities, the restriction of freedom of opinion and expression in facing symbols and religious sanctities, and the role of absolute freedom in fostering religious intolerance and the spread of violence.

The researcher concluded that national legislations have given great attention to the freedom of opinion, expression and religious belief. The researcher also concluded that a unified international system should be established to protect religious beliefs.

المقدمة:

يترتب على حق التعبير عن الرأي آثار إيجابية جمة تصب في مصلحة المجتمع والأفراد على قدر سواء، فحرية التعبير عن الرأي تساهم في تطوير المجتمعات، وتعزيز أسسها الديمقراطية، ومشاركة الأفراد في بنائها وإدارتها، كما أنها تعزز انتماء الفرد لمجتمعه، فلحرية التعبير عن الرأي مكانة رفيعة بين الحقوق الأساسية للإنسان، فقد أصبحت مقياس تطور الأمم والشعوب، وأصبح قمع هذه الحرية علامة تخلف ورجعية الدولة التي تقوم بذلك، ولقد

عززت التوجهات الديمقراطية للنظام العالمي من مكانة هذا الحق، حتى أصبح على قدر من القدسية التي لم ينلها حق آخر من الحقوق.

ورغم إيجابيات الحق في التعبير عن الرأي التي لا تكاد تحصى، إلا أن التجاوز في استعماله قد تؤدي إلى ظهور التطرف والتصادم بين أفراد المجتمع، أو بين المجتمعات المختلفة، فالحرية المطلقة مفسدة مطلقة، وللحد من الآثار السلبية لحرية التعبير عن الرأي ظهرت التشريعات الدولية

أهمية البحث:

١. تكمن أهمية هذه الدراسة في عدة أمور منها: تناولها لمشكلة معاصرة ومتأصلة في القانون الوطني والدولي، لا سيما في حدود تطبيق حرية التعبير عن الرأي، والآثار المترتبة عليها، خاصة فيما يتعلق باحترام المشاعر والمعتقدات والقيم الدينية عند الآخرين.
٢. بيان حدود التعبير عن الرأي للحد من الوقوع في متهاتات التعصب الديني، خاصة مع انتشار شبكة المعلومات الدولية وتحول العالم لقرية صغيرة.
٣. إثراء المكتبة العربية بدراسة تتعلق بمسألة حرية التعبير عن الرأي وعلاقتها بحرية الاعتقاد وحماية الرموز الدينية، خاصة مع حالة النقص الشديد في المراجع والمصادر العربية في هذا المضمار.

صعوبات البحث:

١. قلة المصادر العربية التي تناولت ضوابط الحق في حرية التعبير عن الرأي، واقتصار الأمر على المصادر الأجنبية.
٢. تعدد الإجراءات والقرارات والتوصيات والمؤتمرات الدولية الخاصة بحرية الرأي والتعبير، واختلافها تبعاً لتوجهاتها السياسية والقانونية.
٣. عدم وضوح موقف المحافل الدولية من طبيعة العلاقة بين حرية الرأي والتعبير، وحق عدم التعدي والتعرض لمعتقدات الآخرين.
٤. تداخل موضوع هذه الدراسة مع العديد من المفاهيم الأخرى، مثل مفهوم الأمن الشامل، والإرهاب الدولي، والحق في حماية الممتلكات الثقافية وتطبيقات السياسة الدولية وما يكتنف ذلك من صعوبة.

نطاق البحث:

سيعتمد الباحث على حصر نطاق هذه الدراسة بالتشريعات الوطنية والدولية والاتفاقيات الدولية المعنية بحقوق الإنسان، ومع التركيز بشكل أكبر على التشريعات الوطنية الأردنية.

والمحلية التي حاولت تنظيم هذه المسألة وضبطها دون قمع هذه الحرية أو إطلاقها، فحرية التعبير عن الرأي منوطة بالقدر الذي لا يتجاوز القيود المرسومة له دولياً ووطنياً، ولكن الباحث في حرية التعبير عن الرأي يجد صعوبة في بيان حدودها وضوابطها، وقد زاد من هذه الصعوبة التطور الهائل في وسائل الاتصال ونقل المعلومات، فالمعلومة والرأي لم يعودا يعرفان الحدود بين الدول، ويمكن للرأي أن ينتشر بصورة سريعة داخل وخارج حدود الدولة.

في الحقيقة إن معظم النصوص العالمية المتعلقة بحق التعبير عن الرأي وضعت في فترة زمنية لم تكن فيها وسائل الاتصال متطورة بهذا القدر، وعلى سبيل المثال إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تم إقراره سنة ١٩٤٨م، وفي تلك الفترة لم تكن وسائل الاتصال على ذات التطور، فقد ظهر الإنترنت و الاتصالات الفضائية وغيرها، وقد وضعت التشريعات الدولية والوطنية حق التعبير عن الرأي في إطار مكاني لا يتخطى الحدود، وقد أدى ذلك لإندفاع كبير في ممارسة هذا الحق، كون التعبير عن الرأي يتجاوز الحدود، أما التشريعات فلا تتجاوز الحدود.

إن الاختلاف والتنوع من السنن الكونية، فكل فئة وجماعة من الجماعات لها رأيها الفكري ويحق لها أن تعبر عنه بشتى الطرق والوسائل المشروعة، ولكن ما قد يكون مشروعاً في دولة ما قد لا يكون مشروعاً في دولة أخرى، بل إن بعض أشكال التعبير عن الرأي قد يكون جريمة يعاقب عليها القانون، وغالباً ما يتخذ التجديف من الحق في التعبير عن الرأي مطية يستند إليها أصحاب الأفكار المتطرفة والشاذة من جميع الأديان والمعتقدات لنشر افكارهم، وإهانة الشعور الديني، والرموز الدينية التي يقوم على احترامها أعداد كبيرة من البشر، وهنا تثار الإشكالية حول مدى جواز أن يقوم شخص بالمساس برموز ومعتقدات الآخرين عند ممارسته لحق التعبير عن الرأي؟ وما هو الحد الفاصل بين حرية التعبير عن الرأي واحترام معتقدات الآخرين؟

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في بيان مدى التوافق بين التشريعات الدولية والوطنية في تبنيها لحرية التعبير عن الرأي وبيان حدود الحق في التعبير عن الرأي، والضوابط التي تحيط بهذا الحق ومدى تباينها من نظام قانوني لآخر، كما تبرز الإشكالية في التوفيق بين هذا الحق وبين الحق في مراعاة مشاعر الآخرين ورموزهم ومعتقداتهم الدينية، كما تكمن الإشكالية في هذه الدراسة في التلازم الحاصل بين حرية الرأي والتعبير والتطرف الديني من جهة والإساءة للأديان من جهة أخرى، وكذلك بيان الأساس القانوني للقيود على حرية التعبير في التشريعات الوطنية والوثائق الدولية ومدى كفايتها.

منهجية البحث:

سوف نتبع في هذه الدراسة أسلوب المنهج التحليلي المقارن للنصوص القانونية للتشريعات المقارنة، مسترشدين في الوقت ذاته بالاتفاقيات والقرارات الدولية.

تقسيم البحث:

اعتمد الباحث في هذا البحث طريقة التقسيم الثلاثي لتوضيح فكرته وذلك من خلال مقدمة و ثلاث مباحث وقسم كل مبحث من المباحث الى مطلبين ومن ثم خاتمة البحث وتوصياته.

المبحث الأول: ماهية حرية الرأي والتعبير

يشكل تحديد مفهوم حرية الرأي والتعبير صعوبة بالغة خاصة فيما يتعلق بحجم وطبيعة هذا الحق، فهذا الحق يجمع بين متلازمتي الرأي والتعبير، ويستحيل الفصل بين هاتين المتلازمتين، او ممارسة إحداهما بمعزل عن الأخرى، ولا يمكن أن يقوم نظام ديمقراطي دونهما، ولكن حرية الرأي والتعبير قد تتشابه مع غيرها من الحقوق والمفاهيم الأخرى، كما أن النظم القانونية قد تختلف في حجم ومساحة هذا الحق وآليات تطبيقه، وحتى يتمكن الباحث من تحديد ماهية حرية الرأي والتعبير قسم هذا المبحث إلى مطلبين رئيسين، يتناول في المطلب الأول مفهوم حريتي الرأي والتعبير على حدة

وارتباطهما بغيرهما من المفاهيم، والمطلب الثاني القيود التي ترد على حرية الرأي والتعبير في التشريعات الوطنية والدولية.

المطلب الأول: مفهومي حرية الرأي والتعبير وارتباطهما بغيرهما من المفاهيم

إن الحق في الرأي والتعبير من أهم الحقوق التي كفلتها الدساتير والنظم السياسية، فعلى الصعيد الوطني نصت المادة (١/١٥) من دستور المملكة الأردنية الهاشمية على أنه "تكفل الدولة حرية الرأي، ولكل أردني أن يعرب بحرية عن رأيه بالقول والكتابة والتصوير وسائر وسائل التعبير بشرط أن لا يتجاوز حدود القانون". وكذلك نصت المادة (٣/١٥) من الدستور الأردني على أنه "تكفل الدولة حرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام ضمن حدود القانون"^(١)، كما نص الدستور المصري في مادة (٦٥) على أن "حرية الفكر والرأي مكفولة، ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه بالقول، أو الكتابة، أو التصوير، أو غير ذلك من وسائل التعبير والنشر"^(٢).

وعلى الرغم من وجود النصوص التشريعية التي أكدت على حق الرأي والتعبير، إلا أنها لم تحدد مفهوم هذا الحق وتركت الأمر للفقهاء ليتصدى لتعريفه وتحديد مفهومه، وكما هو معلوم فإن مفهوم أي حق من الحقوق يختلف من مكان لآخر، ومن زمان لآخر، نظراً لاختلاف آليات التطبيق، ومصادر التشريع، و البنية الاجتماعية والثقافية لأي مجتمع من المجتمعات، ونظراً لأن مصطلح الرأي والتعبير يتكون من حقين متلازمين لا بد من تعريف كل منهما على حدة حتى نصل بالنتيجة لمفهوم شامل لحق الرأي والتعبير عنه.

وبناء على ما سبق فقد ظهرت مجموعة من التعريفات التشريعية والفقهية لحرية الرأي وحرية التعبير، فيقصد بحرية الرأي " الإمكانات المتاحة لكل إنسان لأن يحدد بنفسه ما يعتقد أنه صحيح في مجال ما"^(٣) كما تعرف حرية الرأي على أنها قدرة الفرد على التعبير عن الأفكار والمبادئ والمعتقدات

ويتفق التعريف الفقهي الوضعي مع تعريف الشريعة الإسلامية لحرية الرأي والتعبير، فقد شجعت الشريعة الإسلامية على التفكير والبحث والتعبير عن الرأي بأي وسيلة كانت من خلال الكتابة أو وسائل النشر المختلفة أو عن طريق إلقاء المحاضرات العامة والمناظرات، أو عن طريق الندوات والمؤتمرات الفكرية، أو وسائل الإعلام المرئية والمسموعة شريطة أن لا يتعدى التعبير مصالح للمجتمع وكل ما فيه خير للإنسانية.^(٩)

أما الفقه الغربي فقد تفاوتت آراؤه في مسألة حرية الرأي والتعبير ولم يصل الفقه الغربي لتحديد مفهوم هذا الحق بصورة جلية ودقيقة، فقد جعل الفقه الغربي من هذا الحق جزءاً من منظومة حقوقية لا يمكن التنازل عنها أو التهاون في تطبيقها، ومن أهم وسائل التعبير التي لا يمكن التنازل عنها حرية التجمع ومزاولة مهنة النشر، واستقلال الصحافة، وقد جعل الفقه الغربي ومنظري حرية الرأي والتعبير من حق الجميع الحصول على المعلومات والاتصال بمصادرها والتعبير عن الرأي بما لا يتجاوز الامن القومي للدول.^(١٠)

فقد جعل الفقهاء الغربيون من حرية الرأي بناء يقوم على أساسين هما السوق والمشاركة، فقد جعلوا من المجتمع سوقاً كبيراً وجعلوا من الآراء والأفكار بضائع يتداولها الناس فما كان منها ردينا كسد واضمحل، وما كان منها ذو قيمة بقي وانتشر وساد، أما المشاركة فهي تعني أن المواطنين هم أعضاء يشاركون في صنع الديمقراطية، ولهم الحق في الرأي والتعبير عن كل شيء يمس حياتهم، ولا تكون المشاركة فاعلة إلا إذا كانت عقيدتها وفكرها مما يعرض في السوق السابق ذكره.^(١١)

أما على الصعيد الدولي فقد تضمنت العديد من المعاهدات والمواثيق الدولية والإقليمية حق الرأي والتعبير، ولعل من أهمها الإعلان الفرنسي لحقوق المواطنة الصادر عام ١٧٨٩ والذي يعتبر نقلة نوعية على الصعيد الفكري الدولي حيث نص على أن: "حرية التعبير هي من الحريات الأساسية

بالصورة المناسبة وضمن حدود القانون^(١٢) كما تعني "حرية كل فرد في أن يتبنى في كل مضمار الموقف الفكري الذي يختاره، سواء في موقف داخلي أو فكر حميم، أو اتخاذ موقف عام"^(١٣) وقد يبقى الرأي حبيس الشخص نفسه في سريره وضميره الداخلي، وهنا لا تثار أي إشكالية، فكل إنسان له الحق في تكوين معتقداته وآراءه الداخلية.

وهنا يرى الباحث أن الحق في تكوين الرأي والاعتقاد والإحفاظ به، يختلف عن الحق في إبداء الرأي وإظهاره للعلن وملامسته لضمير ووجدان الآخرين، وتأثيرهم به وتأثرهم به، وهذا الأمر في تصور الباحث يمثل مضمار حق الرأي، فمن الممكن أن تظهر الآراء من خلال تصرفات الإنسان وأفعاله، أو إمتناعه عن أي فعل، لكن في الحقيقة لا يمكن للدولة أن تتحكم بمثل هذا الأمر، كونه يتعلق بضمان الناس ومعتقداتهم الداخلية، وهذا الأمر من المستحيل التحكم به، كما ان الاعتقاد والرأي الداخلي مهما بلغ من الشذوذ والانحراف فإنه لا يؤثر على الآخرين بالمطلق.

وتشمل حرية الرأي كافة مجالات الحياة، سواء الدينية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الاجتماعية وغيرها، ويتفرع عن حرية الرأي حرية التعبير التي تمثل تخليق الرأي وإظهاره للعلن، وعلى ذلك فإن المقصود بحرية التعبير عن الرأي هو "حرية المواطن في التعبير عن رأيه في الأمور العامة كافة دون التعرض لأي عقاب"^(١٤)، وتتخذ حرية الرأي والتعبير عدة مظاهر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحرية الإعلام بكافة أشكاله المرئي والمسموع والمقرؤ والإلكتروني، وحرية الحصول على المعلومة، وحرية التجمع السلمي، وتمثل هذه الحريات الجانب العملي لحرية الرأي والتعبير، كما يقصد بحرية التعبير "سقوط العوائق والحواجز التي تحول دون أن يعبر المرء بفطرته الطبيعية عن ذاته داخل مجتمعه، تحقيقاً لخير وسعادته"^(١٥) وقد يكون التعبير عن الرأي بطريقة صريحة أو ضمنية، وتختلف درجة صراحة التعبير أو ضمنيته تبعاً للوسائل المستخدمة في التعبير عن الرأي.^(١٦)

إلى طرائق التعبير الإلكترونية والشكلية كما تدخل وسائل التواصل الاجتماعي ضمن هذه الفئة وبالتالي فإن ما يفهم من ظاهر المادة (٢/١٩) أن وسائل التعبير تشمل جميع الوسائل الخاصة بالتعبير مهما تعددت المسميات أو الأشكال^(١٧).

من خلال ما سبق من استعراض لمفهوم الحق في حرية الرأي والتعبير ومدى اهتمام القوانين الوطنية والتشريعات الدولية بحماية هذا الحق، يمكن الملاحظة أن معظم التشريعات على الصعيدين الداخلي والخارجي لم تضع حدود واضحة لهذا الحق ولم تبين أيضاً حجم القيود الواجب فرضها على هذا الحق، مما يجعل من الصعوبة بمكان معرفة ما يندرج ضمن حرية الرأي والتعبير وما يندرج ضمن مفهوم إضرار الأديان أو حتى الإضرار بأمن الدولة أو ذم وقبح وتحقير الآخرين، فجميع هذه المفاهيم تخالف حرية الرأي والتعبير وتعتبر تجاوزات عليها يجب على المشرع التصدي لها.

المطلب الثاني: القيود التي ترد على حرية الرأي والتعبير في التشريعات الوطنية والدولية

إن من ينظر إلى الحق في حرية الرأي والتعبير يعتقد للوهلة الأولى أن هذه الحقوق مطلقة وخالية من أي قيد، إلا أن المتعمق في دراسة هذا الحق يمكنه أن يلمس العديد من القيود المفروضة ضمن التشريعات الوطنية والدولية، وقد جاءت هذه القيود تطبيقاً لقاعدة الحرية المطلقة مفسدة مطلقة، لذلك وجب تقييد الحريات من خلال القانون، فالأصل في الحريات بصورة عامة الإطلاق والإستثناء هو القيود والضوابط، ويتم تشريع القيود والضوابط في النظام الديمقراطي من خلال البرلمان وممثلي الشعب وفق إرادة الشعب، أما في النظام الديكتاتوري فإنها تفرض من قبل السلطة الحاكمة مباشرة، ويجب أن تكون القيود الموضوعة على الحريات موضوعة لمقتضيات ولأسباب مشروعة كحفظ النظام العام والاستقرار في المجتمع و مقتضيات المنفعة والمصلحة العامة^(١٨).

للإنسان"، وبذلك يمثل الاعلان الفرنسي نقلة لحق الرأي والتعبير من حيز الحقوق المكتسبة إلى حيز الحقوق الأصلية التي تمنح بمجرد مولد الإنسان وتشكل جزء لا يتجزأ من كيانه ولا يجوز الانتقاص منها بأي حال من الأحوال^(١٣)، كما ورد النص على الحق في حرية التعبير عن الرأي في المادة ١٣ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان^(١٢) والمادة ١٠ من الاتفاقية الأوروبية^(١٤) والمادة ٩ من الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب^(١٥).

كذلك نص على هذا الحق الاعلان العالمي لحقوق الإنسان حيث ورد في المادة (١٩) منه على أن "لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق اعتناق الآراء دون تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية"، كما نص العهد الدولي المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية على أنه:

- ١- لكل إنسان الحق في انتقاء آرائه دون مضايقة.
- ٢- لكل إنسان الحق في حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها، وقد جعلت الجمعية العامة للأمم المتحدة في قرارها رقم (٥٩) في الفقرة الأولى من حرية المعلومات حق أساسي من حقوق الإنسان وأنه وسيلة لاختبار مدى وجود الحريات والحقوق التي قامت عليها الأمم المتحدة^(١٦).

وفهم من منطوق المادة (٢/١٩) من العهد الدولي أن الرأي والتعبير عنه يكون بأي شكل من أشكال التعبير وهذه الحقوق تشمل اللغة المنظومة والمكتوبة ولغة الإشارة والتعبير بلغة لفظية، مثل الصور واللوحات الفنية، وتشمل وسائل التعبير من خلال الكتب والصحف والمنشورات والملصقات واللافتات والملابس والوثائق القانونية، وتشمل كذلك جميع الأشكال السمعية والبصرية، بالإضافة

سلطة بالرأي بعيداً عن الأخرى، ويندرج تحت هذا السياق الرقابة على دستورية القوانين، وهذا الأمر يعتبر ضامن لعدم التعدي والتجاوز على مبدأ المشروعية، كما أن مبدأ تدرج القوانين في الدولة يعتبر من الضمانات الأساسية لممارسة حرية الرأي والتعبير والالتزام بها فهذا الأمر يجعل من حرية الرأي والتعبير موضع احترام وتقدير في مواجهه كافة التصرفات القانونية، كما يعتبر نظام الرقابة في الدولة أحد أهم ضمانات حرية الرأي والتعبير بشقيه، الرقابة السياسية، والرقابة القضائية.^(٣٣)

ومن أكثر المصطلحات التي تعبر عن حرية الرأي والتعبير تلك التي تسعى التشريعات الوطنية لتحقيقها مصطلح "الحرية السليمة" وهذا يشير إلى أن الحرية تتحقق بالإبداع الذي ينمي الحياة وينير الطريق أمام الإنسان ويستثير في نفسه مشاعر الجمال والسمو والنبيل والكرامه وعلى الاتجاه المقابل فإن الحرية غير السليمة تؤدي إلى الفساد، وتطلق العنان للتمرد والطغيان والتطاول على العقائد والحقائق والمقدسات تحت ذريعة حرية الرأي والتعبير، وفي الحرية غير السليمة مساس وتعد على قيم ومعتقدات الآخرين.^(٣٤)

على الرغم من القيود التي تفرضها التشريعات الوطنية على حرية الرأي والتعبير من خلال القوانين والأنظمة الضابطة لهذه الحرية إلا أن ضبط هذه الحرية على المستوى الدولي أصبح من المسائل الصعبة بل المستحيلة ويعود السبب في ذلك إلى ما شهده العالم من ثورة في تكنولوجيا الاتصالات المرئية والمسموعة، وهذا الأمر يؤدي إلى عدم وجود فعالية حقيقية في الرقابة الداخلية، فالقوانين والأنظمة الداخلية لم تعد تكفي للمحافظة على التوازن بين حق التعبير عن الرأي وعدم المساس بالحقوق الأخرى الموازية لهذا الحق، ولعل من أبرز الحقوق الموازية حرية المعتقدات والديانات وعدم التعرض لها.

ويعتبر الحق في الرأي والتعبير من الحقوق الدستورية على الصعيد الوطني فقد تم النص على هذا الحق في معظم دساتير العالم، فعلى سبيل المثال نصت المادة (١٥) من الدستور الأردني على هذا الحق، كما نصت على ذلك المادة (٦٥) من الدستور المصري، فيجب على الدولة أن تكفل حرية الرأي والتعبير لكل الأفراد فيها، ولكن المشرع الوطني قد حظر بعض التصرفات التي اعتبر أن فيها إساءة وتعد على حقوق الآخرين. ومن ذلك حظر التوجه للآخرين بعبارات الذم والقدح والتحقير، وقد حظر المشرع الأردني ذلك بموجب المادة (١٩٨) من قانون العقوبات الأردني^(٣٥)، كما أن المشرع الأردني قد وضع قانوناً خاصاً بالمطبوعات والنشر، وقد جاء هذا القانون ليؤكد على حقوق الرأي والتعبير، ولكنه تضمن بعض القيود للحفاظ على احترام الحياة الخاصة للآخرين ومخالفة النظام العام، وقد تنوعت هذه النصوص ما بين نصوص توجيهية وأخرى ملزمة.^(٣٦)

أما على صعيد الدول الغربية فقد جعلت تشريعاتها الداخلية من نفسها منظماً لوسائل التعبير عن الرأي وحرريات الإنسان الأساسية، ولكن هذه الحقوق والحرريات ترقى لأن تكون مطلقة وغير منقوصة، وهذا الأمر يخالف التشريعات الشرقية التي جعلت من الإسلام مرجعاً لها، ويمكن الملاحظة من خلال مقارنتها مع التشريعات الغربية نجد أن حرية التعبير والرأي يجب أن تتوافق مع الحالة الدستورية والقانونية والقضائية والاجتماعية لكل دولة على حدة، حتى أن الأمر يصل في بعض الدول الدكتاتورية إلى جواز الرقابة المسبقة على الرأي، أي قبل ظهوره للعلن.^(٣٧)

ولعل من أبرز الأمثلة على ضبط التشريعات لحرية الرأي والتعبير ظهور بعض المبادئ التشريعية التي يجب التقيد بها من أجل تنظيم الحريات في الدولة وضبطها كمبدأ الفصل بين السلطات الذي يضمن توزيع وظائف الدولة على هيئات مختلفة ومتباينة كلا بحسب اختصاصه، وفي ذلك ضمانة لتوزيع الرأي في أعلى سلطات الدولة ومنع إنفراد

أن تكون محددة بنص القانون، وأن تكون ضرورية لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم. بحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة^(٣٩)

يتضح من خلال النص السابق أن العهد الدولي قد أجاز للدول تقييد حرية الرأي والتعبير بموجب قوانينها الداخلية، لكنه أشرت أن تؤدي هذه القوانين إلى حماية حقوق وحرريات الآخرين، وكذلك حماية الأمن القومي للدول، وبالتالي إن الشريعة الدولية لم تطلق حرية الرأي وتجعل منه طاعياً على سائر الحقوق الأخرى كما فعلت التشريعات الأوروبية الأخرى.^(٣٩)

ومما يؤكد ذلك وعلى الصعيد الإقليمي، ما جاء به الميثاق العربي لحقوق الإنسان، والذي تم إقراره في تونس من قبل معظم الدول العربية، ويعتبر الأساس القانوني للحرريات في الدول العربية، فقد أكد هذا الميثاق ضرورة توفير حرية الرأي، وضمان إتاحة الوسائل للتعبير عنه، ولكنه وضع عددا من القيود التي لا تختلف بمجملها عما حدده العهد الدولي من قيود على حرية الرأي والتعبير، فقد نصت المادة (٣٢) منه على أنه: "يضمن هذا الميثاق الحق في الإعلام وحرية التعبير، وكذلك الحق في استقصاء الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأي وسيلة ودونها اعتباراً للحدود الجغرافية، وتمارس هذه الحقوق والحرريات في إطار المقومات الأساسية للمجتمع ولا تخضع إلا للقيود التي يطرحها احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، أو حماية الأمن الوطني، أو النظام العام، أو الصحة العامة أو الآداب العامة".^(٤٠)

المبحث الثاني: مدى تأثير حق التعبير عن الرأي بالتعصب الديني

إن حرية التدين واعتناق العقائد الدينية المختلفة حق من حقوق الإنسان ويدرجها البعض ضمن حقوق الرأي، ولكن اعتناق العقائد الدينية أمر شخصي، ولا يجوز فرضه على الناس أو إجبارهم على اعتقاد صحة أمر ما، فالتعصب الديني يعتبر آفة تهدد الحق في اعتناق الأفكار والمعتقدات

وتعتبر الاحتجاجات وردة الفعل الشعبية من الوسائل الهامة للتعبير عن الرأي، وفي الوقت ذاته من أهم القيود للحد على الالتزام بالقانون ومنع التعدي على معتقدات الآخرين، ولا تقتصر الاحتجاجات والردود الشعبية على مجتمع بعينه فقد تكون هذه الردود صادرة عن أي فئة اجتماعية، ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك ردود الفعل الغربية الغاضبة على رواية (الإغواء الأخير للمسيح)^(٤١) وردود الفعل الإسلامية الغاضبة على كتاب آيات شيطانية للروائي البريطاني سلمان رشدي^(٤٢).

وقد تكون ردود الافعال الشعبية ردوداً عنيفة ومبالغ بها، بحيث تصبح أكثر تطرفاً وتعصباً، فقد تصل لإنتهاك حقوق المتجاوز في التعبير عن رأيه، ومن أبرز الأمثلة على هذا ما حدث مؤخراً في المملكة الأردنية الهاشمية من قتل لأحد الصحفيين بسبب نشره لرسوم تتخطى قيود حرية التعبير عن الرأي وتسيء للمعتقدات الإسلامية، وقد أظهرت مثل هذه القضية وجود متلازمتين لا يمكن أن يجتمعا (حرية الرأي، التعصب) ففي هذه القضية كان واضحاً دور التعصب الديني الذي لم يمهّل القضاء حتى يقول كلمته^(٤٣)، كما يدل ذلك على حجم التباين بين حرية الرأي والتعصب الديني والعنصري، فالحق في الرأي والتعبير ليس حقاً مطلقاً دائماً بل مشروط ضمن قيود متعددة، متمثلة بالتشريع الوطني لكل دولة وكذلك ما يتم الاتفاق عليه دولياً من خلال المعاهدات والاتفاقات الثنائية والإقليمية واحكام العرف الدولي، والتعصب مرفوض بأشكاله كافة وفي جميع مناحي الحياة.^(٤٤)

تمثل القيود على حرية الرأي والتعبير على المستوى الداخلي إنعكاساً للقيود على المستوى الدولي في المواثيق والعهود الدولية، ومن ذلك ما نصت عليه المادة (٣/١٩) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الصادر عام ١٩٦٦ والذي جاء فيه "تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة الثانية من هذه المادة واجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى ذلك يجوز إخضاعها إلى بعض القيود شريطة

الحد الوحيد لحدود حرية التعبير هو إلحاق الضرر بالآخرين^(٣١).

ومما تجدر الإشارة إليه أنه في حال التدقيق في المواثيق الدولية أو الإقليمية والقوانين الوطنية لمعظم الدول التي تناولت الحق في التعبير عن الرأي، نجد أنها حرصت على وجود الحق في التعبير عن الرأي أكثر من حرصها على بيان حدوده، وإن من وضعوا النصوص في حينها قد تقيّدوا بالنطاق المكاني لهذا الحق، نظراً لأن وسائل الإتصال والإعلام لم تكن على قدر كبير من الإنتشار أو التأثير في الحياة الإجتماعية كما هو عليه الحال الآن، كما لا يخفى على أحد دور شبكة المعلومات الدولية في نقل المعلومة من أي مكان في العالم إلى أي مكان آخر في العالم، مما يجعل من التشريعات سواء الدولية أو الوطنية قاصرة في ضبط حرية الرأي والتعبير وبيان حدودها.

إن هذه الثورة التكنولوجية والتقنية جعلت من النصوص التشريعية عقيمة وغير مكتملة ولا طائل منها، لا سيما في مواجهة القضايا الفكرية والدينية، فقد أصبح من السهل على أتباع أي ديانة في العالم إنتقاد أو إزدراء اتباع الديانات المخالفة بصورة لاذعة في أي مكان في العالم دون أن يكون هنالك رادع قانوني من باب حرية الراي والتعبير التي تحميها القوانين الوطنية، وهنا يثور التساؤل حول كيفية اعمال هذا الحق دون المساس بمعتقدات وقيم الآخرين الدينية مع الأخذ بعين الاعتبار الثورة المعلوماتية والتكنولوجية التي عززت من إمكانية استخدام حق الرأي والتعبير نفسه كوسيلة من وسائل الاستفزاز تحقيقاً لمقصد معين أو ترويجاً لكسب تجاري أو لتعصب ديني عابر للحدود الجغرافية أو الإقليمية^(٣٢).

في الواقع إن هنالك اتجاهين فكريين في تفسير العلاقة بين حرية الرأي والتعبير والتعصب الديني والمذهبي، وسيقوم الباحث ببيان هذين الاتجاهين من خلال البندين التاليين:

الدينية، ويقصد بالتعصب الديني المغالاة في الانتصار للرأي الفقهي أو المذهبي دون وجود دليل، وغالباً ما يرتبط التعصب بالجهل والفقر وينمو في البيئة غير المثقفة^(٣٣).

ونظراً لأن حرية الرأي والتعبير في بعض الأحيان تنال من معتقدات ومقدسات الآخرين الدينية مما يولد شعوراً بتفشي الظلم والاستبداد والقهر لدى الفئات الأكثر تديناً وتصلباً في تبني المواقف الدينية، ووجود الرأي المخالف أو الرأي المستفز أو ما يسمى بإزدراء الأديان، وجميع ذلك يؤدي لإذكاء روح التطرف الديني، وبعث العصبيات الدينية، وسوف يقوم الباحث ببيان مدى تأثير حق التعبير عن الرأي على التطرف الديني وبالعكس على الصعيد الدولي من خلال مطلبين يتناول المطلب الأول علاقة حرية التعبير عن الرأي بحرية الإعتقاد الديني والثاني موقف القضاء الغربي من القيود على حرية الرأي والتعبير واعتناق الافكار الدينية.

المطلب الأول: علاقة حرية التعبير عن الرأي بحرية الإعتقاد الديني

يعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من أهم الوثائق التي سنتها البشرية في هذا المجال وقد نالت حرية الرأي والتعبير اهتماماً بالغاً من أشخاص القانون الدولي نظراً لأهميتها، وقد صدر هذا الإعلان عن هيئة الأمم المتحدة في ١٠/١٢/١٩٤٨ وأصبح مصدراً رئيسياً لحرية الرأي والتعبير على الصعيد الدولي، ويشكل هذا الإعلان مرجعاً ومصدراً للعديد من التشريعات الوطنية، وترجع بدايات الحديث عن الحق في التعبير عن الرأي إلى القرون الوسطى في المملكة المتحدة بعد الثورة التي أطاحت بالملك جيمس الثاني في انكلترا (١٦٨٨) وتلاه الملك وليام الثالث وبعد ذلك الملكة ماري الثانية على العرش، وبعد مرور عام من هذا التاريخ، أصدر البرلمان البريطاني قانون (حرية الكلام في البرلمان) والذي كان الفيلسوف (جون ستيوارت ميل) من أوائل من نادوا بحرية التعبير رغم تأكيده بأن

أولاً: الإتجاه الأول:

يرى الاتجاه الأول أن قيمة الحق في التعبير عن الرأي تعد أكثر أهمية من قيم التسامح والتضامن والمساواة وغيرها، كما يرى أنصار هذا الاتجاه أنه من الممكن التضحية بأي من القيم الأخرى في سبيل الحفاظ على حرية الرأي والتعبير، فيمكن الاستغناء عن حق احترام المعتقدات الدينية طالما حدث من حرية الرأي والتعبير، وهذا الاتجاه الذي يتبناه معظم المشرعين والفقهاء الغربيين، ويرى أنصار هذا الاتجاه ضرورة دعم حرية الرأي والتعبير وإن تعدت على معتقدات وقيم أشخاص آخرين ما دام حق الرد مفتوحاً أمام الجميع.^(٣٣)

ولكن هذا الإتجاه وعلى المدى التاريخي البعيد قد أدى إلى استفزاز مشاعر الأشخاص والجماعات وإذكاء نار الطائفية والتعصب الديني والمذهبي، وقد أدى تبني هذا الاتجاه ذو الحريات شبه المطلقة إلى إشعال النزاعات والخلافات السياسية والفكرية، ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك ما حصل في بعض الدول الأوروبية التي تتبنى هذا الاتجاه كهولندا والدانمارك، ففي عامي (٢٠٠٤-٢٠٠٨) تم نشر رسوم وصور مسيئة وكراتيرات مسيئة للرسول محمد ﷺ تحت ذريعة حرية الرأي والتعبير، كما أن الحال في فرنسا لم يكن مختلفاً، فقد تم نشر بعض الرسوم المسيئة لبعض الرموز الإسلامية، وقد صاحب ذلك موجات من العنف في تلك الدول وحملات من الكراهية فيما بين تلك الدول والشعوب الإسلامية.^(٣٤)

ويرى الباحث أن الهدف الحقيقي الكامن وراء نشر الرسوم المسيئة للرموز والمقدسات الإسلامية لم يكن التمتع بحرية الرأي والتعبير، ولكنه كان ينطوي على سوء نية، ويندرج تحت ازدراء الأديان والسخرية منها، بهدف استفزاز مشاعر الآخرين، وانتهاك حقهم في تبني ما يشاؤون من إعتقادات، كما يهدف هذا العمل لافتعال أزمة حقيقية بين أصحاب الأديان المختلفة خاصة المسلمين في العالم لتهيئة أجواء من التضيق على الوجود الإسلامي المتنامي الذي اخذ بالإتساع والانتشار في الدول

الغربية وخاصة في الدول الإسكندنافية، كما يرى الباحث أن الرسوم المسيئة في فرنسا كان الهدف منها تجارياً، لأن الصحيفة التي أقدمت على نشر الرسوم المسيئة كانت في طريقها للإفلاس، فلم تجد وسيلة لبيع عدد أكبر من النسخ سوى إثارة ضجة اعلامية من خلال استفزاز مشاعر المسلمين وإذكاء العصبية الدينية لدى المسلمين والمسيحيين.

في حقيقة الأمر إن مثل هذه الحالات التي تم سردها سابقاً قد تؤدي إلى ردود فعل عنيفة من قبل بعض المتعصبين الدينيين والمذهبيين الذين يتم استفزاز مشاعرهم تحت ذريعة حرية الرأي والتعبير، الأمر الذي ينتج عنه ارتكاب جرائم وردود فعل غاضبة، ولا تنحصر هذه الردود بالرد بالمثل، أو عن طريق الفكر والرأي، ولكنها تتجاوز ذلك لحد ارتكاب الجرائم العنيفة، ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك ما حدث في باريس في عام ٢٠١٥ من هجوم دام وقع على الصحيفة التي قامت بنشر الصور والرسوم المسيئة للرسول ﷺ والذي اسفر عن سقوط ضحايا،^(٣٥) ويرى البعض أن السبب الحقيقي في هذا الخلط الحاصل بين المساحة الفاصلة بين حرية الرأي والتعبير والاعتداء على معتقدات الآخرين، هو عدم وضوح الخط الفاصل بين حق التعبير وحق احترام مشاعر وديانات الآخرين.^(٣٦)

ويستند أنصار هذا الإتجاه والقائلون بتقديم حرية الرأي والتعبير على الحماية القانونية للمعتقدات والأديان والمشاعر الدينية إلى عدة مسوغات منها:^(٣٧)

١. أن طبيعة النفس البشرية هي القادرة على التمكن من المفاضلة بين الخير والشر من الكتابات والأفعال والأقوال.
٢. إن التعبير عن الرأي وسيلة تبين الحقائق أمام الأفراد، بحيث أن منع بعض الآراء -وأن لم تكن مقبولة- يؤدي إلى الاستمرار في المنهج الخاطئ فغاليلو طرده الكنيسة لأنه قال أن الأرض تدور حول الشمس وليس العكس، واعتبر حديثه من باب الهرطقة وإزدراء الأديان وثبت صحته لاحقاً،

٢. بغض النظر عن الممارسات لدى بعض الأفراد باسم الدين إلا أن الدين يحظى بأهمية فائقة في حياة الإنسان، وفي مظاهر حياته وثقافته، فهو يشمل جميع الحقوق والالتزامات الأخرى، ويخاطب العقل والفكر، فلكل إنسان الحق في المعتقد والدين، وهذا الأمر يشكل نظاماً من المعاملات والأخلاق تؤدي إلى حماية باقي الحقوق والحريات الأخرى، فالتدين يشكل جانباً أساسياً وشمولياً لباقي الحقوق الأخرى ومن ضمنها حرية إبداء الرأي والتعبير عنه، كما أن الاستماع إلى الموسيقى أو ممارسة الرياضة محمي كذلك بموجب القانون ويكون غالباً بصورة مؤقتة، و يرتبط بفترة معينة من حياة الإنسان، في حين يمتد الدين إلى تنظيم حياة الإنسان ما قبل الولادة إلى ما بعد الوفاة، وبهذا فإن له منزلة تستحق الحماية.

٣. أن بعض الناس لا يعتقدون بوجود الله أو بوجود قوة فوق الطبيعة ولا يعتقدون بالبعث والمعاد وهذا بحد ذاته يعتبر إعتقاداً يرقى ليصل لدرجة الإعتقاد الديني، فالإعتقاد الديني موجود في كل مناحي الحياة، ولا يخلو منه حتى الملحدون والمنكرون لوجود الله.

٤. يؤدي الدين دوراً حيوياً في حفظ الأنفس والاموال والمجتمعات، وهو ينظم لهم حرية الرأي والتعبير، ويبعد عنهم المتاعب التي قد تواجههم بسبب عدم الالتزام، بالإضافة إلى ذلك يمكن الرد على هذه الحجة في أن عنصر الإيمان أو العقيدة ليس معتقداً بعينه أو بذاته، بل هو عامل أساسي في تطور الإنسان وتنميته، وأنه ليس صحيحاً أن الأديان تعارض التطور وتعمل على تخلف الشعوب، وإنما الممارسات الشخصية هي التي تعمل على ذلك، وهناك إجماع على أن الفكر الديني المعتدل الذي تضمنه الشرائع السماوية في جميع قواعدها يؤدي إلى المحافظة على النفس والمال والعرض والأخلاق والنسل، لهذا فحفظ الدين وحمايته أهم من حرية الرأي والتعبير.^(٤٠)

وبالتالي فإن الوقوف أمام حرية التعبير عن الرأي يعتبر منعاً لتطور المجتمعات.^(٣٨)

٣. منع الاستبداد والظلم الذي يمكن أن يقع من مختلف أجهزة الدولة التنفيذية وخصوصاً عند اتخاذ أي من القرارات المتعلقة بالحياه اليومية، بحيث إذا ما أتيحت حرية التعبير للفرد أو الجماعة فإن أي إجراء تقوم به الحكومة أو ستقوم به وخاصة إذا كان عملاً شاملاً يكون مكلفاً لميزانية الدولة وسالماً للحريات وعليه فإن حرية التعبير ستمنع اتخاذ أي إجراء وستفصح الأساليب والحيل التي تلجأ إليها الأنظمة لتمرير أكاذيبها.

٤. إن حرية التعبير عن الرأي تحول دون اللجوء للعنف؛ لأن من يملك هذه الحرية يلجأ إلى التعبير لتحقيق ما يصبوا إليه من خلال الكلام أو بأي وسيلة أخرى بعيداً عن العنف الذي يؤدي إلى التعبير عما يجول في خاطر الشخص من خلال استخدام وسائل تنتهك حرية الآخرين.

ثانياً: الإتجاه الثاني:

يذهب الاتجاه الثاني إلى أن حرية التعبير عن الرأي تأتي في مرتبة لاحقة على حق احترام المعتقدات والأديان القائمة على قيم التسامح والمساواة، مما يضع حرية الرأي والتعبير القائمة أصلاً على أسس المساواة والتسامح مع الآخرين في مرحلة متأخرة، ويقدم حق حرية الأديان وصيانتها وحمايتها من أي تجاوزات^(٣٩)، ويستند أنصار هذا الإتجاه لعدة حجج منها:

١. أن الدين هو فرع من فروع الثقافة ويحق لأي فرد أو مجتمع أن يعتنق الأفكار والمعتقدات الدينية التي يراها مناسبة، ويجب توفير الحماية لمن يمارس التدين، ويتساوى ذلك مع ممارسة الرياضة والاستماع للموسيقى، أو الأدب أو العلوم، ولا يوجد أي مسوغ لمنح حماية خاصة لحرية التدين وعدم أزدراء الأديان ومعتقدات الآخرين؛ لأن الدين يعتبر إبتداء في موقع متقدم في سلم الحريات، ويعتبر الدين ضابطاً لغيره من الحريات.

وتشريعاتها الوطنية، ويجب على الدول أن تضع أحكام الاتفاقيات في موقع متقدم على قوانينها في إطار الحريات، ولا يجب أن يتم تشريع ما يخالفها على الصعيد الداخلي للدول، وأن أي تشريع مخالف يصدر يتعلق بحرية التعبير عن الرأي يترتب عليه أثر ملزم للكافة، ويجب على الدول الالتزام بحدود حرية التعبير عن الرأي للحد من التعدي على معتقدات الآخرين.

إلا أن التطبيق العملي لهذه القواعد يواجه صعوبات كبيرة من الناحية العملية، وخاصة فيما يتعلق بالقدرة على التمييز بين الحدود الفاصلة بين التعبير عن الرأي بحرية وفعل التحريض على الكراهية وإزدراء الأديان، ويصعب تطبيق الحدود المسموحة للتعبير عن الرأي فيما يتعلق بالأديان ومعتقدات الآخرين، فهل لا يجوز الحديث عن الأديان برأي مخالف نهائياً أم أن هذا الأمر جائز ضمن شروط وحدود القانون؟

في الواقع إن القوانين على المستوى الداخلي قد تمكنت من حل هذه الإشكالية من خلال سن جريمة إزدراء الأديان، والتي جعلت من كل ما يחדش ديانة أو يثلم بها أمر لا يسمح به القانون التي يعاقب عليها القانون، وقد نص المشرع الأردني على هذه الجريمة في المادة (٢٧٨) من قانون العقوبات الأردني حيث جاء فيها "يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على ثلاثة أشهر أو بغرامة لا تزيد على عشرين ديناراً كل من:

نشر شيئاً مطبوعاً أو مخطوطاً أو صورة أو رسماً أو رمزا من شأنه أن يؤدي إلى إهانة الشعور الديني لأشخاص آخرين أو إلى إهانة معتقدهم الديني، أو تفوه في مكان عام وعلى مسمع من شخص آخر بكلمة أو بصوت من شأنه أن يؤدي إلى إهانة الشعور أو المعتقد الديني لذلك الشخص الآخر".^(٤٢)

في الواقع إن الباحث يرى أن حرية الدين والمعتقد تشكل فلسفة الحياة، وحتى الجانب العلماني الذي لا يعتقد بوجود الدين أو وجوب انحساره في أماكن العبادة يندرج ضمن هذه الفلسفة الدينية العقائدية، كما يرى الباحث أن لا قيمة لحرية الرأي والتعبير دون التزام الجميع باحترام معتقدات الآخرين، وبخلاف ذلك سوف تسود الفوضى وتحدث مصادمات بين الدول والأفراد، كما أن احترام المعتقدات والقيم الدينية يجب الحفاظ عليها وسموها على أي حق آخر، ويجب أن يحفظ بموجب النظام العام الداخلي والدولي.

ونظراً لأهمية حرية التدين واعتناق الأفكار العقائدية الدينية فقد تضمنت معظم الدساتير والشرائع الدولية النص عليه بصورة وسطية، بعيداً عن التعصب والتطرف، فحرية التدين تؤدي لزوال التعصب الديني وانحساره والحد من آثاره الجانبية المتمثلة بالعنف،^(٤١) وقد نص العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على حرية التدين في المادة (١/١٨) حيث جاء فلكل " إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين".

ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحرية في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحرية في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة، وامام الملاء أو على حدا"، بل إن العهد الدولي الخاص قد جعل من هذه الحرية فوق كل القيود، فلم يجز وضع قيود عليها كما هو الحال في حرية الرأي، وهذا واضح من نص المادة (٣/١٨) حيث جاء فيها "لا يجوز إخضاع حرية الإنسان بإظهار دينه أو معتقده ألاً للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية".

واستناداً إلى ما تقدم نجد بأن المجتمع الدولي قد ألزم الدول بالنص على حرية التدين في دساتيرها

١. لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة.
٢. تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون والتي عندما تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

أما المادة العاشرة من الاتفاقية فقد نصت على أنه "١- لكل إنسان الحق في حرية التعبير، والذي يشمل حرية اعتناق الآراء وتلقي وتقديم المعلومات والأفكار دون تدخل السلطة العامة وبصرف النظر عن الحدود الدولية...٢- هذه الحريات تتضمن واجبات ومسؤوليات وعقوبات محددة....".

ومن خلال استعراضنا للمادتين (التاسعة والعاشرة) فانه يمكننا ملاحظة أن الاتفاقية الأوروبية لم تضع حدوداً ولا قيوداً على حرية الرأي والتعبير واعتناق الأفكار والعقائد، ولكن هذه الاتفاقية لم تحدد ما هو الحد الفاصل بين حرية الرأي والتعبير وصيانة الرموز والمقدسات الدينية من الاعتداءات بأي وسيلة من الوسائل، كما يمكننا ملاحظة أنه يجب على المحكمة أن توازن بين الحق في حرية التعبير عن الرأي والحق في احترام مشاعر معتنقي الديانات الأخرى، سواء كانوا أعضاء في الاتفاقية أم ليسوا أعضاء فيها سنداً للاتفاقية الأوروبية.

ويرى الباحث كذلك أن الاتفاقية قد جعلت الإعتبارات الأمنية وسلامة الجمهور والأمن القومي والوطني فوق الاعتبارات الدينية، لذلك فإن الإساءة للقيم والمبادئ والديانات عن طريق الأفلام أو الرسوم أو من خلال الصحافة، دون مراعاة أحكام المادة العاشرة الفقرة الثانية من الاتفاقية وللجوء إلى أحكام المادة التاسعة من الاتفاقية دون مراعاة البند الثاني من المادة نفسها التي تقيد هذا الحق، حيث أنها تتعلق أساساً بالمادة ١٠ الخاصة بحرية التعبير والتي أشارت إلى (احترام المشاعر الدينية لمعتنقي الأديان) لأن ذلك بمثابة حق معترف به

المطلب الثاني: موقف القضاء الغربي من القيود على حرية الرأي والتعبير واعتناق الأفكار الدينية
تعتبر المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان المحكمة الرائدة على المستوى الدولي في حماية الحقوق والحريات، وتعتبر هذه المحكمة أولى المحافل الدولية التي عنيت بحرية الرأي والتعبير، ووضعت المعايير والأسس لحماية هذا الحق دون تعد على حقوق وحريات الآخرين، والمحافظة على أطر الشرعية الدولية، كما وضعت مجموعة من القيود على حرية الرأي والتعبير بحيث لا يتم التجاوز على معتقدات الآخرين بأسم حرية الرأي والتعبير.

وتتكون المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان من عدة قضاة بما يساوي عدد الدول الأعضاء في المجلس الأوروبي، ويكون لكل دولة عضو في الاتحاد الحق في تعيين قاض في هذه المحكمة، وتعتبر هذه المحكمة أعلى من المحاكم الوطنية، وقد تأسست هذه المحكمة عام ١٩٥٩ بموجب الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وتعنّى هذه المحكمة بدراسة الشكاوي المقدمة إليها من أي دولة من الدول الأعضاء بخصوص اختراق نصوص الاتفاقية أو أحد بروتوكولاتها الملحقّة، والتي يمكن أن يتقدم إليها بالشكاوي أفراد أو دول أعضاء فيها، ويحق لهذه المحكمة الإفتاء بالمسائل المتعلقة بحقوق الإنسان، علماً بأن هذه المحكمة ليست جزءاً من الاتحاد الأوروبي رغم أن جميع أعضائه السبعة والأربعون أطراف في هذه الاتفاقية.^(٤٣)

وفيما يتعلق بموقف المحكمة من الحد الفاصل بين حق الحرية في التعبير عن الرأي واحترام ديانات الآخرين فقد كان موقف المحكمة الأوروبية متأرجحاً ما بين التأييد المطلق لحرية الرأي والتعبير، ولو على حساب المعتقدات الدينية للآخرين، وتارة تدعو لاحترام الأديان وتقييد الحريات، ولكن موقفها الغالب كان يدعم حرية الرأي والتعبير على حساب المعتقدات الدينية، وقد كان منطلق المحكمة في تكوين موقفها هذا نصوص الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان حيث نصت على أنه:

وقد أوجبت المحكمة الأوروبية على الدول الأعضاء الانتباه إلى أهمية احترام معتقدات ومشاعر الشعوب الأخرى تماشياً مع مبادئ القانون الدولي في كافة أقسامه بحكم أنه حق يعلو على حق التعبير عن الرأي حيث أن الإفصاح عنه بشكل يمس قيم ومعتقدات الآخرين قد يضاعف الإشكاليات بين شعوب العالم المختلفه والتي ربما يترتب عليها حصول حروب وكوارث دولية تتعارض مع مقاصد القانون الدولي العام.

ويرى الباحث أن معيار الموازنة بين حرية الرأي وحرية الدين وعدم الاعتداء على المعتقدات الدينية للآخرين معيار أسلم ويقلل من حالات ازدراء الأديان والإساءة إلى الرموز الدينية، ولا يمكن ترك الأمر لكل دولة على حدة، لأنه من المسلم به أن كل دولة من الدول لديها مساحة من الحرية تختلف عن مثيلاتها من الدول، كما أن ما قد يكون مقدساً لدى جماعة ما، قد لا يعني شيء لجماعة أخرى، وهنا نكون أمام مشكلة جديدة، وهي تحديد معيار التفرقة بين المعتقدات ذات القدسية والمعتقدات الخلافية التي لا أساس لها من الصحة.

أما فيما يتعلق بالقيمة القانونية والقيود المفروضة لمنع التداخل الحاصل ما بين حرية الرأي والتعصب الديني وازدراء الأديان، فقد حاولت المحكمة الأوروبية الحذر في تقييد حرية الرأي والتعبير خوفاً من التدخل التعسفي من قبل السلطة التنفيذية لتقييد حريات الأفراد، لأن مسألة الحرية هي مسألة نسبية وتختلف من شعب لآخر، ولكن المحكمة الأوروبية لم تعط إجابة حاسمة حول موقفها من حرية الرأي وحدودها ووجوب عدم طغيانها على المقدسات والرموز الدينية؛ كما أن المحكمة الأوروبية لم تحدد طبيعة علاقة الدولة ومتى يكون تدخل الدولة ضرورياً لمنع أي تجاوز على الحق في التعبير عن الرأي، ونظراً لأن الدول الأوروبية تقدر قيم الديمقراطية فإن فرض المحكمة الأوروبية لقيود صارمة على حرية التعبير عن الرأي كان أمراً بالغ الصعوبة، ورغم محاولة المحكمة الأوروبية تحديد وصف حقيقي ودقيق

بموجب المادة (٩) وكما جاء في قرار للمحكمة الأوروبية (أن استخدام رسوم استفزازية لعناصر ذات قداسة دينية معينة يمكن وبشكل شرعي اعتباره انتهاكاً لاحترام المشاعر الدينية المكفول بالمادة ٩ كما يمكن اعتبار مثل هذه الرسوم التصويرية انتهاكاً مغرضاً وأثماً لروح التسامح التي بدورها يجب أن تكون إحدى السمات المميزة للمجتمع الديمقراطي الذي يصلح أن يكون شخص ملتزم من أشخاص القانون الدولي، وعليه لا بد من قراءة الاتفاقية في مجملها دون تجاوز بين حق التعبير عن الرأي وحق احترام قيم وديانات الآخرين، ليتلاءم كل من التفسير والتطبيق مع روح الاتفاقية ومنطقها)^(٤٤)

وقد اعتبرت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أنه يجب الموازنة بين حرية الدين والحق في التعبير عن الرأي، وأن هذا المعيار من شأنه الحد من الإساءة لمعتقدات الآخرين باسم حرية الرأي والتعبير، كما عمدت المحكمة في قرارات أخرى لها إلى معيار هامش التقدير للدول بهذا الشأن بحيث تترك المحكمة لكل دولة على حدة وعن طريق مؤسساتها تحديد سقف حرية الرأي والتعبير، لكن المحكمة أوجبت على الدول مراعاة بقية نصوص الاتفاقية الأوروبية، والتي أوجبت تقييد حرية الرأي والتعبير في حال مساسها وبشكل خطير بمعتقدات الآخرين الدينية.

فقد فرت المادة التاسعة من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان مساحة من الحرية ولكنها قيدتها بالأمن الداخلي والاستقرار في المجتمع، ويؤكد موقف المحكمة الأوروبية من حرية الرأي والتعبير والتدين في قراراتها التي اعتمدت على هامش الحرية في الدول الأوروبية أنها تحمي الحق في الإفصاح وليس الحق في المعلومة أو الأفكار التي تعدها مهمة أو مسالمة أو غير مؤذية أو الأمور غير المهمة فحسب، بل تتضمن أيضاً الأفكار التي ربما تكون صادمه أو مزعجه للدوله أو لأي قطاع من قطاعات الشعب.

أما النظام القضائي الأمريكي فيرى أن التعابير الماسية بمعتقدات الآخرين لا تعتبر معياراً يبرر تدخل الدولة في تقييد الحق في حرية الرأي والتعبير، ما لم تصل هذه التعابير إلى التهجم اللفظي على الآخرين، وإن كانت تصلح لأن تكون سبب لرفع دعوى مدنية^(٤٧)، وبناء على ذلك فإن موقف القضاء في بعض الدول قد جاء متحيزاً لقناعات تلك الدول واعتبارات أمنها الداخلي وأن الكيفية التي تعيشها هذه الدول مرهونة بالحالة الديمقراطية وبنظامها القانوني والتشريعي والممارسة القضائية، فعلى سبيل المثال "دولة إسرائيل" تظهر نفسها على أنها تقدم حرية الرأي والتعبير على حق عدم المساس بالمعتقدات والشعور الديني لأي طائفة من الطوائف الأخرى، ولكن المنتبج لهذا الكيان يلاحظ أن الكيان الإسرائيلي لا يعترف بحقوق الإنسان خارج إطار مواطنيه، وكذلك لا يضع حدوداً لحرية الرأي بالنسبة لمواطنيه حتى وإن أسأوا لأتباع ديانة أخرى بالقول والفعل.^(٤٨)

المبحث الثالث: مدى تفعيل محتوى التشريعات الدولية والوطنية ذات الصلة

بعد أن قام الباحث بإستعراض التشريعات الدولية والوطنية المتعلقة بحرية الرأي والتعبير، يمكننا أن نلمس أن التشريعات الدولية والوطنية تضمنت نصوصاً جيدة ولكنها فضفاضة بحيث لا يمكن ضبطها بالصورة المطلوبة، وإن تم ضبطها فما هو المعيار الصحيح والخطوات اللازمة من أجل تطبيق النصوص التشريعية الدولية والوطنية بالصورة الصحيحة، لذلك فإن تفعيل مضمون المواثيق الدولية ذات الصلة يجب أن يكون من خلال تطبيقها بصورة مجردة دون التأثير من قبل الشرعية الدولية بديانة ما أو دولة ما وهذا الأمر لا يرتبط بحالة سياسية ولا يترتب عليها إطلاقاً للحريات دون قيدها بقيود وهذا الأمر يؤدي لانتشار آفات مجتمعية رداً على الحرية المطلقة كالتعصب الديني والمذهبي، وحتى يتمكن الباحث من بيان خطوات تفعيل التشريعات الدولية والوطنية من أجل حماية معتقدات الآخرين مع

لحرية الرأي والتعبير إلا أنها تركت هامشاً واسعاً للدول لتقييم ما تضعه من هذه القيود على الأشكال الأخرى للتعبير وخاصة إذا كان يشكل تهديداً على القيم الأخلاقية والدينية.^(٤٩)

ومن أجل ضمان حماية المجتمع الأوروبي وعدم التعسف في استخدام السلطة أو الحد من النظام الديمقراطي بحجة تقييد الحق في حرية الرأي والتعبير، وفي الوقت ذاته ضمان حماية القيم والمعتقدات الدينية من العبث والتجاوزات، فقد وضعت المحكمة الأوروبية مجموعة من الاعتبارات يجب على النظم السياسية الأخذ بها عند وضع القيود على حرية الرأي والتعبير، هي:

١. أن يكون للقيود على حرية الرأي والتعبير قدرة فعلية على بلوغ الهدف المشروع المطلوب التوصل إليه من حفظ النظام العام والأخلاق والآداب العامة.
٢. وأن يتم فرض هذه القيود بطريقة ديمقراطية تتماشى مع أحكام الدستور والقوانين المعمول بها في كل دولة من الدول.

ويرى الباحث أنه من الضروري بمكان أن تجعل المحكمة الأوروبية بعض القيود على الحق في حرية الرأي والتعبير، ويجب أن تجعل المحكمة من القيد ضرورياً وليس بما يتناسب مع توجه رأي البعض من أصحاب النفوذ في مجتمع ديمقراطي باتخاذها كلمة (ضروري) بمعناها الحر، أي عدم فرض القيد لمجرد كونه مفيداً أو منطقياً، وهذا الأمر يعطي مساحة كبيرة ولكن بالقدر الضروري فقط.

وبناء على ذلك فإن التدخل من قبل الدولة يجب أن يستهدف المصلحة العليا للدولة والمجتمع، وإن قائمة الأهداف الواردة في مختلف الاتفاقيات الدولية وردت على سبيل الحصر في هذا السياق وليس هناك أهداف أخرى جديدة بالاعتبار قد تشكل أساساً يعتد به لفرض أي قيد على حرية التعبير مع اعتبار الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان المرجعية الرئيسية بهذا الخصوص.^(٤٦)

لقد كان لهذه المنظمات دور جيد في الحد من الإساءات المتتالية التي تعرض لها المسلمون من بعض الأفراد على وجه الخصوص في الدول الغربية والتي بدءاً بالرسوم المسيئة للرسول ﷺ في إحدى الصحف الدنماركية وصولاً إلى الأفلام المسيئة في هولندا، فقد عملت المنظمات الدولية في توجيه الرأي العام ضد هذه الإساءات وبيّنت للأفراد بأن هذه الأفعال لا علاقة لها بحرية الرأي والتعبير، كما أسهمت المنظمات الدولية والمحلية في الحد من ردات فعل المسلمين وتوجيههم لاستخدام خيارات أخرى مثل المقاطعة الاقتصادية والمظاهرات والاعتصامات الاحتجاجية والمطالبة بقطع العلاقات الدبلوماسية مع تلك الدول، بالإضافة إلى تنظيم المؤتمرات في بعض الدول الأوروبية للتعريف بمفاهيم الإسلام وسماحته والمطالبة بالالتجاء إلى أحكام القانون الدولي العام والمطالبة بالالتزام بالاتفاقيات الدولية.

لقد أظهرت المنظمات الدولية أن حرية الرأي والتعبير لا تعني حدوث تجاوزات، بل يجب أن يسود التسامح واحترام مشاعر الآخرين الدينية والعقائدية، ويجب حماية المعتقدات الدينية من أجل ترسيخ وتوطيد العلاقات بين الدول المختلفة، ويجب أن يكون أساس هذه العلاقات الاحترام المتبادل، ويجب على الدول الابتعاد عن الحرية المطلقة للأفراد فيما يتعلق بحق الرأي والتعبير لأن ذلك قد يؤدي إلى حالة من الصراع المتبادل بين الدول بحجة حماية القيم والمعتقدات الدينية أو ما يعرف في وقتنا الحالي بحماية الأقليات من اضطهاد الأكثرية.^(٥٠)

وقد دعت هذه المنظمات لتفعيل قيم التسامح الديني والفكري وذلك استناداً لنص المادة (٧) من الاتفاقية الدولية لمنع كافة أشكال التمييز العنصري^(٥١) وتتوزع المنظمات الحكومية أو الأهلية التي تنشط في مجال حقوق الإنسان وتهتم بتنظيم الحق في الرأي والتعبير عنه من خلال مكاتب إقليمية موزعة على كل من أفريقيا وآسيا وأوروبا وأمريكا اللاتينية والشرق الأوسط ولديها الكثير من الموظفين

الحفاظ على هامش حرية الرأي والتعبير، حتى يتمكن الباحث من ذلك قسم هذا المبحث إلى مطلبين تناول في المطلب الأول طبيعة الخطوات الدولية والوطنية القابلة للتطبيق وفي الثاني طبيعة الخطوات الوطنية القابلة للتطبيق.

المطلب الأول: طبيعة الخطوات الدولية والوطنية القابلة للتطبيق

من خلال تتبع الوثائق الدولية والوطنية المتعلقة بالحق بحرية الرأي والتعبير وعلاقته بغيره من الحقوق خاصة الحق في حماية المعتقدات والأفكار الدينية، يمكننا أن نجد أن هنالك خطوات على الصعيد الدولي والوطني، وذلك من خلال التطور التشريعي وظهور بعض الأشخاص الدولية التي تسعى للموازنة بين هذين الحقين، وسيقوم الباحث من خلال هذا المطلب ببيان الخطوات والاجراءات الدولية والوطنية في هذا المضمار، وذلك من خلال الفرعين التاليين.

الفرع الأول: الخطوات المتبعة على الصعيد الدولي والإقليمي

لقد ظهرت على الصعيد الإقليمي العديد من المنظمات والجمعيات الحكومية وغير الحكومية كاتحاد الصحفيين في باريس، ولجنة حماية الصحفيين في نيويورك، والمعهد الدولي لوسائل الإعلام الحديثة في أيسلندا، وغيرها العشرات من المنظمات^(٤٩)، وتعنى هذه المنظمات بشكل أساسي بمسائل حرية الرأي والتعبير والرقابة عليها، وقد تواصلت المنظمات العالمية في سبيل ذلك مع عدد من المنظمات الوطنية في شتى دول العالم حتى كونت شبكة واسعة من منظمات المجتمع الدولي والمحلي، وتمتلك هذه المنظمات مجموعة من وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية والمسموعة التي عملت من خلالها على توطيد قيم حرية الرأي والتعبير إستناداً لقواعد القانون الدولي الإنساني دون تعدي على معتقدات وقيم الآخرين، وتعمل هذه المنظمات الدولية مع الحكومات من أجل ترويج احترام هذا الحق وكيفية التعامل مع الإساءات المتتالية لمعتقدات الآخرين.

٣. الطريقة المصاحبة للتعبير، في الواقع إن النية الكامنة خلف التعبير عن الرأي تعتبر معتبرة ومهمة جدا في كشف الحقيقة الكامنة وراء التعبير، ورغم أن النية يصعب الجزم بها لأن محلها قلب الإنسان إلا أنه يمكن الاستدلال عليها من خلال اللهجة والطريقة في التعبير، فقد يكون التعبير عن الرأي يهدف لبث الكراهية أو للبحث عن الشهرة أو للبحث عن تحقيق مقاصد سياسية، أو للسعي إلى ربح تجاري وغيرها العديد من الأهداف.^(٥٤)

وحتى تتمكن هذه المنظمات الدولية من إيصال رسالتها بوجوب الحد من أنتشار التعصب الديني والمذهبي، والحد من ازدراء الأديان والاعتداء على مقدسات ومعتقدات الآخرين بحجة التعبير عن الرأي قد أنشأت جهازا إعلاميا وتدريبيا ضخماً يعتمد على عدد من الوسائل الاعلامية والصحافية التي حاولت نشرها وتعميمها في جميع الدول، وحتى تتسم هذه الوسائل الاعلامية بالحيادية وتنجح في إيصال هذه الرسالة، اخذت بعدة اعتبارات اهمها :-

- أ- اتباع المهنية وعدم إظهار مواقف من القضايا الجدلية التي قد تتسبب في إشعال الصراعات وتأجيج الخلافات الدولية او الإقليمية.
- ب- تدريب العاملين في المجال الإعلامي على الالتزام بالقوانين والانظمة.
- ت- حظر استخدام التقييم القائم على الانتماء الديني أو العرقي فجميع البشر سواسية ولا فرق بينهم.
- ث- تمثيل جميع طوائف العاملين في الإعلام وكذلك أطياف المجتمع والتعريف بالمشاكل التي تواجه الأقليات في المجتمع.^(٥٥)

وبالرجوع إلى المجلس العالمي لحقوق الإنسان يمكن للباحث أن يجد أنه يتماشى ويتفق مع ما ذهبت إليه منظمة العفو الدولية، بأن الممارسة الفعلية للحق في حرية التعبير عن الرأي المنصوص عليه في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يعتبر

موزعين في دوائر إقليمية ومنها في تونس وبنغلاديش والسنغال وكينيا والبرازيل وغيرها من الدول وان هذه المكاتب تتعاون مع الكثير من المنظمات الدولية الموزعة في أكثر من ٦٠ دولة.

يشار إلى أن بعض المنظمات الإقليمية قد التجأت إلى نص المادة (٢٠) من العهد الدولي لحقوق المدنية والسياسية والمادة (٤) من الاتفاقية الدولية لمنع كافة أشكال التمييز العنصري التي حاولت بيان الحد الفاصل بين التعبير اللائق وغير اللائق عن الرأي، وقد اعتمدت هذه المنظمات الدولية مجموعة من المعايير في تحديد التعبير اللائق وغير اللائق، ومن أهمها:

١. سياق التعبير: ويقصد بسياق التعبير عن الرأي الطريقة التي يراد بها القيام بالتعبير عن الرأي ومدى ملائمتها للوضع السياسي والإجتماعي في الدولة، وقد يكون وقت التعبير محل نظر في ضوء وجود بعض الصراعات التاريخية التي تؤدي لإستفزاز المشاعر الدينية والعقدية لدى بعض الجماعات، ولعل من أبرز الأمثلة على هذا الأمر ما حدث في عام ٢٠١٧ من منع السلطات الهولندية دخول وزيرة تركية للمشاركة في بعض المسيرات والاعتصامات داخل الاراضي الهولندية للتعبير عن رأيها في بعض الاصلاحات الدستورية في تركيا، وقد كان السماح للوزيرة بالدخول والتعبير عن رأيها أن يشعل بعض الصراعات الإثنية والإساءة للعلاقات الثنائية بين تركيا وهولندا.^(٥٦)

٢. طبيعة عمل الشخص الذي يصدر عنه التعبير، فالشخص الذي يصدر الرأي الخاص به والذي يعبر عن رأيه الشخصي يختلف عن الشخص الذي يعتبر رايه صادرا عن مؤسسة أو جماعة بعينها، فالراي الذي يصدر عن شخص عادي يختلف عن الرأي الصادر عن مسؤول في الدولة، فالرأي الأول يعبر عن الشخص ذاته، أما الثاني فقد يمثل رأياً شخصياً ورأي يمثل المؤسسة ذاتها فيكون الثاني على قدر اكبر من الأهمية.^(٥٧)

أي شخصية متطرفة لها صلة بالتحريض على القيام بأعمال يتم تقييمها على أنها إجرامية^(٥٧).

ويرى الباحث أن للمنظمات الدولية دوراً بالغ الأهمية في تهدئة الرأي العام الدولي وتوجيهه بصورة صحيحة، كما تحد هذه المنظمات من التعديات على حقوق الإنسان الأخرى، خاصة حق الإنسان في احترام مقدساته ومعتقداته، وعدم استفزازه تحت ذريعة حق الرأي والتعبير عنه، فتنتهي حرية الفرد عندما تبدأ حرية الآخرين، وهذا المفهوم تم ترسيخه من قبل هذه المنظمات في وجدان الأفراد والجماعات من خلال الجهاز الاعلامي والتدريبي القوي لهذه المنظمات.

الفرع الثاني: موقف مجلس حقوق الإنسان ولجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان من حرية الدين والمعتقد

تأسس مجلس حقوق الإنسان عام ٢٠٠٦ وذلك ليحل بدلاً عن لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان وقد لعب هذا المجلس إلى جانب لجنة الأمم المتحدة دوراً كبيراً في حماية حقوق الإنسان ومتابعة الانتهاكات العالمية لحقوق الإنسان المختلفة، فقد شكلت لجنة الأمم المتحدة في الفترة السابقة لمجلس حقوق الإنسان هيئة من أبرز الهيئات التابعة للمنظمة الدولية، وقد تكونت هذه المنظمة من ثمانية عشر خبيراً يجتمعون ثلاث مرات في السنة، ومدة دورتها اربعة أسابيع ولديها مقر في نيويورك وآخر في جنيف، وقد كانت هذه الهيئة تنظر في التقارير المقدمة من قبل الدول الأعضاء في الأمم المتحدة، كما قامت هذه اللجنة طيلة فترة عملها بمتابعة التزام الدول الأعضاء في الأمم المتحدة بمعايير حقوق الإنسان الأساسية لا سيما الحق في التعبير عن الرأي وحرية الاعتقاد والتدين.

وقد تجلت مظاهر إهتمام اللجنة بحرية الدين والمعتقد على وجه الخصوص في قراراتها المختلفة، ولكن القرار رقم ٦/٣٧ الصادر في ٢٣/٧/٢٠١٠م يعتبر أهم هذه القرارات على الإطلاق

حرية الرأي والتعبير جوهر التمتع بسائر حقوق وحرقات الإنسان الأخرى.

وتعتبر منظمة اليونسكو من أهم المنظمات الدولية التي تعنى بحرية الرأي والتعبير من خلال ما تقوم به من نشاطات وفعاليات في دول العالم في مجالات التوعية الفكرية والثقافية التي تدعو للحد من ازدياد الايديان وإثارة الآخرين بحجة حرية الرأي والتعبير، وقد تبنت هذه المنظمة خطاباً يدعو لتقييد حرية التعبير عندما يكون للخطاب علاقة بالدعوة للكراهية التي تصل إلى مرحلة التحريض والتعدي على قيم عقائدية ودينية تمس شعور الناس ووجدانهم بذريعة حرية التعبير عن الرأي^(٥٨).

كما أطلقت منظمة اليونسكو في هذا الخصوص في الدورة ٣٨ مؤتمر اليونسكو العام لسنة ٢٠٠٨ لبحث الحرية الفنية في مجال الحقوق الثقافية بياناً يحث الدول الأعضاء على إجراء مراجعة نقدية للتشريعات والممارسات والقيود على حرية التعبير الفني مع الأخذ بعين الاعتبار حقوق الإنسان الدولية ذات الصلة وأحكام القانون، والتعاون مع ممثلي الجمعيات المستقلة من الفنانين ومنظمات حقوق الإنسان المختصة بهذا الشأن.

وهنا لا بد من الإشارة إلى دور منظمة الأمن والتعاون الأوروبي في أحياء البعد الإنساني لها والذي يقوم على احترام حقوق الإنسان والأقليات وحماية البيئة والإرث الثقافي إلى جانب الكثير من الأهداف لتعميق الديمقراطية وترسيخ حقوق الإنسان، كما تجدر الإشارة إلى أن هذه المنظمة الدولية لها حضور واحترام لدى العديد من الدول الأوروبية منذ عام ١٩٩٤، وقد جعلت من تحقيق التوازن بين حرية الرأي والتعبير وعدم التعدي على المعتقدات الدينية للآخرين أمر غاية في الأهمية، لتحقيق المبادئ والأهداف التي تم انشاء هذه المنظمة من أجلها، وقد دعت هذه المنظمة لتجريم أي رسائل تصدر عن أي جهة كانت بهدف القيام بأعمال استفزازية تمس قيم وحرقات وديانات الآخرين، ويتضمن هذا التجريم أي آراء أو مواقف من قبل

وقد سار مجلس حقوق الإنسان على ذات الطريق، ولكنه تميز عن اللجنة السابقة بأنه أصبح تابعاً للجمعية العامة للأمم المتحدة بصورة مباشرة وليس للمجلس الاجتماعي والاقتصادي، مما أعطاه قوة تنفيذية أكبر بين دول العالم، وأصبح يراقب الانتهاكات العالمية، خاصة الجسيمة منها، ويقدم التقارير المباشرة للجمعية العامة للأمم المتحدة، وتتضمن هذه التقارير توصيات من شأنها الحد من الانتهاكات والحد منها.

المطلب الثاني: طبيعة الخطوات الوطنية القابلة للتطبيق

إن الحديث عن طبيعة الخطوات والإجراءات الوطنية قد يطول نظراً لتباين المواقف الدولية من بعض المسائل الخلافية وبسبب التداخل الحاصل بين مفاهيم التعصب الديني وحرية التعبير والحق في حماية المعتقد، وعدم وضوح الخطوط الفاصلة بينها مما يجعل كل دولة من الدول محل دراسة خاصة تختلف عن غيرها من الدول، ولكن الباحث في هذه الدراسة سيعتمد على المعايير التي كانت محل اتفاق بين معظم دول العالم، ولغايات بيان طبيعة الخطوات الدولية قسمنا هذا المطلب إلى فرعين.

الفرع الأول: نوعية الإجراءات الوطنية القابلة للتطبيق

تعتبر الإجراءات الوطنية من أهم ضوابط حرية الرأي والتعبير وهذه الإجراءات تعتبر مكملة للجهود الدولية الكبيرة في ضبط حرية الرأي والتعبير ولا يكاد يخلو من الإشارة إلى هذه الحقوق عهد أو ميثاق دولي مما انعكس على التشريعات الوطنية، ولا يخفى على أحد دور الثقافة والعلوم والمقدسات في حياة الشعوب فجميع الأمم والشعوب لديهم معتقداتهم وشرائعهم السماوية أو غير السماوية، وهذا فالدين موجود طالما وجد المجتمع الإنساني، وهذا الأمر ليس وليد اللحظة بل إن الحفريات وعلماء الآثار اثبتوا ان الديانات كانت موجودة لدى القدماء ووصلت إلينا لاحقاً فهناك الألاف من المعابد في كل المجتمعات.

حيث تضمن مجموعة من المبادئ الهامة منها ما يلي:

1. التشجيع على اعتماد كافة التدابير على الصعيد الوطني والإقليمي والدولي لضمان تعزيز وحماية الحق في حرية الدين أو المعتقد.
2. تحديد العقوبات القائمة والمستجدة التي تعترض طريق التمتع بالحق في حرية الدين أو المعتقد، وتقديم التوصيات بشأنها وسبل ووسائل تذليل تلك العقوبات.
3. إحالة النداءات العاجلة ورسائل الادعاء إلى الدول المعنية بالحالات التي تشكل انتهاكات بممارسة الحق في حرية الدين أو المعتقد أو أي عوائق تعترض سبيل هذه الممارسة فيها.

وإن عمل اللجنة الدولية لحقوق الإنسان لا يقتصر على كتابة التقارير بل إن عملها قد يتعدى ذلك ليشمل القيام بزيارات تقصي للحقائق وتشكيل لجان للتحقيق ويمكن لهذه اللجنة أن تقوم بتوجيه خطابات للدول الأعضاء بهدف حثها على الالتزام بحقوق الإنسان والتذكير بأن الدولة التي لا تلتزم تعتبر دولة مخالفة لأبسط قواعد الديمقراطية وحقوق الانسان، كما أن هذه اللجنة تقوم بتقديم تقارير سنوية إلى مجلس حقوق الإنسان والجمعية العامة يستطيع من خلالها تحديد مدى تعاون هذه الدول ومدى التزامها في هذا الجانب.^(٥٨)

يمكن الملاحظة أن معظم المهتمين بالقانون الدولي لحقوق الإنسان يحاولون الموازنة بين حرية التعبير وحظر التعصب الديني وذلك من خلال فرض بعض القيود على حرية التعبير في مكان ما، ويعود الخلل في بعض الأحيان لعدم وجود تشريعات وطنية كافية تمنع التعدي أو لعدم ترك هامش تقدير يتيح للبلدان المجال لوضع حدود للتعبير اللائق بما يتماشى مع ثقافتها وتقاليدها الاجتماعية والقانونية، وعليه يمكننا أن نجد أن للقانون الدولي الإنساني دور متقدم عندما يتعلق الأمر بالحد الفاصل بين حرية التعبير عن الرأي واحترام مشاعر ومعتقدات الآخرين.^(٥٩)

فمثلاً في بريطانيا تقوم هيئة تسمى (أوفكوم)^(١٢) بتنظيم الاتصالات من أجل توفير الحماية المناسبة للجمهور وتحول دون تعرضه لأي مواد مسيئة أو تعمل على الحث على الكراهية والحق وقد عرف هذا القانون بقانون أوفكوم للبث الذي يمنع المستثمرين بهذا القطاع والعاملين من تضليل الجمهور ويجب على مالكي قنوات التلفزيون أن يضمنوا عرض مادة البرامج الثقافية بسياقها المناسب تمشيًا مع مفهوم النظام العام وفي هذا السياق، حيث تكون الاتفاقيات الدولية بهذا الخصوص لها المرجعية وأن يتم العمل بهذا القانون في كل الدول الأوربية وليس بريطانيا وحدها وفيما يتعلق بالبرامج الدينية فيلتزم المستثمرون بهذا القطاع بعدم تحريف الحقائق والبعد عن التعرض للمعتقدات في الجانب السلبي احتراماً لقدسيتها لدي نفوس معتنقيها ومراعاة الدرجة المناسبة من المسؤولية وعليه فإنها تفرض على أصحاب قنوات التلفزة البريطانية التزام الحياد السياسي والديني بشكل صارم وهو أمر لا ينطبق دائماً على الأنظمة المرعية في بلدان أوربية أخرى^(١٣).

أما الولايات المتحدة الأمريكية فقد تبنت في نظامها الداخلي ما ورد في القرار رقم (١٦/١٨) الصادر عن مجلس حقوق الإنسان عام ٢٠١١م، ويتضمن هذا القرار السياسة الدولية الخاصة بمكافحة التعصب الديني والتحريض على الديانات وقد كان هذا القرار مختصاً في مكافحة التعصب والتمييز والتحريض على العنف وممارسته ضد الناس بسبب دينهم أو معتقداتهم، وقد تبنت الولايات المتحدة الأمريكية مقررات هذا القرار ولعل أبرز ما ورد في هذا القرار ما يلي:

١. ضرورة تدريب المسؤولين وقادة طوائف المجتمع المدني والديني على حظر التعصب الديني، والابتعاد عن حوادث الاستفزاز الديني.
٢. ضرورة تجنب ازدواج المعايير المتبعة عند تحديد الحد الفاصل بين حرية التعبير عن الرأي وحق عدم التعدي على معتقدات الآخرين.

إن هذا الأمر يعتبر مدعى احترام للديانات والمقدسات والرموز الدينية فهو التزام نابع من احترام الدين نفسه، والذي يتغذى من مشاعر ونفوس ملايين البشر^(١٤)، فالعقيدة الدينية مرتبطة بوجود الإنسان وأن الأفراد هم المعنيون بالموازنة بين الحق في حرية التعبير عن الرأي واحترام المعتقد، وكون البعض لا يدين بدين ما فهذا لا يمنحه الحق في التعبير عن رفضه لدين ما بشكل مسيء للآخرين تحت ذريعة الحق في حرية التعبير والرأي وعلى الكل الالتزام باحترام ديانات الآخرين، وبالمقابل إن الإعتداء اللفظي على الشعور الديني لا يمنح الحق للمعتدي عليه في الرد عليه بصورة مسيئة بحيث تعطي انطباعاً بأن اتباع هذه الديانة متعصبون، فهذا الأمر يعتبر أمراً جدلياً ومتفاوتاً ما بين الحق واستيفاء الحق بالذات والعصبية الدينية وعدم التحلي بالمسؤولية، فيجب على الجميع أن يعبروا عما يعتقدون وذلك بحدود القانون في أي بلد من البلدان، ويجب أن يكون التعبير عن الرأي مرهوناً بفكرة النظام العام المستند إلى المواثيق الدولية بهذا الشأن، كما يشترط أن لا تتجاوز درجة التمييز والتحريض على الكراهية أي ضمن الحدود المتعارف عليها وغير ذلك يعتبر انتهاكاً لحرية التعبير عن الرأي قبل أن يكون انتهاكاً لمعتقدات وقيم الآخرين^(١٥).

وتتنوع الإجراءات الوطنية بين إقامة لجان تتولى مهمة حظر التعبير الجامح عن الرأي وأي فمط من أمهات التعصب الديني والفكري، وبين إصدار تشريعات على مستويات مختلفة والدعوة إلى عقد مؤتمرات وندوات توعية للأفراد والهيئات بضرورة الالتزام بضوابط حرية الرأي والتعبير وإحترام الاديان وتنزيهاها عن الانتقادات اللاذعة والتي تؤدي لجرح مشاعر معتنقيها ومقدسيها، وسوف يقوم الباحث بتناول عينة من الإجراءات لدى بعض الدول على الصعيد الداخلي من أجل حماية حرية الرأي ومحاربة التعصب للراي وعدم المساس بالاديان ومنسببها.

الرسوم والافلام والصور والكركاتيرات المسيئة للمسلمين ورموزهم الدينية، ويرى البعض أن هذه الإساءات في حقيقتها لا تنم عن رأي ولكنها تحمل في طياتها أهداف مبطنة كالححد من تزايد أعداد المسلمين في تلك الدول أو لتحقيق الشهرة والكسب المادي في بعض الأحيان.^(١٧)

الفرع الثاني: إجراءات بعض الدول اتجاه الخطاب الديني

إن التعصب الديني هو نقيض للتعصب الفكري فكلاهما مذموم ويؤدي لتوترات وتشوهات في المجتمع، مما ينعكس على حياة الافراد لذلك فإن الدول حاولت مكافحة التطرف الفكري وبذات الوقت حاربت التطرف الديني وكلاهما يصب في ذات الخانة وهي خانة العنف واساءة التعبير عن الرأي، لذلك فإن الدول تحاول التخفيف من آثار التعصب الديني على حرية التعبير عن الرأي من خلال إتباع سياسة تقوم على توحيد وتقيد الخطاب الديني لا سيما فيما يتعلق باتباع الديانات الاخرى، وقد انتهجت الدول في سبيل ذلك عدة وسائل كالسيطرة على وسائل الإعلام أو عبر السيطرة على الخطاب الديني في أماكن العبادة.

ومن الامثلة على ذلك سيطرة روسيا الاتحادية على وسائل الإعلام في فترة من الفترات وكذلك قيام بعض الدول الإسلامية بعمل خطبة موحدة لصلاة الجمعة وفي بعض المناسبات الدينية، فسيطرة الدولة على مصادر المعلومات الرئيسية لغالبية أفراد الشعوب تساهم في توجيهها توجيهاً صحيحاً من خلال الخطاب الاعلامي والديني، إضافة إلى تلك الوسائل السابقة فإن بعض الدول قد تمارس ضغوطاً على الصحفيين بقصد حملهم على تبني نهج إعلام الدولة الوسطي، وقد يؤدي ذلك إلى الانتقاص من حق التعبير عن الرأي رغم أن هذا الاسلوب اسهم في الحد من التعصب الديني وجعل من الخطاب الديني خطاباً وسطياً لا يسيء للغير.^(١٨)

ولكن البعض يرى أن هذا الأسلوب أتى بنتائج عكسية فقد حد من حرية الرأي والتدين كما عالج المشكلة بمشكلة أخرى، فقيد حرية التدين مقابل

٣. أهمية وضرة تعليم حقوق الإنسان في فترات دراسية مبكرة والعمل على رصد التعدي على هذه الحقوق^(١٤).

كما كان للولايات المتحدة الأمريكية دور كبير على الصعيد الدولي من خلال ما تقوم به من اجتماعات ومؤتمرات وما لها من ثقل سياسي حول العالم، فقد عقدت الولايات المتحدة الامريكية اجتماع بناء على دعوة من وزيرة الخارجية الأمريكية حضره ممثلو ٢٦ حكومة وأربع منظمات دولية في واشنطن للفترة من ١٢ - ١٤ كانون الأول ٢٠١١ لمناقشة القرار سالف الذكر واليات تفعيله على المستوى الدولي، وقد ركز الاجتماع على عاملين هما منع التمييز المستند إلى الدين والثاني تدريب حكومات الدول على تنفيذ هذا القرار وركز المجتمعون على أن النقاشات يجب أن تنتهي إلى خطوات عملية لتنفيذه.^(١٥)

أما فيما يخص الموقف الفرنسي فقد كان للقضاء الفرنسي دور كبير في ضبط حرية الرأي والتعبير في النظام الداخلي الفرنسي، ويميل القضاء الفرنسي إلى تفسير القيد المفروض في الفقرة الثالثة من المادة ١٨ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بنطاق ضيق والتي تتحدث عن حرية التدين، فقد اشترط العهد أن لا يتعارض التدين مع النظام العام، فحرية التدين لا يوجد أي قيود فعلية عليها في النظام القضائي الفرنسي، فكل انسان حر في اختيار دينه ومعتقداته ويجب على الجميع احترام ذلك، كما تبني النظام القانوني الفرنسي ذات الموقف الذي تبناه المشرع الأمريكي فيمكن ان نجد ان التشريع والقضاء الفرنسي طبق مضمون القرار ١٦/١٨ الصادر عن مجلس حقوق الانسان رغم التجاوزات في بعض الاحيان.^(١٦)

وعلى الرغم من الاجراءات الصارمة في الدولة سائلة الذكر وتبنيها لخطاب وسطي لا يدعوا للتطرف سواء الديني أو الفكري إلا ان الجميع يلمس وجود إستهداف لبعض الطوائف والديانات خاصة الديانة الإسلامية فلا يكاد يخفى على أحد

للاتصالات قمة توصيل العالم العربي في قطر ما بين (٢٠١٢/٣/٧-٥) حيث ركزت على التعاون فيما بين الدول المتحدثة باللغة العربية بما يخص فتح قنوات التواصل الخاصة بتطوير وسائل الرقابة على تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وتطوير الخدمات المقدمة من شركات قواعد البيانات التكنولوجية على شبكة الانترنت الدولية وتمكين المستفيدين والمتخصصين^(٧٠)، وقد تشددت معظم الدول العربية في الرقابة على الفضاء الإلكتروني ووسعت من رقابتها وسيطرتها لتشمل جميع المحطات المرئية والإذاعية على التراب الوطني وفي سبيل ذلك وقعت الدول العربية جميعاً بإستثناء قطر ولبنان على ميثاق يفرض سيطرة الدولة على الصحافة ومحطات البث الفضائي^(٧١).

ويرى الباحث أن حرية الصحافة والاعلام في الوطن العربي تشهد قيوداً صارمة تحد من حرية الصحافة والاعلام رغم ان القانون والدستور منحها حرية كبيرة ولكن التطبيق العملي يحد من حرية الاعلام والصحافة، كما يرى الباحث أن هذه القيود تحد من خطاب الكراهية والتطرف الديني والتعصب الفكري وهذه القيود تخضع للقوانين وبما يتماشى مع النظام العام الداخلي لكل دولة من الدول وبما يتماشى مع مفاهيم حقوق الإنسان المقبولة دولياً.

وقد اسهمت المؤتمرات الدولية في تشجيع الدول العربية على تبني أفكار حرية الرأي والتعبير المقيدة، ففي تونس نظمت المفوضية السامية لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) ورشة عمل إقليمية في العاصمة التونسية في الفترة من ١٦ - ١٩ / ١٠ / ٢٠١٤ جمعت نخبة من رجال الصحافة والإعلام ومؤسسات المجتمع المدني وشاركت فيها وفود من ١٥ دولة عربية وأكثر من ١٢ شخصية من الإعلاميين كانت تحت عنوان (دور الإعلام في تعزيز التسامح والتعددية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا) وقد هدفت تلك

حماية حرية الرأي والتعبير، لهذا فقد نادى البعض بحرية المعتقد والدين وعزز من ذلك تفاوت مقدرة الأشخاص على فهم المطلوب من الخطاب الديني وخصوصاً في حالة توحيد الخطاب الديني الأمر الذي لا يتماشى مع اختلاف المكان والظروف المعيشية والمقدرة العقلية للمستمعين بالإضافة إلى قتل روح الإبداع لدي الخطباء وشعورهم بسلب حريتهم الدينية وهذا واضح من الضغوط على الأئمة المحليين في الدول التي كانت تابعة إلى الاتحاد السوفيتي قبل عام ١٩٩١ مثل إقليم داغستان وأذربيجان وما أدى إليه من نتائج انعكست على الحريات في تلك الدول^(٧٢).

أما بخصوص الاستخدام المتزايد لوسائل التواصل الاجتماعي ومحتوى الانترنت فقد دفع هذا الحكومات إلى اتخاذ التدابير التنظيمية واللجوء إلى وضع التشريعات الرقابية والجنائية على وسائل التواصل الاجتماعي والدعوة إلى احترام الحق في حرية التعبير مع الالتزام بالقيود المفروضة على التعدي على الحرية الدينية ومعتقدات الآخرين ، ويندرج ضمن الحماية الجزائية والقانونية أي إهانة أو تهديد أو تحريض على الكراهية وإهانة المشاعر الدينية كما اشار إلى ذلك نص المادة (١١) من قانون الجرائم الإلكترونية الأردني رقم (٢٧/٢٠١٥): "يعاقب كل من قام قصداً بإرسال أو إعادة إرسال أو نشر بيانات أو معلومات عن طريق الشبكة المعلوماتية أو الموقع الإلكتروني أو أي نظام معلومات تنطوي على ذم أو قذف أو تحقير أي شخص مدة لا تقل عن ثلاثة أشهر وبغرامة لا تقل عن ١٠٠ دينار ولا تزيد على ٢٠٠٠ دينار" ويمكن الملاحظة أن المشرع الأردني تشدد في معظم نصوصه التي تعالج أي فعل يمس معتقدات وقيم الآخرين و العنصر الاجتماعي والثقافي داخل المجتمع الاردني.

أما العالم العربي فقد أهتم بحرية الرأي والتعبير ومكافحة اشكال التعصب الديني والفكري، ويظهر ذلك من خلال المتابعة الشديدة للثورة التكنولوجية الحديثة ووسائل الاتصالات بإعتبارها وسائل للتعبير عن الرأي، فقد نظم الاتحاد الدولي

وهما أن الأردن دولة إسلامية في معظم سكانها فيجب أن يتوافق الحق في التعبير عن الرأي مع الإسلام، لأن بعض المفكرين يسعون لإعلاء مفاهيم العلمانية المتشددة، بحيث يجعلون من الخطاب الديني قيمة ثقافية بعيدة عن مضمون القدسية، وهذا مرفوض جملةً وتفصيلاً، ويتوجب على علماء الدين توضيح الخطاب الديني من خلال العمل على تطبيق رسالة عمان بخصوص تجنب الفرقة بين أبناء الأمة الإسلامية، وتحديد الأدوات والآليات التي تتمثل في الوسائل الإعلامية والبرامج الموجهة، مع غياب متابعة برامج الأطفال ومواقع التواصل الاجتماعي ليدرك المروجون لتلك الأفكار تداخل مفاهيم التعبير عن الرأي واحترام الديانات.

الخاتمة:

لاحظنا من خلال هذه الدراسة مدى أهمية حرية الرأي والتعبير في حياة الشعوب واستمرارها بعيداً عن الصراعات والحروب، ولعل أكثر ما يدل على ذلك تضمينها في العديد من العهود الدولية والمواثيق الخاصة بحقوق الإنسان وكذلك تشكيل العشرات من الأجهزة الدولية المتخصصة في التشجيع على حرية الرأي والتعبير ولكن على صعيد آخر يجب التخفيف من حدة التعبير عن الرأي خاصة إن تعلق الأمر بمعتقدات وديانات الآخرين، لذلك يجب الموازنة بين حماية الحق في التعبير عن الرأي وحماية معتقدات الآخرين وهذا ما حاولنا في معظم التشريعات الدولية والوطنية عمله.

ولكن الموازنة بين الحقين لم يأت أكله في معظم التشريعات لا سيما الغربية منها فرغم محاولتها ذلك إلا أنها لم تنجح بل إن الحرية في التعبير عن الرأي أصبحت تطفو على غيرها من الحريات وجعلوا من حرية الرأي تسمو على الأديان، وهذا الرأي قد أثبت خطاه فالدين موجود منذ آلاف السنين ولا يستطيع شخص أن يغير معتقدات وأفكار فئات كبيرة بمجرد أراء فكرية حتى وإن كانت لازعة، بل إن النتيجة في الغالب تكون عكسية بحيث تؤدي لتزايد التطرف الديني والردود العنيفة على الأفكار اللاذعة، وعلى الصعيد المقابل

الورشة إلى متابعة خطة عمل الرباط ضد التحريض على الكراهية.^{٧٢}

وفي الإمارات العربية المتحدة صدر مرسوم بقانون رقم ٢ لسنة ٢٠١٥ بشأن مكافحة التمييز والكراهية والذي يقضي بتجريم الأفعال المرتبطة بازدياد الأديان والمقدسات ومكافحة أشكال التمييز ونبد خطاب الكراهية عبر مختلف وسائل التواصل^{٧٣}، أما في الأردن فالإجراءات تبدو أكثر عمقاً فوفقاً لرسالة عمان ٢٠٠٤/٢٠٠٥ من أجل منع تدخل الإجراءات الصادرة من المؤسسات الدينية مع المؤسسات الإعلامية ونهج الدولة حيث تمارس الصحف العامة أو الصحف المملوكة للدولة نهجاً معقولاً في رفض التعصب الديني مع إطلاق حرية التعبير عن الرأي تمشياً مع القيود المفروضة بنص قانون المطبوعات والنشر رقم (٨) لسنة ١٩٩٨ وتعديلاته) وذلك كون الصحافة تتطلب الالتزام بقواعد المهنة المفروضة محلياً والمتوافقة مع المواثيق الدولية المرتبطة بهذا الخصوص بحيث لا يعتبر أي تصرف نوعاً من أنواع التعصب أو مصادرة حرية التعبير عن الرأي العام طالما كان مستنداً إلى التشريعات والأنظمة الوطنية والمتوافقة مع مواثيق حقوق الإنسان.

في النهاية لا بد من الإشارة إلى أن هيئة الأمم المتحدة وأجهزتها الرئيسية والفرعية والمختصة استمرت بالعمل في كافة المحافل الدولية لتحديد الخط الفاصل بين حرية الرأي والتعبير والتعصب الديني وإزدياد الأديان، كذلك لم تتوقف هيئة الأمم المتحدة عن حث الدول على عدم التعدي على ديانات ومعتقدات الآخرين لأن ذلك له دور فاعل في منع التعصب الديني كما أنه عامل متغير يختلف حسب الزمان والمكان، ومدى تطور وسائل التعبير في كل دولة على حدا، ويجب على مؤسسات الدولة المعنية بيان المصطلحات الدينية والمحافظة على قدسية الشعائر والقيم الدينية في قلوب الناس على اختلاف أديانهم.

الحق لأن ذلك يختلف من دولة لأخرى ومن مجتمع لآخر.

٥. تبنت بعض الدول دوراً سلبياً من الأديان واعتبرت أن الحق في التعبير عن الرأي أسمى وأقدس من المعتقدات الدينية، واعتبرت أن الدين ما هو إلا رأي ويمكن نقضه براً آخر.

٦. تختلف الإجراءات الداخلية للدول فيما يتعلق بتطبيق المواثيق والعهود الدولية على ترابها الوطني.

٧. عدم جدوى اللجوء إلى تقييد الخطاب الديني، لأن ذلك قد يؤدي إلى نتائج عكسية منها كانتشار العنف وردات الفعل غير الملائمة.

التوصيات:

١. يرى الباحث وجوب أن يتم إقرار نظام دولي قانوني أشد صرامة في تحديد ماهية الحق في التعبير عن الرأي والحق في الدين وحماية المقدسات والرموز الدينية.
٢. ضرورة تقليل التداخل في الإجراءات الصادرة من المؤسسات الدينية مع المؤسسات الإعلامية ونهج الدولة والاشارة إلى أن هنالك اختلاف بين مفاهيم حرية التعبير عن الرأي والمعايير المتعلقة باحترام معتقدات ومشاعر الآخرين.
٣. حث الدول التي لم تقم حتى حينه بإنشاء هيئة مستقلة للتنظيم والإشراف على محطات البث الفضائي إلى استصدار قانون متقارب من قانون الاتصالات البريطاني، والعمل على تنفيذ أحكام الاتفاقيات الدولية الخاصة بحرية الرأي والتعبير وحرية الدين.
٤. اعتماد النظام العام والاخلاق العامه المستند الى مواثيق حقوق الانسان كمعيار في النظام القانوني للدول كل على حدّا من أجل وضع قيود وحدود حول حرية الرأي والتعبير على الصعيد الداخلي.
٥. وجوب تعديل الاتفاقيات الدولية الخاصة باحترام المعتقد والدين لكي يصبح اساساً لقبول الدعاوي امام القضاء الدولي.

إن التعصب الديني يجب أن يكافح وأن لا يسمح له بالتدخل في الحياة العامة بحيث يحول الدين إلى متحكم في الدولة لأن ذلك يؤدي لقتل الحريات والحد منها في الدولة.

وعلى ذلك فإن التوفيق بين كافة الآراء بما فيها التي تنتقد الدين والتي ينبغي أن يفسح لها المجال في أي مجتمع يحترم قانونه الأساسي والاتفاقيات والمواثيق الدولية المنضم إليها لا بد منه ولكن ليس بصورة مطلقة، ويشترط به أن لا يتجاوز حدوده كالتمييز والتحريض على الكراهية مع الأخذ بعين الاعتبار أن كل محاولة لهذا الحد وهذا الانتقاص يعد انتهاكاً لحرية الرأي، كما لا يجوز تقييد الخطاب الديني من قبل الدولة لأن ذلك يعتبر انتهاكاً لحرية الدين واعتناق الأفكار.

توصلت هذه الدراسة لمجموعة من النتائج والتوصيات:

الاستنتاجات:

١. أن التشريعات الوطنية والمواثيق الدولية قد أولت الحق في الرأي والتعبير أهمية كبيرة كونه يؤثر على باقي الحقوق الأخرى كالحق في حرية المعتقد والدين، ودوره في تطوير المنظومة القانونية الداخلية.
٢. إن التشريعات الدولية والوطنية المتعلقة بحقوق الإنسان تحمي الأفراد في ممارساتهم لمعتقداتهم الدينية.
٣. إن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان قد اعتبرت حرية الدين معياراً مقبولا لتقييد حرية الرأي والتعبير، فأوجدت المحكمة أن لا يتضمن الحق في التعبير عن الرأي أي إساءة لأي من أطراف العلاقة سواء الفرد المتدين أو الفرد المعبر عن رأيه، وأن المحكمة الأوروبية تعمل على تقييد الحق في التعبير إذا ما تضمنت هذه الحرية كل ما من شأنه الإساءة بشكل خطير لمعتقدات الآخرين الدينية.
٤. لا يوجد تعريف ثابت ومحدد للحق في حرية الرأي والتعبير، كما لا يمكن تحديد حدود هذا

(١٣) منظمة (١٩)، تأسست عام ١٩٨٧ بموجب قوانين المملكة المتحدة حيث تناولت حرية الرأي والتعبير في الفقرة ١٢ من التعليق العام رقم ٣٤، اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، الدورة الثانية بعد المئة، جنيف، ٢٠١١/٧. رابط <https://www.article19.org>.

(١٤) مركز غناء للبحوث والدراسات، الموقع الإلكتروني: <https://nama-center>.

(١٥) رودني أسموللا، حرية التعبير في مجتمع مفتوح، ترجمة كمال عبد الرؤوف، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(١٦) تم التوقيع والاعتماد في: ٢٢ تشرين الثاني ١٩٦٩، ودخلت حيز التنفيذ في: ١٨ تموز ١٩٧٨.

(١٧) أمل الرفوع، الرقابة القضائية على القرارات المقيدة لحرية الرأي والتعبير، أطروحة دكتوراه، عمان، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، ٢٠١٠، ص ١٥.

(١٨) عمر المرزوقي، مرجع سابق، ص ٣٨.

(١٩) نصت المادة (١٩٨) من قانون العقوبات الاردني على أنه "إيذاء للغاية المقصودة من هذا القسم، ان نشر أية مادة تكون دماً وقدحا يعتبر نشرًا غير مشروع إلا"

(٢٠) هشام خليفات، القيود القانونية الواردة على حرية الصحافة في التشريع الاردني، رسالة ماجستير، الجامعة الاردنية، ١٩٩٩، ص ٤٥.

(٢١) تعتبر النصوص التوجيهية والنصوص الملزمة هي ذات القواعد الأمرة والقواعد المكملة فالنصوص التوجيهية هي قواعد مكملة يجوز للأطراف الاتفاق على خلافها ولكنهم يستشرون بها في حال عدم وجود اتفاق، أما القواعد القانونية الأمرة الملزمة فلا يجوز أي اتفاق على ما يخالفها.

(٢٢) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الاسلامية، (ج)، (ط)، ليبيا، دار المداد الاسلامي، ٢٠٠١، ص ١٩٤.

(٢٣) رشا خليل عبد، حرية الصحافة تنظيمها وضماناتها، (ط) بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠١٤، ص ١٢٧.

(٢٤) Mohammad AL-khader, (The Judiciary and the media freedom of expression: Theory and Practice) Palestine center for Development and Media Freedoms (MADA), 2012 –P39.

(٢٥) موقع منظمة العفو الدولية - المجلة الالكترونية العدد (١٦) الحق في حرية الرأي والتعبير - ميرفت رشماوي، مستشارة قانونية سابقة للشرق الأوسط وشمال أفريقيا في الأمانة الدولية لمنظمة العفو الدولية (٢٠١٢).

(٢٦) موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة، تاريخ الزيارة ٢٠١٧/١٢/٥، ساعة الزيارة ١٠:٠٠ صباحا، <https://ar.wikipedia.org>

(٢٧) مقالة حول اغتيال الكاتب الاردني ناهض حتر وإلقاء القبض على قاتله، موقع قناة العربية، تاريخ الزيارة ٢٠١٧/١٢/٥، الساعة ١٠:٠٠ مساءً، رابط الموقع: <https://www.alarabiya.net/ar/arab-and-world/2016/09/25>

٦. وجوب التخفيف من آثار اتفاقية فرض سيطرة الدولة على محطات البث الفضائي العاملة في مختلف البلدان بشكل لا يتعارض مع جوهر ومضمون كلا الحقين موضوع الدراسة والتي أبرمتها الحكومات العربية.

٧. يوصي الباحث بضرورة وضع ضوابط قانونية على حرية الخطاب الديني، وذلك من أجل مواجهة الخطاب المتطرف التكفيري وما يترتب عليه من آثار مدمرة.

الهوامش:

(١) الدستور الأردني لعام ١٩٥٢ شاملًا تعديلاته لغاية عام ٢٠١١ م.

(٢) الدستور المصري لعام ٢٠١٤.

(٣) احمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، (ط)، القاهرة: ايتراك للنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ٢٠٣.

(٤) أمل، الرفوع - الرقابة القضائية على القرارات المقيدة لحرية الرأي والتعبير - أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الدراسات القانونية والسياسية العليا، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، حزيران ٢٠١٠ م، ص ١٥.

(٥) مورييس نخلة، الحريات، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، ١٩٩٩، ص ٢١٧.

(٦) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (ط)، دار الهدى للنشر والتوزيع، ١٩٨١، (ج)، ص ٢٤٧.

(٧) عمر المرزوقي

حرية الرأي والتعبير في الوطن العربي في ظل التحول الديمقراطي، دراسة مقارنة بين الجزائر ومصر، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، ٢٠١٢، ص ٢٣.

(٨) سفيان بن حميدة، حرية الرأي والتعبير قراءة في المفهوم، المجلة العربية لحقوق الإنسان، الجزائر، (٤٤)، ١٩٩٧، ص ١٠.

(٩) عجيل جاسم النشمي، حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية التأصيل والضوابط، ندوة مقدمة لمؤتمر الانحرافات الفكرية بين حرية التعبير ومحكمات الشريعة، مكة المكرمة، المجمع الفقهي الاسلامي، دون سنة نشر، ص ١١.

(١٠) No Sense of Place. ١٩٨٥Meyrowitz, Joshua () Oxford University Press. New York, PP. ١٨١-١٨٠.

(١١) محمد بن سعود البشر، حرية الرأي في الاسلام والنظم الحديثة، دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة، (ط)، الرياض، ٢٠٠٩، ص ٤٢.

(١٢) قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٢٢٠٠ ألف، ويكيبيديا (الموسوعة الحرة). العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (د - ٢١)، ١٦ كانون الأول ١٩٦٦، مكتبة حقوق الإنسان - جامعة منيسوتا (<https://hrLibrary.umn.edu>).

(٤٥) عبدالحليم موسى يعقوب، حرية التعبير الصحفي في ظل الأنظمة السياسية العربية، مجدلاوي، (ط١)، الأردن - عمان، ٢٠٠٣، ص٥٣.

(٤٦) آحن بسكالا مارد ، حرية التعبير والازدراء الديني.. لماذا لا تعد قوانين التجديف رداً مناسباً، مجلة إيكو الفوسيسي، المركز الأوربي لمراقبة العنصرية والكرهية، العدد ١٨، ٢٠٠٦، متاح على الموقع التالي: (<http://eumc.europa.eu>).

(٤٧) شهاب سليمان عبدالله ، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٣٢٦.

(٤٨) فوزي الخضر، حرية التعبير بين النظرية والتطبيق، موقع المركز الفلسطيني للتنمية والحريات الإعلامية، (٢٠١٢)، ص٣٩.

(٤٩) ويكينيديا، تصنيفات منظمات حرية التعبير ، تم الاطلاع بتاريخ ٢٠١٧/١٢/١٣ الساعة العاشرة مساءً، رابط الموقع

<https://ar.wikipedia.org/w/index.php>

(٥٠) احمد بن الطاهر ، حماية الاقليات في ظل النزاعات المسلحة بين الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الدولي الإنساني ، رسالة ماجستير ، الجزائر ، جامعة الحاج لخضر، ٢٠١٠، ص٤٤.

(٥١) نصت المادة (٧) من اتفاقية على أنه "تتعهد الدول الأطراف بأن تتخذ تدابير فورية وفعالة، ولا سيما في ميادين التعليم والتربية والثقافة والإعلام بغية مكافحة التفرقات المؤدية إلى التمييز العنصري وتعزيز التفاهم والتسامح والصداقة بين الأمم والجماعات العرقية أو الأثنية الأخرى، وكذلك لنشر مقاصد ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وإعلان الأمم المتحدة للقضاء علي جميع أشكال التمييز العنصري، وهذه الاتفاقية".

(٥٢) فضل طلال العامري ، مرجع سابق ، ص٤٧.

(٥٣) ماهر حامد الحولي ، حرية التعبير واحترام الاديان والمقدسات ، بحث مقدم لرابطة علماء فلسطين بتاريخ ٢٠٠٨/٢/٢٥ ، غزة ، الجامعة الاسلامية ، ص٨.

(٥٤) المرجع السابق.

(٥٥) رحيمة الطيب، مجلة الباحث الإعلامي، المبحث الثالث، الصراع والتكامل بين الإعلام الجديد والإعلام التقليدي، كلية الاتصال، جامعة الشارقة، نشر ٢٠١٣، ص٥٧/٥٨.

(٥٦) موقع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، باريس، فرنسا ١٩٤٦، يونسكو، ويكينيديا، الموسوعة الحرة <https://ar.wikipedia.org>.

(٥٧) منظمة الأمن والتعاون في أوربا، (OSCE)، بدأت أعمالها عام ١٩٧٥م، الرابط على جوحل (<https://ar.wikipedia.org>)

(ص٣٩)

(٥٨) خالد مصطفى فهمي ، حرية الرأي والتعبير ، (ط٢) ، الإسكندرية ، دار الفكر الجامعي ، ٢٠١٢ ، ص٧٣.

(٥٩) فيصل شطناوي، كتاب بعنوان (حقوق الإنسان وحرياته الأساسية)، الطبعة الثانية، دار مكتبة الحامد للطباعة والنشر، عمان، ١٩٩٥م، ص٢٩٥.

(٦٠) الفدرالية الدولية بحقوق الإنسان، منظمة رئيسية غير حكومية، أنشئت سنة ١٩٢٢م، موقع اللغة والثقافة العربية، (www.langue-arabe.fr): التجارب والتحديات، ٢٠١٣، ص٩.

(٢٨) موقع جامعة الدول العربية، الصفحة الرئيسية، الشبكة القانونية العربية (الميثاق العربي لحقوق الإنسان ٢٠٠٤/٥/٢٣) www.lasportal.org، تم الاطلاع ٢٠١٦/٥/٢.

(٢٩) شبكة الانترنت الدولية، ويكينيديا، الموسوعة الحرة (مفهوم حرية الرأي وتأسيسها التاريخي)، <https://ar.m.wikipedia.org.wiki> تم الاطلاع بتاريخ ٢٠١٦/٧/١٥.

(٣٠) الجوجو ، حسن (٢٠٠٥) ، التعصب المذهبي والتطرف الديني وأثرهم على الدعوة الإسلامية ، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر، غزة الجامعة الإسلامية ، ص١٠٤٥.

(٣١) جون استيوارت ميل ، اسس الليبرالية السياسية ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام و ميشيل متياس ، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ص١٢.

(٣٢) سعاد ين جيلاني ، حرية المعتقد في النظام القانوني الجزائري ، رسالة ماجستير ، الجزائر ، جامعة الجزائر ، ص٢٣.

(٣٣) فضل طلال العامري، حرية الاعلام في الوطن العربي في ظل غياب الديمقراطية ، (ط١) ، الجيزة، هلا للنشر والتوزيع ، ٢٠١٤، ص٦٤.

(٣٤) إيروك باترك، المدخل للقانون الدستوري، جامعة أكسفورد، ترجمة: أ.د. محمد ثامر السعدون، الطبعة الثانية، دار زين، بيروت، ٢٠١٥م، ص٤٤.

(٣٥) وقائع الهجوم الدامي على مجلة "شارلي إيبدو" في قلب باريس ، موقع الكتروني ، فرانس ٢٤ ، تاريخ الزيارة ٢٠١٧/١٢/٧ ، وقت الزيارة الساعة ٩،٠٠ مساءً ، رابط الموقع : <http://www.france24.com/ar/20150107>.

(٣٦) رودني أسموللا، مرجع سابق، ص٢٣٩.

(٣٧) عواطف عبد الرحمن ، الصحافة العربية في الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ١٩٨٥ ، ص٥.

(٣٨) سلامة موسى ، هؤلاء علموني ، القاهرة ، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة ، ص٢٤.

(٣٩) ساسي سام الحاج، مرجع سابق، ص١٩٥ وما يليها.

(٤٠) Hinric Balmer Olson, The Right to freedom of religion: A critical review, Scandinavian studies in law, 2012, p244.

(٤١) رحال سهام، حدود الحق في حرية التعبير في القانون الدولي لحقوق الإنسان، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم القانونية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر - الجزائر ٢٠١٠-٢٠١١م، ص٩٧.

(٤٢) يرى الباحث بأن العقوبات الواردة في هذا النص لم تكن كافية لأن المشرع قد حصر العقوبة بما لا يزيد على ثلاثة شهور والغرامة وهذا تقييد للقاضي وغل ليده عن إيقاع عقاب يلائم الضرر الذي يقع على المجتمع، فقد تتسبب بعض الاشكال من اذراء الاديان بمقتل بعض الاشخاص او حدوث اضطرابات على صعيد الدولة وبعض المشكلات التي قد تهدد أمن الدولة وكيانا ويتطلب ذلك وجود عقوبات رادعة.

(٤٣) خالد مصطفى فهمي ، حرية الرأي والتعبير ، مرجع سابق، ص٨٧.

(٤٤) صالح أبو أصعب، تحديات الإعلام العربي، دار الشروق، الأردن - عمان، سنة النشر ١٩٩٩م، ص٢٢.

(٦١) عمار تركي السعدون الحسيني ، الجرائم الماسة بالشعور الديني ، (ط١) ، دراسة مقارنة ، بيروت ، منشورات الحلبي الحقوقية ، ٢٠١٣ ، ص٣٩.

(٦٢) أفكوم: هيئة تنظيم الاتصالات في بريطانيا وهي هيئة حكومية تأسست في ٢٠٠٢م (<https://ar.wikipedia.org>).

(٦٣) مريم راشد الخاطر، ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر الأسرة والإعلام العربي بتاريخ ٢٠١٠/٥/٣٠م، بعنوان (تنظيمات البث الفضائي عالمياً والدور العربي المطلوب، المجلس العربي للطفولة والتنمية - الدوحة، ٢٠١٠ ، ص٨).

(٦٤) الدكتور محمد ثامر، مناهضة التعصب الديني عبر مسار اسطنبول وخطة الرباط، الحوار المتمدن، ٢٣/١١/٢٠١٥م.

(٦٥) القرار رقم (١٦/١٨) الصادر عن مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، تعزيز التوافق في الآراء من خلال التنفيذ بتاريخ ٢٠١٦/٢/٢٥م، رابط [www.arimplementation of united nations Human rights Council Resolution 16](http://www.arimplementationofunitednationshumanrightscouncilresolution16) . (/ 18 , 2011 , P4 .

(٦٦) خالد مصطفى فهمي ، الحماية القانونية للمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية وعدم التمييز ، (ط١) ، الإسكندرية ، ٢٠١٢، ص٢٩.

(٦٧) كاترينا ميا ستيكوفا، أوكرانيا - كتاب هيكلية الإعلام في المراحل الانتقالية - ورقة مقدمة في الجلسة الثانية من مؤتمر إعادة هيكلة الإعلام المملوك للدولة تجارب دولية -تنقية المهنة من شوائب الماضي، ١٣/١٤/٢٠١٤ - موقع الائتلاف الوطني لحرية الإعلام.

(٦٨) احمد عبد الحافظ فواز ، المسلمون في روسيا : ما بين الإرث التاريخي والإشكاليات المعاصرة ، مجلة المستقبل العربي ، ٢٠١٥، ص٧٧.

(٦٩) حصة الجابر، قرارات قمة توصيل العالم العربي في قطر من ٥- ٢٠١٢/٣/٧، برعاية الاتحاد الدولي للاتصالات بالشركة مع جامعة الدول العربية، صحيفة الراية القطرية.

(٧٠) أمين عام الاتحاد الدولي للصحفيين وايت آيدن، صحيفة الوسط البحرينية، العدد ٢٤٤٠، حملة لحرية الصحافة في العالم العربي، تاريخ النشر الثلاثاء ١٢/٥/٢٠٠٩م، ص٤ news.com . www.alwasat

(٧١) مركز الدوحة لحرية الإعلام، كتاب قوانين وأنظمة الإعلام في دول مجلس التعاون الخليجي، تأليف الدكتور مات ج . دافي، ترجمة: الاستاذة نوال الخليلي، مركز الدوحة لحرية الإعلام، الدوحة، ٢٠١٣، ص٧.

(٧٢) فضل طلال العامري ، مرجع سابق ، ص٧١ وما يليها.

(٧٣) قانون مرسوم رقم ٢ لسنة ٢٠١٥ بشأن قانون مكافحة الكراهية.

"تنوع المعاني وتكاملها واتساقها في المثل القرآني الواحد"

د.جهد محمد النصيرات**

الباحث أديب سالم الصانع*

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٤/٥ م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/١/١٣ م

ملخص

تتناول هذه الدراسة الآية القرآنية ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧] كأموذج للمثل القرآني، وتكشف عن المعاني المكنونة في المثل من خلال دراسة الآية دراسة تحليلية، بغية الوقوف على خصوصية توسع المعاني، وتكاملها في المثل القرآني، وعلاقتها بمستويات الدلالة، والسياقات العامة والخاصة، وارتباطها بهداية النفوس، وطريقة التأثير فيها، وصولاً لتمييز المثل القرآني، وعلو شأنه في الإعجاز، والبيان، والتأثير.

Abstract

The lexical variation completion and monotone in one verse in the Holy Qur'an

"Their likeness is as the likeness of one who kindled a fire ;then when it lighted all around him, Allah took away their light and left them in darkness , so they couldn't see"

The study explores the meaning of the Quranic verse "Their likeness is as the likeness of one who kindled a fire ;then when it lighted all around him, Allah took away their light and left them in darkness, so they couldn't see" as a model of the Qur'anic example.

* باحث.

**أستاذ مشارك، أصول الدين، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

It also looks into the deep meanings given as evident when the verse is analyzed to identify the specificity of the meaning expansion, their integration in the Quranic proverbs, and their relation to levels of significance.

The study also explores the connection to the self-guidance and the way to influence them, so as to reach the uniqueness of the Quranic proverb, and superiority in the miracle, statement, and influence.

المقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين، اللهم اشغلنا بما خلقتنا له ولا تشغلنا بما خلقتنا لنا.

وبعد: فإن أعظم العلوم مقدارا، وأرفعها شرفا ومنارا، "وأمتنها حبالا، وأرسخها جبالا، وأجملها آثارا، وأسطعها أنوارا علم كتاب الله جلت قدرته"^(١)، يقف فيه المرء على هدايات ربه، ومرادات مليكه، وقانون خالقه الأحكم الموصل لخيري الدنيا والآخرة، فلا ينبغي

لعاقل أن يستغرق الليل والنهار إلا في غوص بحاره، وسر أغواره، كيف لا؟! وقد أبرز الله علمه نوارا تتوسم، وأزهارا تتنسم لتلك القلوب المتشوفة لاشتياح عطر تلك المعاني، وإبراز أسرار إعجازها الكامنة في أعطافها.

وقد دأب المفسرون على استجلاء هذه المعاني يصحبهم أمران، الأول: أن لا يفوتهم شيء من معانيه بحسب القدرة، والثاني: أن لا يدخل شيء من المعاني الخارجة عن حدود لفظه، فكان لا بد من

- أ.ما وجه الاختلاف بين عناصر التشبيه في المثل؟
 ب.ما الصورة المنتزعة في هذا المثل القرآني؟
 ج.كيف يظهر تكامل هذه المعاني واتساقها مع السياق؟
 د.ما الأثر الهدائي والبنائي المستنبط من المثل؟

أهداف الدراسة:

- تهدف هذه الدراسة إلى ما يأتي:
 ١. إظهار التوسع في معاني المثل القرآني.
 ٢. بيان طريقة المثل القرآني في تشكيل الصورة البيانية.
 ٣. إظهار تكامل المعاني في المثل واتساقها مع السياق.

الدراسات السابقة:

بعد البحث، والتحري لم نجد دراسة تهدف إلى ما تهدف إليه هذه الدراسة، لكن ثم رسائل درست التشبيهات، والأمثال في القرآن، أو في سورة البقرة، لكنها لم تعن ببيان تنوع المعاني، وتكاملها، واتساقها ، وأهم هذه الدراسات :

١. "التشبيهات القرآنية وأثرها في التفسير من بداية القرآن إلى سورة البقرة" وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير تقدمت به الطالبة استشهد أسامة صالح الحريري إلى كلية الدعوة وأصول الدين في جامعة أم القرى؛ والرسالة بشكل عام تفسير لآيات التشبيهات مع ذكر عناصره، ولم تعن ببيان التنوع والتكامل في المثل القرآني.

٢. "التشبيهات القرآنية وأثرها في التفسير" وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير تقدمت به الطالب دخیل الله الرحيلي إلى الجامعة الإسلامية، وقد اختار الباحث نماذج من التشبيهات ليؤكد فكرة علاقة التشبيه بالنفس الإنسانية، وهذا عنصر من عناصر التكامل الذي تميزت به الأمثال القرآنية على أن الباحث لم يتعمق في مطلوبه والله أعلم.

٣. "أسرار التنوع في التشبيهات القرآنية" وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير تقدمت به الطالبة ملك بخش إلى جامعة أم القرى، وتهدف الرسالة لذكر الآيات المتشابهة المتضمنة للتشبيهات مع التنبيه للفروق بينها؛ والفرق بينها وبين هذه

إحكام الصنعة في التعامل مع عناصر الدلالة، وأصول الاستبانة؛ ومن أهم هذه الأصول علم البلاغة بشقيه قال الزمخشري: "ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقيح عنهما أزمئة".^٢

وعلم البيان وهو لب هذه الدراسة وعمودها قد أشكل على بعض الدارسين بسبب حصره في اصطلاحات المتأخرين دون النظر لما تنطوي عليه من إبانة، فليس الأمر أن تصف الكلام بالاستعارة، والتشبيه ثم تمضي لحال سبيلك؛ لأن في هذا نقضا للاستعارة، وطردا لها من درس المعاني، بل المطلوب أن تدخل في عمق الاستعارة، وتربط بينها وبين المعاني ربطا محكما نصل به إلى وسع المعنى وتأثيره، ثم نتعمق أخرى لزي أثر هذه المعاني في النفس الإنسانية، وبنائها، وهدايتها.

وهذه الدراسة تتبع مثلا من أمثال القرآن وهو قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧]، وتحقق أقاويل العلماء فيه، ثم تربط كل ذلك بالمعنى الذي هو بوصلة النظر في التفسير، لتنتقل بعد ذلك لإظهار مزية المثل القرآني من جهة توسع المعاني، وتكاملها فيه، ثم الاتساق الكامل مع السياقات العامة، والخاصة، فضلا عن وظيفة هذه الأمثال البيانية في النص هداية وتأثيرا وبناء.

مشكلة الدراسة: تحاول هذه الدراسة الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

ما هي المعاني المتنوعة في المثل القرآني الواحد ووجه اتساقها وتكاملها من خلال قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧]؟ ويتفرع عنه ثلاثة أسئلة:

المبحث الأول: التفسير التحليلي لقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧]

المطلب الأول: أهمية المثل ومناسبة الآية:
جاءت هذه الآية بعد عرض صفات المنافقين، وجاءت من خلال المثل الذي صورته التمثيل والتشبيه هنا، وله بعد الخبر غايات وفوائد:
١. فالتمثيل يزيد على الخبر المجرد بأنه يوضح المعنى والمقصود مشفوعاً بالحدث والصورة، وهذا الحدث أو الصورة منتزعة من الأشياء الكامنة في حياة الناس التي تجعل الغائب من المعاني في صورة المحسوس والمشاهد الماثل أمام السامع، فتنهض في نفسه ثلاث مراحل من التدبر والتفكير: الأولى: فهم ألفاظ المثل وتدبرها ومقصود المتكلم منها، والثانية: الغوص في بيئة المثل وتقليب أحواله واقتناص تلك المساحات الشاسعة وراء الألفاظ من خلال التجربة العملية، والثالثة: القياس العقلي بين الممثل والممثل به واستخراج المشترك وأوجه الشبه من خلال اللفظ والمعنى، وبهذا يكون المثل حقق الإيضاح بل وزيادة البيان. قال الزمخشري: "لما تحدث عن صفات المنافقين عقبها بضرب المثل زيادة في الكشف وتتميماً للبيان".
٢. وإن كان الهدف الأول من المثل متعلقاً بالبيان والإيضاح، فإن المثل يتجاوز ذلك ليحقق التأثير في النفس، وتحريكها، وتجديد نشاطها وصولاً لتقرير المعنى فيها؛ وفي مثلنا خاصة هنا: "أعقبت تفاصيل صفاتهم بتصوير مجموعها في صورة واحدة، بتشبيه حالهم بهيئة محسوسة، إلحاقاً لتلك الأحوال المعقولة بالأشياء المحسوسة؛ لأن النفس إلى المحسوس أميل، وإتماماً للبيان بجمع المتفرقات في السمع المطالة في اللفظ في صورة واحدة؛ لأن للإجمال بعد التفصيل وقعاً من نفوس السامعين،

الدراسة أنها عمدت للتفريق بين التشبيهات التي بينها نوع اشتراك، وهذه الدراسة تعنى بالمعاني المختلفة في التشبيه الواحد فيبينهما بون وفرق.

منهجية البحث: اقتضت طبيعة هذه الدراسة منهجين رئيسيين من مناهج البحث:

- المنهج الاستقرائي: الذي يقوم على جمع المادة العلمية من مظانها ومصادرها المختلفة.
- المنهج التحليلي: القائم على تحليل هذه البيانات ونقدتها نقداً علمياً في ضوء منهجية البحث العلمي الموضوعي السليم.

محددات الدراسة: تتناول هذه الدراسة موضوع "تنوع المعاني وتكاملها واتساقها في المثل القرآني" من خلال آية: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧]

خطة البحث: تتكون هذه الدراسة من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

المبحث الأول: التفسير التحليلي لآية: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧]

المطلب الأول: مناسبة الآية وأهمية المثل. المطلب الثاني: عناصر التشبيه (المشبه وأداة الشبه والمشبه به).

المبحث الثاني: تنوع المعاني من خلال الصورة المنتزعة.

المطلب الأول: عناصر التشبيه (الصورة المنتزعة). المطلب الثاني: رأي الباحث في الصورة المنتزعة. المطلب الثالث: مزية المثل القرآني وطبيعته. الخاتمة: وفيها يعرض الباحث لنتائج الدراسة وتوصياتها.

وتصور^٨ وعند صاحب المقاييس كلها ترجع
 "للشبه والنظير"^٩
 ٢. " ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه
 بمورده"^{١٠} وهذا مثل قولهم "الصيف ضيبت
 اللبن" وألفت فيه كتب كثيرة. وهذا هو
 الاستعمال اللغوي الشائع
 ٣. ثم أطلق على "الكلام البليغ الشائع الحسن
 المشتغل إما على تشبيه بلا شبيه، أو استعارة
 رائقة تمثيلية وغيرها، أو حكمة وموعظة
 نافعة، أو كناية بديعة، أو نظم من جوامع
 الكلم الموجز"^{١١}
 وهذا المعنى مناسب لمعنى المثل في القرآن في
 بعض استعمالاته
 ٤. ثم تطور معنى المثل في استعماله الرابع فصار
 يطلق على الصفة أو الحال التي لها شأن
 عجيب وحققها السير والشهرة، قال الزمخشري:
 "فإن قلت: ما معنى مثلهم كمثل الذي
 استوقد ناراً، وما مثل المنافقين ومثل الذي
 استوقد ناراً حتى شبه أحد المثلين بصاحبه؟
 قلت: قد استعير المثل استعارة الأسد للمقدام،
 للحال أو الصفة أو القصة، إذا كان لها شأن
 وفيها غرابة، كأنه قيل: حالهم العجيبة الشأن
 كحال الذي استوقد ناراً. وكذلك قوله: ﴿مَثَلُ
 الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
 الْأَنْهَارُ كُلُّهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا يَلِكُ عُقْبَى الَّذِينَ
 اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾ [الرعد: ٣٥] أي
 وفيما قصصنا عليك من العجائب: قصة الجنة
 العجيبة ."^{١٢}
 والمثل في الآية التي نحن بصدد تفسيرها بهذا المعنى
 أي صفتهم العجيبة كصفة المستوقد
 ثانياً: (المشبه) الضمير في كلمة (مَثَلُهُم): ضمير "هم"
 الذي يمثل "المشبه" في أركان التشبيه.
 وقد اختلف العلماء في عوده على أربعة آراء:
 ١. المنافقون وهو قول الأكثرين
 ٢. الكافرون المختوم عليهم وقد رجحه دراز
 ٣. أهل الكتاب

وتقريراً لجميع ما تقدم في الذهن بصورة
 تخالف ما صور سالفاً؛ لأن تجدد الصورة عند
 النفس أحب من تكررها"^٤
 ٢. وملخص فائدة الأمثال الإيضاح والتأثير أو
 التقريب والتقرير، وهما سببا استعمال الصور
 البيانية بشكل عام ، وجميع الأهداف الأخرى
 مندرجة تحتها: أ. فقد يكون الإيضاح والتأثير
 متمثلاً بإيضاح فظاعة الأمر، وتهويله تمهيدا
 للتأثير القلبي من خلال صورة تبين "سوء
 الحالة وخيبة السعي وفساد العاقبة"^٥ ب. وقد
 يكون الإيضاح يتمثل بإظهار إمكان وجود
 الصفة في المشبه "تقريباً لما في أحوالهم في
 الدين من التضاد، والتخالف بين ظاهر جميل،
 وباطن قبيح بصفة حال عجيبة من أحوال
 العالم فإن من فائدة التشبيه إظهار إمكان
 المشبه"^٦
 ٤. ولإيضاح مراتب؛ ومزية التشبيه أنه أسلوب
 ذو قدرة على إيهام العامة والخاصة "فله شأن
 عظيم في إيصال المعاني حتى إلى الأذهان
 الجامدة، وتقريرها فيها"^٧، فالأمثال لما فيها من
 معان ظاهرة سبيل العامة للفهم بعيداً عن
 المجردات؛ لكنها تحوي في الوقت نفسه مسالك
 دقيقة في التشبيه تخفى على العوام، فكان
 المثل سبيل الجمع بين العامة والخاصة.

المطلب الثاني: عناصر التشبيه (المشبه وأداة
 التشبيه والمشبّه به): قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ
 الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ وفيه فرعان الفرع الأول: المشبه
 وأداة الشبه "مثلهم" الفرع الثاني: المشبه به "الذي
 استوقد ناراً"

الفرع الأول: المشبه وأداة الشبه "مثلهم"
 أولاً: معنى المثل: عند تتبع كلمة المثل في كتب
 اللغة والتفسير تجد أن كلمة المثل مرت بمراحل في
 الاستعمال اللغوي والقرآني:

١. فأصلها عند الراغب "الانتصاب، والمُثَلُّ: المصوّر
 على مثال غيره، يقال: مَثَّلَ الشيءَ أي: انتصب

٤. أهل الضلالة مما يشمل جميع الأصناف المتقدمة وهذه الآراء سيتم تحقيقها عند ذكر الصورة المنتزعة ووجه الشبه وانطباق المشبه على المشبه به^{١٣}

ثالثاً: (أداة الشبه) الكاف: اختلف العلماء في الكاف هل هي زائدة أم حرف تشبيه؟ وسبب الاختلاف كما لخصه ابن جزي: ""{ مثلهم كمثل } إن كان المثل هنا بمعنى حالهم وصفتهم فالكاف للتشبيه وإن كان المثل بمعنى التشبيه فالكاف زائدة"^{١٤} وقد مر أن الراجح في معنى المثل هو الصفة ولذا فإن الكاف هنا للتشبيه.

وقد بين ابن عاشور علاقة الكاف بكلمة "مثل" الواردة في التشبيه التمثيلي، وسبب تكرار كلمة "مثل" في جانبي التشبيه بقوله: "ولما شاع إطلاق لفظ المثل على الحالة العجيبة الشأن، جعل البلغاء إذا أرادوا تشبيه حالة مركبة بحالة مركبة أعني وصفين منتزعين من متعدد أتوا في جانب المشبه والمشبه به معاً أو في جانب أحدهما بلفظ المثل، وأدخلوا الكاف ونحوها من حروف التشبيه على المشبه به منهما، ولا يطلقون ذلك على التشبيه البسيط؛ فلا يقولون: "مثل فلان كمثل الأسد" وقلما شبهوا حالاً مركبة بحال مركبة مقتصرين على الكاف كقوله تعالى: ﴿إِلَّا كَبَسِطَ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ﴾ [الرعد: ١٤]، بل يذكرون لفظ المثل في الجانبين غالباً نحو الآية هنا، وربما ذكروا لفظ المثل في أحد الجانبين كقوله: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ﴾ [يونس: ٢٤] وذلك ليتبادر للسامع أن المقصود تشبيه حالة بحالة لا ذات بذات ولا حالة بذات، فصار لفظ المثل في تشبيه الهيئة منسياً من أصل وضعه ومستعملاً في معنى الحالة فلذلك لا يستغنون عن الإتيان بحرف التشبيه حتى مع وجود لفظ المثل فصارت الكاف في قوله تعالى: { كمثل } دالة على التشبيه وليست زائدة"^{١٥}

وقد ذكر النورسي رحمه الله قولاً في الفرق بين وجود الكاف ، وعدمه في التشبيه التمثيلي وملخصه

الفرع الثاني: "المشبه به" ﴿الَّذِي أَسْتَوَقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧]

وهو أكثر الأقسام حيزاً في الآية ومنه سيعلم وجه الشبه والصورة المنتزعة، وسنقسمه إلى خمس مسائل وصولاً للمعنى العام للمشبه به.

المسألة الأولى: "الَّذِي" وسبب إفرادها

مما يستوقف القارئ هو تباين الضمائر بين المشبه والمشبه به؛ فالمشبه ضمير جمع "مثلهم" وبداية المشبه به مفرد "كمثل الذي" فما وجه هذا التباين ؟

أ. هناك قاعدة حققها الزمخشري مفادها: "أن تشبيه الهيئة والحالة لا يلزم منه اتحاد الضمائر" قال الزمخشري: "المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد؛ إنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد أي كأن المعنى وحالة المنافقين وقصتهم العجيبة كحالة ذاك المستوقد"^{١٦}.

ب. وهناك آراء أخرى ذكرها العلماء ملخصها:

١. أن الذي هنا بمعنى الذين وهذا القول رده الطبري وأبو حيان^{١٨}.

٢. جعل الذي على أصلها الإفرادي لكن اللام فيها للجنس التي تشمل الجمع، والإفراد والمقصود جنس المستوقد^{١٩}.

لهبها، وهذا القول يشير إلى المبالغة التي مرت وقد يشير إلى أن حاجة المستوقد للنار صيرته بمعنى الطالب لها ولا ارتفاع لهبها .
 ٢. نارا: "والنار جوهر لطيف مضيء حار محرق، واشتقاقها من نار ينور إذا نقر؛ لأن فيها حركة واضطراباً"^{٢٧}، والتنكير فيها للتفخيم^{٢٨}، ويمكن جعلها للتقليل؛ والجمع بين الرأيين يجعلها للتفخيم في رغبة المستوقد وفعله، لكنها نار قليلة ضئيلة حين يحيط الله بها، ويسلبها من مستوقديها وللتقليل وجه آخر ذكره النورسي: "وأما تنكيره فيأيماء إلى شدة احتياجهم حتى إنهم يرضون بأية نار كانت"^{٢٩}.

المسألة الثالثة: فلما أضاءت ما حوله

١. وهي جملة شرطية تبدأ بـ "لما" وهو: "حرف يدل على وقوع شيء عند وقوع غيره".
 فوقع جوابها (ذهب الله بنورهم) مقارنة لوقوع شرطها (أضاءت)، وذلك معنى قولهم حرف وجود لوجود أي حرف يدل على وجود الجواب لوجود شرطها^{٣٠}.
 وشرطها هنا هو الجملة الفعلية "أضاءت" وهذا متفق عليه، وجوابها مختلف فيه بين رأيين: الأول: أنه محذوف وتقديره "أفلما أضاءت ما حوله انطفأت" وتكون جملة ذهب الله بنورهم مستأنفة خارجة من حيز المثل والثاني: أن الجواب "ذهب الله بنورهم" كما هو الظاهر.
 ٢. أضاءت: فعل الشرط وأصله ضاء ومعناه "فرط الإنارة"^{٣١} ثم زيدت الهمزة فصار "أضاء" والهمزة فيه إما للتعدي والمعنى أوصلت الضوء لغيرها أو للضرورة والمعنى صارت ذات ضوء وهي على الأول متعدية وعلى الثاني لازمة^{٣٢}.

المسألة الرابعة: ذهب الله بنورهم

وهذا المقطع مهم في معرفة حقيقة المشبه به وكذلك وجه الشبه وفيه عدة بنود:
 الأول: هل جملة "ذهب الله بنورهم" هي جواب الشرط؟ الثاني: سبب التعدي بالباء والفرق بين

٣. أن المستوقد واحد على الحقيقة ولا حاجة لتأويل الأمر لأن العادة تقول أن الذي يوقد النار واحد^{٢٠}.

٤. تقدير محذوف نحو الفريق أو الفوج، والتقدير مثلهم كمثل الفريق الذي استوقد أو الجمع الذي استوقد^{٢١}.

قال الباحث: التشبيه هنا تمثيلي، وعمدته الصورة المنتزعة لا أفراد المشبه به وفي التشبيه التمثيلي لا يكون اللفظ الذي يلي أداة التشبيه هو المشبه به، بل هو جزء من صورة كاملة تحدد حقيقة المشبه به ووجه الشبه؛ ورأي الباحث يرجع إلى ما قاله الزمخشري وما قاله ابن عاشور رحمهما الله.

المسألة الثانية: استوقد نارا

وهنا مسألتان: الأولى: معنى السين والتاء في كلمة استوقد. الثانية: تنكير كلمة النار.
 ١. ذهب الأخفش أن "استوقد بمعنى أوقد"^{٢٢}، وانتصر له أبو حيان في تفسيره^{٢٣}.
 وهناك رأي يقول أن السين والتاء هنا للمبالغة^{٢٤}، والأخذ به أحسن لاعتداده بقاعدة عدم الترادف، وأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، ولهذا الرأي وجهة من جهة المعنى فهو يشير إلى مقدار الجهد الذي بذله المستوقد لإيقاد النار وهو يومئ لحاجتهم الماسة للنار ومقدار الظلمة التي أحاطت بهم حين انطفأت نارهم.
 وقد ذكر أبو حيان وجهاً محتملاً وهو جعل السين والتاء للطلب بمعنى أنه طلب إيقاد النار من الغير وضَعْفُه لأن جعلها للطلب يقتضي حذف جملة حتى يصح المعنى^{٢٥} والجملة المقصودة هي "طلبوا إيقاد النار من غيرهم فلما أضاءت".

وقد رمق البيضاوي من سماء المعاني وجهاً وتابعه أبو السعود فذهباً إلى أن السين والتاء للطلب لكن من جهة أخرى: "والاستيقاد: طلب الوقود والسعي في تحصيله"، وهو سطوع النار وارتفاع لهبها^{٢٦} أي طلبوا ارتفاع

قال السمين في رده للمرجحات: "إنَّ هذا تقديرٌ مع وجود ما يُغني عنه فلا حاجةً إليه، إذ التقديرات إنما تكونُ عند الضرورات"^{٣٨}

وقد كان ابن عاشور أكثر تحليقا في سماء البلاغة القرآنية حين كشف عن وجه الحسن في هذا الموضع قال رحمه الله: "وهذا رجوع بديع وحسنه أن التمثيل جمع بين ذكر المشبه وذكر المشبه به فالمتكلم بالخيار في مراعاة كليهما لأن الوصف لهما وهذا يقتضي أن تكون جملة { ذهب الله بنورهم } جواب { لما } فيكون جمع ضمائر بنورهم وتركهم إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر؛ إذ مقتضى الظاهر أن يقول ذهب الله بنوره وتركه، ولذلك اختير هنا لفظ النور عوضاً عن النار المبتدأ به، للتنبيه على الانتقال من التمثيل إلى الحقيقة، ليدل على أن الله أذهب نور الإيمان من قلوب المنافقين، فهذا إيجاز بديع كأنه قيل فلما أضاءت ذهب الله بناره، فكذلك ذهب الله بنورهم، وهو أسلوب لا عهد للعرب بمثله فهو من أساليب الإعجاز"^{٣٩}

والخلاصة في المذاهب ثلاثة:

١. أنها جواب لما فتكون جزءاً من المشبه به
٢. أنها خارجة عن المثل بمثابة الاستئناف
٣. أنها تصلح للحالين وذكرها مع النور وضمير الجمع مقصود للتصور المثل والحقيقة معاً.

البند الثاني: التعبير بـ "ذهب الله بنورهم"

والمسألة التي ناقشها العلماء: هل هناك فرق بين "أذهب الله نورهم" و"ذهب الله بنورهم"؟ وما هو سر اختيار الباء وما علاقته بالتشبيه؟

- ذهب أكثر المفسرين إلى أن الباء للاستصحاب، ومعناها: أنه أذهبه ومضى معه، قال الآلوسي: والباء للتعدية كالهزمة، إلا أن معها استصحاباً وليس مع الهزمة، يقال: ذهب زيد بعمرو أي أذهبه ومضى معه، ويقال أذهب أي جعله ذاهباً سواء ذهب معه أم لا، فإذا ذهب معه فليس لفظ أذهب هو الدال على المصاحبة، فعبّر بالباء في الآية للمبالغة لدلالاتها على المصاحبة وذلك مجاز لأن الوصف بالذهاب وصف بالمكان والحيز والانتقال، تعالى الله عنه"^{٤٠}

"ذهب بـ" و "أذهب". الثالث: معنى إسناد الفعل لله سبحانه وتعالى. الرابع: لماذا عدل عن الإضاءة إلى النور؟

البند الأول: هل جملة "ذهب الله بنورهم" هي جواب الشرط

ظاهر السياق أن "ذهب الله بنورهم" هي جواب "فلما أضاءت"، لكن عدداً من المفسرين رجح أن جواب لما محذوف، ويمكن تقديره بانطفات، وتكون جملة ذهب الله بنورهم ليست داخلة في حيز التشبيه، بل هي رجوع لوصف المنافقين على الحقيقة؛ وتفصيل قولهم على النحو الآتي: الذين قالوا بأن الجواب محذوف عدلوا عن الأصل الظاهر ولا بد لهذا العدول من مجوز ومرجح كما هو معلوم.

أما مجوزه فأمن الإلباس، وإنَّ في المنطوق دليلاً على المحذوف^{٣٣} ومن مجوزاته الاستطالة؛ وتعني: أن العرب أجازوا حذف الجواب إن كان الشرط طويلاً كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا﴾ وأما مرجحه فالإيجاز والمبالغة^{٣٤} وذهاب النفس فيه كل مذهب^{٣٥}، وكلها أمور بلاغية تتوافق مع بلاغة القرآن ومن مرجحاته ذكر النور، والعدول عن النار والضياء، وهو يستخدم غالباً في الهداية والضلال.

وقد ضعف أبو حيان جميع المجوزات والمرجحات؛ فالاستطالة عنده غير مسلمة؛ "لأن المجيز قدر المحذوف "بخمدت"، وأي استطالة في قوله فلما أضاءت ما حوله خمدت"^{٣٦}

وأمن الإلباس أيضاً غير مسلم، وأي أمن إلباس في هذا ولا شيء يدل على المحذوف؟ بل الذي يقتضيه ترتيب الكلام، وصحته، ووضعه مواضعه أن يكون { ذهب الله بنورهم } هو الجواب، فإذا جعلت غيره الجواب مع قوة ترتب ذهاب الله بنورهم على الإضاءة، كان ذلك من باب اللغز، إذ تركت شيئاً يبادر إلى الفهم وأضمرت شيئاً يحتاج في تقديره إلى وحي يسفر عنه"^{٣٧}

ورد هذا الوجه أبو حيان وتابعه السيمن وخلاصة ما قالاه:

١. إن ذهاب الله مع النور مستحيل لوصفه بالتحيز والانتقال، وقد ذكر الألوسي في كلامه أنه مجاز. ٢. إن الشواهد تدل على مجيء الباء دون المصاحبة نحو:

ديار التي كانت ونحن على منى

تَحِلُّ بنا لولا نَجَاء الرُّكَّابِ

أي: تَجَعَلْنَا حلالاً بعد أن كنا مُحَرِّمِينَ بِالْحَجِّ، ولم تكن هي مُحَرِّمَةً حتى تصاحبهم في الحل^{٤١}، وهو رد مستحق للنظر والتدبر.

وقد حل الإشكال ابن عاشور بأن جعل أصل الباء للمصاحبة، ثم تنوسي ذلك لكثرة الاستعمال، لكن بقيت المبالغة المفهومة من المصاحبة بقوله: "و {ذهب} المعدى بالباء أبلغ من أذهب المعدى بالهمزة، وهاته المبالغة في التعدية بالباء نشأت من أصل الوضع؛ لأن أصل ذهب به أن يدل على أنهما ذهبا متلازمين فهو أشد في تحقيق ذهاب المصاحب كقوله: "فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيْبَتِ الْجَبِّ"، وأذهبه جعله ذاهباً بأمره، أو إرساله. فلما كان الذي يريد إذهاب شخص إذهاباً لا شك فيه يتولى حراسة ذلك بنفسه حتى يوقن بحصول امتثال أمره، صار ذهب به مفيداً معنى أذهبه، ثم تنوسي ذلك بكثرة الاستعمال فقالوا ذهب به ونحوه ولو لم يصاحبه في ذهابه كقوله: ﴿فَإِنَّ

اللَّهُ يَأْتِي بِاللَّشْمِيسِ مِنَ الْمَشْرِقِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]

وقوله: ﴿وَجَاءَ بِكُمِينَ الْبَدْوِ﴾ [يوسف: ١٠٠]، ثم جعلت الهمزة لمجرد التعدية في الاستعمال فيقولون: ذهب القمار بمال فلان، ولا يريدون أنه ذهب معه، ولكنهم تحفظوا ألا يستعملوا ذلك إلا في مقام تأكيد الإذهاب، فبقيت المبالغة فيه^{٤٢}.

وخلاصة الأمر: أن ذهب به تتضمن في الأصل معنى المصاحبة، لكن تنوسي ذلك بكثرة الاستعمال، مع بقاء احتمال ذلك، لكن بقاء معنى المبالغة هو

الفصل بين التعبيرين والله أعلم. وفائدته في التشبي: أن الله حين يذهب بالشيء فهو يزيله عن موضعه، ويحفظه ويمسكه وما يمسك فلا مرسل له من بعده^{٤٣}، "ففيه معنى الملازمة ودوام الذهاب فلا يتصور رجوعه إليهم"^{٤٤}.

البند الثالث: إسناد الفعل إلى الله سبحانه وتعالى.

١. وفي معنى إسناد الفعل إلى الله سبحانه وتعالى آراء لها تعلق بمعاني التشبيه وهي على النحو الآتي^{٤٥}:

١. لأن كل الأفعال بفعله، وهي إشارة إلى القيومية، أو أن الإطفاء حدث بسبب خفي ليس من مقدور البشر فنسب إلى الله سبحانه.
 ٢. إن الإطفاء حدث بسبب سماوي كريخ أو مطر فنسبته إلى الله لكونه من فعل الله لا البشر.
 ٣. للمبالغة أي أن الإطفاء حدث على أتم وجه؛ لأن الفاعل له هو الله سبحانه وتعالى
 ٤. أو لأن استيقاد النار كان على وجه لا يرضاه الله فتكفل بإطفائه
 ٥. الاستحقاق وإظهار العدل المطلق لأن الله لا يظلم الناس شيئاً.
- والمعنى: أن الله تكفل بإطفاء هذه النار بقدرته المقتضية لتمام الأمر، وعدله المقتضي لاستحقاقهم، وحكمته البالغة بأمر خارج عن قدرهم، وأسبابهم من حيث لم يحتسب الموقد؛ فهي إشارة لإحاطة الله، وقدرته، وغفلة المستوقد، وضعفه. ويكفي الفعل تماماً وعدلا وقدرة أن ينسب إلى الذات العلية.

البند الرابع: سبب إذهاب النور وليس الإضاءة أو النار

والناظر في سياق الكلام يتوقع أن يقال: "فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بها أي بالنار أو بإضاءتهم" فلم ذكر النور ولم يجر له ذكر من قبل؟ وحتى نصل إلى تعليل ذلك لا بد من التفريق بين النور والضوء.

الفرق بين النور والضوء: وللعلماء عدة آراء في هذه المسألة:

التعبير عن الهداية، أو هو للدلالة على ذهاب النور يوم القيامة^{٥٠} والله أعلم.

الفرع الخامس: «وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ»

وهنا عدة مسائل يمكن مناقشتها ملخصها الآتي:

١. موقع الجملة: وهذه الجملة مؤكدة لمضمون الجملة السابقة القصد منها زيادة إيضاح الحالة، قال النورسي: "أما قوله (وتركهم في ظلمات)، فبعدما أشار إلى خسرانهم بذهاب النعم بزوال النور، عقبه بخذلانهم بنزول النقم بالسقوط في الظلمات."^{٥٤}

والخلاف فيها مثل الخلاف المذكور في قوله تعالى: "ذهب الله بنورهم" على الأوجه الثلاثة المذكورة: فيما أن تكون تنمة الشرط، أو خارجه، أو جيء بها لتناسب المشبه والمشبّه به كما مر تحقيقه قبل فلا داعي لإعادته هنا.

٢. وتَرَكَهُمْ: أصل الترك هو طرح الشيء كالعصا ونحوه، وهو حقيقة في المحسوسات، ثم استعير في المعاني. وعند الراغب: رفض الشيء قصدا واختيارا أو قهرا واضطارا^{٥٥}، قال ابن عاشور: "وحقيقة الترك مفارقة أحد شيئا كان مقارنا له في موضع وإيقاؤه في ذلك الموضع، ...، والأكثر أن يكنى به عن الزهادة والتحقيق."^{٥٦} والمعنى في الجملة: أن الله لهوان شأنهم عنده طرحهم وصيرهم في ظلمات والحال أنهم لا يبصرون.

٣. فِي ظُلُمَاتٍ: وحرف "في" دال على إحاطة الظلمات بهم، وأنها صارت لهم كالظرف "ونكرت ظلمات للتعظيم ولم تضاف إليهم اكتفاء بالإضافة السابقة اختصارا للكلام"^{٥٧}.

وجمع الظلمات: إما لتعددتها في الواقع، أو لشدتها إن كانت ظلمة واحدة، فاستعير لها صيغة الجمع مبالغة، أو لأن لكل واحد منهم ظلمة تخصه فجمعت بذاك الاعتبار^{٥٨}، ويختلف معناها بحسب جعلها من جملة المشبه به أو هي وصف للمنافقين على الحقيقة كما مر، فالذي جعلها جزءا من المشبه به فالظلمات عنده هي "ظلمة الليل وظلمة الغمام وظلمة انطفاء النار"^{٥٩}، ومن ألحقها بالمنافقين ولم

١. فالنور منشأ الضياء عند الألوسي لكن يرد عليه

قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً

وَالْقَمَرَ نُورًا» فكيف يكون ذلك؟

٢. الضياء أشد من النور دون التطرق للأصل، قاله أبو السعود^{٤٦} وهو قول عامة المفسرين لكن يرد عليه اختيار الله لنفسه النور دون الضوء في قوله تعالى: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ».

٣. وقيل الضياء ما للشيء من ذاته، والنور من غيره^{٤٧} وقد أخذ بهذا الرأي من لهم ميل إلى الإعجاز العلمي مع أن هذا القول لا دليل عليه من اللغة ويرده قول الله تعالى: "الله نور السموات والأرض"

٤. الضياء ما فيه حرارة والنور ليس كذلك^{٤٨} والحقيقة أن المتتبع للنور والضوء لغة واستعمالا في كتاب الله يتوصل إلى أن الضوء يشير إلى ما فيه شدة، ومن لوازم الشدة الحرارة، والاعتبار الأولي فيه لذات الضوء من حيث هو لا لوظيفته، أما النور فيظهر فيه السكون، وعدم وجود الحرارة، ويظهر اعتباره الأقوى في كشفه للأشياء والتي يتفرع عنها الهداية للناظر.

وعودا إلى أصل المسألة فلماذا عدل النص عن النار والضياء إلى النور؟

١. للإشارة بأن هدف الموقد هو الإنارة وليس الاستدفاء قاله أبو السعود^{٤٩} وتابعه الألوسي^{٥٠}

٢. لأن الممثل بهم هم المنافقون وإنما يذهب عنهم نور الإيمان فذكره ليناسب المشبه^{٥١}

٣. الذين قالوا إن الضياء أشد من النور عللوا ذلك بأن هذا أبلغ لأن إذا ذهب الأقل ذهب الأكثر، قال أبو حيان: وإذهاب النور أبلغ من إذهاب الضوء لاندرج الأخص في نفي الأعم، لا العكس، فلو أتى بضوئهم لم يلزم ذهاب النور^{٥٢}.

وكل هذه الأقوال لمن جعل "ذهب الله بنورهم" جوابا للشرط، أما من جعلها خارج الشرط؛ فالسبب واضح وهو: أن التعبير بالنور هو الشائع في

على المشبه: ١. أهل الكتاب ٢. الكافرون ٣. المنافقون
٤. أهل الضلالة وإليك تفصيل هذه الآراء.

أولاً: أهل الكتاب: ووجه انطباق الشبه يكون بأنهم كانوا يعرفون رسول الله ﷺ بما وجدوا نعته في التوراة والإنجيل... ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلِ يَسْتَفْتَحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا قُلُوبًا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩]، كانوا كمستوقد النار أي طالب الوقود ليستضيء به، فلما ظفر به ذهب الله بنوره، بعد معرفتهم بمنفعة نور النار، فلم ينتفع به. فكذلك لما كفروا عند بعث رسول الله ﷺ حسداً من أنفسهم وبغياً. ^{٦٥} وهذا الرأي وإن ظهر عليه وجهة انطباق المشبه على المشبه به إلا أن عليه إيرادين الأول: نزع آية المثل من سياقها فأين ذكر اليهود أو أهل الكتاب؟ والثاني: عدم اعتداد هذا القول بالصورة المنتزعة التي هي لب التشبيه التمثيلي فتطبيق المثل وارد على طريقة التشبيه القابل للتوزيع فهو على صورة التشبيه الإفرادي لا المركب وأين هو من التشبيه التمثيلي وبلاغته؟!

ثانياً: الكافرون: وهو قول فصله وأسهب فيه دراز في كتابه النبأ العظيم، وخلاصته أن الله سبحانه وتعالى "ضرب مثلاً للمصرين المختوم على قلوبهم بقوم كانوا يسرون في ظلام الليل فيهم رجل استوقد لهم ناراً يهتدون بضوئها، فلما أضاء ما حوله لم يفتح بعض القوم أعينهم لهذا الضوء الباهر، بل لأمر ما سلبوا نور أبصارهم، وتعطلت سائر حواسهم عند هذه المفاجأة، فذلك مثل النور الذي طلع به محمد ﷺ في تلك الأمة على فترة من الرسل، فتفتحت له البصائر المستنيرة هنا وهناك، لكنه لم يوافق أهواء المستكبرين الذين ألفوا العيش في ظلام الجاهلية، فلم يرفعوا له رأساً بل نكسوا على رؤوسهم، ولم يفتحوا له عيناً بل خروا عليه صماً وعمياناً" ^{٦٦}، وقد استدل دراز لرأيه بما يأتي:

١. جعل آية: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَى﴾ ليست خاصة بالمنافقين، بل هي عامة في المنافقين، والكافرين المختوم عليهم الذين ورد ذكرهم قبل، وعلل ذلك بأن تناولها للطائفتين يتم به حسن

يجعلها تابعة للمثل فالظلمات عنده هي "ظلمة النفاق والكفر ثم ظلمة القبر ثم العذاب في الآخرة" ^{٦٧}، وزاد ابن عاشور "ويتعين في هذه الآية أن جمع (ظلمات) أشير به إلى أحوال من أحوال المنافقين كل حالة منها تصلح لأن تشبه بالظلمة وتلك هي حالة الكفر، وحالة الكذب، وحالة الاستهزاء بالمؤمنين، وما يتبع تلك الأحوال من آثار النفاق." ^{٦٨}
قال ابن القيم: وتأمل كيف قال الله تعالى: { ذهب الله بنورهم } فوحده، ثم قال: { وتركهم في ظلمات } فجمعها. فإن الحق واحد، ... بخلاف طرق الباطل، فإنها متعددة متشعبة. ^{٦٩}

٤. لا يُبصرون: الملاحظ حذف مفعول يبصرون وقد علله أبو حيان بقوله: "ولم يذكر مفعول لا يبصرون، ولا ينبغي أن ينوي، لأن المقصود نفي الإبصار عنهم لا بالنسبة إلى متعلقه فصار بمنزلة اللازم للتركيز على الفعل لا المفعول" ^{٧٠} وفي قوله { لا يبصرون } دلالة على أن الظلمة بلغت مبلغاً يبهت معها الواصفون ^{٧١}
قال الباحث: وكلمة الترك المنسوبة إلى الله سبحانه وتعالى بما فيها من الطرح، وهوان المطروح، مع الظلمات الكثيرة التي يعيشها هذا المستوقد، وإحاطتها به مع عدم إبطاره مع كل هذا، توحى إلى مقدار التخط والحيرة، والخيبة التي وصل إليها ذاك المستوقد.

وقبل الانتقال لوجه الشبه ينبغي تلخيص المشبه به بعبارة مختصرة: وهو رجل بذل جهداً عظيماً من خلال السعي والتحصيل لإيقاد نار يريد بها كبيرة لكنه يرضى بأي نار كانت، فلما اطمأن المستوقد لناره وبدأت ملامح الظفر بالمطلوب ذهب الله بها فانقلب اطمئنانه خوفاً، وفرحه خيبة وخسارة، حتى وجد نفسه متروكاً من قبل الله في ظلمات متراكمة لا يبصر حوله شيئاً.

المبحث الثاني: تنوع المعاني وتكاملها من خلال الصورة المنتزعة

المطلب الأول: وجه الشبه وانطباق المشبه على المشبه به

هذا القسم هو الحاصل، والخلاصة، والثمرة المطلوبة من معرفة التشبيه وقد آثرت تقسيمه بناء

ثالثاً: المنافقون: اختلف العلماء في كيفية انطباقه عليهم على وجوه:
القول الأول: مثل المنافق إذا تكلم بالإيمان كان له نور بمنزلة المستوقد ناراً يمشي بضوئها ما دامت ناره تنقد، فإذا ترك الإيمان كان في ظلمة كظلمة من طفئت ناره، فقام لا يهتدي ولا يبصر، فذلك قوله سبحانه: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾، يعني بإيمانهم.^{٦٨}

وهذا التوجيه ضعيف؛ لأنه فقد مزية التمثيل من خلال الصورة المنتزعة الدقيقة، واتجه إلى تفسير معنى الاستيقاد والانطفاء، ثم إن هذا التشبيه بهذه الطريقة ليس فيه زيادة بيان ولا يحمل في ثناياه فائدة وجود الشبه وارتباطه بالسياق.
القول الثاني: أنهم أناس آمنوا حقاً ثم كفروا وهذا الرأي تبناه ابن كثير وأورده الطبري وضعفه، قال الطبري: أن أناساً دخلوا في الإسلام مقدّم النبي ﷺ المدينة، ثم إنهم نافقوا فكان مثلهم كمثل رجل كان في ظلمة فأوقد ناراً فأضاءت له ما حوله، فبينما هو كذلك إذ طفئت ناره فأقبل لا يدري ما يتقي من أذى، فكذلك المنافق كان في ظلمة الشرك فأسلم فعرف الحلال من الحرام، والخير من الشر. فبينما هو كذلك إذ كفر، فصار لا يعرف الحلال من الحرام، ولا الخير من الشر^{٦٩}، وقد ضعفه الطبري اعتماداً على السياق، فإن السياق يتكلم عن قوم خادعوا وأما هذا القول فيشير إلى من آمن ثم كفر^{٧٠}.

ورد ابن كثير على الطبري بقوله: " والتشبيه هاهنا في غاية الصحة؛ لأنهم بإيمانهم اكتسبوا أولاً نورا ثم بنفاقهم ثانياً أبطلوا ذلك النور فوقعوا في حيرة عظيمة فإنه لا حيرة أعظم من حيرة الدين. وزعم ابن جرير أن المضروب لهم المثل هاهنا لم يؤمنوا في وقت من الأوقات، واحتج بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمُ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨].

والصواب: أن هذا إخبار عنهم في حال نفاقهم وكفرهم، وهذا لا ينفي أنه كان حصل لهم إيمان قبل ذلك، ثم سلبوه وطبع على قلوبهم، ولم

المقابلة بين الإشارتين في قوله: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى﴾ وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ ثم به يتم جمال الصنعة في تفريق الأقسام ثم جمعها، ثم تفريقها ثم جمعها.^{٦٧}

وبناءً على السابق جعل دراز الضمير في مثلهم "هم" عائد على أولئك في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ الذي يعود إلى كلا الطائفتين (الكافرين والمنافقين) ثم اعتمد على وجود مثلين (الذي استوقد، أو كصيب) ليجعل المثل الأول عائداً على الكافرين والمثل الثاني عائداً على المنافقين على طريقة اللف والنشر المرتب.
٢. مناسبة المثل الأول لأوصاف الكافرين ومناسبة المثل الثاني لأوصاف المنافقين، قال رحمه الله: " فهؤلاء القوم الذين: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ ٧١ صُمُّ بُكْمٌ عُمًى فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ أليسوا هم أولئك القوم الذين: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشْوَةً﴾.

ومع دفاع الشيخ عن رأيه ووجهة ما قال وجمال التناسق الذي ذكره لكن يمكن أن يرد عليه بعض الإبرادات:

١. المثل في هذه الحالة مفترض وليس واقعياً فهل وجد في البيئة العربية أن رجلاً يوقد النار لأشخاص ثم تراه قد سلبوا أبصارهم أو أعرضوا عنه، إن ظاهر المثل في البيئة العربية لا يلتئم مع هذا التوجه، لكن قد يقال: إن هذه الصورة المفترضة أجلى في توضيح مقدار الاستغراب من الذين ختم الله على قلوبهم، وهذا ممكن في التمثيل لكنه بحاجة لمراجع.

وأما الإبراد الثاني: فهو إدخال الرسول ﷺ بالمثل بصيغة المبهم، مع أن سياق الحديث كله عن المتشككين والكافرين، وهذا برأبي لا يتناسب مع عظمة رسول الله ﷺ، ولا مع طريقة القرآن في الحديث عن رسول الله ﷺ.

ويرى الباحث أن ابن عاشور لو اقتصر على قوله: " فوجه الشبه هو ظهور أمر نافع ثم انعدامه قبل الانتفاع به" لكان قد أصاب المحز لكن التفصيل بعد ذلك أضعف الرأي فهو يمثل بيانا لجزئية من جزئيات السياق، ثم إن فيه افتراضا يحتاج لدليل وهو قوله: " فيكاد نور الإيمان يخترق إلى نفوسهم"^{٧٤} والتي جعلها أساسا لتفسير معنى "أضاءت" الموجودة بالمثل، وهذا برأيي هو جنوح نحو التفسيرات الجزئية والإصرار على تفسير النور والإضاءة بالإيمان وهو من لزوم ما لا يلزم.

القول الرابع: وهو قول أكثر المفسرين ورجحه الزمخشري^{٧٥} والطبري، قال الطبري رحمه الله: "فأولى تأويلات الآية بالآية مثل استضاءة المنافقين بما أظهرها بألسنتهم لرسول الله ﷺ من الإقرار به حتى حكم لهم بذلك في عاجل الدنيا بحكم المسلمين في حقن الدماء والأموال والأمن على الذرية من السباء، وفي المناكحة والموارثة كمثل استضاءة الموقد النار بالنار، حتى إذا ارتفق بضائها وأبصر ما حوله مستضيئا بنوره من الظلمة، خمدت النار وانطفأت، فذهب نوره، وعاد المستضيء به في ظلمة وحيرة. وذلك أن المنافق تخيل إليه نفسه إذ ورد على ربه في الآخرة، أنه ناج منه بمثل الذي نجا به في الدنيا من الكذب والنفاق ... وأن خداعهم نافعهم هنالك نفعه إياهم في الدنيا. حتى عاينوا من أمر الله ما أيقنوا به أنهم كانوا من ظنونهم في غرور وضلال، واستهزاء بأنفسهم وخداع"^{٧٦}.

وهناك قول قريب من هذا لكنه يرى أن زوال النور في افتضاح أمره في الدنيا قبل معابنته العذاب في الآخرة قال الماتريدي: "أنهم قصدوا قصد المخادعة أولياء الله والاستهزاء بهم، ففضحهم الله تعالى بذلك في الدنيا والآخرة. فأما في الدنيا فيما هتك سرهم، وأطلع على ذلك أولياءه، فعادت إليهم المخادعة، وعوقبوا بما أطلع على ضميرهم وبما أرادوا بذلك الأمن. فأعقبهم الله خوفا دائما"^{٧٧}.

يستحضر ابن جرير، رحمه الله، هذه الآية هاهنا وهي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [المنافقون: ٣]^{٧٨} وابن كثير يرى أن الحديث عن المنافقين لكن عن صنف منهم آمن حقيقة ثم كفر لكنه أخفى هذا الكفر خداعا واستهزاء.

والذي يضعف قول ابن كثير في رأي الباحث أنه خصه بطائفة معينة من المنافقين، والتخصيص يحتاج إلى دليل، والذي جعل ابن كثير ينحو هذا المنحى هو استيعاده لأن يكون إظهار كلمة الإيمان دون صدق وحقيقة سبب لتمثيل فعلهم بالنور؛ لأن الكذب لا يمثل بالنور فاتجه إلى أن المثل المضروب لقوم آمنوا على الحقيقة ليلتئم هذا مع استيقاد النار، ثم نافقوا ليلتئم هذا مع انطفائها، وهذا كله متسبب عن محاولة توزيع التشبيه التمثيلي وفي الحقيقة أن التشبيه التمثيلي ليس قابلا للتوزيع دائما بل مهمته الأساسية الصورة الكلية.

القول الثالث: أما إضاءة النار فإقبالهم إلى المؤمنين والهدى وذهاب نورهم: إقبالهم إلى الكافرين والضلالة^{٧٩} وهذا الرأي طوره ابن عاشور وأيده ببلاغته المعروفة قال رحمه الله: " وهذا التمثيل تمثيل لحال المنافقين في ترددهم بين مظاهر الإيمان وبواطن الكفر، فوجه الشبه هو ظهور أمر نافع ثم انعدامه قبل الانتفاع به، فإن إظهارهم الإيمان بقولهم: ﴿ءَامَنَّا بِاللَّهِ﴾ وقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ وقولهم عند لقاء المؤمنين: ﴿ءَامَنَّا﴾ أحوال ومظاهر حسنة تلوح على المنافقين حينما يحضرون مجلس النبي ﷺ ويصدر منهم طيب القول وقويم السلوك ... فيكاد نور الإيمان يخترق إلى نفوسهم، ولكن سرعان ما يعقب تلك الحالة الطيبة حالة تضادها عند انفضاضهم عن تلك المجالس الزكية وخلوصهم إلى بطانتهم من كبرائهم ... فتعاودهم الأحوال الذميمة من مزاولة الكفر وخداع المؤمنين والحقد عليهم والاستهزاء بهم، مثل ذلك التظاهر وذلك الانقلاب بحال الذي استوقد ناراً ثم ذهب عنه نورها."^{٨٠}

الجهة الأولى: أن ضمير الجمع في كلمة "مثلهم" عائدة على أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى، ويحتمل أن لا يكون اسم الإشارة "أولئك" خاصا بالمنافقين فقط، بل هو وصف لهم وللمختوم عليهم فيدخل الكافرون في المثل **الجهة الثانية:** أنه يحتمل الكافرين فقط وذلك بجعل المثليين (استوفد، كصيب) يجمعان في طياتهما الحديث عن الكافرين والمنافقين على طريقة اللف والنشر المرتب كما رجحه دراز فرجوع الضمير في كلمة "مثلهم" على الكافرين ممكن وسائغ.

ب. يمكن تقسيم السياق عن المنافقين لقسمين:

١. ذكره لصفات المنافقين ونفسياتهم الماكرة المخادعة التي ظنت أنها خادعت الله ورسوله والمؤمنين وعاقبة ذلك باستهزاء الله بهم ٢. ذكره لاستبدال المنافقين الضلالة بالهدى وخسارتهم في تجارتهم ، وهذان القسمان هما مفتاح معرفة وجه الشبه والصورة المنتزعة الحقيقية.

الصورة المنتزعة ووجه الشبه عند الباحث.

والناظر في سياق السورة وألفاظ المثل وأركانه (المشبه والمشبّه به) يجد أن الصورة المنتزعة تحتمل أمرين:

الصورة الأولى:

صورة رجل بذل الجهد للانتفاع بشيء هو بأمس الحاجة له فلما اطمأن لعمله وظن أنه قد حصل مقصوده سلبه الله منه فانقلب أمنه خوفا واطمئنانه اضطرابا ورجع بالخيبة والحيرة والبوار أكثر مما كان عليه قبل الانتفاع.

وهذه الصورة المنتزعة ستتوسع لتعطي التوسع البياني الموجود في المثل وارتباطه بالسياق من خلال التصويرات الآتية :-
-تصوير العلاقة بين انتفاع المنافقين وانتفاع المستوقد.

فهو رجل في الصحراء^{٨٢} أشعل ناره التي ينتفع من نورها، ويصير مواطن قدميه في الصحراء، فيهتدي لسبيل التعامل مع أخطارها، ثم ما لبث أن فقد هذا النور وانطفأت ناره فرجع بالخيبة والخسران والندم، ولم يعد يعرف كيف يمشي أو

رابعا: **أهل الضلالة:** وهذا القول لم يجعل المثل خاصا بطائفة معينة بل جعله عاما في جميع أهل الضلالة ورجحه البيضاوي وأبو السعود^{٨٣} والراغب^{٨٤} وأكثر أقوال المفسرين تدخل تحته.

قال البيضاوي: والآية مثل ضربه الله لمن آتاه ضربا من الهدى فأضاعه، ولم يتوصل به إلى نعيم الأبد فبقي متحيرا متحسرا، تقريراً وتوضيحا لما تضمنته الآية الأولى، ويدخل تحت عمومها هؤلاء المنافقون فإنهم أضاعوا ما نطق به ألسنتهم من الحق باستبطان الكفر، وإظهاره حين خلوا إلى شياطينهم، ومن أثر الضلالة على الهدى المجعول له بالفطرة^{٨٥}

وهذا الرأي أمسك بالأمر من زمامه وسيأتي في ترجيح الباحث زيادات وتقريرات عليه^{٨٦}.

المطلب الثاني: رأي الباحث في المشبه ووجه الشبه

وبعد هذه الجولة الطويلة في آراء المفسرين وهي جولة تنبئك اتساع المثل القرآني واتساع معانيه مع وجازة ألفاظه، حان الحديث عن رأي الباحث، ورأيه لم يبتعد كثيرا عما ذكره العلماء لكنه اختط خمسة معايير يمكن من خلالها الكشف عن مزيد من المعاني في الشبه وهي:

١. السياق الذي ورد فيه المثل
٢. النظر في أركان التشبيه وأهمها في التشبيه التمثيلي الصورة المنتزعة
٣. النظر في بيئة المثل لرصد مساحات مختزنة من المعاني
٤. الاستفادة من مستويات الدلالة للألفاظ المذكورة في المثل.
٥. محاولة الكشف عن التشبيهات الجزئية إن وجدت.

ولا يعني هذا أن علماءنا لم يأخذوا بهذه المعايير بل تجدها ماثورة في ثنايا كلامهم.

أ. الناظر في سياق الآيات قبل المثل يجد حديثا عن المنافقين والكافرين والمؤمنين، ولا شك بأن المثل من الناحية الأولية لا علاقة له بالمؤمنين، كما أن ارتباطه بالمنافقين واضح لمجيئه بعد صفاتهم لكنه يحتمل أن يكون متحدثا عن الكافرين من جهتين:

الطبري: "أو ما تسمع الله جل ثناؤه يقول إذ نعتهم ثم أخبرهم عند ورودهم عليه: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ أَلَّا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَذِبُونَ﴾ طنا من القوم أن نجاتهم من عذاب الله في الآخرة في مثل الذي كان به نجاتهم من القتل والسب والسلب المال في الدنيا من الكذب والإفك، وأن خداعهم نافعهم هنالك نفعه إياهم في الدنيا. حتى عاينوا من أمر الله ما أيقنوا به أنهم كانوا من ظنونهم في غرور وضلال، واستهزاء بأنفسهم وخداع، إذ أطفأ الله نورهم يوم القيامة فاستنظروا المؤمنين ليقتبسوا من نورهم، فقليل لهم: أرجعوا وراءكم فالتمسوا نورا واصلوا سعيهم. فذلك حين ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون، كما انطفأت نار المستوقد النار بعد إضاءتها له، فبقي في ظلمته حيران تائها

٨٤١

-تصوير الإحاطة الربانية بالمنافق والمقارنة بينه وبين جهد المنافق:

وفي نسبة الإذهاب إلى الله، واختيار الباء في الصيغة "ذهب الله بنورهم" تصوير بديع لقدرة الله سبحانه وإحاطته الكاملة وعلمه بأفعال المنافقين، فهذا المستوقد شعلته في الصحراء نسي أنه في بقعة صغيرة من أرض صغيرة والله محيط به ممسك بجميع أسبابه، يأمر السماء فتمطر أو يأمر النار فتنتطفئ وهذا المنافق الكاذب فقد معية الله وصار كالتائه في الصحراء يظن أن شعلة صغيرة ستنتقذه من ظلامها ووحوشها ولم يرع معية الله فأطفأ الله ناره بفضحه في الدنيا وعذابه في الآخرة ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾.

-تصوير الحالة الزمنية لانتفاع المنافق وتركيز الضوء على الدنيا والآخرة

قال القشيري: " هذا مثل ضربه الله سبحانه للمنافقين بمن استوقد نارا في ابتداء ليلته ثم أطفئت النيران فبقي صاحبها في الظلمة، كذلك المنافق ظهر عليه شيء من العوافي في الدنيا بظاهره ثم امتحنوا

كيف يحتمي وكذلك المنافقون " إذا أظهروا كلمة الإيمان استناروا بنورها واعتزوا بعزها وناكحوا المسلمين ووارثوهم وقاسموهم الغنائم وأمنوا على أموالهم وأولادهم، فإذا ماتوا عادوا إلى الخوف والظلمة وهووا في العذاب والنقمة"^{٨٤}.

ويلاحظ من بيئة المثل أن النار ينتفع بها للاهتمام والاحتماء، وكذا المنافق فهو بادعائه كلمة التوحيد اهتدى واحتمى، اهتدى لطريقة معاملة المؤمنين، وأمن في ديارهم وحصل العزة بينهم.

وفي هذا تصوير بديع لذلك الجهد الذي بذله المنافقون حين قالوا للمؤمنين: "ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين" يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون".

-تصوير فجاءة خيبة المنافق وخسرانه واستهزاء الله به وعلاقتها بسرعة انطفاء النار.

ومجيء "ذهب الله بنورهم" جوابا لشرط "مأ" الدال على الحينية والتي مفهومها حدوث الجواب عند حدوث الشرط دال على تلك الفجاءة؛ فبمجرد إضاءة النار وانتفاعه بها انطفأت، وذهب الله بنورهم، وبينما هم في ذروة كمال الرجاء وأن الظفر بالمطلوب إذ سقطوا في حضيض اليأس المطلق. وهذا التصوير لفجاءة الخيبة والخسران قد يكون على شكلين

الأول: افتضح أمرهم في الدنيا بعد أن طلبوا من خداعهم العزة والأمن فطردوا من بينهم فقال تعالى: "ما هم منكم ولا منهم" وقوله تعالى: "مذبذبين بين ذلك" وبقوا خائفين "يحسبون كل صيحة عليهم" ينظرون إليك نظر المغشي عليهم" فهم آمنون ظاهرا خائفون باطنا.

والخلاصة أن في هذا تصويرا بديعا لقوله تعالى:

﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾

وقوله تعالى: ﴿يُخَذِّعُونَ اللَّهَ وَلَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ الثاني: عقابهم في الآخرة: وقد ظن المنافقون فيما ظنوا أن خداعهم الذي مارسوه في الدنيا نافعهم في الآخرة قال

والملاحظ أن كثيرا من آراء العلماء خاصة المعاصرين يمكن أن تنطوي تحت هذا الرأي فالمعظم يرى أن وجه الشبه هو الإضاعة بعد الإعطاء، راجع مثلا رأي دراز^{٨٩} وابن عاشور^{٩٠} وسيد قطب^{٩١} ومحمد رشيد رضا^{٩٢} ستجدهم جميعا يدورون حول هذا المعنى لكن بشكل جزئي وعبارة البيضاوي وأبي السعود عامة وهي أرجح في هذا المقام.

ويمكن توسيع رأي البيضاوي بجعل كل هذه العطاءات المذكورة لجميع الأصناف السابقة فإلله قد أعطاهم الهدى المتمثل بالفطرة النورية والقدرات العقلية والآيات المبيّنة ثم الوحي والرسالة فأضاعوا كل ذلك لعقدة الكبر والتقليد المتأصلة في نفوسهم واستبدلوا الضلالة والعقاب السرمدي بكل هذا الهدى الرباني والمثل للتعجيب من حالهم وبيان مقدار خسارتهم ويمكن تفصيل ذلك على النحو الآتي:

مناسبة هذا الرأي لسياقه وسباقه ولحاقه المباشر
وهذا الرأي يتناسب مع سباق الآية "أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين" ومع لحاقها "صم بكم عمي..." قال أبو السعود: "وهو عام والمعنى أن حالهم العجيبة التي هي اشتراؤهم الضلالة التي هي عبارة عن ظلمتي الكفر والنفاق المستبعتين لظلمة سخط الله تعالى، وظلمة يوم القيامة: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [الحديد: ١٢]، وظلمة العقاب السرمدي بالهدى، الذي هو النور الفطري المؤيد بما شاهدوه من دلائل الحق أو بالهدى الذي كانوا حصلوه من التوراة حسبما ذكر كحال من استوقد ناراً عظيمة حتى كاد ينتفع بها فأطفأها الله تعالى، وتركه في ظلمات هائلة لا يتسنى فيها الإبصار"^{٩٣}.

وأما آية "صم بكم عمي" فقد جاءت لتعطينا الفكرة الواضحة عن الأسباب التي دفعتهم إلى هذا الاتجاه المنحرف، ولتعرفنا أنهم لم يستخدموا الوسائل التي خلقها الله لهم ليحصلوا على المعرفة الشاملة^{٩٤} وأنت ترى بذلك المناسبة واضحة.

في الآخرة بأليم العقوبة^{٩٥} فمدة الاشتعال ضئيلة مقارنة ببقية الليلة المظلمة الموحشة وهو تصوير وإعادة تمثيل للعلاقة بين الدنيا والآخرة فإن كان المنافق قد انتفع من تستره تحت كلمة التوحيد في حياته كاملة ثم مات فإن مساحات شاسعة من الزمن بانتظاره من لحظة موته إلى بعثه ثم من بعثه إلى أبد الأبد.

الصورة الثانية:

وهي صورة رجل آتاه الله نعمة يحتاجها لهدايته وهو في أمس الحاجة لها فأضاعها ولم يحافظ عليها فسلبها الله منه وتركه في الظلمات حائرا.

وهذا الخط يختلف عن الأول؛ فالأول يشير بوضوح إلى رجل أوقد نارا فسلبها الله منه وهو مثل المنافق الذي ظن أنه خدع الله فأتاه الله من حيث لم يحتسب، أما الثانية فهي تشير إلى تسبب المستوقد في إضاعة النار من يده لتفريط حدث معه فهي تركز الضوء على إضاعة المنافق للخير الذي منحه الله إياه، وتكاد تكون تفسيراً لقوله تعالى "اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم" وممن انتصر لهذا الرأي البيضاوي وأبو السعود^{٩٦}.

قال البيضاوي: "والآية مثل ضربه الله لمن آتاه ضرباً من الهدى فأضاعه، ولم يتوصل به إلى نعيم الأبد فبقي متحيراً متحسراً، تقريراً وتوضيحاً لما تضمنته الآية الأولى، ويدخل تحت عمومها هؤلاء المنافقون فإنهم أضاعوا ما نطق به ألسنتهم من الحق استبطان الكفر، وإظهاره حين خلوا إلى شياطينهم، ومن أثر الضلالة على الهدى المجمعول له بالفطرة، أو ارتد عن دينه بعدما آمن"^{٩٧}.

والبيضاوي بصنيعة هذا حاول الجمع بين الآراء المختلفة التي ذكرت قبل برابط "الإضاعة بعد الإعطاء"، ولم يقتصر في المشبه على المنافقين بل جعله عاما في كل من أعطي ضرباً من الهدى وأضاعه، وأبو السعود تابع البيضاوي في وجه الشبه لكنه ربطه بالسياق وسأذكره بعد قليل وممن رجح هذا الرأي الراغب الأصفهاني^{٩٨}.

تصوير الإعطاء وعلاقته باستيقاد النار

فكما أن استيقاد النار لا بد له من حطب، وأداة إشعال، وظروف مناسبة فكذا فإن الله قد أعطى كل إنسان ما يلزمه من فطر وقدرات وهدى للوصول إلى نور الإيمان، فحالة الضال وما يعيشه من ظلام دامس كحالة ذاك الماشي في الصحراء المحتاج لإيقاد النار، والله وهب الإنسان الفطر القادرة على استيقاد نار الهداية الإلهية بالتصديق، ووهبهم العقل القادر على إشعال نار اليقين والوصول إلى نارها، وأعطاهم الآيات الميثوقة التي تشير بوضوح إلى الهدى الرباني ثم بعث لهم النبي ﷺ بالوحي الحق، فلما علموا بكل هذا واستوقدوا نار الهداية رفضوها؛ لأنها تخالف ما أرادوه ولا تنسجم مع عقدة الكبر المتأصلة في نفوسهم فأعرضوا عنها فسلبهم الله نورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون.

تصوير السلب وتسبب المنافق لذلك.

وجملة "فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم" ونسبة الإذهاب إلى الله وهو العدل لا بد أن يكون عن استحقاق من المستوقد فما الذي ذهب بنور المستوقد من أفعاله، ذكر العلماء احتمالات لذلك رصدتها أثناء البحث، أحسنها ما قاله حبنكة ويمكن تلخيصه بالإعراض شبه الله عز وجل الصورة الكلية لهذا الصنف بصورة من استوقد ناراً في مفازة مظلمة موحشة ضمن ليل دامس، فلما أضاءت هذه النار ما حوله من أرض المفازة، ورأى صراطه، وعرف سبيل هدايته، ووجد أنه على غير ما يهوى ويشتهي، اتخذ وسيلة أبعد بها عنه شعاع الضوء، رافضاً الاهتداء بالنور، متأبياً أن يسلك الصراط المستقيم إصراراً على الباطل، ومعاندةً للحق، فوقع عليه قانون ذهاب النور الذي تسبب هو في إذهابه، فأمسى كالأصم الأبكم الأعمى، غير مُستَعِدٍّ لأن يرجع إلى موطن النور.^{٩٥}

وهناك احتمال آخر ذكره النورسي، وقد استنبطه من مفهوم الشرط فكأن النورسي سأل سؤالاً ما الذي جعل النور يذهب حين أضاء؟ وأجاب عن هذا بالغفلة وجعلها سبب الإضاءة قال رحمه

الله: إن هذه الشرطية تستلزم استلزام الإضاءة لذهاب النور. وخفاء هذا الاستلزام يشير إلى تقدير ما يظهر به اللزوم هكذا: فلما أضاءت استضاءوا بها فاشتغلوا فلم يحافظوا فلم يهتموا بها، ولم يعرفوا قدر النعمة فيها فلم يدوها فلم يدعوها؛ فانطفأت. لأنه لما كانت الغفلة عن الوسيلة للاشتغال بالنتيجة سبباً لعدم الإدامة المستلزم للانطفاء، كان كأن نفس الإضاءة سبب لذهاب النور^{٩٦}. ويفهم من كلام النورسي معنى التسبب، أي أن الإضاءة كانت كأنها سبب من أسباب ذهاب النور ومعنى التسبب في لما ليس ملزماً وإن كان محتملاً.

ولابن الجوزي رصد لبيئة المثل خرج منه بنتيجة لطيفة متناسبة مع المثل فقال رحمه الله: "إن ضياء النار يحتاج في دوامه إلى مادة الحطب، فهو له كغذاء الحيوان، فكذا نور الإيمان يحتاج إلى مادة الاعتقاد ليدوم".^{٩٧} فلما كان المنافق لم يجد هذا النور في نفسه بالصدق الذي هو مادة الدوام كانت إضاءة النار سبباً لانطفائها لنفاذ مددها.

والزمخشري عزا السبب لباعث الاستيقاد ونية العداوة والعصيان فقال: "ثم إما أن تكون ناراً مجازية كنار الفتنة والعداوة للإسلام، وتلك النار متقاصرة مدة اشتعالها قليلة البقاء. ألا ترى إلى قوله: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤]، وإما ناراً حقيقية أوقدها الغواة ليتوصلوا بالاستضاءة بها إلى بعض المعاصي، ويتهدوا بها في طرق العبث، فأطفأها الله وخيب أمانهم".^{٩٨}

وهذه الأربع الإعراض والغفلة وعدم وجود الصدق في السرائر مع باعث العصيان لمحت لها الآية من خلال جعل ذهاب النور متسبباً عن ذات الإضاءة "فلما أضاءت ذهب الله بنورهم"، ومن خلال نسبة الفعل إلى الله الذي لا يظلم الناس شيئاً.

تصوير حال الضلال والحيرة والتردد التي وصل لها المنافقين

وهذا في المثل واضح وبين من خلال:

١. فالمثل رسم صورة بليغة للتحير بعد فقدان النور لأن "التحير فيمن كان في نور ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة".^{٩٩}

٢. وقد سبق الحديث عن فائدة التعبير "ذهب الله بنورهم" وملخصه: أن الله حين يذهب بالشيء فهو يزيله عن موضعه ويحفظه ويمسكه وما يمسك فلا يرسل له من بعده^{١٠٠} وفيه سر بديع: وهو انقطاع سر تلك المعية الخاصة التي هي للمؤمنين من الله تعالى، فإن الله تعالى مع المؤمنين، فذهاب الله بذلك النور انقطاع المعية التي خص بها أوليائه، فقطعها بينه وبين المنافقين".^{١٠١}

٣. وأما اسناد (ذهب) إلى (الله)، فإشارة إلى قطع رجاءين: رجاء التعمير ورجاء الرحمة؛ لأنه يشير إلى أن الآفة سماوية لا تقبل التعمير، ويرمز إلى أنه جزاء لقصور المرء، ولهذا يأخذه الله تعالى، فينقطع المتمسك به عند انقطاع الأسباب وهو أمل الرحمة، إذ لا يستعان من الحق على إبطال الحق".^{١٠٢}

٤. والتعبير بـ "تركهم في ظلمات لا يبصرون" لفظة الترك توحى بفقدانهم المعية وهوان شأنهم عند الله، ولفظة "في" تشير إلى إحاطة الظلمات بهم، وجمع الظلمات مشيرة إلى ظلمة الضلال المستتعبة لظلمة القلب المستتعبة لظلمة القبر ثم العذاب السرمدي، وتنكيرها مشيرة إلى أنه لا عهد لهم بها من قبل، وكلمة لا يبصرون هي تمام فقدان الهداية مع الظلمة فلا مبالغة أشد من ذلك.

المطلب الثالث: طبيعة المثل القرآني:

والآن لعلك تشبعت بسعة المعنى القرآني في

المثل:

- لقد استطاع المثل أن يختصر السياق السابق في كلمات معدودات، فقد احتمل الحديث عن الكفار

المختوم على قلوبهم وصورهم أحسن تصوير من خلال عرضه لصورة "الإعراض بعد ظهور الدليل"، ثم انتقل لتصوير المنافقين وخداعهم واحتمائهم بكلمة التوحيد ثم خبيثهم وخسارتهم ليصور لك ببراعة مشهد "الحرمان والخيبة والندم بعد الأمان والشعور بالظفر"، ثم انطلق ليصور استحقاق أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ليوسع الحديث عن كل صنف أعرض عن هدايات الله المبتوثة في الأنفس والآفاق فيصور لك حقيقة "الإضاعة بعد الإعطاء" وصورة "الحيرة والتردد بعد مطالعة النور" ليحكم استيعابه للسياق السابق كلمة كلمة بنص لا يتجاوز سطرا، ويمكن أن نطلق على هذا الاستيعاب للسياق وأفراده بخصيصة "الشمولية والتكاملية" في المثل القرآني.

- ثم صور المثل المكونات الداخلية للمنافق من بذله للجهد واستهزائه وخداعه وإعراضه ومرض قلبه ثم انقلاب أمنه خوفا وإعراضه عذابا وخيبة وخسرانا. مع صورة قبيحة لقلبه شبّهت برجل بلا نور يمشي في ظلمات الصحراء وهذه خصيصة فريدة يمكن أن نطلق عليها "الدقة والعمق".

- لقد صور المثل أشياء أخرى عن طريق الإشارة، فالمثل القرآني لا يكتفي بتحقيق الهدف المطلوب بل تجده يلقي على جنباته أثناء سيره معاني أخرى كقدرة الله وإحاطته والعلاقة بين الدنيا والآخرة وتصوير حقيقة القلب والصدق وضرورته لاستدامة الإيمان وهذه خصيصة فريدة تجمع بين مزايا التشبيه التمثيلي والإفرادي ويمكن أن نطلق عليها "الاتساع"

- فضلا عن تتبع المثل للسياق والغيبيات فهو يزيد على ذلك لينير قلبك بهداياته ويؤثر في السامع أشد التأثير.

- فالمثل بالنسبة لأهل الضلالة كاشف لخيابا نفوسهم وطريقتهم في محاربة المؤمنين فهو مشير لهم بعلم الله وإحاطته الكاملة وهذا الكشف وتجريد النفس من تسترها هو أكثر القضايا تأثيرا في الأنفس، ثم إن ذكر المثل للمآلات يضع المرء أمام مسؤولياته بصدق بعيدا عن الكذب والغش

التوصيات:

١. القيام بعمل تتبع للمعاجم وتأثير التفسير عليها وهذه التوصية نتاج للبحث في بعض المفردات في البحث ويقترح الباحث أن تتبع المعاني في المعاجم وتسجيل تلك المعاني المستدل عليه من القرآن فقط دون الشعر ثم عمل دراسة عليها للتأكد من صحة دعوى البعض بتأثر المعجم بأقوال المفسرين.

٢. القيام بعمل مقارنات بين الشعر الجاهلي من جهة التشبيهات وبين أمثال القرآن لبيان وجه التفوق القرآني.

٣. استقراء كتب البلاغيين والنظر فيما زاده المفسرون عليها من تحقیقات وتفصيلات.

الهوامش:

- ١- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، وزارة الأوقاف، قطر، ط١٩٨٨، ج١، ص٢
- ٢- الزمخشري، محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ)، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط١، ٤م، (تحقيق: عبد الرزاق المهدي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ، ج١، ص٣.
- ٣- الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج١، ص٧٢.
- ٤- ابن عاشور، محمد الطاهر، ٢٠٠٠م، التحرير والتنوير، ط١، ٣٠م، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ج١، ص٢٩٧.
- ٥- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٢، ص٢١٢.
- ٦- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٢، ص٢١٢.
- ٧- البقاعي، إبراهيم بن عمر (ت٨٨٥هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط١، ٨م، (تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، ج٤، ص١١٧.
- ٨- الراغب، الحسين بن محمد، (ت٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، ط١، ١م، (تحقيق: صفوان عدنان داودي)، دار العلم، دمشق، ١٤١٢هـ، ص٧٥٨.
- ٩- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ط١، ٦م، (تحقيق: عبد السلام هارون)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م، ج٥، ص٣١٢.
- ١٠- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشف، ج١، ص٧٢.
- ١١- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله (ت١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط٢، ١٦م، (تحقيق: علي عبد الباري عطی)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، ج١، ص١٦٥.
- ١٢- الزمخشري، الكشف، ج٢، ص٣١٣.
- ١٣- انظر المطلب الأول من المبحث الثاني من هذا البحث ص ١٦ فقيه تفصيل كامل لهذه الآراء

- أما أهل الإيمان ففيه التسلية لهم من استهزاء المستهزئين، وبناء الثقة عندهم من خلال كشف أهل الزيف، ولعل إحاطة المؤمنين بسور الوقاية من الاستهزاء أحد مهمات القرآن.

- ثم هو تحذير للمؤمنين من التشبه بصنيع هؤلاء المنافقين ليتحملوا النتائج نفسها فلا حاجة لإيمان مصنوع في الخارج ليس للقلب نصيب منه.

الخاتمة والتوصيات:

توصلت هذه الدراسة لمجموعة من النتائج لعل من أهمها:

١. أهمية المثل القرآني في البيان والتأثير.
٢. جاء هذا المثل ليصور ثلاثة أصناف (الكافرين، المنافقين، أهل الضلالة) من خلال عرض صورة تتلائم مع السياق السابق وهذه التكامل في السياق يعد أمودجا للبحث في الأمثال القرآنية الأخرى.
٣. صورة الكافرين تمثلت "بالإعراض بعد ظهور الدليل" وصورة المنافقين تمثلت "بالخبيبة بعد الطمع بالظفر" وصورة أهل الضلالة تمثلت "بالإضاعة بعد الإعطاء" و"الحيرة بعد مطالعة النور". وهذه الجمل اختزنت قضايا عامة متكررة يصدق عليها المثل القرآني المذكور وهذا مهم جدا في توسيع التبصر بدوائر الهدايات القرآنية في كل عصر.
٤. إظهار المثل حقائق النفس الإنسانية تقلباتها وزيفها وتحليلها والذي ذكر في البحث تتبع لدقائق أقوال المفسرين.
٥. براعة المثل بزيادة التصويرات الجزئية وقد ذكرت منها أكثر من عشر تصورات.
٦. شتركت كل عناصر الدلالة (المعجمية، والصرفية، والنحوية، والبلاغية، والسياقية) لتظهر هذا التنوع في المعاني مع التكاملية والشمولية والاستيعاب بشكل يظهر تفرد المثل القرآني وإعجازه.

- ^{٢٨} - السمين الحلي، الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ج١، ص٧١.
- ^{٢٩} - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢٩٨.
- ^{٤٠} - الألوسي، روح المعاني، ج١، ص١٦٦.
- ^{٤١} - السمين الحلي، الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ج١، ص٧١.
- ^{٤٢} - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢٩٨.
- ^{٤٣} - الألوسي، روح المعاني، ج١، ص١٦٦.
- ^{٤٤} - ابن عرفة، محمد بن محمد (المتوفى: ٨٠٣هـ)، تفسير ابن عرفة، ط١، ١٩٨٦م، (تحقيق: حسن المناعي)، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ج١، ص١٥٦.
- ^{٤٥} - أنظر هذه الآراء في الزمخشري، الكشف، ج٢، ص٣١٣ - البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج١، ص١٨٩.
- ^{٤٦} - أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج١، ص٦١.
- ^{٤٧} - أطفيش، محمد بن يوسف (ت١٣٣٢هـ)، هميان الزاد إلى دار المعاد، ط١، ١٠م، زنجبار، ١٣٥٠هـ، ج١، ص١٥٢.
- ^{٤٨} - الألوسي، روح المعاني، ج١، ص١٦٦.
- ^{٤٩} - أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج١، ص٦١.
- ^{٥٠} - الألوسي، روح المعاني، ج١، ص١٦٦.
- ^{٥١} - السابق.
- ^{٥٢} - أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص١٢٥.
- ^{٥٣} - الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج١، ص٣٤٥.
- ^{٥٤} - النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ١٢٨.
- ^{٥٥} - الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص٧٥٨.
- ^{٥٦} - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢٩٨.
- ^{٥٧} - أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص١٢٥.
- ^{٥٨} - الألوسي، روح المعاني، ج١، ص١٦٦.
- ^{٥٩} - أطفيش، هميان الزاد إلى دار المعاد، ج١، ص١٥٣.
- ^{٦٠} - أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص١٢٥.
- ^{٦١} - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢٩٨.
- ^{٦٢} - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ)، التفسير القيم، ١م، (جمع وترتيب: محمد أويس الندوي، تحقيق: محمد حامد الفقي)، لجنة التراث العربي، بيروت، ج١، ص٣٥.
- ^{٦٣} - أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص١٢٥.
- ^{٦٤} - القمي النيسابوري، الحسن بن محمد (ت٨٥٢هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ط١، ٦م، (تحقيق: زكريا عميران)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م، ج١، ص٢١.
- ^{٦٥} - السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم (المتوفى: ٣٧٣هـ)، بحر العلوم، ج١، ص٣٠.
- ^{٦٦} - دراز، محمد بن عبد الله (ت: ١٣٧٧هـ)، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، ط١، ٥م، (تحقيق: أحمد مصطفى)، دار القلم، ٢٠٠٥م، ص٢٠٣.
- ^{٦٧} - يقصد انهم فرقه فذكر أوصاف الكافرين ثم المنافقين ثم جمعهم بآية "ولئك الذين اشتروا الضلالة" ثم فرقههم بضرب مثال خاص للكافرين والمنافقين ثم جمعهم بآية "يا أيها الناس اعبدوا ربكم"
- ^{١٤} - ابن جزي، محمد أبو القاسم، التسهيل لعلوم التنزيل، ج١، ص١٨.
- ^{١٥} - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢٩٨.
- ^{١٦} - النورسي، بديع الزمان سعيد (ت١٣٧٩هـ)، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ط٦، ٤م، (تحقيق: إحسان قاسم الصالحي)، شركة سولزر للنشر، القاهرة، ٢٠١١م، ص١٢٨.
- ^{١٧} - الزمخشري، الكشف، ج٢، ص٣١٣.
- ^{١٨} - أبو حيان، محمد بن يوسف (ت٧٤٥هـ)، البحر المحيط، ط٢، ٨م، (تحقيق: صديقي محمد جميل)، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ، ج١، ص١٢٥.
- ^{١٩} - الألوسي، روح المعاني، ج١، ص١٦٦.
- ^{٢٠} - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢٩٨. وينبغي ملاحظة ان ابن عاشور ذكر هذا القول ثم رجح أن التمثيل للقصة كما هو الرأي الأول.
- ^{٢١} - السمين الحلي، أحمد بن يوسف (ت٧٥٦هـ)، الدر المصون في علم الكتاب المكنون، ط١، ١٠م، (تحقيق: أحمد محمد الخراط)، دار القلم، دمشق، ٢٠٠١م، ج١، ص٧١.
- ^{٢٢} - الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ط١، ٢٤م، (تحقيق: أحمد محمد شاكرك)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠م، ج١، ص٣٤٥.
- ^{٢٣} - أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، ج١، ص١٢٥.
- ^{٢٤} - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢١٣.
- ^{٢٥} - أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص١٢٥.
- ^{٢٦} - البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط١/٨م، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م، ج١، ص١٨٩.
- ^{٢٧} - أبو السعود، محمد بن محمد (ت٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ط١، ١٠م، تحقيق: عبد القادر عطا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٨م، ج١، ص٦١.
- ^{٢٨} - أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص١٢٥.
- ^{٢٩} - النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص١٢٨.
- ^{٣٠} - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢٩٨.
- ^{٣١} - أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج١، ص٦١.
- ^{٣٢} - أنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢٩٨.
- ^{٣٣} - الإمام الطبري : " فإن قال لنا قائل : إنك ذكرت أن معنى قول الله تعالى ذكره : كَمَلَّ الذي اسْتَوْفَدَ نارا فَلَمَّا أَضَاءَتْ ما حَوْلَهُ : خدمت وانطفأت ، وليس ذلك موجود في القرآن ، فما دلالتك على أن ذلك معناه ؟ قيل : قد قلنا إن من شأن العرب الإيجاز والاختصار إذا كان فيما نطقن به الدلالة الكافية على ما حذف وتركت " الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج١، ص٣٤٥.
- ^{٣٤} - قال الإمام الزمخشري : " جَوَّاهُا محذوفٌ ، تقديره : فلما أَضَاءَتْ حَمَدَتْ " ، وَجَعَلَ هذا أَبْلَغَ من ذِكْرِ الجَوَّابِ ، وجعلَ جملة قوله : { ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ } مستأنفة أو بدلاً من جملة التمثيل الزمخشري، الكشف، ج٢، ص٣١٣.
- ^{٣٥} - الخفاجي، حاشية الشهاب، ط١ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٨م، ج١، ص٣٦٤.
- ^{٣٦} - أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص١٢٦.
- ^{٣٧} - أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص١٢٦.

^{٩٢} - "استوقدوا بفطرتهم السليمة نار الهداية الإلهية بتصديقهم ، فلما أضاءت لهم بروقها ، ووضح لهم طريقها ، فاجأتهم التقاليد الموروثة ، وباعتهم العادات المألوفة ، وشغلهم ما يتوهمونه فيها من المنافع والفوائد ، وما يتوقعونه في الإعراض عنها من المصارع والمفاسد عن الاستعانة بذلك الضوء على سلوك ذلك الصراط المستقيم ، والفرقة بين نهاره المشرق وظلمات ليلها البهيم ، بل استبدلوا هذا الديجور ، بذلك الضياء والنور ، وهذا هو معنى ذهاب نورهم" انظر رضا ، محمد رشيد الحسيني (ت: ١٣٥٤هـ) المنار، الهيئة المصرية للكتاب - ج ١ ، ص ١٤١ .

^{٩٣} - أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج ١، ص ٦١.

^{٩٤} - فضل الله، محمد حسين، ١٩٩٨م ، من وحي القرآن، ط ٢، بيروت، دار الملاك، ج ١، ص ٣٥.

^{٩٥} - حنكة، عبد الرحمن بن حسن الميادي، (ت ١٤٢٥ هـ)، البلاغة العربية، ط ٣، ٤م، دار القلم، دمشق، ١٤١٦ هـ، ج ٢، ص ١٩٠.

^{٩٦} - النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص ١٢٨.

^{٩٧} - ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، (ت ٥٩٧ هـ)، زاد المسير في علم التفسير، ط ٣، ٤م، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤ هـ، ج ١، ص ٣٢.

^{٩٨} - الزمخشري، الكشف، ج ٢، ص ٣١٣.

^{٩٩} - الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ط ١، ٣٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١ هـ، ج ٢، ص ٣١٢.

^{١٠٠} - الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ١٦٥.

^{١٠١} - ابن قيم الجوزية، التفسير القيم، ج ١، ص ٣٥.

^{١٠٢} - النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص ١٢٨.

^{١٠٣} - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٣٤٥.

^{١٠٤} - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٣٣٧.

^{١٠٥} - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٣٣٧.

^{١٠٦} - ابن كثير، إسماعيل بن عمر (٧٧٤ هـ)، تفسير القرآن العظيم، ط ٢، ٨م، (تحقيق: سامي بن محمد سلامة)، دار طبية للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٩م، ج ١، ص ٢٣.

^{١٠٧} - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٣٣٧.

^{١٠٨} - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٢٩٨.

^{١٠٩} - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٢٩٨.

^{١١٠} - الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ١، ص ٧٢.

^{١١١} - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٣٤٢.

^{١١٢} - الماتريدي، أبو منصور (ت ٣٣٣ هـ)، تأويلات أهل السنة، ط ١، ١٠م، (المحقق: د. مجدي باسولم)، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١، ص ٤٥.

^{١١٣} - أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج ١، ص ٦١.

^{١١٤} - الراغب، الحسين بن محمد، (ت ٥٠٢ هـ)، تفسير الراغب الأصفهاني، ط ١، ١٩٩٩م، (تحقيق: محمد بسيوني)، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٤٢٠ هـ، ج ١، ص ١٠٦.

^{١١٥} - البياضي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ١، ص ١٨٩.

^{١١٦} - مع التنبيه إلى أن البياضي ذكر هذا الرأي ورأي الزمخشري السابق أما أبو السعود فكتفى بهذا الرأي

^{١١٧} - قبد الصحراء يدخل دخولا أوليا في الآية إذ حاجة الناس للاستيقاد من أجل النور كانت غالبا في الصحراء مع التنبيه أن معنى الآية غير مقيد بزمان

^{١١٨} - الثعلبي، أحمد بن إبراهيم (ت ٤٢٧ هـ)، ط ١، ١٠م، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢ هـ، ج ١، ص ١٦٠.

^{١١٩} - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٣٤٢.

^{١٢٠} - القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، (ت ٤٦٥ هـ)، لطائف الإشارات، ط ٣، ٤م، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ج ١، ص ٦٥.

^{١٢١} - أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج ١، ص ٦١.

^{١٢٢} - البياضي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ١، ص ١٨٩.

^{١٢٣} - الراغب، تفسير الراغب الأصفهاني، ج ١، ص ١٠٦.

^{١٢٤} - دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم ص ٢٠٣.

وقد ذكر مفصلا في البحث ص ١٧

^{١٢٥} - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٢٩٨ ص وقد ذكر في البحث ص ١٩

^{١٢٦} - إنهم لم يعرضوا عن الهدى ابتداء ، ولم يصموا أذانهم عن السماع ، وعيونهم عن الرؤية وقلوبهم عن الإدراك ، كما صنع الذين كفروا . ولكنهم استحبوا العمى على الهدى بعد ما استوضحوا الأمر وتبينوه . . لقد استوقدوا النار ، فلما أضاء لهم نورها لم ينتفعوا بها وهم طالبوها . عندئذ (ذهب الله بنورهم) الذي طلبوه ثم تركوه : (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) جزاء إعراضهم عن النور ! ، سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي (ت: ١٣٨٥هـ)، في ظلال القرآن، ط ١، ١٤١٢ هـ دار الشروق - بيروت - القاهرة، ج ١، ص ٤٦.

'تنوع المعاني وتكاملها واتساقها في..... أديب الصانع وجهاد نصيرات

"استنباط الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية في عهد الصحابة والتابعين"

أ.د. وليد عوجان*

استكتب بتاريخ ٢٠١٩/٣/١م

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز قيمة الاستنباط ومكانته بين مصادر التفسير في عهد الصحابة والتابعين، فالاستنباط للشرعية الإسلامية بمكانة الروح من الجسد، وبدونه تنزع من الشرعية صفة الصلاحية لكل زمان ومكان.

وقد ركزت الدراسة على المراحل الأولى للاستنباط، وهي مرحلة الصحابة والتابعين التي شرع فيها الاستنباط وبرز كمصدر من مصادر الأحكام، من خلال اجتهاد الصحابة وطريقة تعاملهم مع الاستنباط، حيث تم إبراز دور الصحابة والتابعين بصفتهم الصفوة المختارة في وضع اللبنة الأولى للاستنباط والذي طريقه العقل وسلاحه المعرفة.

وتبين الدراسة مكانة التابعين العلمية وتميزهم بقوة ترجيحاتهم ودقة استنباطاتهم ورسوخ علمهم. هذه الدراسة إذن تغطي جانباً مهماً من مناهج الصحابة والتابعين في تعاملهم مع التفسير بمجالاته المختلفة، كما يعطي القارئ تصوراً عاماً عن طريقتهم في استنباط الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية.

Abstract

The purpose of this study is to highlight the value of the extraction and its place among the sources of interpretation in the era of the Companions and followers. The devolution of Islamic law is in the place of the soul from the body.

The study focused on the early stages of development, the stage of the Sahaba and the followers, which was initiated by the development and emerged as a source of judgments, through the diligence of the Companions and the way they deal with the development.

* أستاذ دكتور، قسم أصول الدين، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

where was highlighted the role of companions and followers as the elite selected in the development of the first brick for the development of the way the mind and weapon knowledge .

The study shows the status of the scientific followers and distinguished by the weight of their weights and the accuracy of their inventions and the establishment of their flag. This study then covers an important aspect of the syllabus and the followers in dealing with interpretation in its various fields.

It also gives the reader a general perception of their method of deriving the Islamic rulings from the Qur'anic verses.

المقدمة:

كان القرآن الكريم ولا يزال موضع رعاية المسلمين واحترامهم، فمنه يستمدون أسس اعتقاداتهم، ويستلهمون من آياته ما تصلح به أمور دينهم ودنياهم، وينهلون من فيضه قيمهم وأفكارهم ومعايير سلوكهم، فنشأت العلاقة بين القرآن والإنسان المسلم على هذا الأساس، وظلت تتعمق الصلات بينهما وتتجذر الأواصر بتناسب طردي مع وعي الإنسان والتزامه.

ولقد استطاع القرآن الكريم أن يقفز بالمؤمنين قفزات عملاقة على صعيد الفكر والسلوك، والبناء الحضاري، والمحتوى الداخلي للإنسان؛ وبالتالي فقد جعل منهم أمة وسطا، شاهدة على الخلق، ونصب من العاملين به خلفاء لله على أرضه وحججا على عباده.

قال رسول الله: "إن لله أهلين من الناس، قيل: من هم يا رسول الله؟ قال: أهل القرآن، هم أهل الله وخاصته"^(١).

وأكثر الصحابة اشتغالا بالتفسير وممارسة له أربعة وهم: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وأبي بن كعب رضي الله عنهم. كما اعتنى التابعون بالتفسير ونقلوا روايات الصحابة وزادوا فيها ما استنبطوه بأنفسهم، وما زال التفسير يتضخم في عهدهم حتى اجتمع منه الشيء الكثير إلى من بعدهم، فكانوا حقا خير خلف لخير سلف.

وكان من نعم الله -عز وجل- على الأمة المسلمة، أن أوجد فيها رجالا مثل أولئك، وقفوا حياتهم حفظا لشريعة الله وذودا عنها، فدأبوا على ذلك زمانهم واستفروا فيه جهدهم، فهم خير القرون بعد قرن الرسول ﷺ وأصحابه الكرام.

يقول الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ الْقَوْمِ الْمُبْتَدِعِينَ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾

فهذه الآية الكريمة قد اشتملت على أعظم الثناء من الله تعالى على أصحاب النبي ﷺ من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وإن التابعين الذين أدركوا أصحاب رسول الله ﷺ أول ما يدخل في جملة الثناء الرباني ويصدق عليهم^(٦).

يقول السمعاني: "قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾، قال: هم التابعون، وفي الآية دليل على الترحم للسلف والدعاء لهم بالخير وترك ذكرهم بالسوء من علامة المؤمنين"^(٧).

وقال البغوي: "فكل من كان في قلبه غل على أحد من الصحابة، ولم يترحم على جميعهم، فإنه ليس مما عناه الله بهذه الآية، لأن الله تعالى رتب المؤمنين على ثلاثة منازل، المهاجرين والأنصار والتابعين الموصوفين بما ذكر الله، فمن لم يكن من

وقد أصاب الشافعي في قوله: "والناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به. فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله في استدراك علمه، نصا واستنباطا، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يدرك خير إلا بعونه.

فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصا واستدلالا، وفقه الله للقول والعمل بما علم منه: فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريب، ونورت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة"^(٨).

قال أبو السعود: "ولقد تصدى لتفسير غوامض مشكلاته (أي القرآن الكريم) أساطين أئمة التفسير في كل عصر من الأعصار، وتولى لتيسير عويصات معضلاته سلاطين أسرة التقرير والتحرير في كل قطر من الأقطار فغاصوا في لججه وخاضوا في ثبجه، فنظموا فرائده في سلك التحرير وأبرزوا فوائده في معرض التقرير، وصنفوا كتباً جليلة الأقدار وألّفوا زبرا جميلة الآثار"^(٩).

ولما كان علم التفسير متعلقاً بكتاب الله تعالى فهماً واستنباطاً وبياناً، كان من أشرف العلوم وأعظمها، بل هو رأس العلوم ورئيسها، وقد حاز علم تفسير القرآن هذا الشرف من جهة موضوعه وغرضه، وشدة الحاجة إليه، فهو أشد العلوم تعلّقاً بكتاب الله تعالى، بل هو سبيل علمه ومنهج فهمه، وكل العلوم الشرعية متوقفة عليه وراجعة إليه، وكل كمال ديني أو دنيوي، عاجل أو آجل، إنما يكون بتحصيلها ومعرفته مراد الله تعالى بها.

قال السفاريني: "فأحق الأمة بالصواب أبرها قلوباً وأعماقها علوماً وأقومها هدياً وأحسنها حالاً، من غير شك ولا ارتياب فكل خير وإصابة وحكمة، وعلم ومعارف ومكارم، إنما عرفت لدينا ووصلت إلينا من الرعيّل الأول والسرب الذي عليه المعول، فهم الذين نقلوا العلوم عن ينبوع الهدى ومنبع الاهتداء"^(١٠).

طريقتهم في استنباط الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية.

٤. تبين الدراسة دواعي الاستنباط ومجالاته وأثره، وقواعده التي ينطلق منها، ومدى اهتمام التابعين وعنايتهم به.

يعد هذا الموضوع إضافة جديدة للمكتبة العربية التي تحتاج إلى جهود حديثة في هذا الميدان.

منهج البحث

اعتمد الباحث على المنهج الوصفي، والمنهج الوصفي هو منهج يعتمد على دراسة الواقع أو الظاهرة، كما توجد في الواقع (مظاهرها)، ثم يصفها وصفا دقيقا، ويعبر عنها تعبيرا كيفيا أو كميا. كيفيا أي يصف الظاهرة موضحا خصائصها، وتعبيرا كميا يعطي وصفا رقميا يوضح فيه مقدار الظاهرة وحجمها ودرجات ارتباطها من الظواهر المختلفة عنها. هذا بالإضافة إلى أن الباحث سينتج في ثانيا البحث النهج الإستقرائي التحليلي، من حيث استقراء عبارات الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، ثم يصار إلى تحليلها، ومناقشتها، وتحقيقها؛ للوصول في النهاية إلى تحقيق القول في موضوع استنباط الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية في عهد الصحابة والتابعين.

خطة الدراسة

اقتضت الدراسة أن يكون موضوع الدراسة من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة. فالمبحث الأول ركز على معنى الاستنباط لغة واصطلاحا والاستنباط في استعمال المفسرين، والمبحث الثاني تعامل مع الاستنباط في عصر الصحابة، أما المبحث الثالث فقد ركز على الاستنباط في عصر التابعين.

المبحث الأول: معنى الاستنباط لغة واصطلاحاً المطلب الأول: الاستنباط في اللغة

تدور مادة "نَبَطَ" على أصل واحد، وهو استخراج شيء^(١٠)، فالنون والباء والطاء في لغة العرب كلمة تدل على استخراج الشيء والانتقاء إليه^(١١). والسين والتاء فيه للطلب.

التابعين بهذه الصفة كان خارجا من أقسام المؤمنين^(٨).

ولعل من أسباب اهتمامنا بهذه الفترة الزمنية لأنها مثّلت "أزهى العصور وأرقاها، حيث أُعطي فيها للفكر دوره التاريخي في نقل المعرفة العلمية، دون أن يعقد الترابط المتبادل بين الجهد الديني والجهد العلمي، كسمة مميزة للفكر الحضاري الإسلامي"^(٩).

أهداف الدراسة

١. بيان قيمة الاستنباط كأصل من أصول الشريعة الإسلامية.
٢. يهدف البحث إلى بيان استنباط التابعين الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية.
٣. ويهدف البحث إلى دراسة الاستنباط في التفسير وتأصيلها، وتبسيط الضوء عليها.
٤. كما يهدف إلى إبراز مكانة التابعين في الاستنباط، كما يعطي تصوراً مشرقاً عن طرق استنباطهم، فهم ليسوا مجرد نقلة للأخبار والمرويات والأقوال دون اجتهاد وإعمال العقل.
٥. إثراء المكتبة الإسلامية بإضافة تفسير لتابعي جليل وليكون مرجعاً هاماً لمن أراد الرجوع إليه عند الحاجة.
٦. تشجيع الباحثين والدارسين على البحث في كتاب الله فهو الأحق بالعناية والاهتمام.

أهمية الدراسة

- تكمن أهمية الدراسة في النقاط التالية:
١. إبراز دور الصحابة والتابعين بصفتهم الصفوة المختارة رضي الله عنهم في وضع اللبنة الأولى للاجتهاد والذي طريقه العقل وسلاحه المعرفة.
 ٢. تظهر الدراسة مكانة الصحابة والتابعين العلمية وتميزهم بقوة ترجيحاتهم ودقة استنباطاتهم ورسوخ علمهم.
 ٣. تغطي جانباً مهماً من مناهج المفسرين الصحابة والتابعين في تعاملهم مع التفسير بمجالاته المختلفة، كما يعطي القارئ تصوراً عاماً عن

استنباط الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية في..... وليد عوجان

الطلب (ا، س، ت)، وعبرة صاحب « العين »:
(والانتهاء إليه)^(٢٥)؛ المفيدة لبعده عن طاليه، ثم
هذا الاجتهاد والعناء في نيل المستنبط واضح في ما
يبدله مستنبط الماء من البئر^(٢٦). قال ابن القيم
(ت: ٧٥١هـ): "الاستنباط هو: استخراج الشيء
الثابت الخفي الذي لا يعثر عليه كل أحد"^(٢٧). وقال
البغوي (ت: ٥١٦هـ): «من العلم مالا يدرك بالتلاوة
والرواية، وهو: النص، ومنه مالا يدرك بالاستنباط،
وهو: القياس على المعاني المودعة في النصوص»^(٢٨).

المطلب الثالث: الاستنباط في استعمال المفسرين
الاستنباط من أشد علوم القرآن ارتباطاً بعلم
التفسير، ولا يتوصل إليه إلا بعد بناء التفسير
وتمامه، ولا يمكن أن يستنبط من الآية إلا بعد فهم
معناها، والمراد منها^(٢٩).

والاستنباط في استعمال المفسرين هو استخراج
ما وراء ظواهر معاني الألفاظ من الآيات القرآنية.
والمراد بظواهر معاني الألفاظ: ما يتوقف فهم
القرآن عليها من المعاني المباشرة^(٣٠). أو هو:
«استخراج ما خفي من القرآن بطريق صحيح»^(٣١).

وقد عرف ابن عاشور (ت: ١٣٩٣) علم
التفسير بأنه: «تفسير ألفاظ، أو استنباط معاني»^(٣٢)،
وبين أن: «موضوع التفسير: ألفاظ القرآن من حيث
البحث عن معانيه، وما يستنبط منه»^(٣٣).

قال السهيلي (ت: ٥٨١هـ): «ليس كل حكم
يؤخذ من اللفظ، بل أكثرها تؤخذ من جهة المعاني
والاستنباط من النصوص»^(٣٤). إذ الألفاظ محصورة،
ومعانيها محددة، والوقائع والمناسبات متجددة،
وقد أنزل الله تعالى كتابه الكريم صالحاً لكل زمان
ومكان، وتبياناً لكل شيء يتوقف عليه التكليف
والتعبد، وتستقيم به حياة الناس؛ من العلوم
الشرعية، والحقائق العقلية^(٣٥).

وقال ابن القيم (ت: ٧٥١هـ): «الواجب فيما
علّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني، أن
لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر بها، ويعطي

والاستنباط: الاستخراج^(٣٦)، استفعال من
أُنْبِطْتُ كذا^(٣٧)، ومنه قوله تعالى: (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ
يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)، أي: يستخرجونه^(٣٨).

وعندما يقال: استنبط الفقيه: فمعناه "إذا
استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه"^(٣٩). قال
الزجاج (ت: ٣١١هـ): معنى يستنبطونه في اللغة:
يستخرجونه^(٤٠). قال الطبري: "وكل من أخرج شيئاً
كان مستراً عن إِبصار العيون، أو عن معارف
القلوب، فهو مستنبط له"^(٤١).

فالاستنباط كلمة تدل على استخراج الشيء
والانتهاء إليه^(٤٢). فهو الاستخراج باتفاق أهل اللغة،
وهو المعنى المطابق للفظ، وفي الاستنباط نوع
اجتهاد ومعاناة^(٤٣). ومن هنا، فهو أقرب إلى باطن
الكلام منه إلى ظاهره، وأقرب إلى المعاني منه إلى
الألفاظ^(٤٤).

المطلب الثاني: تعريف الاستنباط شرعاً

قال الجصاص (ت: ٣٧٠هـ): الاستنباط: اسم
لكل ما استخرج حتى تقع عليه رؤية العيون، أو
معرفة القلوب، والاستنباط في الشرع: نظير
الاستدلال، والاستعلام^(٤٥).

وقال ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ): الاستنباط: هو
إخراج الشيء المغيب من شيء آخر كان فيه. وهو -
في الدين- إن كان منصوباً على جملة معناه فهو
حق، وإلا فهو باطل لا يحل القول به^(٤٦).

وقال الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ): الاستنباط: هو
ما يستخرجه الرجل، بفضل ذهنه، من المعاني
والتدابير، فيما يعضّل ويهم^(٤٧).

قال الصّغانيّ (ت: ٦٥٠هـ): «وكل شيء أظهرته
بعد خفائه: فقد انبسطه واستنبطته. وقوله تعالى:
﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] أي:
يستخرجونه، ويقال: استنبط الفقيه: إذا استخرج
الفقه الباطن بفهمه واجتهاده»^(٤٨).

والملاحظ هنا هو أن "في الاستنباط نوع اجتهاد
ومعاناة، دل عليه صيغة اللفظ المفتوحة بحروف

اللغوية والظاهرية للنص، ومقصده وحكمته، بين استنباط الحكم مباشرة من الدليل واستخلاصه بطريق الحمل والإلحاق على نظائره وأشباهه، والتخريج على أصوله وأجناسه، مراعين في ذلك مقاصد الشريعة ومصالح الخلق، عاملين على إزالة التعارض بين النصوص والأدلة، مرجحين بين مراتب المصالح والمقاصد نفسها^(٤١).

قال الإمام أحمد عن الصحابة: "إنه ما من مسألة يسأل عنها إلا وقد تكلم الصحابة فيها أو في نظيرها، الصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عنهم، وكانوا يجتهدون رأيهم، ويتكلمون بالرأي، ويحتجون بالقياس أيضا"^(٤٢).

وقال ابن تيمية: "وللصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمر من السنة وأحوال الرسول ﷺ لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شهدوا الرسول والتزوا وعانوا الرسول ﷺ، وعرفوا من أقواله وأفعاله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين، الذين لم يعرفوا ذلك، فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع أو قياس"^(٤٣).

وقد كان الفقهاء من الصحابة يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط، بل كانوا يعتمدون على فهمهم لمعاني الشريعة، ومرامي أحكامها، وغاياتها، وما تومئ إليه نصوصها، وما تشير إليه مقاصدها. إذ أن تمرس هؤلاء الفقهاء بدراسة الشريعة، وتضلعتهم في اللغة العربية، جعلهم يتعرفون معانيها، ويدركون أغراضها ومقاصدها. فكانوا يوفقون في استنباط الأحكام من النصوص ومفاهيمها ومقاصدها، من غير أن تكون بين أيديهم حدود مدونة مرسومة^(٤٤).

وعليه فقد "كان المسلمون في فجر الإسلام حتى نهاية القرن الثاني، لا يحتاجون إلى قواعد معينة لفهم النصوص الشرعية واستنباط أحكامها، لا من الناحية اللغوية، ولا من الناحية الشرعية، نظراً لقرب عهدهم برسول الله ﷺ، وصرف عنايتهم في

اللفظ حقّه والمعنى حقّه، وقد مدح الله تعالى أهل الاستنباط في كتابه، وأخبر أنهم أهل العلم"^(٣٦).

وقال الزركشي (ت: ٧٩٤هـ): "اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية، قصدا للتوسع على المكلفين، لئلا ينحصر في مذهب واحد لقيام الدليل عليه"^(٣٧).

المبحث الثاني: الاستنباط في عصر الصحابة

المطلب الأول: الحاجة للاستنباط في عصر الصحابة
إن الاستنباط في عصر الصحابة رضي الله عنهم، كان بصورة أوضح مما كان عليه الأمر في العصر النبوي، وذلك لطبيعة عصرهم وبيئتهم، وبسبب الحاجة الماسة إلى بيان حكم الشريعة في العديد من المشكلات والنوازل التي طرأت بسبب اتساع رقعة الدولة وتفرق العلماء وتأثرهم بما تناقلوه وعلموه من أحكام الوحي المثلو والمروي، وما أدركوه من تنوع واختلاف في العادات والأعراف والنظم السائدة في البلدان التي فتحوها واستقروا بها^(٣٨)، وكذلك بسبب سنة التطور التي تفرضها طبيعة الحياة، فعصر الصحابة غير عصر النبوة من حيث طرؤ تلك النوازل والمشكلات، ومن حيث تفاوت فهو مهم وملكاتهم، ومن حيث اكتمال الوحي المبين لأحكام ذلك كله، لذلك اجتهد الصحابة في تلك الوقائع، والتجؤوا إلى الرأي والنظر والمشورة^(٣٩).

فالصحابة رضوان الله عليهم إذا لم يجدوا التفسير في كتاب الله تعالى التمسوا لدى رسول الله ﷺ فإن لم يتيسر لهم أخذه عن رسول الله ﷺ اجتهدوا وأعملوا رأيهم، وهذا بالنسبة لما يحتاج إلى نظر واجتهاد، أما ما يمكن فهمه بمجرد معرفة اللغة العربية فكانوا لا يحتاجون في فهمه إلى أعمال الرأي، إذ أنهم خلص العرب، يعرفون الألفاظ العربية ومعانيها، يعرفون كلام العرب ومناحيهم في القول، بالوقوف على ما ورد من ذلك في الشعر الجاهلي الذي هو ديوان العرب^(٤٠).

وقد كان اجتهداهم بالاستدلال يقوم على أسس متنوعة تجمع بين النقل والعقل، بين الدلالة

الحياة إلى الدين، ونظراً لسلامة سليقتهم اللغوية وبعدهم عن فساد اللسان. ولذلك لم تكن هنالك أي شروط معروفة للاجتهاد، وكان الاجتهاد أمراً مألوفاً، ولم تكن الحاجة ماسة لوضع قواعد لاستنباط الأحكام وفهم النصوص، إلا أنه لما فسد اللسان العربي وضعت قواعد معينة لضبطه.

من هنا "فقد اجتهد الصحابة في نيل تلك الفضائل والمنازل، وأصاب كلّ منهم ما قسم له؛ فمستقلّ ومستكثر، وحين توفّي رسول الله ﷺ يكن شيء من كتاب الله خفي المعنى عنهم، بل كلّ كتاب الله تعالى، ألفاظه ومعانيه، معلوم المعنى عند مجموع الصحابة، ثم يتفاوت علم أفرادهم به بحسب ما اختص الله تعالى كلا منهم"^(٤٥).

قال ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) مبينا تفاوت الصحابة في الفهم والاستنباط: "وهذا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، حبر الأمة، وترجمان القرآن، مقدار ما سمع من النبي ﷺ لم يبلغ نحو العشرين حديثاً الذي يقول فيه "سمعت ورأيت" وسمع الكثير من الصحابة، وبورك في فهمه والاستنباط منه، حتى ملأ الدنيا علماً وفقهاً، قال أبو محمد بن حزم: "وجمعت فتاويه في سبعة أسفار كبار". وهي بحسب ما بلغ جامعها، وإلا فعلم ابن عباس رضي الله عنهما، والبحر، وفقهه واستنباطه وفهمه في القرآن بالموضع الذي فاق به الناس، وقد سمع كما سمعوا، وحفظ القرآن كما حفظوا، ولكن أرضه كانت من أطيب الأراضي، وأقبلها للزرع، فيذر فيها النصوص، فأنبئت من كل زوج كريم "ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ"^(٤٦). وأين تقع فتاوي ابن عباس رضي الله عنهما وتفسيره واستنباطه من فتاوي أبي هريرة رضي الله عنه وتفسيره، وأبو هريرة رضي الله عنه، بل هو حافظ الأمة على الإطلاق؛ يؤدي الحديث كما سمعه، ويدرسه بالليل درساً، فكانت همته مصروفة إلى الحفظ وتبليغ ما حفظه كما سمعه، وهمة ابن عباس رضي الله عنه مصروفة إلى التفقه، والاستنباط، وتفجير النصوص، وشق الأنهار منها، واستخراج كنوزها"^(٤٧).

ومن خلال قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقد سئل: «هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء دون الناس؟ قال: "لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهماً يؤتيه الله عبداً في كتابه، أو ما في هذه الصحيفة"^(٤٨)، يتبين أهمية الاستنباط، وأنه هو الطريق الصحيح لاستخراج الأحكام الخفية من القرآن الكريم. و"معلوم أن هذا الفهم قدر زائد على معرفة موضوع اللفظ وعمومه أو خصوصه، فإن هذا قدر مشترك بين سائر من يعرف كلام العرب"^(٤٩). وفي شرح حديث علي قال ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ): "ومراد علي رضي الله عنه زائداً على القرآن مما كتب عنه: الصحيفة المذكورة، وما استنبط من القرآن، كأنه كان يكتب ما يقع له من ذلك لئلا ينساه، بخلاف ما حفظه عن النبي من الأحكام فإنه يتعاهدها بالفعل والإفتاء بها فلم يخش عليها من النسيان"^(٥٠).

ومنه دعاء النبي لابن عباس رضي الله عنهما: "اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ"^(٥١). ولو كان المراد بهذا الدعاء معرفة معاني الألفاظ الظاهرة لما كان لاختصاص ابن عباس رضي الله عنه بهذه الدعوة مزية؛ فإنه مما يشترك فيه كثير من الصحابة، وإنما المراد ما ذكره علي رضي الله عنه من الفهم في كتاب الله الذي يفتح الله تعالى به على من شاء من عباده"^(٥٢)، وقد وصف علي ابن عباس رضي الله عنهما بقوله "كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق"^(٥٣).

المطلب الثاني: منهج الصحابة في الاستدلال

لقد اتبع الصحابة الكرام - رضي الله عنهم - نفس منهج النبي ﷺ؛ فكان مفزعهم القرآن الكريم، بحثاً عن النصوص وفهماً للمعاني والدلالات، وامتنالاً للأحكام والمقتضيات.

ولقد كان "دور صحابة رسول الله ﷺ في توضيح ما أشكل، وبيان ما أبهم، وتفصيل ما أجمل والاجتهاد فيما لم ينقل من النصوص الشرعية، كان دوراً رائداً وعظيماً، حيث أهلهم لذلك مرافقتهم لرسول الله ﷺ ومعاشرتهم له، ومعاصرتهم لزم

بقي^(٥٨). وقد كتب عمر رضي الله عنه إلى شريح قاضيه باليمن كتاباً وفيه: "اعرف الأشباه والنظائر وما اختلج في صدرك فألحقه بما هو أشبه بالحق"^(٥٩).

وروى الإمام البخاري عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "قال عمر رضي الله عنه يوماً لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: فيم ترون هذه الآية نزلت: ﴿يَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٦] قالوا الله أعلم، فغضب عمر رضي الله عنه وقال: قولوا نعلم أو لا نعلم، فقال ابن عباس رضي الله عنه: في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين، قال عمر: يابن أخي قل ولا تحقر نفسك، قال ابن عباس رضي الله عنه: ضربت مثلاً لعمل. قال عمر رضي الله عنه: أي عمل؟ قال ابن عباس رضي الله عنه: قال عمر رضي الله عنه: لرجل غني يعمل بطاعة الله عز وجل، ثم بعث الله له الشيطان فعمل بالمعاصي حتى أغرق أعماله"^(٦٠).

ثم لما توجه السؤال لابن عباس رضي الله عنه قال بأنه: "أجل رسول الله أعلمه له"، وهذا خلوص من الظاهر إلى لازم المعنى^(٦١)، فسبب الاستغفار غير المعنى الظاهر، "وهو حضور الأجل؛ الذي من تمام نعمة الله على عبده توفيقه للتوبة النصوح والاستغفار بين يديه؛ ليلقى ربه طاهراً مطهراً من كل ذنب، فيقدم عليه مسروراً راضياً مرضياً عنه"^(٦٢).

قال ابن تيمية عن قول ابن عباس رضي الله عنه: "وهذا باطن الآية الموافق لظاهرها، فإنه لما أمر بالاستغفار عند ظهور الدين، والاستغفار يؤمر به عند ختام الأعمال، وبظهور الدين حصل مقصود الرسالة؛ علموا أنه إعلام بقرب الأجل مع أمور آخر، وفوق كل ذي علم عليهم"^(٦٣).

وقال ابن القيم: "يدل عليه أيضاً أنه سبحانه شرع التوبة والاستغفار في خواتيم الأعمال، فشرعها في خاتمة الحج وقيام الليل، وكان النبي إذا سلم من

الوحي والتزيل، وإمامهم بمقاصد التشريع ومبانيه، وإحاطتهم بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأعماله، وفهمهم لكل ما يصدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ووعيمهم له"^(٥٤).

ويتميز زمن الصحابة بحركة علمية ظهر جلياً من خلال اجتهادهم واستنباطاتهم بما يخص المستجدات والحرص على الاستدلال الصحيح لأجل استنباط حكم شرعي سليم.

فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "كان عمر رضي الله عنه دخلني مع أشياخ بدر، فكان بعضهم وجد في نفسه فقال^(٥٥): "لم تدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر رضي الله عنه: إنه من حيث علمتم. فدعاه ذات يوم، فأدخله معهم، فما رأيت أنه دعاني يومئذ إلا ليريه، قال: ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: ١]، فقال بعضهم: أمرنا نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا. وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً. فقال لي: أكذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا. قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه له؛ قال: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: ١] وذلك علامة أجلك ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً﴾ [النصر: ٣]، فقال عمر رضي الله عنه: ما أعلم منها إلا ما تقول"^(٥٦).

وقد كان عمر رضي الله عنه يسأل عن معاني الآيات الدقيقة، وقد سأل أصحابه عن قوله: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾، فظاهر هذه السورة، كما يقول الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ): "أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه، فذكروا ظاهر لفظها"^(٥٧).

ويعد عمر بن الخطاب رضي الله عنه من الداعين إلى استعمال هذا المنهج الاستنباطي في درك الأحكام الشرعية للوقائع والمستجدات. قال ابن مسعود رضي الله عنه: "كان عمر رضي الله عنه إذا سلك بنا طريقاً وجدناه سهلاً فإنه قال في زوج وأبوين للزوج النصف وللأم ثلث ما

الأمر المنقولة، والأرض ليست كذلك، فهي تفتح ولا تغتم؛ ولأنه يخشى إذا ما قُسمت كل أرض أن يأتي زمن لا يملك فيه أناس شيئاً من الأرض. ولم يوافق بعض الصحابة على هذا الرأي، واستمر النقاش والجدال حول هذه القضية ثلاث ليالٍ^(٧٣).

وفي اليوم الثالث احتج عليهم عمر بقوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، فسلموا بهذا الدليل، واقتنعوا بما ذهب إليه عمر - ﷺ - واعترفوا بسداد رأيه وصواب حجته^(٧٤).

ثانياً: استنباط علي بن أبي طالب^(٧٥) بأن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وذلك لقوله تعالى: ﴿حَمَلَتُهُ أُمُّهُ وَهَنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَضَّلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤] وقوله: ﴿حَمَلَتُهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفَضَّلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن معمر بن عبد الله الجهني، قال: تزوج رجل من امرأة، فولدت لتمام ستة أشهر، فانطلق إلى عثمان^(٧٦)، فأمر برجمها. فقال علي^(٧٧): أما سمعت الله يقول: ﴿وَحَمَلُهُ وَفَضَّلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾، وقال: ﴿وَفَضَّلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ فكم تجد بقي إلا ستة أشهر. فقال عثمان^(٧٨): والله ما تفتنت لهذا^(٧٩).

قال ابن كثير، بعد أن نسب ذاك الاستنباط لعلي^(٨٠): "وهو استنباط قوي صحيح، ووافقه عليه عثمان وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم"^(٨١).

وقال ابن عبد البر: "لا أعلم خلافاً بين أهل العلم فيما قاله علي وابن عباس في هذا الباب في

الصلاة استغفر ثلاثاً، وشرع للمتوضئ بعد كمال وضوءه أن يقول: "اللهم اجعلني من التوابين، واجعلني من المتطهرين"^(٨٢)، فعلم أن التوبة مشروعة عقيب الأعمال الصالحة، فأمر رسوله بالاستغفار عقيب توفيته ما عليه من تبليغ الرسالة والجهاد في سبيله حين دخل الناس في دين الله أفواجا، فكان التبليغ عبادة قد أكملها وأداها، فشرع له الاستغفار عقيبها"^(٨٣).

وبنفس تأويل ابن عباس^(٨٤) للآية، تأولها عدد من الصحابة بأنه حضور أجل رسول الله^(٨٥). قال ابن عطية (ت: 546هـ): "وهذا المنزع الذي ذكره ابن عباس^(٨٦)، ذكره ابن مسعود وأصحابه، ومجاهد وقتادة والضحاك. وروت معناه عائشة عن النبي ﷺ وقال لها مرة: "ما أراه إلا حضور أجلي". وتأوله عمر والعباس بحضرة رسول الله فصدقهما^(٨٧). وعلى هذا جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين وغيرهم^(٨٨).

هذا مع تفاوت الصحابة في فهم القرآن - مع أنهم كانوا الأقرب إلى إدراك معانيه وفهم دلالاته ومراميها - ليس أمراً غريباً. إذ أن أدوات الفهم لديهم لم تكن كلها سواء؛ فدرجاتهم في اللغة متفاوتة علماً، وسعة اطلاع، ومعرفة بالغريب منها، كما أن حظوظهم في ملازمة النبي ﷺ لم تكن متكافئة. قال مسروق: «جالست أصحاب محمد ﷺ فكانوا كالإخاذ^(٨٩)، الإخاذ تروي الراكب، والإخاذة تروي الراكبين، والإخاذة تروي العشرة، والإخاذة لو نزل بها أهل الأرض لأصدرتهم»^(٩٠).

المطلب الثالث: نماذج من استنباط الصحابة
أولاً: تقسيم أرض سواد العراق^(٩١): عندما فتح المسلمون أرض ديار العراق طالب بعض الصحابة بتقسيمها على الفاتحين^(٩٢). لكن عمر بن الخطاب^(٩٣) أبى ذلك؛ لفهمه أنها لا تدخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]، إذ أن الغنائم تكون في

المقاصدية والمصلحية وغير ذلك، مما أعانهم وساعدهم على مواكبة عصرهم وبيان أحكامه المختلفة^(٨٣). يقول الخادمي: "القول بأن التابعين قد ورثوا من الصحابة مسالك استنباطهم ومروياتهم وفتاواهم وأقضيتهم والتي كان جزء منها مستند إلى العمل بالمقاصد واعتبار المصالح، إذ ذلك القول يفيد بجلاء تام قبول التابعين للمقاصد والمصالح التي يحصل عمل بها الصحابة وعولوا عليها"^(٨٤).

و"كان التابعون يعظمون أقوال الصحابة واجتهادهم، ويتعاملون معها باحترام كان إذا جاءهم تفسير الصحابي يرفعه للنبي ﷺ فهذا هو المطلب الرئيس ليس بعده قول وكذلك ما كان من تفسير الصحابي كانوا لا يتجاوزونه، لأن الصحابي شاهد الترتيل، وإذا كان التفسير الوارد عن الصحابي من باب الاجتهاد، وجار على مقتضى اللغة، فإنهم في الغالب لا يخالفونه فإن الصحابة أهل اللسان، والبيان، والفهم"^(٨٥).

وفي عصر التابعين اتسعت الفتوحات الإسلامية وحدثت صور لم يكن بها عهد من قبل، ودعت الضرورة إلى معرفة حكم الله تعالى، فدعت الحاجة إلى الاعتناء بضبط مأخذ الأحكام ووضع قواعد الاستنباط لئلا يتسرب الهوى في الاجتهاد في الأحكام، إلا أنها لن تتضح معالمها، ولم تكن على شكل قواعد مدونه^(٨٥).

وقد تلقى التابعون غالب أقوالهم مباشرة أو بواسطة عن الصحابة الذين أخذوا من رسول الله ﷺ كما أنهم زادوا عليها أشياء كثيرة مما أدى إلى اجتهادهم المبني على التأمل والتدبر في كتاب الله مع ضوابط ورثوها من سبقهم. فكان لأقوال التابعين أهمية خاصة، ومكانة مرموقة في تفسير القرآن الكريم، إذ احتلت أقوالهم في التفسير المرتبة الرابعة بعد تفسير القرآن بالقرآن، وبعد تفسير النبي ﷺ وتفسير الصحابة ﷺ^(٨٦)، حتى قال ابن تيمية: "ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، أنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به

أقل الحمل، وهو أصل وإجماع، وفي الخبر بذلك فضيلة كبيرة وشهادة عادلة لعلي وابن عباس في موضعهما من الفقه في دين الله عز وجل والمعرفة بكتاب الله عز وجل"^(٧٨).

ثالثاً: معنى الصلاة في قوله تعالى: ﴿أَوْ أَحْرَانٍ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ١٠٦]. اختلف علماء الصحابة والتابعين من المقصود في الصلاة التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية.

فذهب أبو موسى الأشعري وابن جبير، وقتادة، وابن سيرين وإبراهيم النخعي، وعكرمة، هي صلاة العصر. "لأن الله عرف الصلاة في هذا الموضع، بإدخال الألف واللام فيها، ولا تدخلهما العرب إلا في معروف"^(٧٩). ومنها أن وقت العصر معظم عند جميع أهل الأديان، محترم عندهم، ولأنه يلتقي فيه الناس بعد العصر ويكونون أجمع في الأسواق والمساجد، ولأنه يلتقي فيه ملائكة الليل وملائكة النهار، واجتماع طائفتي الملائكة فيه تكثير للشهود منهم على صدقه أو كذبه فيكون أقوى من غيره وأخوف"^(٨٠).

تم الاستنباط أن الصلاة في الآية هي صلاة العصر من قول الرسول ﷺ: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم، رجل حلف على سعة لقد أعطى بها أكثر مما أعطى وهو كاذب، ورجل حلف على يمين كاذبة بعد العصر ليقطع بها مال رجل مسلم ورجل منع فضل ماء فيقول الله اليوم أمتنعك فضلي كما منعت فضل ما لم تعمل يدك"^(٨١).

المبحث الثالث: الاستنباط في عصر التابعين

المطلب الأول: أهمية عصر التابعين

يعد عصر التابعين امتداداً لعصر الصحابة وتواصله، فقد عايش التابعون صحابة رسول الله ﷺ وورثوا منهم مروياتهم وأقضيتهم وفتاواهم واجتهاداتهم ومسالك استنباطهم، وفهموا تعليلاتهم

بعدهم يهابون مخالفة الصحابة ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعترين؛ فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قووها بذكر من ذهب إليها من الصحابة، وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم وقوة مأخذهم دون غيرهم وكبر شأنهم في الشريعة، وإنهم مما يجب متابعتهم وتقليدهم فضلا عن النظر معهم فيما نظروا فيه، وقد نقل عن الشافعي أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يمنع من تقليد الصحابة رضي الله عنهم ومنع من غيره وهو المنقول عنه في الصحابي كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرت له حجته، ولكنه مع ذلك يعرف لهم قدرهم^(٩٢).

وقد "تلقى التابعون التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنة"^(٩٣)، وقد قام التابعون "الذين تحملوا هذا العلم بواجبهم تجاه هذا القرآن العظيم، فكرسوا اهتمامهم وبذلوا جهودهم لتلقي ما ورد من آثار لبيان معاني ومرامي هذا القرآن الكريم، فعرفوا تفسيره وأسباب نزوله، وفوائده وأمثاله، وأحكامه وأقسامه، وغريبه ومعربه، وبينوا المحكم من المتشابه، والناسخ والمنسوخ، والعموم من الخصوص، والمفصل من المجمع، والمقدم من المؤخر، والمطلق من المقيد"^(٩٤).

ففي أول حديث من صحيح مسلم عن يحيى بن يعمر قال: كان أول من قال بالقدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجين أو معتمرين فقلنا: لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء بالقدر، فوفق لنا عبد الله بن عمر داخلاً المسجد.....^(٩٥).

وجاء عن شريك بن شهاب أنه قال: "كنت أتمنى أن أرى رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ يحدثني عن الخوارج قال: فلقيت أبا برزة، رضي الله عنه- فحدثه"^(٩٦).

رسوله، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ"^(٩٧).

وقد أُرِّه هؤلاء الصحابة- رضوان الله عليهم- في تلاميذهم من التابعين رحمهم الله حيث اجتمع في كل بلد لفييف من التابعين^(٩٨) حول هؤلاء الصحابة فكان من أصحاب ابن عباس الذين يقولون بقوله ويفتون ويذهبون مذهبه: سعيد بن جبير وجابر بن زيد وطاووس ومجاهد وعطاء بن أبي رباح وعكرمة^(٩٩).

ومن أصحاب ابن مسعود الذين يفتون بفتواه ويقرؤون بقرائه: علقمة ابن قيس والأسود ابن يزيد ومسروق وعبيد السلماني والحارث بن قيس وعمرو بن شرحبيل.

قال ابن القيم الجوزية: "لقى الصحابة الكرام إلى التابعين ما تلقوه من مشكاة النبوة خالصا صافيا، وكان سندهم عن نبيهم ﷺ عن جبريل عن رب العالمين سندا صحيحا عاليا، وقالوا: هذا عهد نبينا إلينا، وقد عهدناه إليكم، وهذه وصية ربنا وفرضه علينا، وهي وصيته وفرضه عليكم، فجرى التابعون لهم بإحسان على مناهجهم واقتفوا آثار صراطهم المستقيم"^(٩٠).

إن الأخذ عن الصحابة من أكثر المصادر وأهمها التي عني بها التابعون واعتمدوا عليها، ولا غرو في ذلك فإن غالب أقوال التابعين، كالحسن وعطاء والقرظي وأبي العالية وقتادة تلقوها عن الصحابة^(٩١).

قال الشاطبي: "إن جمهور العلماء قدموا الصحابة رضي الله عنهم عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلا، وبعضهم عد قول الخلفاء الأربعة دليلا، وبعضهم يعد قول الصحابة رضي الله عنهم على الإطلاق حجة ودليلا؛ ولكل قول من هذه الأقوال متعلق من السنة، وهذه الآراء وإن ترجح عند العلماء خلافها ففيها تقوية تصاف إلى أمر كلي هو المعتمد في المسألة، وذلك إن السلف والخلف من التابعين ومن

الغليظ هو: "هو إمساك بمعروف، أو تسريح بإحسان"^(١٠٣).
قال قتادة: "وكان يقال للنكاح في صدر الإسلام: عليكم لتمسكن بمعروف، أو لتسرحن بإحسان"^(١٠٣).
وهذا الرأي اختاره الطبري^(١٠٤) والواحدي^(١٠٥) والنسفي^(١٠٦) وابن السعدي^(١٠٧)، وغيرهم.

القول الثاني: بل عنى قول النبي ﷺ في خطبته في حجة الوداع: "فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله"^(١٠٨)، وهو قول مجاهد وعكرمة والربيع^(١٠٩).

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]. نجد ان بعض الصحابة والتابعين حملوا المعنى على الظاهر، وأن معنى التهلكة هو: أن يهلك رجال من الجوع، والعطش أو من المشي، يكون ذلك بسفر في الجهاد بغير زاد، أو انفاق البائس من زاده حتى لا يبقى من زاده أحب أن يواسي صاحبه^(١١٠).

عن زيد بن أسلم (ت: ١٣٦هـ) في قول الله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ قال: ذلك أن رجلاً كانوا يخرجون في بعوث يبعثها رسول الله ﷺ بغير نفقة، فإذا يقطع بهم، وإما كانوا عيالاً فأمرهم الله أن يستنفقوا مما رزقهم الله، ولا يلقوا بأيديهم إلى التهلكة^(١١١).

وجمهور التابعين حملوا معنى التهلكة على غير الظاهر، وأن معنى التهلكة هو: أن الرجل يصيب الذنب الذي يرى أنه لا ينفعه معه عمل؛ فيستهلك في المعاصي، فذلك هو إلقاء النفس إلى التهلكة؛ فحاصله أن معناه النهي عن القنوط من رحمة الله تعالى؛ لأن ذلك يحمل الإنسان على ترك العبودية، والإصرار على الذنب^(١١٢).

قيل للبراء يا أبا عمار، أرايت قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، أهو الرجل يتقدم

ولقد كثرت النقول عن التابعين كثرة يصعب حصرها في الحز على اتباع الصحابة في جميع شؤونهم وذلك بالرجوع إلى أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم وسيرهم للاقتداء والاقتداء بها، معتبراً قول الواحد من الصحابة رضي الله عنهم حجة يصار إليها، وكثرتها حتى بعض العلماء الإجماع على أن التابعين يرون حجة قول الصحابي، كما قال التابعي الخليل إبراهيم النخعي (ت: 96هـ): "لو بلغني أنهم يعنى الصحابة لم يجاوزوا بالوضوء ظفراً لما جاوزته به، وكفى بنا على قوم إزاء أن نخالف أعمالهم"^(٩٧). وقال التابعي الإمام الشعبي (ت: ١٠٤هـ): "ما حدثوك به عن أصحاب محمد ﷺ فخذ. وما حدثوك به عن رأيهم فانبذه في الحش"^(٩٨).

وقد حكى العلائي إجماع التابعين على الاحتجاج بقول الصحابي فقال^(٩٩): "والوجه السادس، وهو المعتمد: أن التابعين أجمعوا على اتباع الصحابة فيما ورد عنهم، والأخذ بقولهم، والفتيا به، من غير نكير من أحد. وكانوا من أهل الاجتهاد أيضاً.

روى الترمذي قال حدثنا الحسين بن مهدي البصري قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال مجاهد: "ما في القرآن آية إلا وقد سمعت فيها شيئاً"^(١٠٠). وروى الترمذي أيضاً قال: حدثنا ابن أبي عمر، قال: حدثنا سفيان بن عيينة عن الأعمش قال: قال مجاهد: "لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود لم أحتج أن أسأل ابن عباس عن كثير من القرآن مما سألت"^(١٠١).

المطلب الثاني: نماذج من استنباط التابعين

أولاً: في قول الله عز وجل: ﴿وَأَخَذَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: ٢١]، اختلف علماء التابعين في معنى الميثاق الغليظ إلى قولين:

القول الأول: وهو قول ابن سيرين، وروي عن عكرمة ومجاهد، وأبي العالية، والحسن، وقتادة، ويحيى بن أبي كثير، والضحاك والسدي أن الميثاق

تأويل الآية: وأنفقوا أيها المؤمنون في سبيل الله، ولا تتركوا النفقة فيها فتهلكوا باستحقاقكم بترككم ذلك عذابي...^(١١٨).

الخاتمة:

لما كان علم التفسير متعلقاً بكتاب الله تعالى فهماً واستنباطاً وبياناً، كان من أشرف العلوم وأعظمها، بل هو رأس العلوم ورئيسها، وقد حاز علم تفسير القرآن هذا الشرف من جهة موضوعه وغرضه، وشدة الحاجة إليه، فهو أشد العلوم تعلّقاً بكتاب الله تعالى، بل هو سبيل علمه ومنهج فهمه، وكل العلوم الشرعية متوقّفة عليه وراجعة إليه، وكل كمال ديني أو دنيوي، عاجل أو آجل، إنما يكون بتحصيلها ومعرفة مراد الله تعالى بها.

ويعد الاستنباط من أشد علوم القرآن ارتباطاً بعلم التفسير، ولا يتوصل إليه إلا بعد بناء التفسير وتمامه، ولا يمكن أن يستنبط من الآية إلا بعد فهم معناها، والمراد منها.

إن الاستدلال في عصر الصحابة رضي الله عنهم، يظهر بصورة أوضح مما كان عليه الأمر في العصر النبوي، وذلك لطبيعة عصرهم وبيئتهم، وبسبب الحاجة الماسة إلى بيان حكم الشريعة في العديد من المشكلات والنوازل التي طرأت بسبب اتساع رقعة الدولة وتفرق العلماء وتأثرهم بما تناقلوه وعلموه من أحكام الوحي المتلو والمروى، وما أدركوه من تنوع واختلاف في العادات والأعراف والنظم السائدة في البلدان التي فتحوها واستقروا بها.

وقد كان اجتهاد الصحابة والتابعين بالاستدلال يقوم على أسس متنوعة تجمع بين النقل والعقل، بين الدلالة اللغوية والظاهرية للنص، ومقصده وحكمته، بين استنباط الحكم مباشرة من الدليل واستخلاصه بطريق الحمل والإلحاق على نظائره وأشباهه، والتخريج على أصوله وأجناسه، مراعين في ذلك مقاصد الشريعة ومصالح الخلق، عاملين على إزالة التعارض بين النصوص والأدلة، مرجحين بين مراتب المصالح والمقاصد نفسها.

فيقاتل حتى يقتل؟ قال: "لا، ولكنه الرجل يعمل بالمعاصي، ثم يلقي بيده ولا يتوب"^(١١٣).

أو أن معنى "التهلكة" يكون بالتمسك عن النفقة والصدقة في سبيل الله، وهو البخل بأنواعها، هو قول الكثير من العلماء، كمجاهد، وعكرمة، وسعيد بن جبير، والضحاك، والحسن، وقتادة، والسعدي، ومقاتل بن حيان^(١١٤).

وقيل: "ليس التهلكة أن يقتل الرجل في سبيل الله، ولكن الإمساك عن النفقة في سبيل الله"^(١١٥). ويؤيد ذلك ما رواه البخاري عن حذيفة في الآية ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، قال: نزلت في الإنفاق^(١١٦)، حيث قال بهذا الرأي بالإضافة إلى حذيفة بن اليمان، وعكرمة، وعطاء، ومجاهد، وغيرهم، والمعنى: لا تلقوا بأيديكم بأن تتركوا النفقة في سبيل الله وتخافوا العيلة فيقول الرجل: ليس عندي ما أنفقه^(١١٧).

قال الطبري بعد ذكر آراء العلماء بالتفصيل: "اختلف أهل التأويل في تأويل هذه الآية، فقال بعضهم: عني بذلك: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ وسبيل الله: طريقه الذي أمر أن يسلك فيه إلى عدوه من المشركين لجهادهم وحربهم، ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، يقول: ولا تتركوا النفقة في سبيل الله، فإن الله يعوضكم منها أجراً ويرزقكم عاجلاً.

وقال آخرون: بل معناه أنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم فيما أصبتم من الآثام إلى التهلكة، فتبأسوا من رحمة الله، ولكن ارجوا رحمته واعملوا في الخيرات. وقال غيرهم: بل معنى ذلك: وأنفقوا في سبيل الله ولا تتركوا الجهاد في سبيله.

ثم ختم الطبري بقوله: "فالصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله نهي عن الإلقاء بأيدينا لما فيه هلاكنا، والاستسلام للهلكة، وهي العذاب، بترك ما لزمنا من فرائضه، فغير جائز لأحد منا الدخول في شيء يكره الله منا مما نستوجب بدخولنا فيه عذابه. غير أن الأمر وإن كان كذلك، فإن الأغلب من

- (٥) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق (ت: ٩١١)، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة (١٩٦٧)، ٤٩٣/٢.
- (٦) المبدل، عبد العزيز بن عبد الله، أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان، دار التوحيد، الرياض، ط ١ (١٤٢٤هـ)، ٢٤.
- (٧) السمعاني، أبو مظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت: ٤٨٩هـ)، تفسير السمعاني، تحقيق ياسر إبراهيم وغنيم بن عباس غنيم، دار الوطن، الرياض، ط ١ (١٤١٨هـ)، ٣٠٣-٤٠٢/٥.
- (٨) البغوي، الحسين بن مسعود (ت: ٥١٦هـ)، تفسير البغوي المسمى "معالم التنزيل"، تحقيق خالد العك مروان سوار، دار المعرفة، بيروت، ط ٢ (١٤٠٧هـ)، ٣٢١-٣٢٠/٤.
- (٩) انظر: عبادي، محمد، دراسات في أنواع التفسير القرآني من البعثة النبوية إلى ابن جرير الطبري، رسالة مقدمة لنيل الدبلوم العالي، جامعة القرويين، دار الحديث الحسنية (١٩٨٨/١٩٨٧)، ١/١.
- (١٠) ابن فارس، أبو الحسين، أحمد (ت: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت (١٣٩٩هـ)، ٥٠٤/٤.
- (١١) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة (ب.ت)، ١٨٤/٤. ابن فارس، مقاييس اللغة (مرجع سابق)، ٥٣٧/٢.
- (١٢) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣ (١٤١٤هـ)، ٥٥/٥. الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٨٧)، ٧٨١/٢. وانظر: ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدى (ت: ٣٢١هـ)، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبيكي، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٨٧)، ٣٣٤/٢. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض (ت: ١٢٠٥هـ)، تاج العروس، دار الهداية، الكويت (ب.ت)، ٣٢٢/١٣.
- (١٣) الأزهرى، محمد بن أحمد الهروي أبو منصور (ت: ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت (٢٠٠٣)، ٤٠٦/١٢. الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٨ (٢٠٠٥)، ١١٤/٢.
- (١٤) ابن فارس، مقاييس اللغة (مرجع سابق)، ٥٠٤/٤. الجوهرى، الصحاح (مرجع سابق)، ٧٨١/٢. الزبيدي، تاج العروس (مرجع سابق)، ٣٢٢/١٣. ابن منظور، لسان العرب (مرجع سابق)، ٥٥/٥.
- (١٥) الأزهرى، تهذيب اللغة (مرجع سابق)، ٢٥٠/١٣. وانظر: الصنعاني، رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن القرشي (ت: ٦٥٠هـ)، العباب الزاخر واللباب الفاخر، تحقيق محمد حسين آل ياسين، نشر جامع التراث (ب.ت)، حرف الطاء، ٢٠٨.

أما في عصر التابعين فقد اتسعت الفتوحات الإسلامية وحدثت صور لم يكن بها عهد من قبل، ودعت الضرورة إلى معرفة حكم الله تعالى، فدعت الحاجة إلى الاعتناء بضبط مأخذ الأحكام ووضع قواعد الاستنباط لئلا يتسرب الهوى في الاجتهاد في الأحكام، إلا أنها لن تتضح معالمها، ولم تكن على شكل قواعد مدونه.

يعد عصر التابعين امتدادا لعصر الصحابة وتواصل له، فقد عايش التابعون صحابة رسول الله ﷺ وورثوا منهم مروياتهم وأقضيتهم وفتاواهم واجتهاداتهم ومسالك استنباطهم، وفهموا تعليلاتهم المقاصدية والمصلحية وغير ذلك، مما أعانهم وساعدهم على مواكبة عصرهم وبيان أحكامه المختلفة.

فالتابعون قد ورثوا من الصحابة مسالك استنباطهم ومروياتهم وفتاواهم وأقضيتهم، والتي كان جزء منها مستندا إلى العمل بالمقاصد واعتبار المصالح، مستلهمين من الهدى النبوي الذي تناقلوه بواسطة الصحابة، ولجوانبه المقاصدية والمصلحية المعتبرة.

الهوامش:

- (١) ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، دار الفكر، بيروت (ب.ت)، ١٢٧/٣-١٢٨. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت: ٢٧٣هـ)، سنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة (١٤١٤هـ)، ٤٨/١. الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ)، المستدرک على الصحيحين، دار المعرفة، بيروت (ب.ت)، ٥٥٦/١. وحسن العراقي إسناده. انظر: المناوي، محمد عبد الرؤوف (ت: ١٣٣١هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط ١ (١٣٥٦)، ٦٧/٣.
- (٢) الشافعي، محمد بن إدريس (ت: ٢٠٤هـ)، الرسالة، دراسة وتحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط ١ (١٣٥٨هـ)، ١٩.
- (٣) أبو السعود محمد العمادي، تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، دار إحياء التراث العربي، بيروت (ب.ت)، ٤/١.
- (٤) السفاريني، محمد بن أحمد (ت: ١١٨٨هـ)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين، دمشق، ط ٢ (١٩٨٢)، ٣٨٠/٢.

- الموقعين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩١)، ١٧٢/١.
- (٣٢) ابن عاشور، محمد، تفسير التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت (١٤٢٠)، ١٢/١.
- (٣٣) المرجع السابق،
- (٣٤) السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله (ت: ٥٨١هـ)، كتاب الفرائض وشرح آيات الوصية، تحقيق محمد إبراهيم البنا، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ط ٢ (١٤٠٥هـ)، ٧٧.
- (٣٥) المعافري، أبو بكر محمد بن عبد الله الإشيلي المالكي (ت: ٥٤٣هـ)، قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢ (١٩٩٠)، ١٩٦.
- (٣٦) ابن القيم، إعلام الموقعين (مرجع سابق)، ٣٩٧/١.
- (٣٧) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت (ب.ت)، ٤٠٧/٤.
- (٣٨) الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم (ت: ١١٧٦هـ)، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، بيروت، ط ٢ (١٤٠٤)، ٢٢.
- (٣٩) بلحاج، عين حياة، منهج الاستدلال عند الصحابة رضي الله عنهم، رسالة ماجستير، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر (٢٠١٤-٢٠١٥)، ٥٧. وانظر: الخادمي، نور الدين بن مختار، تاريخ الاجتهاد المقاصدي، مجالاته، الجزء الثاني العدد (٦٦) رجب ١٤١٩.
- (٤٠) عمروتش، أنور بن جعفر، أقوال الإمام محمد بن سيرين في التفسير (مرجع سابق)، ١٧.
- (٤١) مرعي، حسن أحمد، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض (١٩٨٤)، ٨٨ القرضاوي، يوسف، بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، (مقال بكتاب الأمة رقم ١٩، بعنوان فقه الدعوة ملامح وأفاق، الصادر عن المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر (١٤٠٢)، ١٥٤. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي (مرجع سابق)، ٩١.
- (٤٢) ابن تيمية، فتاوى ابن تيمية (مرجع سابق)، ٢٨٥/١٩.
- (٤٣) المرجع السابق، ٢٠٠/١٩.
- (٤٤) أبو زهرة، محمد، الشافعي حياته وعصره آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة (٢٠١٠)، ٣٨٧.
- (٤٥) الزهراني، نايف بن سعيد، معالم الاستنباط في علم التفسير (مرجع سابق)، ٢٩.
- (٤٦) سورة الجمعة، ٤.
- (٤٧) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية (١٩٩٥)، ٩٤/٤.
- (٤٨) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (ت: ٢٥٦هـ)، الجامع المسند الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (١٤٢٢)، ١٩٣/٦ حديث رقم: (٣٠٤٧).
- مسلم، ابن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق نظر بن محمد الفارابي أبو قتيبة، دار طيبة، المدينة المنورة (٢٠٠٦)، ٩٧/٣.
- حديث رقم: ١٣٧٠. ابن حنبل، المسند (مرجع سابق)، ٧٩/١.
- (٤٩) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين (مرجع سابق)،

- (١٦) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري (ت: ٣١١هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط ١ (١٤٠٨)، ٨٢/٢. وانظر: الجوهرى، الصحاح (مرجع سابق)، ١١٦٢/٣. ابن فارس، مقاييس اللغة (مرجع سابق)، ١٢٥/٤.
- (١٧) الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر (ت: ٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان (٢٠٠١)، ٢٥٥/٧. وانظر: ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الغرناطي (ت: ٧٤١هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت (١٤١٦هـ)، ٨٧٥.
- (١٨) ابن فارس، مقاييس اللغة (مرجع سابق)، ٥٣٧/٢.
- الفراهمي، أبو عبد الرحمن خليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة (ب.ت)، ١٨٤/٤.
- (١٩) الزهراني، نايف بن سعيد، معالم الاستنباط في علم التفسير، مجلة معهد الإمام الشاطبي، العدد الرابع، ذو الحجة ١٤٢٨هـ، ٢٠.
- (٢٠) المرجع السابق والصفحة.
- (٢١) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة (١٩٥٧)، ١٤٨/٢.
- (٢٢) ابن حزم، أبو محمد علي (ت: ٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق لجنة من العلماء، دار الحديث، القاهرة (١٩٨٤م)، ٤٩/١.
- (٢٣) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله (ت: ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت (١٤٠٧)، ٥٧٣/١.
- (٢٤) الصنعاني، العباب الزاخر (مرجع سابق)، ٢٠٧.
- (٢٥) الفراهمي، كتاب العين (مرجع سابق)، ١٨٤/٤.
- (٢٦) الزهراني، معالم الاستنباط في علم التفسير (مرجع سابق)، ١٨.
- (٢٧) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب أبو عبد الله (ت: ٧٥١هـ)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت (ب.ت)، ٤٢٣.
- (٢٨) البغوي، معالم التنزيل (مرجع سابق)، ٢٥٥/٢.
- (٢٩) الزهراني، نايف بن سعيد، معالم الاستنباط في علم التفسير (مرجع سابق)، ٢١. السلمي، يوسف ابن زيدان، الاستنباط عند القاضي البيضاوي من خلال تفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، السعودية (٢٠١٢)، ٧٤.
- (٣٠) الزهراني، نايف بن سعيد، معالم الاستنباط في علم التفسير (مرجع سابق)، ٢١.
- (٣١) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت: ٣٧٠هـ)، أحكام القرآن، تحقيق محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت (١٤٠٥)، ٢١٥/٢. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: ٧٥١هـ)، إعلام

عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣ (٢٠٠٣)، ٢٢٨/٦. وهناك رواية أخرى في المستدرک عن عبدالله بن مسعود قال : (أن عمر أتى في امرأة وأبوین فجعل للمرأة الربع ولأُم ثلث ما بقي)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه". الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله (ت: ٤٠٥هـ)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩٠)، ٣٣٥/٤.

٥٩ الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي، أثر البنود على مراقبي السعود، مطبعة فضالة، المغرب (ب.ت)، ١٠٤/٢.

٦٠ البخاري، صحيح (مرجع سابق)، كتاب التفسير، سورة البقرة، حديث رقم: ٤٥٣٨. الطبري، تفسير (مرجع سابق)، ٧٥/٣. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ)، تفسير، تحقيق محمود حسن، دار الفكر، بيروت (١٩٩٤)، ٣٢٠/١.

٦١ ابن القيم الجوزية، جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام، تحقيق زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١ (١٤٢٥)، ١٦٤.

٦٢ ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين (مرجع سابق)، ١٢٤/٣.

٦٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى (مرجع سابق)، ٤١٨/١٦.

٦٤ الترمذي، الجامع (مرجع سابق)، ٧٨/١. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ط ١ (١٤١٥هـ)، ١٤٠/٥. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع (ت: ٢١١هـ)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، ط ٢ (١٤٠٣هـ)، ١٦٨/١. ابن أبي شبة، المصنف (مرجع سابق)، ١٣/١. عن عمر مرفوعاً وعن علي موقوفاً. وأصله في مسلم، انظر: مسلم، صحيح (مرجع سابق)، ٣٦١/١.

٦٥ ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين (مرجع سابق)، ١٣٦/٣.

٦٦ رواه البخاري، صحيح (مرجع سابق)، ٦٠٥/٨. مسلم، صحيح (مرجع سابق)، ١٥٠/٢.

٦٧ ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الغرناطي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق المجلس العلمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب (١٣٩٥هـ)، ٥٣٢/٥. الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف أبو زيد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق علي معوض، عادل عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت (١٩٩٧)، ١٠٠/١.

٦٨ البلخي، مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبدالله محمود شحاتة، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ١ (٢٠٠٢)، ٥٣٠/٣. الطبري، جامع البيان (مرجع سابق)، ٤٣٣/٣٠. الرازي، التفسير الكبير (مرجع سابق)، ١٥١/٣٢. الشاطبي، الموافقات (مرجع سابق)، ٢١٠/٤. ابن تيمية، مجموع الفتاوى (مرجع سابق)، ٤١٨/١٦.

ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين (مرجع سابق)، ١٢٤/٣. ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت: ٥٩٧هـ)، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٤ (١٤٠٧)، ١٥٩٩.

٢٢٨/١.

٥٠ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت (١٣٧٩)، ٢٥٧/١٢.

٥١ الجزء الأول من الحديث، متفق عليه. انظر: البخاري، صحيح (مرجع سابق)، ٤١/١ رقم ١٤٣. مسلم، صحيح (مرجع سابق)، كتاب فضائل الصحابة، ١٩٢٧/٤، رقم: ٢٤٧٧. أما الحديث بالكامل: ابن حنبل، أحمد، المسند (مرجع سابق)، ٣١٤/١ رقم ٢٨٨١. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير أبو القاسم (ت: ٣٦٠هـ)، المعجم الصغير، تحقيق محمد شكور محمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، (١٩٨٥)، ١٩٧/١. ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد، مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ط ١ (١٤١٢)، ٢٣٠/٤ رقم ٢٠٣٨. المعافري، قانون التأويل (مرجع سابق)، ٣٦٧. صححه الألباني في "السلسلة الصحيحة". انظر: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين (ت: ١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض (١٩٩٥-١٩٩٦)، ١٧٣/٦. المقدسي، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد (ت: ٦٤٣هـ)، الأحاديث المختارة، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٣ (٢٠٠٠)، حديث رقم: ٢٣٥.

٥٢ الزهراني، نايف بن سعيد، معالم الاستنباط في علم التفسير (مرجع سابق)، ٢٩.

٥٣ الدينوري، أحمد بن مروان بن محمد أبو بكر (ت: ٣٣٣هـ)، المجالسة وجواهر العلم، تحقيق يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٢١)، ٢٥٤/١. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل (ت: ٥٠٢هـ)، مقدمة تفسير الراغب الأصفهاني وتفسير الفاتحة والبقرة، تحقيق ودراسة محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط ١ (١٩٩٩)، ٢٧٢. ابن مفلح، محمد بن محمد، أبو عبد الله (ت: ٧٦٣هـ)، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٩٩٩)، ٧٧/١. الزركشي، البرهان (مرجع سابق)، ٩٥/١.

٥٤ بلحاج، عين حياة، منهج الاستدلال عند الصحابة رضي الله عنهم، رسالة ماجستير، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر (٢٠١٥-٢٠١٤)، المقدمة.

٥٥ القائل هو: عبد الرحمن بن عوف كما في رواية الترمذي. انظر: الترمذي، الجامع (مرجع سابق)، ٤٥٠/٥.

٥٦ البخاري، الجامع الصحيح (مرجع سابق)، كتاب التفسير، باب ١١٠، رقم ٤٩٧٠.

٥٧ الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت: ٧٩٠هـ)، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان (١٩٩٧)، ٤٢١١.

٥٨ الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن التميمي (ت: ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط ١ (٢٠٠٠)، ٤٤٣/٢. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (ت: ٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر

- انظر: الطبري، تفسير (مرجع سابق)، ٤٩١/٢. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الرازي (ت: ٣٢٧هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط٣ (١٤١٩)، ١٨٥٦٧. الحاكم، المستدرک (مرجع سابق)، ٣٠٨/٢. البيهقي، سنن (مرجع سابق)، ٤٤٢/٧. ابن كثير، تفسير (مرجع سابق)، ٣٣٦/٦. ووردت روايات أخرى فيها أن ذلك وقع بين علي وعمر رضي الله عنهما، انظر: عبد الرزاق، المصنف (مرجع سابق)، ١٣٤٤٨، ١٣٤٤٩، ١٣٤٥٠. ابن منصور، أبو عثمان بن شعبة الخراساني (ت: ٢٢٧هـ)، سنن سعيد بن منصور، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند (١٩٨٢)، ٢٠٧٤. البيهقي، سنن (مرجع سابق)، ٤٤٢/٧.
- ٧٦) ابن أبي حاتم، تفسير (مرجع سابق)، ١٨٥٦٦. البيهقي، سنن (مرجع سابق)، ٤٤٢/٧. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ)، الإكليل في استنباط التنزيل، تحقيق سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٠١)، ١٩٤. ابن كثير، تفسير (مرجع سابق)، ٢٨٠/٧.
- ٧٧) ابن كثير، تفسير (مرجع سابق)، ٢٨٠/٧.
- ٧٨) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٢١)، ٤٩٣/٧.
- ٧٩) الطبري، تفسير (مرجع سابق)، ١٧٤/١١.
- ٨٠) عمروتش، أقوال الإمام محمد بن سيرين في التفسير (مرجع سابق)، ٢٢٦.
- ٨١) البخاري صحيح (مرجع سابق)، كتاب المساقاة، ٨٣٤/٢. مسلم، صحيح (مرجع سابق)، كتاب الإيمان، ٧٤/١.
- ٨٢) انظر: الدهلوي، حجة الله البالغة (مرجع سابق)، ١٢٤/١٣١. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة (١٩٩٦)، ٣٥٦. أبو سليمان، عبد الوهاب، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، بيروت، ط ٢ (١٤٠٤)، ٤١، ٤١.
- ٨٣) الخادمي، نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي حجته ضوابطه مجالاته، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، الدوحة (١٩٩٨)، ٦٥.
- ٨٤) عمروتش، أنور بن جعفر، أقوال الإمام محمد بن سيرين في التفسير (مرجع سابق)، ٩٦.
- ٨٥) الزوبعي، أحمد خضير، استنباط الأحكام الشرعية، متاح على الموقع: <http://www.alkeltawia.com/site2>
- ٨٦) عمروتش، أقوال الإمام محمد بن سيرين في التفسير (مرجع سابق)، ٢١.
- ٨٧) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير (مرجع سابق)، ٩١.
- ٨٨) ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار (مرجع سابق)، ٦٢، ٨١، ٨٧، ٩٩، ١١٩، ١٢٢.
- ٩٠) ابن المديني، علل الحديث ومعرفة الرجال (مرجع سابق)، ٤٨، ٤٥، ٤٩.
- ٩١) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين (مرجع سابق)، ٦/١.

- ٦٩) الإخاذ: والإخاذة: شيء كالغدير، والجمع إخاذ. انظر: الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد الحنفي (ت: ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح. بيروت، مكتبة لبنان (١٩٨٨م)، ٤.
- ٧٠) ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت: ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق حمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩٠)، ٣٤٢/٢. ابن خيثمة، زهير بن حرب، كتاب العلم، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف (٢٠٠١)، ٥٩. ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين (مرجع سابق)، ١٦/١. وصححه الألباني. انظر: ابن خيثمة، كتاب العلم (مرجع سابق)، ١٧. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (ت: ٤٥٨هـ)، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت (ب، ت)، ١٦.
- ٧١) السواد : رستاق من رستاق العراق وضياعه التي افتتحت زمن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. انظر: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت: ١٨٣هـ)، الخراج، دار المعرفة، بيروت (ب، ت)، ٢٥، ٢٨. الآبادي، محمد شمس الحق (ت: ١٣٢٩)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩٥م)، ١٩٤/٨. وسمي السواد بذلك لأن العرب حين جاءوا نظروا إلى مثل الليل من النخل والشجر والماء فسموه سوادا، انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت: ٤٥٠هـ)، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٩٩٩)، ٢٥٦/١٤. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: ٥٩٧هـ)، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ط ٢، تحقيق السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت (١٩٩٤م)، ٩٨. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت: ٨٠٨هـ)، تاريخ ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣ (٢٠٠٦)، ٥١٥/٢٠. ولمزيد من المعلومات انظر: الدوري، عبدالعزيز، النظم الإسلامية، الخلافة، الضرائب، الدواوين، والوزارة، ط ١، مطبعة نجيب، بغداد (١٩٥٠)، ١٠٨.
- ٧٢) أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت: ٢٢٣هـ)، الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٩٨٦)، ٦٠.
- ٧٣) القرشي، يحيى بن آدم (ت: ٢٠٣هـ)، الخراج، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ط ٢ (ب، ت)، ٢٢. وانظر: البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود (ت: ٢٧٩هـ)، فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت (١٩٨٨)، ٤٣٤. البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (ت: ٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت (٢٠٠٢)، ٤/١. الدواداري، أبو بكر عبد الله بن أيك (ت: ٦٩٩هـ)، كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق محمد السعيد جمال الدين، عيسى البابي الحلبي، القاهرة (١٩٨٢)، ٢٣٥. وانظر: أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت (١٩٨٩)، ٢٤٣/٢.
- ٧٤) الزيتاوي، معزوزة بنت علي بن موسى، هوساوي، سلمى بن محمد بن صالح، تنظييمات وتقسيمات الأراضي زمن الخليفة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، مجلة الاتحاد العام للأثريين العرب، العدد العاشر، القاهرة، ذو الحجة ١٤٣٠ هـ / يناير ٢٠٠٩م، ٤٠٩-٤١٠.
- ٧٥) وقد روي ذلك كذلك عن ابن عباس بإسناد صحيح.

- (٩٢) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن (مرجع سابق)، ٢٤٣/٢.
- (٩٣) الشاطبي، الموافقات (مرجع سابق)، ٧٧ / ٤ وما بعدها.
- a. انظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير (مرجع سابق)، ١٠.
- (٩٤) ابن ياسين، حكمت بشر ياسين، موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور، دار المآثر للنشر والتوزيع والطباعة، المدينة النبوية (١٩٩٩)، ٩/١.
- (٩٥) البخاري، صحيح (مرجع سابق)، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة وبيان النبي له، ٢٧/١. مسلم، صحيح (مرجع سابق)، كتاب الإيمان باب بيان الإسلام والإيمان والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى وبيان الدليل على التبري ممن لا يؤمن بالقدر وإغلاظ القول في حقه، ٣٦/١. أحمد، المسند (مرجع سابق)، ٥١/١. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي (ت: ٣٠٣هـ)، السنن الصغرى، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط ٢ (١٩٨٦)، كتاب الإيمان وشرائعه باب نعت الإسلام، ٩٧/٨. ابن ماجه، سنن (مرجع سابق)، باب في الإيمان، ٢٤/١. ابن خزيمة، صحيح (مرجع سابق)، كتاب المناسك، باب فرض الحج على من استطاع إليه سبيلا، ١٢٧/٤. النسائي، السنن الكبرى (مرجع سابق)، كتاب الإيمان وشرائعه، باب نعت الإسلام، ٥٢٨/٦. البيهقي، السنن الكبرى (مرجع سابق)، كتاب الحج، باب إثبات فرض الحج على من استطاع إليه سبيلا وكان حرا بالغاً عاقلاً مسلماً، ٣٢٤/٤. الترمذي، سنن (مرجع سابق)، كتاب الإيمان، باب ما جاء في وصف جبريل للنبي الإيمان والإسلام، ٦/٥. أبو داود، سنن (مرجع سابق)، كتاب السنة، باب القدر، ٢٢٣/٤. ابن حبان، صحيح (مرجع سابق)، كتاب الإيمان باب فرض الإيمان، ٣٨٩/١.
- (٩٦) رواه أحمد. انظر: ابن حنبل، المسند (مرجع سابق)، ٤٢١/٤ برقم ١٩٨٠٤. النسائي، المجتبى (مرجع سابق)، ١١٩/٧. النسائي، السنن الكبرى (مرجع سابق)، ٣١٢/٢. الطيالسي، سليمان بن داود (ت: ٢٠٤هـ)، مسند الطيالسي، نشر دار المعرفة، بيروت (ب.ت)، ١٢٤/١. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي (ت: ٢٣٥هـ)، المصنف، تحقيق كمال يوسف الجوت، نشر مكتبة الرشد، الرياض، ١ (١٤٠٩)، ١٤٥/٦.
- الحاكم، المستدرک (مرجع سابق)، ١٦٠/٢.
- (٩٧) العكبري، عبيد الله بن محمد بن بطة (ت: ٣٨٧هـ)، الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق رضا بن نعتسان معطي، دار الراية، الرياض، ١ (١٤٠٩)، ٣٦٢/١.
- (٩٨) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي (ت: ٤٦٣هـ)، جامع بيان العلم، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية (١٤١٤هـ)، ٤٠/٢.
- (٩٩) العثايني، الشافعي، خليل بن كيكليد صلاح الدين (ت: ٧٦١هـ)، إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، تحقيق محمد سليمان الأشقر، نشر مركز المخطوطات والتراث في جمعية إحياء التراث، الكويت، ١ (١٤٠٧هـ)، ٦٧-٦٦.
- (١٠٠) الترمذي، سنن (مرجع سابق)، كتاب تفسير القرآن، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، حديث رقم: ٢٩٥٢.
- (١٠١) المرجع السابق.
- (١٠٢) الطبري، تفسير (مرجع سابق)، ١٢٧/٨. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الحميري اليماني (ت: ٣١١هـ)، تفسير، تحقيق محمود محمد عيده، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٩هـ)، ١٥٢/١. البغوي، تفسير (مرجع سابق)، ١٧٨/٢. ابن أبي حاتم، تفسير (مرجع سابق)، ٣٤٥/٢. الجصاص، أحكام القرآن (مرجع سابق)، ١٩٠/٤.
- (١٠٣) ابن حبان، تفسير (مرجع سابق)، ٧٨/٤. الجصاص، أحكام القرآن (مرجع سابق)، ١٩٠/٤.
- (١٠٤) الطبري، تفسير (مرجع سابق)، ١٢٨/٨.
- (١٠٥) ابن عطية، المحرر الوجيز (مرجع سابق)، ٢٥٨/١.
- (١٠٦) النسفي، عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٩٩٥)، ٢١٨/١.
- (١٠٧) أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (ت: ٩٨٢هـ)، تفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت (ب.ت)، ٥٨/٣.
- (١٠٨) مسلم، صحيح (مرجع سابق)، كتاب الحج، باب حجة النبي، ٣٩/٤. ابن هشام، السيرة (مرجع سابق)، ٦٠٣/٢.
- (١٠٩) الطبري، تفسير (مرجع سابق)، ١٢٧/٨. ابن أبي شيبة، المصنف (مرجع سابق)، ١٤٢/٤. الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت (١٤٠١)، ١٢٣/٥. ابن أبي حاتم، تفسير (مرجع سابق)، ٩٠٩/٣.
- (١١٠) الطبري، جامع البيان (مرجع سابق)، ٥٨٤/٣. ابن كثير، تفسير (مرجع سابق)، ٥٣٠/١. ابن أبي حاتم، تفسير (مرجع سابق)، ٢٣١/١٥.
- (١١١) الطبري، جامع البيان (مرجع سابق)، ٣٢٢-٣١٨ / ٣.
- القرطبي، الجامع (مرجع سابق)، ٣٥٩/٢. عمروث، أقوال الإمام محمد بن سيرين في التفسير (مرجع سابق)، ١٢٧-١٢٨.
- (١١٢) ابن كثير، تفسير (مرجع سابق)، ٢٦٦/١. ابن أبي حاتم، تفسير (مرجع سابق)، ٢٣١/١. البغوي، تفسير (مرجع سابق)، ٢١٧/١. ابن عادل، عمر بن علي الحنبلي الدمشقي (ت: بعد ٨٨٠هـ)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٩)، ٤٠١/٢. الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد (ت: ٩٧٧هـ)، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، تحقيق أحمد عز وعناية الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ (١٤٢٥هـ)، ٢٨٤/١.
- (١١٣) الطبري، تفسير (مرجع سابق)، ٢٧٧/٢. ابن أبي حاتم، تفسير (مرجع سابق)، ٣٣٢/١. البيهقي، سنن (مرجع سابق)، ٤٥/٩. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (مرجع سابق)، ٣٤/٨.
- (١١٤) مقال، تفسير (مرجع سابق)، ١٠٢/١. الطبري، تفسير (مرجع سابق)، ٢٧٣/٢. ابن أبي حاتم، تفسير (مرجع سابق)، ٣٣١/١. البيهقي، سنن (مرجع سابق)، ٤٥/٩. ابن عطية، المحرر الوجيز (مرجع سابق)، ٢٦٥/١. وانظر: الزهراني، استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى، دراسة نقدية

- (٩٢) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن (مرجع سابق)، ٢٤٣/٢.
- (٩٣) الشاطبي، الموافقات (مرجع سابق)، ٧٧ / ٤ وما بعدها.
- a. انظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير (مرجع سابق)، ١٠.
- (٩٤) ابن ياسين، حكمت بشر ياسين، موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور، دار المآثر للنشر والتوزيع والطباعة، المدينة النبوية (١٩٩٩)، ٩/١.
- (٩٥) البخاري، صحيح (مرجع سابق)، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة وبيان النبي له، ٢٧/١. مسلم، صحيح (مرجع سابق)، كتاب الإيمان باب بيان الإسلام والإيمان والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى وبيان الدليل على التبري ممن لا يؤمن بالقدر وإغلاظ القول في حقه، ٣٦/١. أحمد، المسند (مرجع سابق)، ٥١/١. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي (ت: ٣٠٣هـ)، السنن الصغرى، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط ٢ (١٩٨٦)، كتاب الإيمان وشرائعه باب نعت الإسلام، ٩٧/٨. ابن ماجه، سنن (مرجع سابق)، باب في الإيمان، ٢٤/١. ابن خزيمة، صحيح (مرجع سابق)، كتاب المناسك، باب فرض الحج على من استطاع إليه سبيلا، ١٢٧/٤. النسائي، السنن الكبرى (مرجع سابق)، كتاب الإيمان وشرائعه، باب نعت الإسلام، ٥٢٨/٦. البيهقي، السنن الكبرى (مرجع سابق)، كتاب الحج، باب إثبات فرض الحج على من استطاع إليه سبيلا وكان حرا بالغاً عاقلاً مسلماً، ٣٢٤/٤. الترمذي، سنن (مرجع سابق)، كتاب الإيمان، باب ما جاء في وصف جبريل للنبي الإيمان والإسلام، ٦/٥. أبو داود، سنن (مرجع سابق)، كتاب السنة، باب القدر، ٢٢٣/٤. ابن حبان، صحيح (مرجع سابق)، كتاب الإيمان باب فرض الإيمان، ٣٨٩/١.
- (٩٦) رواه أحمد. انظر: ابن حنبل، المسند (مرجع سابق)، ٤٢١/٤ برقم ١٩٨٠٤. النسائي، المجتبى (مرجع سابق)، ١١٩/٧. النسائي، السنن الكبرى (مرجع سابق)، ٣١٢/٢. الطيالسي، سليمان بن داود (ت: ٢٠٤هـ)، مسند الطيالسي، نشر دار المعرفة، بيروت (ب.ت)، ١٢٤/١. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي (ت: ٢٣٥هـ)، المصنف، تحقيق كمال يوسف الجوت، نشر مكتبة الرشد، الرياض، ١ (١٤٠٩)، ١٤٥/٦.
- الحاكم، المستدرک (مرجع سابق)، ١٦٠/٢.
- (٩٧) العكبري، عبيد الله بن محمد بن بطة (ت: ٣٨٧هـ)، الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق رضا بن نعتسان معطي، دار الراية، الرياض، ١ (١٤٠٩)، ٣٦٢/١.
- (٩٨) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي (ت: ٤٦٣هـ)، جامع بيان العلم، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية (١٤١٤هـ)، ٤٠/٢.
- (٩٩) العثايني، الشافعي، خليل بن كيكليد صلاح الدين (ت: ٧٦١هـ)، إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، تحقيق محمد سليمان الأشقر، نشر مركز المخطوطات والتراث في جمعية إحياء التراث، الكويت، ١ (١٤٠٧هـ)، ٦٧-٦٦.

استنباط الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية في..... وليد عوجان

مقارنة (مرجع سابق)، ٢٠٧.

(١١٥) الطبري، تفسير (مرجع سابق)، ٢٧٤/٢. البيهقي، سنن

(مرجع سابق)، ٤٥/٩. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر،

جلال الدين (ت: ٩١١هـ)، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت

(ب.ت)، ٤٦٢/١.

(١١٦) رواه البخاري، كتاب التفسير، باب تفسير سورة

البقرة، انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (مرجع سابق)،

٣٣/٨.

(١١٧) الطبري، تفسير (مرجع سابق)، ٣١٦-٣١٣/٣. ابن

عطية، المحرر الوجيز (مرجع سابق)، ٢٦٥/١. وانظر، عمروتش،

أقوال الإمام محمد بن سيرين في التفسير (مرجع سابق)، ١٢٧-

١٢٨.

(١١٨) الطبري، جامع البيان (مرجع سابق)، ٢٧٤/٢ وما

بعدها،



The World Islamic Sciences and
Education University (W.I.S.E)

Al-Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (6), Number (1), Rabi' AL-akhir 1440, January 2019

The views and ideas expressed in the articles published in this journal are of their own authors and do not reflect the views of the editorial board or the World Islamic science and Education University or the policies of the Ministry of Higher Education and Scientific Research.

ISSN 2311-097X



All Correspondence Concerning this Journal should be addressed to:

Editor in Chief
Deanship of Academic Research
The World Islamic Sciences and Education University (W.I.S.E)
Amman- Jordan
P.O. Box: (1101), Post Code (11947)

Tel: 00962 6 5600230, Ext. 2012, Fax: 00962 6 5600237

Email: al_mizan.journal@wise.edu.jo

Website: www.wise.edu.jo

Al- Meezan

For Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (6), Number (1), Rabi' AL-akhir 1440, January 2019

Editor in Chief

Prof. Hanaa M. al-Huniti

Editorial Staff

Prof. waleed awajan	The World Islamic Science & Education University
Prof. mohammad Bani salameh	The World Islamic Science & Education University
Prof. Abed alra'ouf Bani issa	The World Islamic Science & Education University
Prof. Issa nouri qwaider	The World Islamic Science & Education University
Prof. Saleem Hatamleh	The World Islamic Science & Education University
Prof. Yaser al-hourani	The World Islamic Science & Education University
Dr. Mubarak Altarawneh	The World Islamic Science & Education University

Advisory Editorial Board

Prof.Ahmad Saeed Bamkhrama	King AbdulAziz University
Prof.Jawad ALanani	Economic and Social Council
Prof.Abed alrhman Ahmad	Alexandria University.
Prof.Fuzi ALgraibeh	University of Jordan
Prof.Mohammed Ahmed Saqer	The World Islamic Science & Education University
Prof.Mohammed Anas ALzrqa	Shoura Legal Consultancy
Prof.Mhammed Althnebat	University of Jordan
Prof.Hesham Al-graibeh	German - Jordanian University
Prof.Yousef Ebrahim Yousef	Kamel Saleh Center / Al - Azhar University

English Language Editor

Dr. Jebreel AL-Saudi



Arabic Language Editor

Dr.Atef Al-dweikat

Editor Secretary

SHAIMAA KHASAWNEH