

محتويات العدد

❁ افتتاحية العدد

رئيس هيئة التحرير.....أ. د -

❁ أركان القراءة الصحيحة

د. صالح بن سعود السعود..... 1- 27

❁ الدعوة إلى الله عبر الإنترنت

د. عبد المنعم الخليفة أحمد..... 28- 65

❁ حجية القراءة الشاذة عند الأصوليين وأثر ذلك في الفروع الفقهية

د. محمد حسب الله محمد علي..... 66- 99

❁ الطلاق التعسفي فقهاً وقانوناً

د. توفيق أحمد علي السنباني..... 100- 137

❁ القلب عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهية

د. محمد حسب الله محمد علي..... 138- 177

❁ ظاهرة التعليل بين الخليل بن أحمد ومتأخري النحاة

د. محمد المبارك السمانى الطيب البشير..... 178- 209

❁ معايير نقد الشعر عند الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه

د. محمد عبد الله سليمان الصديق..... 210- 233

❁ التربية القديمة وأثرها التربوي مقارنة بالتربية الحديثة (المناهج أنموذجاً)

د. حامد محمد آدم..... 234- 266

افتتاحية العدد

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأزكاهها وأدومها وأتم التسليم على حبيينا وقائدنا وقدوتنا، من بعثه الله تعالى رحمة للعالمين سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين أما بعد:

فبكل الود والترحاب يطل علينا عدد جديد من "مجلة تأصيل العلوم" يحمل بين ثناياه باقة من فكر رصين، وثمره جهد نحسبه متين، يحمل رسالة تأصيل وتمكين.

يأتي هذا العدد مهدياً للقراء الأعزاء من جنان العلم والمعرفة، مجموعة منتقاة و متنوعة من البحوث التأصيلية، عليها تغطي بعض فروع المعرفة فتتال رضا الأخوة الباحثين، و جمهور المهتمين بشأن التأصيل، وقد جاءت هذه البحوث على النحو التالي:

البحث الأول: جاء في فرع من فروع العلم الجليلة استمد جلالته من ارتباطه بالقرآن الكريم، وهو علم القراءات ببحث موسوم بـ"أركان القراءة الصحيحة" للدكتور صالح بن سعود السعود، عالج فيه الباحث باقتدار موضوع البحث فعرف علم القراءات وتتبع نشأته، وصحة سند القراءة و أثر ذلك في إثباتها، واشتراط موافقة القراءة لوجه من وجوه اللغة، و للرسم العثماني كل ذلك مع بيان أقوال الفقهاء والوصول إلى الرأي الراجح في ذلك.

البحث الثاني: جاء في مجال جليل وعظيم المكانة في الإسلام، ألا وهو الدعوة إلى الله وهو علم يستمد شرفه من جلالته المدعو إليه ببحث موسوم بـ"الدعوة إلى الله تعالى عبر الانترنت" للدكتور عبد المنعم الخليفة، زواج فيه الباحث بين الموروث الدعوي الإسلامي الأصيل بضوابطه الراسخة، وبين أدوات الواقع التقني المتسارعة وإمكاناتها الهائلة و تسخيرها في خدمة الدعوة إلى الله فكان بحثاً متميزاً كشف عن مقدرة فذة للباحث بإحاطته العميقة بالجانب الشرعي، وانفتاح حصيف على معطيات الواقع التقني، الأمر الذي مكَّنه من التشخيص الدقيق لواقع الدعوة إلى الله ومدى حاجتها لمواكبة معطيات الواقع التقني لتكون تلك المعطيات سندا و وسيلة للدعوة إلى الله وليست خصماً عليها.

البحث الثالث: كان في مجال علم أصول الفقه، و به يتعرف المكلف على الأدلة الشرعية وما يستتبط منها من أحكام فقهية، المرتبط بالقرآن ارتباط الفرع بالأصل، ببحث موسوم بـ "حجية القراءة الشاذة عند الأصوليين و أثر ذلك في الفروع الفقهية" للدكتور محمد حسب الله محمد علي، عالج فيه الباحث موضوع القراءات الشاذة من حيث ماهيتها، شروطها، أنواعها، حجيتها، ومذاهب الأصوليين في الاحتجاج بالقراءة الشاذة، وأدلة كل مذهب، وشروط الأخذ بها، وأثر الاحتجاج بها في الفروع الفقهية، والاختلاف بين الفقهاء في بعض المسائل الفقهية دون ترجيح من قبل الباحث، لأن الهدف من عرضها هو بيان أثر الاختلاف في حجية القراءة الشاذة.

البحث الرابع: جاء في مجال الفقه المقارن، ببحث موسوم بـ "الطلاق التعسفي فقهاً و قانوناً" للدكتور توفيق أحمد علي السنباني، تمكن الباحث من معالجة أحكام الطلاق بصفة عامة، وموقف الشريعة الإسلامية من الطلاق التعسفي، ومدى جواز التعويض عنه، وأدلة ذلك، وأنواع وصور التعويض عن الطلاق التعسفي، كل ذلك بالمقارنة بما عليه العمل في قانون الأحوال الشخصية اليمني.

البحث الخامس: بحث في علم أصول الفقه موسوم بـ "القلب عند الأصوليين و أثره في الفروع الفقهية" للدكتور محمد حسب الله محمد علي، تناول فيه الباحث أحد قواعد العلة وهي من مباحث القياس ألا وهو القلب، حيث ابتدأ بماهية القلب وأنواعه، موضحاً اختلاف الأصوليين في اعتبار القلب أحد قواعد العلة، فأبان مذاهبهم في هذا الشأن وتفرقهم إلى فريقين: معتبرين له كقواعد من قواعد العلة، و نفاة لذلك وأدلة كل فريق، ثم وصل بنا الباحث إلى أثر القلب في الفروع الفقهية من عبادات ومعاملات.

البحث السادس: جاء في مجال اللغة العربية وفخرها وهو علم النحو ببحث موسوم بـ "ظاهرة التعليل بين الخليل بن أحمد و متأخري النحاة" للدكتور محمد المبارك السمانى الطيب البشير، تناول فيه الباحث ظاهرة نحوية قديمة متجددة وهي

ظاهرة التعليل مبيناً الجهود غير المسبوقة للخليل بن أحمد الفراهيدي في التأصيل لذلك، مقارنةً ذلك بجهود متأخري النحاة وما آلت إليه من انحراف عن الغاية الرئيسة، حيث تحولت إلى مجرد جهود عقلية، لم تثمر الفائدة المرجوة للغة الضاد بقدر ما زادت دراسة النحو من عنق ومشقة، وقد خلص الباحث إلى تمحيص تلك الجهود لإبراز ما هو صالح منها بحيث تصفو دراسة علم النحو من كل شائبة.

البحث السابع: لم يبتعد كثيراً عن سابقه حيث جاء وثيق الصلة بها إذ تعلق بأستار ديوان العرب ببحث موسوم بـ "معايير نقد الشعر عند الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه"، للدكتور محمد عبد الله سليمان الصديق، حيث سبق الباحث كعادته إلى جوهرة في غاية الحسن والبهاء، فتناول جانباً خفياً من شخصية الفاروق العادل، قد يبدو للبعض من باب إقحام موروثنا الحضاري والإنساني في مجال النقد الشعري، غير أنها بدون أدنى تحيز هي واحدة من مرتكزات ذلك المجال، بل وتأسيساً له، خاصة عندما يتعلق الأمر بشخصية في قامة الفاروق، صاحب المعايير الدقيقة في كثير من مجالات الحياة والتي أيدها المولى عز وجل في كثير من المواقف، فالإنصاف يدعونا إلى الحكم بدقة معايير نقد الشعر عند الخليفة العادل اتساقاً مع مجمل المعايير التي تسب إليه، خاصة وأن صاحبها يملك الحس الأدبي الرفيع، ورؤية فنية نقدية للشعر تتطلق من معايير ثلاثة هي المعيار الذوقي، والمعيار الأخلاقي، والمعيار الفني، وقد أجاد الباحث في تفصيل ذلك بأسلوب مشوق يسابق فيه القارئ الكلمات .

البحث الثامن: جاء في مجال العلوم التربوية، ببحث موسوم بـ "التربية القديمة وأثرها التربوي مقارنةً بالتربية الحديثة" للدكتور حامد محمد آدم، حيث تمكن الباحث بإجادة واقتران من المقارنة بين مفهومي التربية الحديث والقديم وجعل مرتكز بحثه المناهج، متتولاً ما لكل منهج وما عليه، وجعل نطاق هذه المقارنة في عدة مجالات محددة، حيث وصل بنا الباحث إلى ضرورات تحديث المنهج الدراسي التقليدي بالنظر

إلى ما يفرزه من نتائج، والأسس التي يرتكز عليها ذلك التطوير، خاتماً ذلك بنتائج وتوصيات تعتبر خلاصة ذلك الجهد المقدر.

في الختام نود أن نزجي أسمى آيات الشكر والعرفان لكل من ساهم في إخراج هذا العدد، ونتمنى من المولى عز وجل أن يبارك لهم جهودهم، ويجعل ذلك في ميزان حسناتهم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وجزاكم الله خيراً

أركان القراءة الصحيحة

د. صالح بن سعود السعود ❀

الحمد لله الذي جعل القرآن ربيعاً لقلوب عباده المؤمنين وجلأً لهمومهم و غمومهم وأحزانهم، اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلالك وعظيم سلطانك، وأشهد أن لا إله إلا أنت سبحانك، شهادةً أرجو بها النجاة من أليم عقابك، وأشهد أن محمداً عبدك ورسولك، أرسلته بين يدي الساعة بشيراً ونذيراً، وداعياً إليك وسراجاً منيراً، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الأطهار ما تعاقب الليل والنهار وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم المعاد... أما بعد: -

فإن علم القراءات من العلوم الجليلة والسامية لتعلقه بالقرآن الكريم، ومن هنا كان لزاماً على من وهب نفسه لخدمة كتاب ربه أن يتفقه ويشتغل بمثل هذا العلم وغيره من العلوم المتعلقة بهذا الكتاب العظيم، ليتعرف عن كثر على ما يحتويه هذا الكتاب من عجائب وأسرار وخزائن، حارت فيها العقول وانبهرت، ووقف العلماء على عجائبه وأسراره بتأمل دقيق فازدادوا نوراً وهدى، كيف لا؟ وهو كلام ربنا.

أسباب اختيار الموضوع

توضيح الصورة هل المقصود صحة السند أم التواتر؟

بيان صلة الأحرف السبعة بالقراءات.

بيان أثر اللهجات العربية في القراءات القرآنية.

خطة البحث

اشتمل البحث على (مقدمة، أربعة مباحث، خاتمة، قائمة بالمراجع)

المقدمة: وتشمل أسباب الاختيار للموضوع.

المبحث الأول: تعريف علم القراءات ونشأته.

المطلب الأول: تعريف علم القراءات.

المطلب الثاني: نشأة علم القراءات.

المبحث الثاني: صحة السند وأثره في إثبات القراءة.

المطلب الأول: مصدر القراءات.

المطلب الثاني: مفهوم صحة السند.

المطلب الثالث: أهمية صحة السند في إثبات القراءة وأقوال العلماء في ذلك.

المبحث الثالث: اشتراط موافقة القراءة لوجه من وجوه اللغة.

المطلب الأول: الواقع اللغوي قبل الإسلام.

المطلب الثاني: مفهوم موافقة القراءة لوجه من أوجه اللغة.

المطلب الثالث: مواقف علماء اللغة من أوجه القراءات.

المبحث الرابع: اشتراط موافقة القراءة للرسم العثماني ولو احتمالاً.

المطلب الأول: مراحل كتابة القرآن الكريم.

المطلب الثاني: صلة الأحرف السبعة بالقراءات.

المطلب الثالث: مفهوم موافقة الرسم ولو احتمالاً.

الخاتمة والتوصيات

المبحث الأول

تعريف علم القراءات ونشأته

المطلب الأول: تعريف علم القراءات

القراءات في اللغة: جمع قراءة، وهي مصدر سماعي لقراءة. **في الاصطلاح:** مذهب يذهب إليه إمام من أئمة الإقراء مخالفاً به غيره في النطق⁽¹⁾ بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها.

قال ابن الجزري: القراءات علم بكيفيات أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقله⁽²⁾.

المطلب الثاني: نشأة علم القراءات

إن المعول عليه في القرآن الكريم إنما هو التلقي والأخذ ثقة عن ثقة وإماماً عن إمام إلى النبي ﷺ، وإن المصاحف لم تكن عمدة وإنما هي مرجع للمسلمين على كتاب ربهم، ثم إن المصاحف لم تكن منقوطة ولا مشكولة، وأن صورة الكلمة فيها كانت محتملة لكل ما يمكن من وجوه القراءات المختلفة، وإذا لم تحتملها الكلمة كتبت بأحد وجوه المصحف، ثم كتبت في مصحف آخر بوجه آخر وهكذا.

إذاً فلا غرو أن كان التعويل على الرواية والتلقي هو العمدة في باب القراءة والقرآن⁽³⁾ والأدلة على ذلك كثيرة جداً منها: قوله تعالى: (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى * وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى * فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى)⁽⁴⁾ وقوله: (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا)⁽⁵⁾، فأقرأ رسول الله ﷺ أصحابه القرآن على الوجه الذي أقرأه به جبريل ﷺ، ومن السنة حديث أبي بن كعب قال: "إن النبي ﷺ كان عند أضاة بني غفار، قال: فأتاه جبريل ﷺ، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك... ثم جاءه الرابعة فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف، فأبما حرف قرؤوا عليه فقد أصابوا"⁽⁶⁾ وفي رواية: "لقي

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←
رسول الله ﷺ جبريل فقال: يا جبريل بعثت إلى أمة أميين فيهم العجوز والشيخ والكبير
والغلام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط، فقال: يا محمد إن القرآن أنزل على
سبعة أحرف⁽⁷⁾ هكذا علم عليه الصلاة والسلام أصحابه عن طريق التلقي والسمع
والرواية المجردة فخرج عدد كبير من القراء تناقلوه فيما بينهم، ثم من التابعين أيضاً
عدد كبير ثم بعد التابعين كذلك.

المبحث الثاني

صحة السند وأثره في إثبات القراءة

لعلماء القراءات ضابط مشهور يزنون به الروايات الواردة في القراءات
فيقولون: - كل قراءة وافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً، و وافقت العربية
ولو بوجه، وصح إسنادها ولو كان عن فوق العشرة من القراء، فهي القراءة الصحيحة
التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل عليها
القرآن.

وهذا الضابط نظمه صاحب الطيبة فقال: -

وكل ما وافق وجه نحو	وكان للرسم احتمالاً يحوي
وصح إسناداً، هو القرآن	فهذه الثلاثة الأركان
وحيثما يختل ركن أثبت	شذوذ لو أنه في السبعة

المطلب الأول: مصدر القراءات

الأصل في القراءات إنما هو التلقي والسمع عن رسول الله ﷺ كما تقرر في
المقدمة بأدلتها. و لعلنا نأخذ دليلاً واحداً نوثق به المقصود هنا، عن عمر بن الخطاب
قال " سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ
فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة، لم يقرئها رسول الله ﷺ فكادت

أساوره في الصلاة فانتظرته حتى سلم ، فلبّيه بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرؤها ؟ قال : أقرأنيها رسول الله ﷺ . فقلت: كذبت ، فإن رسول الله ﷺ قد أقرأنيها على غير ما قرأت. فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ . فقلت: يا رسول الله إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها ، فقال رسول الله ﷺ : أرسله يا عمر اقرأ يا هشام . فقرأ عليه القراءة التي كنت سمعته يقرأ . فقال رسول الله ﷺ : هكذا أنزلت ، ثم قال النبي ﷺ : اقرأ يا عمر . فقرأت القراءة التي أقرأني. فقال رسول الله ﷺ : هكذا أنزلت ، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه" (8) وهذا الحديث يدل على أمور منها : -

❖ أن القراءات مبنية على التلقي والرواية لا على الرأي والدراية وهذا يؤخذ من قول عمر ﷺ لما سمع هشاماً يقرأ : لم يقرئنيها رسول الله ﷺ ، وكذلك من قول هشام لعمر : " أقرأنيها ... " و هكذا ، فلفظة: " الإقراء " تكررت في الحديث مما يدل على أن القراءات إنما ثبتت بالتوقيف والتلقين والتلقي والمشاهدة والنقل والسمع عن رسول الله ﷺ ، كما يلاحظ أن إنكار عمر على هشام لم يكن بسبب مخالفة اللغة وإنما كان بسبب سماع خلاف ما أقرأه النبي ﷺ حسب علمه ﷺ . ويؤكد ذلك رجوع عمر ﷺ إلى رسول الله ﷺ فلو كانت القراءة بالرأي وبالوهي لما احتاج عمر ﷺ إلى هذا الرجوع.

❖ أن القراءات منزلة من عند الله ، وموحى بها إلى النبي ﷺ ، ويؤخذ هذا من قوله عليه الصلاة والسلام : " إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف " .

❖ أن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا على درجة عالية من الدقة والضبط لألفاظ القرآن الكريم وإحكام كلماته وحروفه ، وحسبنا برهاناً على ذلك موقف عمر ﷺ مع هشام بن حكيم ﷺ عندما لبيه وأخذ بخناقه وساقه إلى رسول الله ﷺ ومن هنا نجد أصحاب القراءات يرجعون قراءاتهم إلى صحابة رسول الله ﷺ وكلهم يروي عن رسول الله ﷺ فأسند عاصم قراءته إلى علي وابن مسعود ، وابن كثير وأبو عمرو إلى أبي ، وابن عامر إلى عثمان ، فالقراءات سنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول عن

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←
رسول الله ﷺ، قال ابن مجاهد : " القراءة التي عليها الناس بالمدينة ومكة والكوفة
والبصرة والشام ، هي القراءة التي تلقوها عن أوليهم تلقياً وقام بها في كل مصر من
هذه الأمصار رجل ممن أخذ عن التابعين ... والقراءة سنة يأخذها الآخر عن الأول
فاقرؤوه كما تجدونه " .⁽⁹⁾

ومن هنا نستطيع القول أن مصدر القراءات هو التوقيف أو الوحي، وهذا الذي
ذهب إليه علماء السلف والخلف -رحمهم الله -، وإن كان هناك مذهب آخر، وهو
أن مصدر القراءات ليس توقيفياً واختلفوا في تحديد هذا المصدر على ثلاثة أقوال:
❖ - أن مصدر القراءات هو لهجات العرب ولغاتهم، وممن قال به طه حسين،
وهذا القول ليس له دليل صريح بل يعارض ما سبق.

❖ - أن مصدر القراءات هو اجتهاد القراء، وممن قال به بعض المتكلمة وابن
مقسم، وهذا أيضاً مخالف لما عليه المسلمون عامة علماء وعملاً.

❖ - أن مصدر القراءات هو رسم المصحف الذي كان خالياً من النقط
والشكل، وهذا قول باطل و خاطئ، قال به أهل الاستشراق ومنهم جولد زيهر.⁽¹⁰⁾

المطلب الثاني: مفهوم صحة السند

يقصد به: أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله كذا حتى تنتهي وتكون
مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن الضابطين له غير معدودة عندهم من الغلط أو
مما شذ بها بعضهم.

❖ - وقد اشترط بعض المتأخرين التواتر، في هذا الركن ولم يكتف فيه
بصحة السند، وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر وأن ما جاء مجيء الأحاد لا يثبت به
قرآن وهذا مما لا يخفى ما فيه فان التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الآخرين
من الرسم وغيره... إلى أن قال: كنت قبل أجنح إلى هذا القول ثم ظهر فساده وموافقة
أئمة السلف والخلف " .⁽¹¹⁾

المطلب الثالث: أهمية صحة السند في إثبات القراءة وأقوال العلماء في ذلك

لا شك أن أهمية صحة السند تكمن في تمييز القراءة الصحيحة من غيرها، فلو قيل بالتواتر في هذا الركن لأسقطنا الركنين الآخرين.

❖ قال أبو شامة: وقد شاع على ألسنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلدين أن القراءات السبع كلها متواترة، أي كل فرد، فرد ما روى عن هؤلاء الأئمة السبعة قالوا: والقطع بأنها منزلة من عند الله واجب، ونحن نقول هذا القول⁽¹²⁾ ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق واتفقت عليه الفرق من غير نكير له مع أنه شاع واشتهر واستفاض فلا أقل من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر في بعضها.

❖ قال الجعبري: الشرط واحد وهو صحة النقل ويلزم الأخران فهذا ضابط يعرف ما هو من الأحرف السبعة وغيرها، فمن أحكم معرفة حال النقلة وأمعن في العربية وأتقن الرسم انحلت له هذه الشبهة.

❖ قال أبو محمد مكي: فإن سأل سائل فقال فما الذي يقبل من القرآن الآن فيقرأ به وما الذي لا يقبل ولا يقرأ به، وما الذي يقبل ولا يقرأ به؟ فالجواب: أن جميع ما روي في القرآن على ثلاثة أقسام: قسم يقرأ به اليوم وذلك ما اجتمع فيه ثلاثة خلال وهن أن ينقل عن الثقات عن النبي ﷺ ويكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن سائغاً ويكون موافقاً لخط المصحف فإذا اجتمعت فيه هذه الثلاثة قرئ به وقطع على مغيبه وصحته وصدقه لأنه أخذ عن إجماع من جهة موافقة خط المصحف وكفر من جرده".⁽¹³⁾

المبحث الثالث

اشتراط موافقة القراءة لوجه من وجوه اللغة

المطلب الأول: الواقع اللغوي قبل الإسلام

إن العلاقة بين اللغة واللهجة هي العلاقة التي بين العام والخاص، فاللهجة مجموعة من الصفات اللغوية التي تنتمي إلى بيئة خاصة يشترك فيها أفرادها، وبيئة اللهجة تنتمي إلى الظواهر اللغوية التي تسهل اتصال أفراد تلك البيئات وفهم ما يدور من حديث، وتنشأ هذه اللهجات من عدة أسباب:

أولاً: أسباب جغرافية: فلكل بيئة جغرافية أهلها، فقد يكونون أصحاب بيئة واحدة، بيئة سهول وبيئة جبال، وإن كانوا في الأصل أصحاب لغة واحدة ولكن بفصل بقعة عن أخرى مع الزمن يؤدي إلى لهجة أخرى تنتمي إلى نفس اللغة وهكذا.

ثانياً: أسباب اجتماعية: فأى مجتمع هو عبارة عن طبقات تؤثر في وجود اللهجات، فمثلاً: الاختلافات اللهجية بين الطبقات المهنية، إذ تنشأ لهجات تجارية وأخرى صناعية وثالثة زراعية، وهكذا.

ثالثاً: احتكاك اللغات واختلاطها نتيجة غزو أو هجرات أو تجاور: وهذا السبب يعتبر من أهم الأسباب التي تؤدي إلى نشأة اللهجات، فاللهجات العربية انتشرت انتشاراً واسعاً في البلاد الإسلامية بعد الفتوحات.

رابعاً: أسباب فردية: من الحقائق المقررة أن اللغة إذا كانت واحدة فهي متعددة بتعدد الأفراد الذين يتكلمونها، ومن المسلم به أيضاً أنه لا يمكن أن يتكلم شخصان بصورة واحدة، واختلاف الأفراد في النطق يؤدي مع مرور الزمن إلى تطوير اللهجة أو إلى نشأة لهجات أخرى.⁽¹⁴⁾

المطلب الثاني: مفهوم موافقة القراءة لوجه من أوجه اللغة

يقصد به: وجهٌ من وجوه النحو سواء أكان أفصحاً أم فصيحاً، مجمعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح، إذ هو الأصل الأعظم والركن الأقوم، وهذا هو المختار عند المحققين في ركن موافقة العربية، فكم من قراءة أنكراها بعض أهل النحو أو كثير منهم ولم يعتبر إنكارهم بل أجمع الأئمة المقتدى بهم من السلف على قبولها كإسكان: (بارئكم ويأمركم)، قال الحافظ أبو عمرو الداني - رحمه الله - بعد ذكره إسكان: (بارئكم ويأمركم) لأبي عمرو، وحكاية إنكار سيبويه له، فقال الداني: والإسكان أصح في النقل وأكثر في الأداء وهو الذي اختاره وأخذ به... إلى أن قال: "وأئمة الإقراء لا تعتمد في شيء من حروف القرآن على الأفضى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت عندهم لا يردها قياس عربية ولا فشو لغة لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها".⁽¹⁵⁾

وهذا الكلام وجيه فإن علماء النحو استمدوا قواعده من كتاب الله وكلام رسوله وكلام العرب، فإذا ثبتت قرآنية القرآن بالرواية المقبولة كان القرآن هو الحكم على علماء النحو وما قعدوا من قواعد، ووجب أن يرجعوا هم بقواعدهم إليه، لا أن نرجع نحن بالقرآن إلى قواعدهم المخالفة لحكمها فيه، وإلا كان ذلك عكساً للآية وإهمالاً للأصل في وجوب الرعاية.⁽¹⁶⁾

المطلب الثالث: مواقف علماء اللغة من أوجه القراءات

الفرع الأول: من حيث القبول والرد⁽¹⁷⁾

قسم العلماء القراءات من حيث القبول والرد إلى قسمين: قراءة مقبولة، وقراءة مردودة.

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←

أولاً: القراءة المقبولة: هي ما تحقق فيها الشروط الثلاثة، صحة السند، وموافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، ووافقت أحد أوجه العربية، وهي أنواع ثلاثة: القراءات المتواترة، و القراءات المشهورة، و القراءات الأحادية الموافقة للعربية والتي صح سندها، وليس فيها علة أو شذوذ وخالفت الرسم.

والقراءات المتواترة والمشهورة قرآن باتفاق يقرأ بها في الصلاة ويقع فيها التحدي والإعجاز ويكفر من جدها، أما الأحادية فهي مقبولة ولكن لا يقرأ بها ولا يكفر من جدها.

ثانياً: القراءة المردودة: فهي كل قراءة اختلف فيها أحد ضوابط القراءة المقبولة وهي أنواع عدة: القراءة الأحادية التي لا وجه لها في العربية، و القراءة الشاذة، و القراءة المدرجة، و القراءة الموضوعية.

وهذه القراءات جميعها لا تعد قرآناً ولا يقرأ بها في الصلاة أو غيرها تعبداً على الرأي الصحيح، ويجوز قبولها على رأي جمهور العلماء في تفسير النصوص واستتباط الأحكام.

الفرع الثاني: من حيث الاعتماد عليها في دراسة اللغة

لقد سلك العلماء في ذلك السبيل أن يجمعوا تلك القراءات من مظانها، ويُخرجوا ممثلٌ منها ما يرون أنه ممثلٌ لهجة من اللهجات ثم يعزون تلك اللهجات إلى قبائلها، وبيحثون عما يؤيدها في المصادر الأخرى من اللغة والأدب وهذا الجمع يأتي من المصادر الآتية:

كتب القراءات صحيحها وشاذها، و كتب الاحتجاج للقراءات، و كتب التفسير، ففي هذه الكتب رصد وتتبع طيب للهجات القبائل، ففي كتاب: الحجة لأبي علي الفارسي ذكر للقبائل وكذلك في: المحتسب لابن جني وكذلك في كتاب: تفسير البحر المحيط وفي كتاب: الإتحاف.⁽¹⁸⁾

الفرع الثالث: أثر القراءات على اللغة العربية

القرآن الكريم بجميع قراءاته نزل بلسان عربي مبين كما أخبر بذلك الباري جل ذكره إذ يقول: (وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٢٠﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٢١﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) ⁽¹⁹⁾، فأخذ الناس يقرؤون القرآن بقراءاته المتعددة دونما حدوث أي لحن، وحينما اختلط العرب بالأعاجم وبعُد الزمن وحدث اللحن في لغة العرب احتاج الناس إلى ضابط، فبدأ تدوين علم النحو الذي اتخذ من القراءات القرآنية مصدراً مهماً من مصادره الأصيلة بل أصبح للقراءات أثر كبير على النحو، ولكن هناك من النحاة من وقف حيال القراءات القرآنية، فمنهم من يخطئها وهناك من يضعفها، وهناك من يؤيدها، حتى طال الجدل بينهم وبين القراء، فالبصريون مثلاً ينظرون إلى القراءات نظرة حذر وحيطة، ولا يأخذون بها إلا نادراً، بينما الكوفيون يعتمدون على القراءات اعتماداً كبيراً.

و لعله بالمثال يتضح المقال، فهنا سنوضح مدى تأثير القراءات القرآنية في وضع القواعد والأسس النحوية وفي اختلاف النحاة، فالقراءات اتخذت في تأثيرها في القواعد النحوية خمسة مظاهر هي:

أولاً: قراءات تولدت عنها قواعد نحوية مختلفة أو شاركت في بناء تلك القواعد:

مثل قاعدة نصب الفعل المضارع المقترن بفاء السببية بعد الرجاء، حملاً للرجاء على التمني، وقد أخذت هذه القاعدة من قراءة حفص لقوله تعالى: (وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أبلغُ الْأَسْبَابَ ﴿٢٠﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطَّلَعَ إِلَى إِلِهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأظنُّهُ كاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنُ فِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ) ⁽²⁰⁾ بنصب "أطلع".

ثانياً: قراءات أُيدت بها قاعدة نحوية مثل قاعدة: رفع الفعل المضارع الدال على

الحال بعد "حتى" أُيدت هذه القاعدة بقوله تعالى: (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ الْبِئْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←
 وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ⁽²¹⁾ ، وذلك برفع الفعل المضارع
 لدلالته على الحال ، وذلك حسب قراءة نافع.

ثالثاً: قراءات ردت بها قاعدة نحوية: مثل قاعدة بناء (حيث) على الضم وعدم
 إعرابها ، وقد نقضت هذه القاعدة بجواز إعرابها في ذلك على قراءة من قرأ (حيث)
 بالكسر في قوله تعالى: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ)⁽²²⁾ .

رابعاً: قراءات ترتبت عليها وجوه إعرابية في الآية الواحدة: مثل قراءة ابن أبي عبلة
 لقوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ
 بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ
 قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ)⁽²³⁾ ، بنصب (قلبه) - وهي قراءة شاذة - وقف النحاة في
 إعراب هذه الكلمة كما يأتي: يرى مكي بن أبي طالب أنها تمييز ، ويضعفه ابن
 هشام ، ويعربها تشبيهاً بالمفعول به ، أو بدلاً من اسم " إن " .

خامساً: قراءات تولدت عنها طرائف نحوية: مثال ذلك " إهمال " أن " الناصبة
 للمضارع وحملها على " ما " المصدرية ، المعروف أن " أن " حرف ناصب ينصب الفعل
 المضارع إذا ما سبقه كقوله تعالى: (وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ)⁽²⁴⁾ ،
 ويرى بعض النحويين إهمالها وحملها على " ما " المصدرية ورفع الفعل المضارع وقد أيدت
 هذه الوجهة بقراءة ابن محيصة لقوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ
 كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا
 تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ
 فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوهُمَا
 أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا
 تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)⁽²⁵⁾ ، وذلك برفع " يتم " على اعتبار أن " أن " مصدرية فقط ولا عمل لها
 كما أيدت هذه القاعدة بقول الشاعر:

أن تقرأن على أسماء ويحكما مني السلام وأن لا تشعرأ أحداً

والبيت لم يعرف قائله ، ولذلك فإنه لا يقارن بالآية فتظل القراءة هي المؤيد الوحيد الصحيح والقوي لهذه القاعدة.

المبحث الرابع

اشتراط موافقة القراءة للرسم العثماني و لو احتمالاً

المطلب الأول: مراحل كتابة القرآن الكريم

الفرع الأول: المرحلة الأولى: في عهد النبي ﷺ: كان الوحي ينزل مواكباً لحياة النبي ﷺ ثم يأمر عليه الصلاة والسلام كتابه بأن يكتبوا هذه الآية في مكانها من السورة وهكذا ، كما روى عثمان بن عفان ؓ أن رسول الله ﷺ: " كان إذا نزل عليه شيء يدعو بعض من كان يكتبه فيقول : ضعوا هذه في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا " (26). وكان كتابه - رضي الله عنهم - لا يحضرون في وقت واحد وإنما في أوقات مختلفة ويكتبون بوسائل مختلفة فهناك من كتب على اللخاف و الرقاع و العسب و الأكتاف و الأقتاب والأحجار وغيرها ، توفى - صلوات الله وسلامه عليه - والقرآن مجموع ولكن في رقاع مختلفة وكان هذا الجمع على الأحرف السبعة، مرتب الآيات، كما قال زيد ؓ " قبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جمع في شيء " (27) لأن الله ﷻ آمن نبيه ﷺ من النسيان لقوله تعالى: (سُنْقُرُكَ فَلَا تَنْسَى ❖ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى) (28) وكذلك ترقبه - عليه الصلاة والسلام - لورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاواته، فالقرآن لم ينزل جملة واحدة بل نزل منجماً - مفرقاً - في ثلاث وعشرين سنة، ثم إن ذلك الترتيب ليس على حسب النزول، ولو جمع القرآن الكريم في مصحف واحد حينذاك لكان عرضة للتغيير كلما نزل شيء من القرآن. (29)، فهو - عليه الصلاة والسلام - أول الحفاظ والجماع.

الفرع الثاني: المرحلة الثانية: في عهد أبي بكر الصديق ؓ: فبعد وفاته - عليه الصلاة والسلام - ارتدت بعض القبائل العربية - فأرسل الخليفة ؓ - الجيوش لمحاربة المرتدين ، ف وقعت المعركة أو ما يسمى بيوم " اليمامة " . ذلك اليوم العصيب

الذي استشهد فيه أكثر من سبعين من الصحابة رضي الله عنهم، (كان يطلق عليهم القراء)، فكان ذلك نذير خطر وإيداناً بمرحلة جديدة للجمع، هذا الأمر أفزع الخليفة رضي الله عنه ولكنه تخرج، فأشار عليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يجمع الناس على مصحف واحد، وأصبح عمر رضي الله عنه يراوده حتى شرح الله صدره لذلك، فأمر زيداً أن يتتبع القرآن ويجمعه - وذلك لرعاية عقله ولكونه أحد كتبة الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم علاوة على أنه من الحفظة - ولشهوده العرضة الأخيرة - فتتبع القرآن وجمعه على المنهج الذي رسمه له الخليفة: بأن يقعد هو وعمر على باب المسجد فمن جاء بشاهدين على شيء من كتاب الله فليكتب " قال ابن حجر - رحمه الله - المقصود: الحفظ والكتابة. وقال البخاري معناه: " من جاءكم بشاهدين من كتاب الله الذي كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم " (30)، فجمع القرآن على أدق وجوه البحث والتحري والإتقان على الأحرف السبعة مرتب الآيات، مع إهمال ما نسخت تلاوته، واحتفظ رضي الله عنه بنسخه واحدة منه باعتباره إمام المسلمين. هذا الجمع المبارك ظفر بإجماع الأمة عليه، كما قال علي رضي الله عنه " أعظم الناس أجراً في المصاحف أبو بكر فإنه أول من جمع ما بين اللوحين .

الفرع الثالث: المرحلة الثالثة: في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه: فبعد أن اتسعت الفتوحات الإسلامية في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه وكان لهذه الفتوحات أثر واضح في تعليم كتاب الله فكل صحابي يُعلم بالحرف الذي تلقاه من الأحرف السبعة فكان أهل الشام يقرأون بقراءة أبي رضي الله عنه وأهل العراق يقرأون بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وهكذا. فكثر الشقاق والنزاع وكفر بعضهم بعضاً لاختلافهم في أوجه القراءات، هذا الأمر أفزع الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان رضي الله عنه بعد فتح " أرمينية " و " أذربيجان ". فذهب إلى الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه وقد رأى الخليفة نحو هذا في المدينة، فأخبر الخبر وقال له: أدرك الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالمصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، (31) فاختر عثمان رضي الله عنه لجنة لهذا الجمع - النسخ - هم: زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن

ابن الحارث بن هشام ، وهؤلاء الثلاثة من قريش فجعل زيداً للكتابة وسعيد للإملاء ، وقال لهم : إذا اختلفتم أنتم و زيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش ، فإنما نزل بلسانهم" (32) ، وإذا كان في الآية أكثر من قراءة تكتب الآية خالية من أية علامة ، فتكتب برسم واحد يحتمل القراءتين أو القراءات فيها جميعاً أما إذا لم يكن رسمها يحتمل القراءات فيها ، فتكتب في بعض المصاحف برسم يدل على قراءة ، وفي مصاحف أخرى برسم يدل على القراءة الأخرى " فنسخت المصاحف ووزعت على الأمصار الإسلامية على اختلاف أعدادها. هذا الجمع اقتصر على ما ثبت في العريضة الأخيرة وعلى القراءات الثابتة المعروفة عن الرسول ﷺ وإلغاء ما لم يثبت (33) ، مرتب الآيات والسور ، مع إهمال ما نسخت تلاوته وقد تقبلت الأمة هذا الجمع المبارك وأجمعوا عليه قال زيد بن ثابت ؓ " فرأيت أصحاب محمد ﷺ يقولون : أحسن والله عثمان ، أحسن والله عثمان " . (34)

المطلب الثاني: صلة الأحرف السبعة بالقراءات

الفرع الأول: هل الأحرف السبعة هي القراءات السبعة المشهورة ؟ (35)

الجواب: لبيان هذا الأمر، يجب أن يعلم أن القراءات المشهورة هي اختيارات أولئك الأئمة القراء بعد عصر النبوة، فقد اختار كل واحد منهم فيما روى وعلم وجهه من القراءات المنقولة عن رسول الله ﷺ أو صحابته - رضي الله عنهم - ما هو الأحسن عنده والأولى فالتزمه طريقة، ورواه وأقرأ به واشتهر عنه وعُرف به ونسب إليه، فقيل: حرف نافع، وحرف ابن كثير، وهكذا، بمعنى الوجه من القراءة الذي اختاره نافع للإقراء به، ولم يمنع واحد منهم اختيار الآخر ولا أنكره بل سوغه وجوّزه، إذ مرجع ذلك كله إلى النقل الصحيح الموافق لرسم المصحف الذي جمع عثمان الناس عليه، وكل واحد من هؤلاء السبعة روى عن اختياريين أو أكثر، وكل صحيح.

قال مكي بن أبي طالب: " فأما من ظن أن قراءة كل واحد من هؤلاء القراء كنافع وعاصم وأبي عمرو، أحد الحروف السبعة التي نص النبي ﷺ عليها فذلك منه

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←

غلط عظيم، لأن فيه إبطاً أن يكون ترك العمل بشيء من الأحرف السبعة، وأن يكون عثمان ما أفاد فائدة بما صنع من حمل الناس على مصحف واحد وحرف واحد، ويجب أن يكون ما لم يقرأ به هؤلاء السبعة متروكاً، إذ قد استولوا على السبعة الأحرف عنده فما خرج عن قراءاتهم فليس من السبعة عنده، ويستنتج من هذا القول أن نترك القراءة بما روي عن أئمة هؤلاء السبعة من التابعين والصحابة مما يوافق خط المصحف مما لم يقرأ به هؤلاء السبعة، وينتج منه ألا تروى قراءة عن ثامن فما فوقه، لأن هؤلاء السبعة - عند معتقد هذا القول - قد أحاطت قراءتهم بالأحرف السبعة، وقد ذكر الناس من الأئمة في كتبهم أكثر من سبعين ممن هو أعلى رتبة وأجل قدراً من هؤلاء السبعة، على أنه قد ترك جماعة من العلماء في كتبهم في القراءات ذكر بعض هؤلاء السبعة واطرحهم، وقد ترك أبو حاتم وغيره ذكر حمزة والكسائي وابن عامر، وزاد نحو عشرين رجلاً من الأئمة ممن هو فوق هؤلاء السبعة وكذلك زاد الطبري في كتاب القراءات له على هؤلاء السبعة نحو خمسة عشر رجلاً، وكذلك فعل أبو عبيد وإسماعيل القاضي، فكيف يجوز أن يظن ظان أن هؤلاء السبعة المتأخرين قراءة كل واحد منهم أحد الحروف السبعة التي نص عليها النبي ﷺ؟ هذا خطأ عظيم، أكان ذلك بنص النبي ﷺ أم كيف ذلك؟ (36)

وقال أبو شامة: "وقد ظن جماعة ممن لا خبرة له بأصول هذا العلم أن قراءة هؤلاء الأئمة السبعة هي التي عبر عنها النبي ﷺ بقوله: "أنزل القرآن على سبعة أحرف" فقراءة كل واحد من هؤلاء حرف من تلك الحروف ولقد أخطأ من نسب إلى ابن مجاهد أنه قال ذلك" (37)

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : "لا نزاع بين العلماء المعتبرين أن الأحرف السبعة التي ذكرها النبي ﷺ أن القرآن أنزل عليها ليست هي قراءات القراء السبعة المشهورة، بل أول من جمع قراءات هؤلاء هو الإمام أبو بكر بن مجاهد ... إلى أن قال: فلما أراد ذلك جمع قراءات سبعة مشاهير من أئمة قراء هذه الأمصار ليكون ذلك موافقاً لعدد الحروف التي أنزل عليها القرآن، لا لاعتقاده أو اعتقاد غيره من

العلماء أن القراءات السبعة هي الحروف السبعة، أو أن هؤلاء السبعة المعنيين هم الذين لا يجوز أن يقرأ بغير قراءتهم، ولهذا قال من قال من أئمة القراء: لولا ابن مجاهد سبقني إلى حمزة لجعلت مكانه يعقوب الحضرمي إمام جامع البصرة وإمام قراء عصره في زمانه في رأس المائتين" (38).

وبعد هذا العرض يتضح أن: الأحرف السبعة ليست القراءات السبعة المشهورة.

الفرع الثاني: القراءات أكثر من سبع، فلماذا اشتهرت بالسبع ؟

أجاب عن ذلك مكي بن أبي طالب بقوله: إنهم جعلوها سبعة لعلتين، ووافقه علم الدين السخاوي: (39)

الأولى: أن عثمان رضي الله عنه كتب سبعة مصاحف، ووجه بها إلى الأمصار فجعل عدد القراء على عدد المصاحف.

الثانية: أنه جعل عددهم على عدد الحروف التي نزل بها القرآن، وهي سبعة، على أنه لو جعل عددها أكثر أو أقل لم يمنع ذلك أن عدد الرواة الموثوق بهم أكثر من أن يحصى، وقد ألف ابن جبير المقرئ⁽⁴⁰⁾ - كان قبل مجاهد - كتاباً في القراءات وسماه كتاب: الخمسة، وذكر فيه خمسة من القراء، وألف غيره كتاباً وسماه كتاب: الثمانية، وزاد على هؤلاء السبعة: يعقوب الحضرمي، وهذا باب واسع، وإنما الأصل الذي يعتمد عليه في هذا: أن ما صح سنده واستقام وجهه في العربية ووافق لفظه خط المصحف، فهو من السبعة المنصوص عليها، ولو رواه سبعون ألفاً متفرقين أو مجتمعين، فهذا الأصل الذي بني عليه من قبول القراءات عن سبعة أو سبعة آلاف، عرفه وابن عليه."

قلت ولعل السبب الأول الذي ذكره مكي - رحمه الله - فيه نظر، لأن الأئمة اختلفوا في عدد المصاحف التي نسخها عثمان رضي الله عنه ولا نعلم يقيناً اختيار ابن مجاهد في ذلك، إذن هذا لا يعتبر سبباً لاقتصاره على سبعة قراء. (41)

وعليه فإن السبب الثاني هو الظاهر وهو الذي اكتفى به شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - عندما تحدث عن ابن مجاهد وجمعه للقراءات: "فلما أراد ذلك جمع قراءات سبعة مشاهير من أئمة قراء هذه الأمصار ليكون ذلك موافقاً لعدد الحروف التي أنزل عليها القرآن، لا لاعتقاده أو اعتقاد غيره من العلماء أن القراءات السبعة هي الحروف السبعة أو أن هؤلاء السبعة المعنيين هم الذين لا يجوز أن يقرأ بغير قراءاتهم".

ثم قال: ويمكن أن يقال: إن اقتصار ابن مجاهد - رحمه الله - على السبعة لأن العرب تطلق هذا العدد غالباً لإفادة الكثرة في المعدود لا خصوص العدد المذكور، وقد يكون اقتصاره عليها لأن هذا أصح ما عنده هو، ويمكن أن يقال غير ذلك من الاجتهادات، والمقصود بيان أن ابن مجاهد - رحمه الله - لم يقصد بالقراءات السبعة الاقتصار عليها وطرح غيرها ولو كان صحيحاً، وأن هذه القراءات السبع هي الأحرف السبعة الواردة في الحديث، والله أعلم.

قلت: وهذا التوجيه جيد ووجيه ولكنه لا يعد اجتهاداً وفي حاجة إلى دليل.

الفرع الثالث: هل المصحف الذي نسخه عثمان رضي الله عنه مشتمل على الأحرف السبعة؟

تقدم في المطلب الأول في هذا المبحث أن عثمان رضي الله عنه جمع الناس على حرف واحد: قراءة واحدة وعلى لسان قريش، لتلا تفرق الأمة، فاجتمع الصحابة - رضي الله عنهم - على ذلك وهم معصومون أن يجتمعوا على ضلالة، ولم يكن في ذلك ترك لواجب ولا فعل لمحذور، وهذا قول جمهور العلماء من السلف والأئمة. (42)

وذهب طوائف من الفقهاء والقراء وأهل الكلام إلى أن هذا المصحف مشتمل على الأحرف السبعة، وقرر ذلك من أهل الكلام أبو بكر الباقلاني وغيره، بناء على أنه لا يجوز على الأمة أن تهمل نقل شيء من الأحرف السبعة، وقد اتفقوا على نقل هذا المصحف وترك سواه... وقالوا: لا يجوز أن ينهى عن القراءة ببعض الأحرف السبعة. (43)

واختار مكي وابن الجزري مذهب جمهور العلماء من السلف والأئمة، لكنهما قالوا: إن هذه المصاحف العثمانية مشتملة على الحرف الذي جمع عثمان رضي الله عنه الناس عليه مع ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة فقط، مع جمعها للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي صلى الله عليه وسلم على جبرائيل عليه السلام متضمنة لها لم تترك منها شيئاً.

خلاصة القول: إن الصلة بين القراءات والأحرف السبعة صلة عموم وخصوص من وجه، أن القراءات المنقولة إلينا بالتواتر إنما هي حرف واحد وهو الذي جمع عثمان رضي الله عنه الناس عليه.

القراءات المتواترة مع القراءات التي صح سندها ووافقت رسم المصحف إنما هي بعض الأحرف السبعة مما يحتمله رسم المصحف العثماني.

وما صح سنده وخالف رسم المصحف توقفنا فيه، فلا نقول هو من الأحرف السبعة، ولا نقول ليس هو منها.

نسبة القراءات السبعة إلى القراء السبعة إنما هي نسبة اختيار وشهرة، لا رأي ولا شهوة، وإنما إتباع للنقل والأثر.

وبهذا يعلم أن القراءات السبع ليست هي الأحرف السبعة، والله أعلم.⁽⁴⁴⁾

المطلب الثالث: مفهوم موافقة الرسم ولو احتمالاً

الفرع الأول: المقصود بموافقة الرسم: ما كان ثابتاً في بعضها دون بعض كقراءة ابن عامر: (وقالوا اتخذ الله ولداً) بغير واو في سورة البقرة، (وبالزبر وبالكتاب المنير) بزيادة الباء في الاسمين ونحو ذلك، فإن ذلك ثابت في المصحف الشامي، وكقراءة ابن كثير: (جنات تجري من تحتها الأنهار) في الموضع الأخير من سورة براءة بزيادة (من) فإن ذلك ثابت في المصحف المكي، إلى غير ذلك من مواضع كثيرة في القرآن اختلفت المصاحف فيها فوردت القراءة عن أئمة تلك الأمصار على موافقة مصحفهم فلو لم

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←
يكن ذلك كذلك في شيء من المصاحف العثمانية لكانت القراءة شاذة لمخالفتها
الرسم المجمع عليه.

الفرع الثاني: المقصود بـ "ولو احتمالاً": ما وافق الرسم ولو تقديراً، إذ
موافقة الرسم قد تكون تحقيقاً وهو الموافقة الصريحة وقد تكون تقديراً وهو الموافقة
احتمالاً فإنه قد خولف صريح الرسم في المواضع إجمالاً نحو: (السموات، الصالحات،
الليل، الصلاة، الزكاة) وقد توافق بعض القراءات الرسم تحقيقاً ويوافقه بعضها
تقديراً نحو: (ملك يوم الدين) فإنه كتب بغير ألف في جميع المصاحف فقراءة الحذف
تحتمله تخفيفاً كما كتب: (ملك الناس) وقراءة الألف محتملة تقديراً كما كتب: (
مالك الملك) وكذلك: (النشأة) حيث كتبت بالألف وافقت قراءة المد تحقيقاً ووافقت
قراءة القصر تقديراً إذ يحتمل أن تكون الألف صورة الهمز على غير قياس كما
كتب: (مؤثلاً).⁽⁴⁵⁾

هذا والله تعالى أعلم وأعلى وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على النبي المصطفى،
أشرف خلقه، الرحمة المهداة، والمنة الكبرى، الذي نقل العباد من جاهلية جهلاء، ومن
عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ففتح الله به قلوباً غلفاً وآذاناً صماً، وعلى آله
الأطهار وصحبه الأبرار، ومن اقتضى أثره واستن بسنته إلى يوم الدين.

الحمد لله الذي جعل القرآن ربيعاً لقلوب عباده المؤمنين، ومُذْهِباً لهمومهم
وغمومهم وأحزانهم، لا يعتريه النقص، ولا يتغير بتغير العصور والأزمان، بهر العقول،
وحير العلماء، ينهلون من معينه العذب الطاهر الثر، ويتعرفون على أسراره يوماً بعد
يوم، فما يملكون إلا التصديق به والإيمان.

أما بعد: فيني أحمد الله ﷻ وأشكره على جزيل فضله وإنعامه، حيث يسر وأعان على إتمام هذا البحث، و عشت فترة من فترات التأمل والبحث مع هذا الموضوع القديم الجديد، الذي بحق نحن بحاجة ماسة لدراسته، فكانت تلك الدراسة لها أثرها البالغ في إثراء حصيلتي العلمية، فالحمد لله أولاً وآخراً، حمداً يليق بجلاله وعظيم سلطانه، والشكر له ظاهراً وباطناً، ثم الشكر لكل من ساهم وشجعني على دراسة هذا الموضوع وساهم برأيه، أو ساهم بالدعاء.

النتائج

- ❖ أن هذا الموضوع موضوع شائك، وبحاجة ماسة لرفع الستار عنه.
- ❖ الناحية العقديية في الموضوع جعلت من التعامل معه تعاملاً حذراً.
- ❖ كذلك كشف البحث عن مجموعة من الدراسات حول الموضوع، وذلك فيما جاء بيانه في مقدمة البحث.
- ❖ حاول المفسرون الوصول إلى التفريق بين القراءات المتواترة وبين القراءات التفسيرية، وحصل ما حصل في ذلك، وفي هذا البحث كشف الستار عن ذلك.
- ❖ كذلك الخلط بين صحة السند وتواتر السند، والتوصل إلى أن المقصود صحة السند وأثر ذلك في القراءة.
- ❖ القراءات وعلاقتها بالأحرف السبعة، وبيان ذلك بياناً شافياً.
- ❖ هذه أبرز نتائج البحث، وهناك غيرها مما لا يعدم الناظر في هذا البحث من الوقوف عليها.

التوصيات

- ❖ إكمال النقاط المهمة التي لم يتطرق لها البحث، حتى تكتمل جوانب هذا الموضوع.

← جامعة القرآن الكريم و تأصيل العلوم

❖ أهمية تبصير الناس بفهم الحكمة من تعدد القراءات وقرآنيته، ليزدادوا بصيرة و يقيناً بمصدر دينهم الأول، ومن ثم يتعاملون مع القرآن تعاملًا سليمًا، على ضوءه يستطيعون الرد على شبهات أهل الزيغ والأهواء والضلال.

❖ إخضاع كثير من مباحث علوم القرآن الكريم للبحث في القراءات حتى تستوي في وجوه الإتقان والدقة العلمية – التي ينشدها كل باحث جاد – ومن ثم يحصل القدر المطلوب من التدقيق والتحقيق الجماعي المؤصل.

❖ وفي الختام أسأل الله أن يجعل عملي هذا صالحاً ولوجهه خالصاً، وأن ينفع به إنه المسؤول والموفق والهادي إلى سواء السبيل، والحمد لله على التمام.

هوامش البحث

- (1) - انظر، مناهل العرفان، 1/ 412.
- (2) - انظر: منجد المقرئين 49.
- (3) - انظر: مناهل العرفان: 1/ 413، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام: 1/ 79 - 94.
- (4) - سورة الأعلى، الآية 1-5.
- (5) - سورة الإسراء، آية 106.
- (6) - أخرجه مسلم في كتاب الصلاة: باب بيان أن القرآن نزل على سبعة أحرف برقم: 280، وأبو داود والنسائي.
- (7) - أخرجه الترمذي في كتابه: باب ما جاء أن القرآن أنزل على سبعة أحرف برقم: 2944، وقال حديث حسن صحيح، وصححه الألباني.
- (8) - أخرجه البخاري في عدة مواضع منها في كتاب فضائل القرآن: باب أنزل القرآن على سبعة أحرف برقم: 4992، وكذلك مالك وأبو داود والنسائي والترمذي.
- (9) - انظر: السبعة في القراءات، ص 25.
- (10) - انظر: علم القراءات، نشأته وأطواره: 51-53.
- (11) - انظر: النشر في القراءات العشر: 1/ 13.
- (12) - من كلام ابن الجزري
- (13) - انظر: النشر في القراءات العشر: 1/ 13-14.
- (14) - انظر: اللهجات العربية في القراءات القرآنية: 43-58.
- (15) - انظر: النشر في القراءات العشر: 1/ 10.
- (16) - انظر: مناهل العرفان: 1/ 422.
- (17) - انظر: علم القراءات، نشأته، أطواره: 35 - 41.
- (18) - انظر: علم القراءات، نشأته، أطواره: 109 - 110.
- (19) - سورة الشعراء، الآيات من 192-195.
- (20) - سورة غافر، الآية 36-37.
- (21) - سورة البقرة، الآية 214.
- (22) - سورة الأعراف، الآية 182.
- (23) - سورة البقرة، الآية 283.
- (24) - سورة الشعراء، الآية 82.
- (25) - سورة البقرة، الآية 233.
- (26) - رواه الحاكم في المستدرک: 2 / 221.
- (27) - انظر: فتح الباري: 9 / 9، الإتيان: 1 / 57.
- (28) - سورة الأعلى، الآية 6-7.
- (29) - انظر: مناهل العرفان: 1 / 241 - 242.
- (30) - انظر: جمال القراء: 86.
- (31) - قصة الجمع مفصلة في صحيح البخاري: 6 / 99.
- (32) - انظر المصدر السابق.
- (33) - انظر: البرهان: 1 / 235.
- (34) - انظر: غرائب القرآن - النيسابوري: 1 / 27.
- (35) - هذه المسألة وغيرها من المسائل الآتية ذكرها د. محمد ابن بازمول في كتابه القراءات وأثرها في التفسير والأحكام: 1 / 134 - 145.



- (36) - الإبانة عن معاني القراءات: 38-41.
- (37) - المرشد الوجيز: 146.
- (38) - مجموع الفتاوى: 390/13.
- (39) - انظر: الإبانة عن معاني القراءات: 302-303، جمال القراء: 432/2.
- (40) - أحمد بن جبير الكوفي نزيل إنطاكية، من كبار القراء وحذاقهم ومعمريهم توفي سنة: 258هـ، أنظر: معرفة القراء الكبار: 207/1.
- (41) - القائل د. محمد بازمول، في كتابه: القراءات وأثرها في التفسير والأحكام: 138 / 1 - 139.
- (42) - انظر: مجموع الفتاوى: 397-395/13، الحجة للقراء السبعة: 8/1.
- (43) - انظر: مجموع الفتاوى: 13 / 395 - 396.
- (44) - انظر: القراءات وأثرها في التفسير والأحكام: 1 / 145.
- (45) - انظر النشر: 1 / 11، مناهل العرفان: 1 / 420 - 421.

المراجع و المصادر:

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 - 1987.
- 3 - صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 4 - فتح الباري فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي: دار المعرفة - بيروت، 1379.
- 5 - مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، المحقق: أنور الباز - عامر الجزائر، الناشر: دار الوفاء، الطبعة: الثالثة، 1426 / 2005.
- 6 - الجامع الصحيح سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 7 - المستدرک على الصحيحین، لمحمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1411 - 1990م.

- 8 - اللهجات العربية في القراءات القرآنية، د. عبده الراجحي، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى، 1420 - 1999.
- 9 - المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز - لأبي شامة المقدسي.
- 10 - النشر في القراءات العشر، للحافظ أبي الخير محمد بن محمد المشهور بابن الجزري، صححه وراجعها الشيخ: علي محمد الضباع، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- 11 - جمال القراء وكمال الإقراء، لعلم الدين السخاوي، تحقيق: د. علي البواب، مكتبة التراث، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1408 هـ.
- 12 - القراءات وأثرها في التفسير والأحكام. رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى. للدكتور: محمد بازمول.
- 13 - الإبانة عن معاني القراءات، لمكي بن أبي طالب، تحقيق: د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، الناشر: دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة - مصر، 1978 م.
- 14 - الإتيان في علوم القرآن، لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1411 - 1991.
- 15 - علم القراءات، نشأته وأطواره - رسالة دكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية للدكتور: نبيل آل إسماعيل.
- 16 - غرائب القرآن و رغائب الفرقان. لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري. تحقيق: الشيخ زكريا عميران. الطبعة: الأولى. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان - 1416 هـ - 1996 م.
- 17 - البرهان في علوم القرآن. لبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي. المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه. الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م.

- 18 -السبعة في القراءات، لأبي بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي، تحقيق: د.شوقي ضيف، الناشر: دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثانية، 1400.
- 19 -مناهل العرفان في علوم القرآن، لمحمد عبد العظيم الزرقاني، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة: الطبعة الثالثة.
- 20 -منجد المقرئين ومرشد الطالبين، للإمام المحقق ابن الجزري، عناية: علي بن محمد العمران، الناشر: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1419هـ.

الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت
(دراسة تأصيلية وصفية)

د. عبد المنعم خليفة أحمد ❁

ملخص البحث

هدفت هذه الدراسة إلى التعريف بوسيلة الإنترنت كوسيلة دعوية مهمة لم تستثمر في الدعوة إلى الله تعالى أو أن استثمارها كان على نطاق محدود مع كونها وسيلة فاعلة ومؤثرة. واتبعت الدراسة المنهج التأصيلي الوصفي حيث أصلت علمياً لوسائل الدعوة من حيث التعريف بها وبيان أهميتها ومشروعيتها وكونها تأخذ حكم الغايات وضوابط استخدامها.

كما وأنها تتناول وسيلة الإنترنت (الشبكة العنكبوتية العالمية) بالدراسة الوصفية مبيناً أهميتها ومجالات الإفادة منها في الدعوة إلى الله تعالى.

و قد أوصت الدراسة بضرورة الاستفادة من الوسائل المعاصرة في نشر الدين الإسلامي وتبليغه بما يتناسب مع معطيات العصر وظروفه وبما يتوافق مع الشرع الحنيف، وضرورة التدريب والتأهيل الإعلامي للقائمين على أمر الدعوة حتى يعطي مجهودهم ثماره المرجوة.

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، نبينا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه، أما بعد:

فالدعوة إلى الله تعالى شأنها عظيم فهي وظيفة الأنبياء والمرسلين من لدن نوح عليه السلام إلى نبينا محمد ﷺ، وكذا هي وظيفة ورثتهم وأتباعهم إلى قيام الساعة.

ولا غرو فالدعوة إلى الله من أفضل الطاعات وأجل القربات وقد أتى الله عز وجل على الدعاة بقوله في محكم تنزيله: {ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين}،¹ وقد أمر الله تعالى ورسوله ﷺ بالدعوة والبلاغ؛ قال سبحانه: {قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني...} ² وقال ﷺ: "بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"³ فتتفيذاً لأمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ بالبلاغ ومتابعة للرسول ﷺ في نهجه الدعوي المتميز اقتضى من المسلمين في هذا الزمان

→ الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت

أن يحسنوا البلاغ عن الله وعن رسوله وأن يحققوا لدين الله كل أسباب الظهور والعز والعلو، ومن هذا المنطلق اتبع الدعاة إلى الله تعالى في سبيل الدعوة إلى دين الله القويم وسائل عديدة قديماً وحديثاً حسب ما يتوافر لديهم من الإمكانيات المتاحة وبحسب الداعية وبحسب المدعو وبحسب الزمان والمكان والحال، لكل هذا كانت وسائل الدعوة محط عناية الدعاة إلى الله تعالى ومحل اهتماماتهم؛ لأن الوسائل لها أحكام الغايات وغاية الدعوة هي هداية البشر والإعذار إلى الله تعالى، وهي غاية عظيمة شمر لها المشمرون وسعى لها الساعون وتنافس فيها المتنافسون يحدوهم الطمع في ثوابها العظيم وأجرها الجزيل الذي أشار إليه المصطفى ﷺ بقوله لعلي بن أبي طالب حين جعله حامل لواء الجهاد لخبير: "فوالله لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من حمر النعم"⁴ والداعية إلى الله طبيب يعرف الداء ويعرف ما يناسبه من الدواء، ومع تطور وسائل الاتصال المتنوعة وظهور وسائل حديثة لم تستثمر حالياً في الدعوة إلى الله أو أن استثمارها كان على نطاق محدود، ومن باب لفت نظر الدعاة إليها؛ لتأثيرها الفاعل ونتائجها الإيجابية غالباً جاء هذا البحث المتواضع لدراسة وسيلة الإنترنت وكيفية الإفادة منها في الدعوة إلى الله تعالى.

مشكلة البحث

التعريف بوسيلة الإنترنت التي لم تستثمر في الدعوة إلى الله أو أن استثمارها كان على نطاق محدود مع كونها وسيلة فاعلة ومؤثرة.

منهج الدراسة

دراستي لهذا الموضوع دراسة تأصيلية وصفية؛

والمراد بكونها تأصيلية: التأصيل العلمي لوسائل الدعوة من حيث مشروعيتها وكونها تأخذ حكم الغايات وضوابط استخدامها.

والمراد بكونها وصفية: هو تناول وسيلة الإنترنت (الشبكة العنكبوتية العالمية) بالدراسة الوصفية مبيناً أهميتها ومجالات الإفادة منها في الدعوة إلى الله تعالى.

خطة البحث: سرت في بحثي هذا وفقاً للخطة التالية:

أولاً: المقدمة.

ثانياً: الدراسة (البحث) وتشتمل على ثلاثة مباحث: حيث مَثَّلَ المبحثان الأول والثاني دراسة تأصيلية للوسائل الدعوية، وجاء المبحث الثالث ليمثل دراسة وصفية "للإنترنت"، على النحو التالي:

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات الدراسة.

المطلب الأول: تعريف بمصطلحات (الدعوة، وسائل الدعوة، أساليب الدعوة، والإنترنت)

المبحث الثاني: أهمية الوسائل الدعوية و ضوابطها الشرعية.

المطلب الأول: أهمية الوسائل بالنسبة للداعية.

المطلب الثاني: الضوابط الشرعية للوسائل الدعوية.

المبحث الثالث: الدراسة الوصفية لوسيلة الشبكة العالمية (الإنترنت).

المطلب الأول: أسباب تبوء وسيلة الإنترنت مقدمة وسائل الاتصال جميعاً.

المطلب الثاني: الإنترنت حقائق وأرقام.

المطلب الثالث: طرق وأساليب الاستفادة من وسيلة الإنترنت في الدعوة إلى الله.

المطلب الرابع: أفكار دعوية لأصحاب مقاهي الإنترنت.

ثالثاً: الخاتمة: ذكرت فيها النتائج و التوصيات.

والله أسأل التوفيق والسداد، وأن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم فيه النفع لإخواني الدعاة وإعانة لهم في إظهار هذا الدين وإعلاء كلمته، فما كان فيه من صواب فمن توفيق الله وحده، وما كان فيه من خطأ وزلل فمني والشيطان واستغفر الله تعالى وأتوب إليه وحسبي أني اجتهدت والله ولي التوفيق، وصلى الله وسلم على رسوله وحببيه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول

دراسة تأصيلية للوسائل الدعوية

المطلب الأول: التعريف بمصطلحات الدراسة

أولاً: تعريف الدعوة لغة واصطلاحاً

1 - التعريف اللغوي: الدعوة: من الفعل دعا يدعو دعوة ودعاء تطلق ويراد بها معانٍ كثيرة منها: النداء والصيحة والاستمالة و الحث والحض والطلب، يقال: دعا بالشيء إذا طلب إحضاره، ودعا إلى الشيء إذا حثَّه على قصده، يقال: دعاه إلى القتال، ودعاه إلى الصلاة، ودعاه إلى الدين وإلى المذهب: حثَّه على اعتقاده وساقه إليه.⁵

قال ابن فارس: (دعو) الدال والعين والحرف المعتل أصل واحد، وهو أن تُمِيل الشيء إليك بصوتٍ وكلامٍ يكون منك، تقول: دعوت أدعو دعاءً، وداعية اللب: ما يُترك في الضرع ليدعو ما بعده.⁶

قال الكرمي: والدعوة: هي ما يدعو الإنسانُ إليه من فكرة سياسية، أو مذهب، والجمع دعوات.⁷

2 - التعريف الاصطلاحي: اختلف المؤلفون في علم الدعوة في التعريف الاصطلاحي للدعوة بناء على نظرتهم إلى الدعوة، هل هي قاصرة على الفكرة التي يدعو الداعي النَّاسَ إليها، والأساليب والوسائل المستخدمة فقط، أو يدخل فيها سلوك والتزام الداعي بما يدعو إليه، أو يدخل فيها ما وراءه من تربية وتزكية، ثم ما يعقب ذلك من عمل بما يدعو إليه؟

والظاهر -والله أعلم - أنَّ الدَّعوة من حيث هي دعوة لا تشمل إلا دعوة النَّاس إلى الإسلام بالأساليب والوسائل المأذون بها شرعاً فقط، مع الأخذ في عين الاعتبار أنَّ سلوك الداعية والتزامه بالشرع، وتربية المدعويين على ذلك، وتزكية نفوسهم، وعمله بما يدعو إليه، كلُّ ذلك من مستلزمات ومقتضيات الدعوة.

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←

وأرى أنّ التعريف المختار للدعوة من حيث هي دعوة: ((تبليغ الإسلام إلى النَّاس كافةً، وحثُّهم على الدخول فيه، أو التزامه؛ من خلال الأساليب والوسائل المأذون بها شرعاً)).

وإذا ضمنا إلى الدعوة سلوك والتزام الداعية، وتربيته وتزكيته المدعويين، وتوجيههم للعمل به، يكون التعريف المختار للدعوة: ((تبليغ الإسلام إلى النَّاس كافةً، وحثُّهم على الدخول فيه، أو التزامه، وتعليمهم إيَّاه، وتربيتهم على معانيه، من خلال الأساليب والوسائل المأذون بها شرعاً، والتزام ذلك في حياة الداعي والمدعو)).⁸

ثانياً: تعريف وسائل الدعوة:

1 - المعنى اللغوي للوسائل: الوسائل: جمع مفردها "وسيلة" وهي "ما يتقرب به إلى الشيء"، والوسيلة: الوصلة والقربى التي ينبغي أن يطلب بها، والوسيلة: من وسائل فلان إلى الله تعالى، يسهلُ وسلاً، أي: رغب وتقرب.⁹

قال صاحب الصحاح: الوسيلة ما يتقرب به إلى الغير، والجمع الوُسُل والوسائل،¹⁰ ولفظ الوسيلة في اللغة يراد به معنيان: المعنى الأول: الوصلة والقربى، والمعنى الثاني: المنزلة والدرجة عند الملك، قال ابن كثير: المعنى الأول: توسل فلان إلى الله تعالى، إذا عمل عملاً تقرب به إليه سبحانه وتعالى، والواصل: هو الراغب إلى الله عز وجل، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ }،¹¹ والمعنى الثاني: وهو المنزلة والدرجة عند الملك، وعليه سميت أعلى منزلة في الجنة وسيلة، فالوسيلة: علمٌ على أعلى منزلة في الجنة، وهي منزلة رسول الله ﷺ وداره في الجنة، وهي أقرب أمكنة الجنة إلى العرش.¹²

كما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: "إذا سمعتم المؤذن، فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا عليّ، فإنه من صلى عليّ صلاة، صلى الله عليه بها عشراً، ثم سلوا الله لي الوسيلة، فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيلة حلت عليه شفاعتي".¹³

→ الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت

2 - المعنى الاصطلاحي للوسائل: تعرف الوسيلة في الاصطلاح الدعوي بأنها: ما

يتوصل به إلى الدعوة، وقيل: ما يستعين به الداعي على تبليغ دعوته إلى الله تعالى على نحو نافع مثمر، وقيل هي: ما يتوصل به الداعية إلى تطبيق مناهج الدعوة من أمور معنوية أو مادية، وقيل: مجموعة الطرق المحبوبة والمرغوب فيها لدى الدعاة للاتصال بالمدعويين والتأثير فيهم.¹⁴

وتنقسم وسائل الدعوة إلى قسمين: القسم الأول: وسائل معنوية: وتمثل الصفات

التي ينبغي للدعاة أن يتصفوا بها، و القسم الثاني: وسائل مادية، وهذا القسم له أنواع منها:

أ - الوسائل المادية الفطرية: ومن أمثلتها الأقوال بكل ألوانها من خطاب، أو حوار، أو محاضرة، أو درس، أو خطبة، أو حديث عادي، أو ندوة، أو غير ذلك، ومن أمثلتها أيضاً الحركة والانتقال من مكان إلى مكان سعياً في إيصال الدعوة إلى الناس.

ب - الوسائل العلمية والفنية: ومن أمثلتها ما جد في حياة الناس في وقتنا الحاضر من مخترعات ومكتشفات كالبث المرئي والمسموع، وأجهزة الاتصال المختلفة، وينبغي في مثل هذه الوسائل أن يضبط استعمالها بضوابط الشرع.

ج - الوسائل التطبيقية: ومن أمثلتها المساجد، والمراكز الدعوية، والجمعيات الخيرية، ونحوها.¹⁵

ثالثاً: تعريف أساليب الدعوة:

1 - المعنى اللغوي للأسلوب: الأسلوب كلمة جاءت من الفعل الثلاثي:

سلب، وهو من باب نصر وقتل، والاستلاب: الاختلاس، والسلب: بفتح السين هو السير الخفيف السريع، والأسلوب بفتح الهمزة: هو الطريق، وعُنق الأسد،

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←
والشموخ في الأنف، ولذا يقال: هو على أسلوب من أساليب القوم: أي على طريق من طرقهم.

وانسلب: أي أسرع في السير جداً، والسلبُ: هو نزع الشيء من الغير على القهر، قال تعالى: { وَإِنْ يَسْأَلُكَمُ الدُّبَابُ شَيْئاً لَّا يَسْتَنْفِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ }¹⁶، والسلب: هو الرجل السلوب، والناقة التي سلب ولدها، والأساليب: هي الفنون المختلفة، وكل شيء على الإنسان من اللباس فهو سلب، والفعل: سلبته أسلبه سلباً، إذا أخذت سلبه، ومنه حديث أبي قتادة رضي الله عنه في غزوة حنين قال: قال رسول الله ﷺ: "من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه".¹⁷

ويقال للسطر من النخيل: أسلوب، وكل طريق ممتد فهو أسلوب، والأسلوب هو: الطريق والوجهة والمذهب والفن، يقال: أخذ فلان في أساليب من القول أي أفانين منه، وإن أنفه لفي أسلوب إذا كان متكبراً، يقال: سلكت أسلوب فلان، أي طريقته وكلامه على أساليب حسنة، والسلاب: بكسر السين ثوب أسود تلبسه المرأة في الحداد والحزن، والأسلوب: هو الطريق، يقال: سلكت أسلوب فلان في كذا: أي طريقته ومذهبه، وهو الفن، يقال: أخذنا في أساليب من القول: أي في فنون متنوعة، إذن فالأسلوب في اللغة يطلق ويراد به عدة معان منها: الطريق والوجهة والمذهب والفن.¹⁸

2 - المعنى الاصطلاحي للأسلوب: نظراً لشمولية المعنى اللغوي للأسلوب، فمن الصعب تحديد مصطلح عام يشمل جميع الفنون والتخصصات، وحيث إن ما يتعلق بموضوع هذه الدراسة في جانب الدعوة إلى الله تعالى؛ فسيكون التعريف خاصاً بالأسلوب الدعوي، فقيل في تعريف الأسلوب الدعوي بأنه: "عرض ما يراد عرضه من معاني وأفكار ومبادئ وأحكام في عبارات وصيغ ذات شروط معينة، وقيل: إن الأسلوب هو الطريقة الكلامية التي يسلكها المتكلم في تأليف كلامه واختيار مفرداته.

→ الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت

والأساليب الدعوية إنما يستخدمها الدعاة لقصد التأثير والإقناع في المدعويين، وعلى هذا يمكن تحديد الأسلوب الدعوي: بأنه طريقة، أو كيفية، أو فن يسلكه الداعية في سبيل تبليغ دعوته، بغية التأثير والإقناع، ليصل بذلك نحو الأهداف الدعوية، وعلى هذا ينسجم معنى الأسلوب الاصطلاحي مع معناه اللغوي.

وحيث إنه بحسن الأسلوب يستطيع الداعي عرض ما يراد عرضه من معان وأفكار وقضايا في عبارات وجمل مختارة لتناسب فكر المخاطبين وأحوالهم، وما يجب لكل مقام من المقال، وعلى هذا فإن التعريف الاصطلاحي للأسلوب الدعوي هو: "مجموعة الطرق القولية والعملية التي يستخدمها الداعية للعبور إلى قلب المدعو وإقناعه بما يدعو إليه، ومن ثم تحقيق الهدف الذي يصبو إلى تحقيقه".¹⁹

قال الله تعالى: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعْرُهُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ}.²⁰

و الأسلوب الحسن هو أحد العوامل الحساسة التي توفر على الداعية الوقت والجهد، وتصل به إلى الغاية المطلوبة بأقل التكاليف وأيسرها.

رابعاً: مفهوم الإنترنت:

تم اشتقاق كلمة (Internet) من عبارة (International Network) بمعنى الشبكة العالمية، وهناك عدة تعريفات لهذه الشبكة لكن التعريف المشترك الذي يتفق عليه الجميع هو "الإنترنت هي شبكة ضخمة من أجهزة الحاسب المرتبطة ببعضها البعض والمنتشرة حول العالم" كما أن الإنترنت تُعرف عند البعض بخط المعلومات السريع (Intermation Highway).

يرجع تاريخ الإنترنت إلى عام 1969م عندما أنشأت وزارة الدفاع الأمريكية وكالة مشاريع الأبحاث المتقدمة (ARPAnet) وكان الهدف منها هو ربط المواقع

← جامعة القرآن الكريم و تأصيل العلوم

الحكومية والعسكرية مع بعضها البعض، وتعتبر هذه هي المرحلة الأولى من مراحل تأسيس الإنترنت، أما المرحلة الثانية فقد بدأت عام 1982م عندما أصبحت TCP/IP هي اللغة الرسمية للإنترنت، أما المرحلة الثالثة فقد بدأت عام 1989م وذلك عندما تم تأسيس مركز البحوث في الإنترنت (IRTF)، وتأسيس وحدة مهندسي الإنترنت (IETF). لكن الثورة الحقيقية لهذه الشبكة بدأت في المرحلة الرابعة عام 1993م والتي تم فيها اختراع الشبكة العنكبوتية (World Wide Web).²¹

المبحث الثاني

أهمية الوسائل بالنسبة للداعية و ضوابطها الشرعية

المطلب الأول: أهمية الوسائل بالنسبة للداعية

إن الدعوة كغيرها من الأعمال تحتاج إلى دربة وخبرة، وما من عمل أتقنه صاحبه بالفطرة، مصداقاً لقوله تعالى: { والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون }.²²

وموسى عليه السلام طلب الاستعانة بذى الخبرة حين قال: { واجعل لي وزيراً من أهلي، هارون أخي، اشدد به أزري وأشركه في أمري }،²³ كما أن مما رشحه أن يستأجره صاحب مدين للعمل توفر الشرطين الذين ذكرتهما إحدى البنيتين: { إن خير من استأجرت القوي الأمين }²⁴ و طالوت استحق الملك بما أوتي من بسطة في العلم والجسم.²⁵

وهكذا يجب أن يمضي الدعاة، يجابهون الصعاب ويواجهون المواقف بمهارات مكتسبة، وخبرات مجتناة، ودربة مستقاة، ما أعظمها من همة لا تترك لكلمة (ظروف) حجة لمحتج، أو عذراً لمعتذر، إنه يأبى إلا الكمال، لأن النفوس الكاملة تستقبح النقص:

الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت
ولم أر في عيوب الناس عيباً ❖❖❖ كنقص القادرين على التمام²⁶

إذا أسند إلى أحدهم عمل من أعمال الدعوة أقبل عليه بالدرس والتحليل والتمحيص، واقترح الأساليب ودرس إمكانية تطبيقها، والعوائق التي قد تحول دون نجاحها، كما يدرس النتائج المتوقعة واحتمالات الفشل والبدائل المقترحة

إن الداعية الناجح ذو قلب عقول ولسان سؤول، يبغض الجهل، ويعظم العلم، ويحترم التخصص، يرفض أن يقوم بعمل لا يتقنه حتى يتقنه، فهو لا يحتج بعدم الإلتقان على ترك العمل، بل يعتذر عن العمل ريثما يتقنه ويقوم به حق القيام.

وبإزاء ذلك يتعامل بعض الدعاة مع واقعهم بسذاجة وبساطة لدرجة تدعو للرتاء أو الشفقة، مدفوعين بعواطف صادقة لكنها لا تغني فتيلاً أمام سنة الله التي لن تجد لها تبديلاً.

وبعض الدعاة ينفر من التخطيط السليم لإدارة الدعوة، ويزعم أن الخير في عدم تعقيد الأمور، ويقعد لما اصطاح عليه العوام اسم (البركة)، أي أن كل شيء يمشي بالبركة أي بدون اتخاذ الأسباب وبدون اكتساب المهارة اللازمة لأدائه، وآخر يبدع العمل الجماعي، وثالث يحرم ابتكار الوسائل الدعوية، في نمط من السذاجة لا يتناسب مع الفهم الدقيق لحقيقة الدعوة والشريعة الإسلامية.

إن المسلمين قد عاشوا قرونًا في ظل ثقافة تواكلية، وتحت سقف سلبية مقننة، إن هذه الثقافة التواكلية سرت في وجدان الأمة حتى أضحت عقيدة يُعتدُّ بها ومرنعا يرتاده كل من أراد التدين.

إن اتخاذ الأسباب عقيدة كما أن التوكل نفسه من العبادات القلبية الأصيلة، ورسول الله ﷺ جمع بين الاثنين في أسلوب بليغ حين قال: (لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماسا وتروح بطانا)²⁷ أي تذهب في الصباح المبكر خالية حواصلها، فإذا عادت في المساء كانت ممتلئة البطون، ولو كان

← جامعة القرآن الكريم و تأصيل العلوم

التوكل في ترك الأسباب، لقرت الطير في أوكارها تنتظر رزقها رغدا يأتيها من كل مكان، ولكنها خرجت وطارت وسعت في أرجاء الحقول تبحث عن الطعام، والفقيه من اعتبر.

وإذا أراد الدعاة إلى الله عز وجل أن تخطو الدعوة خطوات واثقة نحو العالمية التي تتناسب مع رسالتها وضخامة تبعثها فيجب عليهم أن يتدارسوا بجدية الوسائل الدعوية الحديثة المعاصرة وكيفية الاستفادة منها وتسخيرها في خدمة دين الله تعالى.

إنه ما من هيئة إدارية أو شركة تجارية إلا وتعقد لموظفيها دورات تدريبية في كل المناحي التي يحتاجها قطاع أعمالهم، بحيث يترقى الموظفون في درجات المهارة ولا يبقون أسرى المعلومات العتيقة والأساليب البالية.

إذن فليس على الدعوة من بأس أن تعقد دورات تدريبية لتنمية مهارات الدعاة في الخطابة والموعظة والتأثير على الناس، أو دورات تدريبية في تحضير الموضوعات وتنسيقها، أو دورات في إدارة الدعوة في المساجد أو في الجهات التي يكثرت تواجد الدعاة فيها، أو دورات في وسائل الدعوة الحديثة وكيفية الإفادة منها.

مثل هذه الاتجاه كفيل بتكثير الدعاة عبر رفع كفاءة آحادهم ممن لم يشارك في الدعوة بفعالية من قبل ومن شأن هذه الطريقة أن ترفع مستوى أداء الداعية فيتحسن النشاط الدعوي بالتبع ولا شك.

ومن الطريف أن شهادة الأيزو (الجودة العالية العالمية) تعدى مجالها الجانب الإداري والصناعي ليشمل العملية التعليمية، فصارت المدارس تمنح شهادة الجودة التي تثبت رقي مستوى مدرسيها وإدارتها وعمليتها التربوية والتعليمية وغير ذلك من الشروط الصارمة التي يجب أن تتوفر في المدرسة النموذجية²⁸ ولا شك أن هذا الأمر يستدعي أن ننزل ذلك على شأننا الدعوي، حيث إن نشاطاتنا الدعوية تفتقر إلى الجودة، بل تفتقر إلى معايير الجودة نفسها، وقوة الدعوة في قوة دعائها وثباتها في ثباتهم، وقدرتها على غزو قلوب الناس من قدرة دعائها على حل مشكلاتهم واستعمالهم للوسائل المعينة، ولا

→ الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت

يمكن أن نرجو نصراً في معركة تخاذلت همتنا فيها عن استعمال نفس السلاح الذي يستعمله أعداؤنا أو استعمال ما هو أفضل منه.

المطلب الثاني: الضوابط الشرعية للوسائل الدعوية

الداعية إلى الله مطالب عقلاً وشرعاً باستخدام الوسيلة الشرعية المناسبة التي يوصل عن طريقها دعوته إلى المدعويين، وانطلاقاً من القاعدة الشرعية: (الوسائل لها أحكام المقاصد)²⁹ فلا بد من معرفة ضوابط الوسائل التي تصونها مع مستخدميها من الخلل والاضطراب وحتى لا تتحرف وتخرج عن الأهداف التي وضعت من أجل نجاح الدعوة الإسلامية.³⁰

الضابط الأول: الانضباط بأحكام الشرع: أي أن تكون الوسيلة داخلةً في حدود المباح، بحيث يشترط أن تكون الوسائل الدعوية مأخوذة من نصوص الكتاب والسنة، أو أن تكون مستتبطة عن طريق المصادر الشرعية الأخرى مثل: الاجتهاد، القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة، ومعنى ذلك ألا يستخدم الداعية الوسائل والأساليب المحرمة والممنوعة، كأن تكون وسيلةً مُلغاةً شرعاً بورود نصٍّ شرعيٍّ خاصٍ يمنع منها، مثل: المزمار، وأن لا تكون وسيلة تخالف نصاً عاماً، أو قاعدةً شرعيةً.

الضابط الثاني: ألا يؤدي استعمالها من أجل مصلحة إلى الوقوع في مفسدة أعظم: أي بحيث لا تترتب مفسدة على استخدام الوسيلة أكثر من المصلحة التي كان يجب أن تحققها، لأنه قد تكون الوسيلة ممتازة، ولها شروط جيدة، ولكن استخدامها يترتب عليه مفسدة، ودرء المفسد مُقَدَّمٌ على جلب المصالح؛ قال تعالى: {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ} ³¹، يقول الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي رحمه الله تعالى في هذه الآية الكريمة: "ففي هذه الآية الكريمة دليل للقاعدة الشرعية وهي: أن الوسائل تعتبر بالأمر التي توصل إليها"³²

الضابط الثالث: مراعاة الأولويات: أي يجب على الداعي أن يراعي الأولويات في استخدامه الوسائل، ومراتب الوسائل والأساليب تابعة لمراتب مصالحها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتيب المصالح والمفاسد، فمن وفقه الله للوقوف على ترتيب المصالح عرف فاضلها من مفضلها ومقدمها ومؤخرها.

الضابط الرابع: التدرج في استخدام الوسائل: وهو التقدم شيئاً شيئاً، والصعود درجة درجة، ومعناه: أن يتدرج الداعي بدعوته شيئاً فشيئاً، كما قال تعالى: {وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا}.³³

وقد استخدم رسول الله ﷺ في الوسائل الدعوية التدرج؛ فمن البيان العام للدعوة، إلى الهجرة، إلى السرايا، إلى الغزوات، إلى الكتب والرسل، إلى الوفود، إلى البعث، إلى انطلاق الجهاد في ربوع الدنيا.

الضابط الخامس: أن يكون المقصود من الوسيلة مشروعاً: فإن كان ممنوعاً فلا؛ لأن النهي عن المقصد نهى عن جميع الوسائل الموصلة إليه، قال الشيخ السعدي - رحمه الله تعالى - : { وَأَبْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ }³⁴ أي: القرب منه، والحظوة لديه، والحب له، وذلك بأداء الفرائض القلبية؛ كالحب له وفيه، والخوف والرجاء، والإنابة والتوكل، والبدنية؛ كالزكاة والحج، والمركبة من ذلك؛ كالصلاة ونحوها من أنواع القراءة والذكر، ومن أنواع الإحسان إلى الخلق بالمال والعلم والجاه والبدن، والتصحح لعباد الله، فكل هذه الأعمال تقرب إلى الله، ولا يزال العبد يتقرب بها إلى الله حتى يحبّه الله، فإذا أحبه الله كان سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وَيَسْتَجِيبُ اللَّهُ لَهُ الدَّعَاءُ.³⁵

ويقول الشيخ محمد بن صالح العثيمين - رحمه الله تعالى - : من القواعد المقررة أن الوسائل لها أحكام المقاصد، فوسائل المشروع مشروعة، ووسائل غير المشروع غير مشروعة بل وسائل المحرم حرام، والخير إذا كان وسيلة للشر كان شراً واستمع إلى

→ الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت

الله عز وجل يقول: {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بَغِيْرَ عِلْمٍ} ³⁶ وسبُّ آلهة المشركين ليس عدوًّا بل حقٌّ وفي محله، لكن سبَّ رب العالمين عدو وفي غير محله وعدوان وظلم، ولهذا لما كان سبُّ آلهة المشركين المحمود سبباً مفضياً إلى سبِّ الله كان محرماً ممنوعاً، سقت هذا دليلاً على أن الوسائل لها أحكام المقاصد فالمدارس، وتصنيف العلم، وتأليف الكتب وإن كان بدعة لم يوجد في عهد النبي ﷺ على هذا الوجه إلا أنه ليس مقصداً بل هو وسيلة والوسائل لها أحكام المقاصد، ولهذا لو بنى شخص مدرسة لتعليم علم محرم كان البناء حراماً، ولو بنى مدرسة لتعليم علم شرعي كان البناء مشروعاً. ³⁷

ويقول: والميكرفون وسيلة ظاهرة إلى إسماع الناس الأذان والدعوة إلى الصلاة، وإبلاغهم ما يلقي فيه من خطب ومواعظ، وإسماع الناس الأذان، والدعوة إلى الصلاة، وإبلاغهم المواعظ والخطب من الأمور المأمور بها بإجماع أهل العلم، فما كان وسيلة إلى تعميمها وإيصالها إلى الناس كان مأموراً بها أيضاً. ³⁸

الضابط السادس: ألا تكون الوسيلة شعار الكفار أو أهل الخنا والفجور: مثل البوق والناقوس لليهود والنصارى، وذلك لنهي رسول الله ﷺ بقوله: ليس منا من تشبه بغيرنا، لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى - الحديث. ³⁹

وهذا الضابط في الوسائل الدعوية لنا فيه أسوة برسول الله ﷺ في قصة بداية الأذان حيث إنه وسيلة لإظهار شعار الإسلام وكلمة التوحيد والإعلام بدخول وقت الصلاة ومكانها، والدعوة إلى الجماعة.

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون، فيتحننون الصلوات، وليس ينادي بها أحد، فتكلموا يوماً في ذلك، فقال بعضهم: اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل بوقاً مثل قرن اليهود، فقال عمر: ألا تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة؟ فقال رسول الله رسول الله ﷺ: "يا بلال، قم فنادي بالصلاة". ⁴⁰

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←

فالرسول ﷺ لم يأخذ بوسيلة من شعار الكفار للإعلام بشعيرة من أعظم شعائر الإسلام وهي الصلاة، لأن في ذلك تشبهاً بهم، والإسلام جاء ليتميز عن الأديان الأخرى في العقائد والعبادات.

فعلى الداعية أن يتجنب في دعوته أي وسيلة تعد شعاراً من خصائص الكفار مهما كان نوعها، هذا في الأمور العقديّة، أما ما يخصُّ الشئون الدنيوية فما وافق الشرع أخذ به، وما خالفه تركه، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها.

الخلاصة: أن الوسائل الدعوية ليست توقيفية بالكلية، ولا اجتهادية على الإطلاق، وإنما فيها ما هو توقيفي وهو المنصوص في الكتاب والسنة، ومنها ما هو اجتهادي ولكنه مضبوط بضوابط الشرع.

الضابط السابع: أن تكون الوسيلة مما يُوصَلُ إلى المقصود المشروع: إمّا على سبيل القطع، وإمّا على سبيل الظنّ، وإمّا على سبيل الاحتمال المساوي، إمّا إن كان الاحتمال ضعيفاً، أو منعماً فلا تكون الوسيلة معتبرة كما لو وجدنا من يعظ مجنوناً، فإننا نعلم أنّ استعماله لوسيلة الوعظ ضربٌ من العبث.

المبحث الثالث

دراسة وصفية لوسيلة الشبكة العالمية (الإنترنت)

المطلب الأول: أسباب تبوء الإنترنت مقدمة وسائل الاتصال جميعاً.

الإنترنت من الوسائل العصرية وهي مع كونها مسموعة إلا أن القراءة فيها أكثر من السماع، فلم يعد من الممكن تجاوز (وسيلة الإنترنت) وتجاهلها أو اعتبارها شيئاً شريراً اخترعه الغرب لإفساد المسلمين وإغوائهم، حيث أثبتت التجارب العملية أن (الإنترنت) كائن يمكن السيطرة عليه وتطويعه حسب ما نشاء، فعلى هذا يكون العزوف عنه في هذا الوقت تضييع لأفضل الوسائل المتميزة في مجال الدعوة إلى الله سبحانه، علماً بأنه حسب الإحصائيات أن هنالك نحو مليار ونصف مستخدم لهذه

→ الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت

التقنية في مختلف أنحاء العالم ، الأمر الذي يعتبره المهتمون فرصة مواتية وتاريخية لنشر الدعوة الإسلامية ، سيما وأن هناك الألاف ممن نطقوا الشهادة كان للإنترنت دور مهم في إسلامهم ، ولم تتل وسيلة من وسائل نقل ونشر المعلومات في تاريخ البشرية ما نالته الإنترنت من سرعة في الانتشار والقبول بين الناس ، وعمق في التأثير في حياتهم على مختلف أجناسهم وتوجهاتهم ومستوياتهم ، وما يميز الإنترنت هو تنوع طبيعة المعلومات التي توفرها ، وضخامة حجم هذه المعلومات التي يمكن الوصول إليها دون عقبات مكانية أو زمانية ، وتتوقع الدراسات أن ينمو عدد المستخدمين له في الأعوام القادمة ، حيث أصبح الناس اليوم ينظرون إلى الإنترنت على أنها المصدر الأول والمفضل للمعلومات والأخبار ، وقد يقال إن وسائل الإعلام التقليدية كالصحف والمجلات والإذاعات لن تلبث أن تنقرض على يد الإنترنت ، كما انقرضت ألواح الحجارة على يد ورق البردي ، وكما انقرض النسخ اليدوي للكتب على يد روتبرج ، من الطبيعي أن زعماً جريئاً مثل هذا لا يمكن أن ينشأ من فراغ ولا بد أن تكون هناك أسباب قوية ووجيهة تستطيع بها الإنترنت أن تهدم إمبراطوريات إعلامية وجدت من قرون ، وهنالك عدة أسباب تجعل الإنترنت في مقدمة وسائل الإعلام واتصال المستقبل بلا منازع وبالتالي من أفضل وسائل الدعوة إلى الله تعالى ونشر الدين الإسلامي ، من هذه الأسباب:

أولاً: لا مكان يحدها: تتخطى الإنترنت كل الحواجز الجغرافية والمكانية التي حالت منذ فجر التاريخ دون انتشار الأفكار وامتزاج الناس ، وتبادل المعارف ، ومن المعروف أن حواجز الجغرافيا منها اقتصادي (تكلفة شحن المواد المطبوعة من مكان إلى آخر) ومنها فكري وثقافي (حيلولة بعض الدول دون دخول أفكار وثقافات معينة إلى بلادها) ، أما اليوم فتمر مقادير هائلة من المعلومات عبر الحدود على شكل إشارات إلكترونية لا يقف في وجهها شيء وفي ذلك نواح إيجابية لا تعد ولا تحصى ، والتي يمكن تجنيدها في قضية الدعوة.

ثانياً: لا زمان يحصرها: إن السرعة الكبيرة التي يتم بها نقل المعلومات عبر الشبكة تسقط عامل الزمن من الحسابات، وتجعل المعلومة في يدك حال صدورها، وتسوي بينك وبين كل أبناء البشر في حق الحصول على المعلومة في نفس الوقت وبالتالي فأنت تعيش في عصر (المساواة المعلوماتية).

ثالثاً: التفاعلية: تعودت وسائل الإعلام التقليدية أن تتعامل معك كجهة مستقبلية فقط، ينحصر دورك في أن تأخذ ما يعطونك وتفقد ما لا يعطونك، ولذلك فهم الذين يقررون ما تقرأ أو تسمع أو تشاهد أما في عصر الإنترنت فأنت الذي تقرر متى وماذا تريد أن تحصل عليه من معلومات، وأكثر من ذلك فيإمكانك الآن من خلال منتديات التفاعل والحوار أن تنتقل من دور المستقبل إلى دور المرسل أو الناشر، وهذه نقلة تحصل لأول مرة وتمكن الناس من التحرك على أرض مستوية دون أن يطغى صوت أحدهم على الآخر، ولهذا أهمية كبيرة بلا شك في الحوار الشرعي أو حوار الأديان، وينبغي علينا كمسلمين إدراك ما تحمله هذه التقنية من دعم لقضية الدعوة.

رابعاً: المجانية: وهي أمر لم يحصل تماماً بعد، لكنه سيحصل خلال السنوات القادمة، حيث إن الكثير من الأنماط التجارية بدأت تتبلور لتمكن المجتمع من اعتبار خدمة الإنترنت من الخدمات الأساسية في الحياة والتي سيتم توفيرها للجميع بشكل مجاني أو شبه مجاني، ومعروف اليوم في الغرب أنه بإمكانك أن تتصل بالإنترنت مدة 24 ساعة يومياً مقابل مبلغ 20 دولاراً شهرياً، وهو مبلغ رمزي حتى للطبقة المتوسط في كثير من المجتمعات، الأمر الذي يجعل من الإنترنت الوسيط الذي يصل إلى أكبر عدد من شرائح المجتمع ولا سيما الفقيرة منها، علاوة على ذلك تتمتع الإنترنت بميزة الربط الدائم، حيث إنه ومع تطور التقنيات التي تمكنك من الاتصال بالإنترنت، لم تعد بالضرورة تقتصر على استخدامها من حاسبك الشخصي في العمل أو المنزل، بل أصبح بإمكانك أن تتصل بالشبكة من مجموعة كبيرة ومتنوعة من الأدوات كحسابات الجيب، والهواتف النقالة، وحتى بعض أجهزة الثلاجات في المطبخ، وبذلك

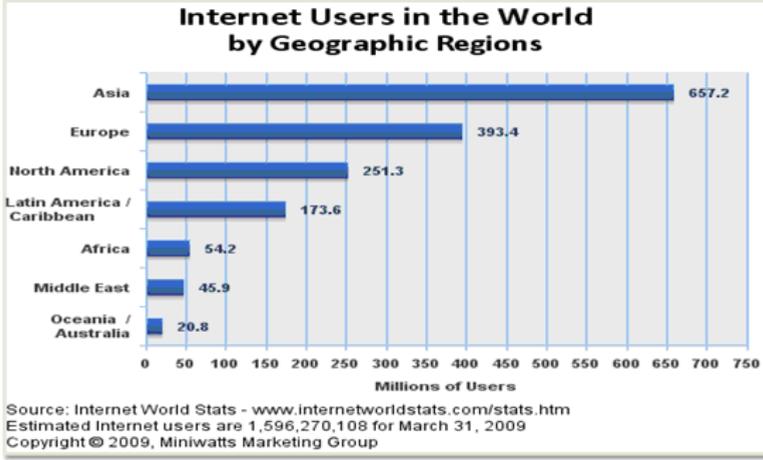
→ الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت
ستكون على ارتباط دائم بالإنترنت في كل مكان وزمان، تتابع الأخبار وتتسوق
وتستدعي المعلومات المهمة في الوقت المناسب.

خامساً: تنوع التطبيقات: إن التطبيقات والخدمات التي تقدمها الشبكة تبلغ
سعتها سعة الحياة؛ فمن التطبيقات التعليمية والتربوية التي تخدم أطفالنا في تعلمهم
واستكشافهم للعالم، إلى الخدمات التي تسهل الاتصال كالبريد الإلكتروني وغرف
الحوار، إلى التطبيقات التجارية التي تحول العالم بأسره إلى سوق صغيرة يستطيع فيها
البائع والمشتري إتمام صفقاتهم في لحظات، إلى المواقع الإخبارية والمعلوماتية
والأكاديمية والمرجعية التي تخدم الباحثين والمطلعين في شتى المجالات، و
بإمكاننا نحن الدعوة المسلمين أن نعمل على صب كل هذه التطبيقات في بحيرة الدعوة
ونشر ديننا الحنيف؛ استفادة من هذه الإمكانيات الهائلة التي توفرها لنا التقنية الحديثة
يوماً بعد يوم.

سادساً: سهولة الاستخدام: لا تحتاج أن تكون خبيراً معلوماتياً أو مهندساً أو
مبرمجاً حتى تستخدم الإنترنت، ولا يحتاج رواد الشبكة إلى تدريبات معقدة للبدء
باستخدامها، بل إلى مجرد مقدمة في جلسة لمدة ساعة مع صديق يوضح له المبادئ
الأولية للاستخدام.⁴¹

المطلب الثاني: الإنترنت حقائق و أرقام

أولاً: عدد مستخدمي الإنترنت:*

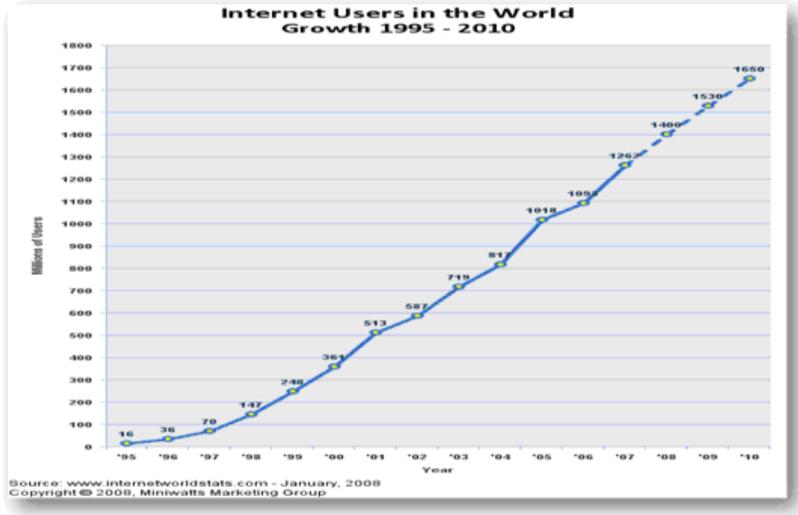


وفقاً لهذا الإحصاء الذي أجري في 31/مارس/2009م فإن عدد مستخدمي

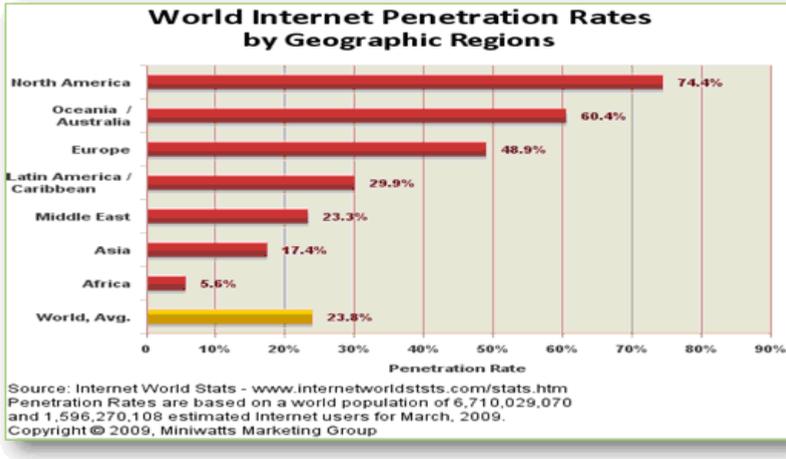
الإنترنت حسب قارات العالم على النحو التالي:*

الرقم	القارة	عدد مستخدمي الإنترنت
1	آسيا	657.2 مليون
2	أوروبا	393.4 مليون
3	أمريكا الشمالية	251.3 مليون
4	أمريكا اللاتينية والكاريبي	173.6 مليون
5	أفريقيا	54.2 مليون
6	الشرق الأوسط	45.9 مليون
7	استراليا	20.8 مليون
	المجموع	1596.4 مليون

ثانياً: نمو مستخدمي الإنترنت في العالم في الفترة ما بين 1995 - 2010م:*



ثالثاً: نسب استخدام الإنترنت بالنسبة لمجموع السكان حسب قارات العالم:



❖ (المصدر: دور الإنترنت في التعريف بالإسلام والحضارة الإسلامية، تأليف/ مهندس/ عماد الدين حسين أحمد ، المدير العام والرئيس التنفيذي لمجموعة سوداتل للاتصالات، السودان - الخرطوم، الشبكة العنكبوتية: منتدى الحور العين hor3en.com)

المطلب الثالث: طرق وأساليب الاستفادة من الإنترنت في الدعوة إلى الله.

ما يعيشه العالم من ثورة عارمة في مجال المعلومات يضع المسلمين على ثغرة كبيرة تحتاج إلى تضافر الجهود والإمكانيات لسدها، ويعد الإنترنت نتاج هذه الثورة، فكيف يمكن الاستفادة من هذه الشبكة العالمية في خدمة الإسلام؟ هناك العديد من الطرق والأساليب التي يقدر الكثير منا عليها لاسيما ممن يتعامل مع هذه الشبكة.

أولاً: إنشاء مواقع (Web Sites) نافعة: وهذه أهم وسيلة لخدمة الدين، والمقصود بالمواقع النافعة كل موقع يستفيد منه (المتصفح) في دينه أو دنياه، ولاشك أن الموقع الديني هو الأهم خاصة أن المواقع الإسلامية لا تزال قليلة مقارنة بالمواقع غير الإسلامية، وأقل من ذلك المواقع الإسلامية الصافية من الشوائب والدخن، ولا بد من مراعاة بعض الأمور في إنشاء مثل هذه المواقع، من أهمها:

1 - أن يسبق إنشاء الموقع دراسة واقعية يتم من خلالها تحديد الهدف من الموقع وطبيعته ومدى حاجة الناس إليه، وفائدة مثل هذه الدراسة أن نتفادي التكرار في المواقع ونسخها، فإن كثيراً من المواقع تتشابه في المضمون إلى حد بعيد وإن اختلفت في الظاهر، فنجد أن الموقع يبدأ من حيث بدأ غيره ويعيد التجارب والأخطاء بسبب عدم إطلاعهم على منجزات الآخرين.

2 - أن يشرف على الموقع لجنة شرعية متخصصة أو على الأقل أحد العلماء أو طلاب العلم، حتى لا يعرض الموقع ما يخالف شرع الله.

3 - أن يستقل الموقع بذاته قدر الإمكان، بمعنى أن لا يكون تابعاً لموقع آخر ممن يقدمون خدمة تصميم المواقع مجاناً، وإن لم يكن بد من الاستعانة بمثل هذه المواقع فليكن الموقع المضيف Host من المواقع التي لا تعرض ما يخالف الدين والأخلاق، والذي جعلني أقول ذلك أنني رأيت موقعاً يعنى بالقرآن وتحفيظه، ولكنه يعرض بعض الصور السيئة حين التنقل بين صفحاته، والسبب أن موقعهم تم تصميمه

→ الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت
من خلال موقع لا يبالي بعرض مثل هذه الأمور، فلذا ليست لديهم سيطرة تامة على موقعهم.

4 - التصميم الجيد للموقع، وهذا يتطلب أموراً منها:

أ - حسن اختيار عنوان الموقع، وهذا يتطلب ثلاثة أمور: أن يكون العنوان سهل التذكر، وهذا يستلزم أن لا يكون طويلاً، والثاني: أن يدل العنوان على محتوى الموقع، والثالث: أن يكون العنوان جذاباً يلفت انتباه المتصفحين.

ب - استعمال أساليب الجذب والتشويق للزائر، وهذا لا يتم إلا باستخدام تقنيات الوسائط المتعددة Multimedia (وتعني دمج النص والصوت والصورة والعروض المرئية والرسوم المتحركة في بيئة واحدة) وحينها يطلق على الموقع أنه تفاعلي Interactiv، ولا يقصد - بالطبع - شحن الموقع بالمؤثرات الصوتية والرسومية أو برمجيات الجافا، فإن كثرة مثل هذه الأمور قد تزعج كثيراً من المستخدمين ناهيك عن البطء الناتج عنها.

ج - مراعاة التصميم لطبيعة الموقع والهدف منه إن كان تجارياً أو تعليمياً أو إخبارياً ونحو ذلك.

د - أن يكون الموقع سهل الاستخدام ويحقق مفهوم الصداقة مع المستخدم User friendly.

هـ - الاهتمام بالفصحى وجعلها لغة الموقع الأساسية في جميع الصفحات.

و - أن يدعم الموقع أكثر من لغة لاسيما اللغات الحية كالإنجليزية والفرنسية.

ز - التعميم أو التخصيص بشرط الجودة، فإما أن يتخصص الموقع في جانب معين (علمي - دعوي - إيماني - تربوي - جهادي - سياسي - المرأة المسلمة)، وقد يتخصص كل جانب من هذه الجوانب في فرع من الفروع، فالموقع العلمي قد يهتم بالعقيدة أو بالفقه أو بالحديث النبوي أو بالقرآن وعلومه وهكذا، وبذلك يجعل الموقع

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←
كل ثقله في الجانب الذي تخصص فيه فيلم به إماماً جيداً ، بحيث يكون مرجعاً
لجميع الزوار في الجانب الذي تخصص فيه ، أو أن يكون الموقع عاماً شاملاً فيجمع بين
جوانب مختلفة من علم ودعوة وتربية.. إلخ ، وبغض النظر عن الاختيار تعميماً أو
تخصيماً فالمهم التركيز على جودة المحتوى.

5 - إدارة الموقع من حيث صيانتها من الاختراق وأمن بياناته وملفاته وكذلك
تحديثه بين فترة وأخرى ، بما يجذب الزوار ، وهناك شركات تسمى Web hosting
service تقدم مثل هذه الخدمة - أعني إدارة الموقع من جميع النواحي - تتولى القيام
بمثل هذه المهام ، إضافة إلى أن هناك برمجيات تسمى Server Software Web
تقوم بالإشراف على كفاءة الموقع ، من حيث سرعة تحميل الصفحة الرئيسية Home
page ، وكذلك معرفة الروابط Links المنقطعة بين الصفحات وغير ذلك.

ثانياً: استخدام البريد الإلكتروني "E-Mail": بالرغم من أن البريد الإلكتروني
كان معروفاً قبل الإنترنت إلا أن الإنترنت أشهره ، خصوصاً أن حصول أي مستخدم
على بريد إلكتروني مجاني يعد من الأمور السهلة جداً ، وتحرص كثير من المواقع
على منح هذا البريد لأغراض خاصة بهم ، ونستطيع خدمة الإسلام عن طريق هذه الأداة
من بعض الجوانب أهمها:

1 - الدعوة إلى الله تعالى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وذلك بإرسال
رسائل إلى جميع أهل الأرض مسلمهم و كافرهم ، فأما المسلم فقد يكون مقصراً أو
واقفاً في معصية أو بدعة فينبه لذلك وينصح ويوعظ ويذكر ، قال الله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ
فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁴² و أما الكافر فبدعته إلى الإسلام وعرضه عليه وإيراد
الشبهات عليه والتي أقل الأحوال أنها تززع ثقته بدينه.

و عناوين مثل هؤلاء الأشخاص يمكن الحصول عليها من طريق الصحف
والمجلات السيارة التي تهتم بنشر عناوين قرائها.

2 - طلب العلم وذلك من خلال مراسلة العلماء وطلاب العلم وسؤالهم حول ما يحتاجه الإنسان من أمور دينه، وكذلك النساء يستطعن استخدام البريد في طرح أسئلتهن الخاصة دون خجل.

3 - صلة الرحم و ذلك من خلال مراسلة الوالدين والأهل ومراسلة الأصحاب والخلان، فالبريد الإلكتروني أفضل بكثير من البريد العادي أو حتى الممتاز من حيث عامل الوقت وعامل الكلفة، وعلى الإنسان أن لا يستصغر مثل هذه الرسائل إنما هي لحظات وتصل إلى المدعو، فإن قرأها فالحمد لله، وإن لم يقرأها فالأجر ثابت إن شاء الله على دعوتك، فلأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من حمر النعم، وقال عليه الصلاة والسلام: «لا تحقرن من المعروف شيئاً»⁴³.

ثالثاً: المنتديات Forums: وتسمى أيضاً ساحات النقاش أو مجموعة الأخبار (Newsgroups)، وفي المنتدى يتبادل الأشخاص (الأعضاء) المعلومات فيما بينهم والأفكار في موضوع ما من خلال سبورة إلكترونية كبيرة حيث يستطيع كل واحد أن يبعث رسالته إلى الآخرين حول الموضوع، ثم يردون عليها إن أرادوا، ونستطيع أن نخدم الإسلام بواسطة المنتديات من زاويتين: الأولى: إنشاء المنتديات المفيدة، وهذا يدخل في الطريقة الأولى وهي إنشاء مواقع نافعة، والثانية: المشاركة الفعالة في مثل هذه المنتديات و الرفع من مستواها، لا أن نجعلها محلاً لتفيس ما بداخلنا أو لرمي الكلام على عواهنه، وإنما نرتقي بها إلى أرفع من ذلك ونفعل دورها، ولذلك يستحسن مراعاة الأمور التالية:

1 - الاشتراك في المنتدى الذي سيستفيد منه الإنسان أو الذي سيستفيد غيره من خلاله، لا المنتدى الذي يحبه ويميل إليه نفسياً فإن مثل هذا المنتدى - غالباً - مضية للوقت.

2 - على مشرف المنتدى أن يضطلع بمسؤوليته الكاملة، وأن يتقي الله في الإضافة والحذف لمشاركات الأعضاء، وإن كان المشرف من ذوي العلم والفهم فقد

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←
يكون الأفضل أن يطرح هو المواضيع وأن يختارها، ثم يطلب من الأعضاء المشاركة والتعليق، كما تفعله عدد من المنتديات.

3 - عدم الاستعجال في المشاركة والتريث في ذلك، ولا يغتر الإنسان العاقل بكثرة المشاركين ولينظر ما قصده بمشاركاته، وردوده، فإن كان لله فيها ونعمت، وإن كانت الأخرى فالصمت والسكون منزلة عظيمة في مثل هذه المواطن، قال الله تعالى: {وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ}،⁴⁴ وقد حث عليه السلام على ترك الجدل فقال: «أنا زعيم ببيت في ربض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقاً».⁴⁵

4 - الالتزام بأدب الحوار والمناقشة والتحلي بحسن الخلق وترك ردود الأفعال الهوجاء.

5 - الابتعاد عن المنتديات المشبوهة والتي تبث الأفكار المنحرفة والعقائد الهدامة، إلا لمن يقوى على الدعوة والرد لاسيما إن كان المنتدى يجمع بين المسلم والكافر أو السني والمبتدع، قال الله عز وجل: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}.⁴⁶ وقال الإمام عبد الله بن المبارك: وَإِيَّاكَ أَنْ تَجْلِسَ مَعَ صَاحِبِ بَدْعَةٍ.⁴⁷
وإذا كان المنتدى نسائياً فيحبذ عدم المشاركة فيه من قبل الرجال سداً للذريعة، وللشيطان في مثل هذه الأماكن وجود.

6 - توجيه النصيحة المباشرة Online للمشرفين على المنتدى، وذلك في حالة وجود مخالفات شرعية أو انحراف عن المنهج القويم، فإن لم يستجيبوا وتكررت منهم مثل هذه الأمور فينظر للمصلحة والمفسدة من المشاركة أو عدمها.

ويمكن الاستفادة من المنتديات في تقديم الدعوة عن طريق نشر عنوان موقع إسلامي جديد وما يحتويه من مواد شرعية، (كموقع عن الحج في شهر الحج أو موقع عن الصيام في شهر الصيام)، أو نشر جديد المواقع الإسلامية مع روابط متكاملة للمواضيع الجديدة، أو المشاركة الفعالة عن طريق مقال جيد، أو تشجيع كاتب متميز

→ الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت

لكتابة مقال، أو جمع روابط موضوع معين تمس الحاجة إليها، و تذكير الناس بعبادة يحين وقتها قريباً كصيام عاشوراء والأيام البيض، و تذكير الناس بأحكام فقهية يحين وقتها كالحج وصيام رمضان، وتبئيه الناس على بدعة أو منكر أو خطأ يقع فيه بعض الناس، و تبئيه الناس على منكر معين والمساعدة الفعلية في محاولة إزالته، و تبئيه الناس على خطأ وقع فيه صاحب مقال في حدود آداب الإسلام في الحوار والنصيحة بالتي هي أحسن، و وعظ الناس وتذكيرهم بالله عز و جل و التنوع في كل مرة ما بين آية وحديث وموعظة وقصة وفلاش دعوي، و الدلالة على باب من الخير كمشروع خيرى من جمعية أو مؤسسة خيرية، و الدلالة على محتاج إلى خدمة عاجلة كمحتاج إلى فصيلة دم نادرة مثلاً، و إفادة الناس بخبر جديد وبشرى للمسلمين، و تنفيذ خبر كاذب أو إشاعة باطله بالدليل والبرهان، و التعاون في مجال الدعوة ونقاش أفضل الطرق والوسائل في باب معين، و نجدة الزوار من محتاجي المساعدة بالدلالة على موقع أو مقال أو أي مساعدة، و إصلاح ذات البين بالحسنى بين من تحصل بينهم مشاحنات أو مناقشات حادة.

رابعاً: الوقوف في وجه المواقع غير الإسلامية: و هي كل موقع على الإنترنت يبيث ما

يخالف الإسلام عقيدة أو منهجاً أو سلوكاً، والإنكار على مثل هذه المواقع بأمور أهمها:

1 - حجب تلك المواقع عن أبناء المسلمين حفاظاً على دينهم وأخلاقهم، وذلك باستخدام برمجيات الجدران النارية Firewall أو غيرها من البرمجيات التي تحد من الوصول إلى صفحات معينة على الإنترنت، وهذه مسؤوليات كل شركات تزويد خدمة الإنترنت ISP في أي بلد، وكذلك من واجبات الأب في المنزل، ومدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية بالرياض - على سبيل المثال - تقوم بجهد مشكور في مجال التصفية Filtering ولكن الأمر يتطلب مناصرة ومساندة من أهل الخير والغيرة لاسيما أن المواقع المنحرفة والإباحية في ازدياد يومياً.

2 - نشر الوعي بين الهواة المخترقين (Hackers) أو من لهم إلمام ببرمجة الإنترنت Internet Progeram ming أن يستخدموا ما وهبهم الله من ذكاء و فطنة في خدمة الدين ونشر الخير لا العكس.

خامساً: دعم المواقع الإسلامية ومساندتها: وذلك عن طريق: الاشتراك فيها، و دعمها مالياً إذا احتاجت لذلك، و دعمها معنوياً بتعريف الناس بها، و الإكثار من زيارتها والتردد عليها، و إبداء الملاحظات وتقديم المقترحات لها، و الإعلان عنها عن طريق: المواقع التجارية بمقابل مبلغ زهيد من المال، و إضافتها إلى محركات البحث Search Engine الشهيرة عربية أو أجنبية، و الكتابة عنها في وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة، و التعريف بها في المنتديات وساحات النقاش.

سادساً: المساهمة مع أصحاب المواقع في الدعوة إلى الله: هناك الكثير من المواقع الإسلامية النافعة التي نقوم بزيارتها والاستفادة منها ولكن هل فكرنا في أن تكون زيارتنا لهذه المواقع أكثر إيجابية فنستفيد ونفيد حيث نساهم مع أصحاب المواقع في الدعوة إلى الله عبر بعض الطرق:

1 - كتابة كلمة شكر وثناء على الموقع أو على أفضل ما في هذا الموقع في سجل الزوار أو برسالة إلكترونية.

2 - بذل النصيحة للموقع باقتراح سديد أو نقد صائب أو فكرة إبداعية لتطوير الموقع أو بحذف ما لا ينبغي وجوده، أو إرسال مادة علمية مناسبة ككتاب أو مقال أو رابط ليستفيد منه أصحاب الموقع، أو الإبلاغ عن صفحة لا تعمل أو بها خلل تقني أو فني.... الخ

3 - التعاون مع الموقع في نشاطاته المختلفة، فالكثير من الناس يعتقد أنه لكي يمارس الدعوة عبر الإنترنت فلا بد أن يكون له موقع خاص وهذا فهم خاطئ والصواب أنه يمكنك أن تساهم بالدعوة بالتعاون من أصحاب المواقع الموجودة الآن في مجالات

→ الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت

مختلفة كل بحسب تخصصه فابحث عن موقع تميل إليه وتحبه وتعاون معه بما تستطيع من خبراتك ومهاراتك وقدراتك.

4 . المساهمة في نشر الموقع بإرسال عنوان المواقع لمن تعرفهم من زملائك وأقربائك بصورة مبسطة وغير مزعجة، فمشكلة المواقع الإسلامية الكبرى هي التسويق والنشر والانتشار وقلة الزوار.

5 . نشر المواقع عن طريق المجموعات الإخبارية وهذا باب يكاد يكون مهملاً للأسف مع أنه وسيلة إعلامية جيدة ورخيصة وتدوم طويلاً.

6 - الحرص على عدم إزعاج أصحاب المواقع والإزعاج يكون بأشياء منها الأسئلة المكررة والسؤال عن شيء موجود في الموقع ولكن الكسل يمنع من البحث عنه وكذلك إرسال الرسائل الطويلة للموقع.

سابعاً: مناصحة أصحاب المواقع الشخصية: يمكنك أن تناصح أخوة لك في الدين والعقيدة عن طريق المراسلة فقط مراسلة أصحاب المواقع التي تجد فيها كثيراً من الخير وشيئاً من المنكرات وكما هو ملاحظ نجد أن غالبية المواقع الشخصية وللأسف تبت الأغاني والمنكرات وتضع روابط لبعض القنوات الفضائية.

حيث يمكنك توجيه رسالة مختصرة جداً لأصحاب هذه المواقع تذكركم فيها بالله عز وجل وتحذركم مما هم واقعين فيه.⁴⁸

المطلب الرابع : أفكار دعوية لأصحاب مقاهي الإنترنت

هناك أفكار سهلة التنفيذ لنشر الدعوة وتوجيه رواد المقهى إلى ما فيه الخير والسداد منها: جعل صفحة البدء . home.page تقود إلى أحد المواقع الإسلامية المناسب لمرتادي المقهى ، كذلك إضافة المواقع الإسلامية إلى المفضلة و مسح المواقع غير المناسبة منها وحجبها، و تغيير خلفية شاشة الكمبيوتر إلى خلفية دعوية ، و تنصيب بعض البرامج الإسلامية المفيدة ومن أمثلتها برنامج المحدث، وبرنامج أوقات الصلاة

← جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم
بواجهتين عربي وإنجليزي من موقع المحدث، و إنشاء ملف على سطح المكتب يحوي مجموعة مميزة من الخطب والتلاوات القرآنية، و تسجيل CD يحتوي على بعض البرامج المفيدة مثل الريل بلاير وغيرها و معها بعض التلاوات والمحاضرات والفلاشات الإسلامية وتوزيعه لكل مشترك في المقهى، حصر عدة مواقع إسلامية وكتابتها في ورقة ثم تصويرها وتوزيعها.

هذه بعض الأفكار في الدعوة إلى الله عبر الإنترنت فلنحرص عليها ولا نتخاذل عن بذل النصيحة لهذا الدين فالدال على الخير كفاعله، ومن سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة دون أن ينقص من أجورهم شيئاً.⁴⁹

الخاتمة

الحمد لله الذي يسر بكرمه وعظيم منّه إتمام هذه الدراسة، وأعان بقدرته على تجاوز عقباتها وما عرض من صعابها، فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف رسل الله نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:
فمن خلال البحث في موضوع: الدعوة إلى الله عبر الإنترنت - دراسة تأصيلية وصفية - فقد توصلت إلى نتائج متعددة، والتي يغلب على ظني أنها جديدة بالذكر في هذا المقام. وما توصلت إليه من ضوابط وترجيحات، لا يستغني عن التوجيه والتصويب والتسديد، وهو جهد بذلته لا أقصد به إلا عين الحق، قد أصيبه وقد أخطؤه، فإن جاء عملي على ما أملت فذاك فضل الله عليّ، إن فضله كان علي كبيراً، وإن كانت الأخرى فمني ومن الشيطان، والله يفر لي، وحسبي أني كنت حريصاً على الصواب جاهداً في تحصيله، و هذه النتائج تعطي تصوراً عاماً وسريعاً، عما حوته هذه الدراسة وهي على النحو الآتي: -

1. أن مصطلح "الدعوة" له تعريفان؛ أحدهما تعريف للدعوة من حيث هي دعوة:

الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت

(تبليغ الإسلام إلى الناس كافةً، وحثهم على الدخول فيه، أو التزامه؛ من خلال الأساليب والوسائل المأذون بها شرعاً).

وإذا ضمنا إلى الدعوة سلوك والتزام الداعية، وتربيته وتزكيته المدعويين، وتوجيههم للعمل به، يكون التعريف المختار للدعوة:

(تبليغ الإسلام إلى الناس كافةً، وحثهم على الدخول فيه، أو التزامه، وتعليمهم إياه، وتربيته على معانيه، من خلال الأساليب والوسائل المأذون بها شرعاً، والتزام ذلك في حياة الداعي والمدعو).

2. أن مصطلح "الوسائل الدعوية" عُرِّف بعدة تعريفات عند العلماء والذي ترجح عندي " ما يتوصل به الداعية إلى تطبيق مناهج الدعوة من أمور معنوية أو مادية"، و بناءً على هذا التعريف تنقسم وسائل الدعوة إلى قسمين: (وسائل معنوية)، وتمثل الصفات التي ينبغي للدعاة أن يتصفوا بها، و(وسائل مادية)، و تنقسم إلى أنواع منها:

أ/ الوسائل المادية الفطرية: ومن أمثلتها الأقوال بكل ألوانها والحركة والانتقال من مكان إلى مكان سعياً في إيصال الدعوة على الناس.

ب/ الوسائل العلمية والفنية: ومن أمثلتها ما جدَّ في حياة الناس في وقتنا الحاضر من مخترعات ومكتشفات كالبث المرئي والمسموع، وأجهزة الاتصال المختلفة.

ج/ الوسائل التطبيقية: ومن أمثلتها المساجد، والمراكز الدعوية، والجمعيات الخيرية.

3. مصطلح "الأسلوب الدعوي": عُرِّف بأنه طريقة، أو كيفية، أو فن يسلكه الداعية في سبيل تبليغ دعوته، بغية التأثير والإقناع، ليصل بذلك نحو الأهداف الدعوية.

4. تمَّ اشتقاق كلمة (Internet) من عبارة (International Network) بمعنى الشبكة العالمية، وهناك عدة تعريفات لهذه الشبكة لكن التعريف المشترك الذي يتفق عليه الجميع هو " الإنترنت هي شبكة ضخمة من أجهزة الحاسب المرتبطة ببعضها البعض والمنتشرة حول العالم".

5. تظهر أهمية معرفة الوسائل بالنسبة للداعية في أن الدعوة كغيرها من الأعمال تحتاج إلى دربة وخبرة، وما من عمل أتقنه صاحبه بالفطرة، مصداقاً لقوله تعالى: {والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً} ⁵⁰ وهكذا يجب أن يمضي الدعاة، يجابهون الصعاب ويواجهون المواقف بمهارات مكتسبة، وخبرات مجتناة.

6. أن الوسائل الدعوية ليست توقيفية لأنها من جنس العادات والمعاملات، وإن كان الأصل فيها الإباحة إلا أنها لا بد أن تنضبط بالضوابط الشرعية تبعاً للقاعدة الفقهية القائلة (الوسائل لها أحكام المقاصد).

7. لم يعد من الممكن تجاوز (وسيلة إنترنت) وتجاهلها أو اعتبارها شيئاً شريراً اخترعه الغرب لإفساد المسلمين وإغوائهم، فقد أثبتت التجارب العملية أن (الإنترنت) كائن يمكن السيطرة عليه وتطويعه، فيكون العزوف عنه في هذا الوقت تضييع لأفضل الوسائل المتميزة في مجال الدعوة إلى الله سبحانه، علماً بأنه حسب الإحصائيات أن هنالك نحو مليار ونصف مستخدم لهذه التقنية في مختلف أنحاء العالم مع سرعة انتشاره وقبوله بين الناس وسهولة استخدامه دون عقبات مكانية أو زمانية، الأمر الذي يعتبره المهتمون فرصة مواتية لنشر الدعوة الإسلامية.

التوصيات

1. ضرورة الاستفادة من الوسائل المعاصرة في نشر الدين وتبليغه بما يتناسب مع معطيات العصر وظروفه وبما يتوافق مع الشرع الحنيف.

2. ضرورة التدريب والتأهيل الإعلامي للقائمين على أمر الدعوة حتى يعطي مجهودهم ثماره المرجوة.

3. ضرورة تهيئة الأمة قاطبة للعمل في الدعوة إلى الله كل في مجال عمله وتخصصه، وأن لا يستصغر المسلم نفسه ومقدراته؛ فكل واحد منا على ثغرة من ثغور الإسلام، فالله الله أن يؤتى الإسلام من قبله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

- 1 سورة فصلت، الآية (33).
- 2 سورة يوسف، الآية (108).
- 3 أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري - مع فتح الباري - كتاب أحاديث الأنبياء - باب ما ذكر عن بني إسرائيل، الناشر: المكتبة السلفية ط/3 1407 هـ، 576/6 حديث رقم (3461) عن عبد الله بن عمرو بن العاص.
- 4 صحيح البخاري (مرجع سابق) كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي 87/7 برقم (3701)، وصحيح مسلم - مع شرح النووي: الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب الناشر: دار المعرفة، بيروت - لبنان ط/4 1418 هـ-173/15 برقم (6173) عن سهل بن سعد الساعدي.
- 5 إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط - ط/2 1972 م - القاهرة، مصر. مادة (دعا) 286/1، انظر: الإمام ابن منظور: لسان العرب 416/6 - 417، تحقيق ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد، الناشر المكتبة التوفيقية - القاهرة بدون تاريخ نشر، الإمام الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس 427/10، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.
- 6 أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة - تحقيق عبد السلام محمد هارون 279/2. الناشر: دار الفكر، بيروت ط/1979 م.
- 7 الهادي إلى لغة العرب للكرمي 39-41 أحمد بن عبد العزيز الحمدان: الوسائل الدعوية. المكتبة الشاملة الإلكترونية - مكة المكرمة، ص/6.
- 8 د. محمد أبو الفتح البيانوني: المدخل إلى علم الدعوة ص/14 - 18، مؤسسة الرسالة ط/3 سنة 2001م، الوسائل الدعوية (مرجع السابق) ص/6.
- 9 انظر: الإمام ابن منظور: لسان العرب (مرجع سابق) 339/15، الإمام الزبيدي: تاج العروس (مرجع سابق) 154/8.
- 10 الإمام الجوهري: الصحاح 1841/5، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين ط/2 سنة 1402 هـ.
- 11 سورة المائدة الآية (35).
- 12 انظر (تفسير القرآن العظيم) تحقيق سامي بن محمد سلامة 103/3. دار طيبة للنشر والتوزيع ط/2 1999 م.
- 13 رواه الإمام مسلم في صحيحه - مع شرح النووي - كتاب الصلاة، باب استحباب القول مثل قول المؤذن لمن سمعه 307/4 برقم (847) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.
- 14 انظر: د. محمد عبد القادر أبو فارس: أسس في الدعوة ووسائل نشرها ص/80، الناشر: دار الفرقان - عمان الأردن ط/1 سنة 1994م، د. محمد أبو الفتح البيانوني: المدخل إلى علم الدعوة (مرجع سابق) ص/49.
- 15 انظر: د. محمد أبو الفتح البيانوني: المدخل إلى علم الدعوة (مرجع سابق) ص/283 - 284.
- 16 سورة الحج: الآية (73).
- 17 الإمام البخاري: صحيح البخاري (مرجع سابق) - كتاب فرض الخمس، باب من لم يُخمس الأسلاب 284/6 برقم (3142)، الإمام مسلم: صحيح مسلم (مرجع سابق) - كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القاتل 284/2 برقم (4543).
- 18 ابن فارس: معجم مقاييس اللغة 92/3، الجوهري: الصحاح (مرجع سابق) 149/1، ابن منظور: لسان العرب (مرجع سابق) 353/6 - 355.
- 19 انظر: عبد الله بن أحمد آل علاف الغامدي: كلنا دعاة (أكثر من 1000 فكرة ووسيلة وأسلوب في الدعوة إلى الله تعالى. تجارب العلماء والدعاة قديماً وحديثاً) الناشر: دار الطرفين للنشر والتوزيع، مكتبة الفرقان - مكة المكرمة ص/7.
- 20 سورة الزمر: الآية (23).
- 21 د. عبد الله بن عبد العزيز الموسى: مقدمة في الحاسب والإنترنت، الناشر: مؤسسة شبكة البيانات - الرياض، السعودية ط/4 2006 م ص/595. وانظر: مهارات الحاسوب في المعلومات والاتصالات باستخدام الإنترنت أكسلورر 2000. جامعة السودان المفتوحة - برنامج الحاسوب ص/32.
- 22 سورة النحل: الآية (78).
- 23 سورة طه: الآيات (29 - 32).
- 24 سورة القصص: الآية (26).

- 25 كما جاء في قوله تعالى: { قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم } سورة البقرة: الآية (247).
- 26 البيت للشاعر المتنبّي. انظر: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري الشافعي: شرح ديوان المتنبّي 336/1 الناشر: المكتبة الشاملة الإلكترونية - مكة المكرمة. د. عائض بن عبد الله القرني: مقامات القرني - مقامة المتنبّي - 4/4 الناشر: المكتبة الشاملة الإلكترونية - مكة المكرمة.
- 27 أخرجه الترمذي: سنن الترمذي تحقيق: بشار عواد معروف، أبواب الزهد، باب في التوكل على الله 151/4 برقم (2344) وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، سنة النشر: 1998م.. وابن ماجه: سنن ابن ماجه تعليق محمد فواد عبد الباقي 1394/2 رقم (4164) الناشر: دار الفكر - بيروت، لبنان. والحاكم: المستدرک علی الصحیحین 318/4 وقال: صحیح الإسناد، وأقره الذهبي في التلخيص بهامشه، وصححه الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة 309/1 برقم (310).
- 28 انظر: علي بن نايف الشعود: المفصل في فقه الدعوة إلى الله تعالى، الناشر: المكتبة الشاملة الإلكترونية - مكة المكرمة 24/5، ورضا أحمد صمدي: 30 طريقة لخدمة الدين، الناشر: المكتبة الشاملة الإلكترونية - مكة المكرمة ص/105.
- 29 انظر القاعدة في: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (74/1، 177)؛ تحقيق: د. نزيه كمال حماد، د. عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط/1421. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: الفروق (61، رقم 58)، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/1، 1424.
- 30 انظر هذه الضوابط في: عبد الله بن أحمد آل علاف الغامدي: كلنا دعاة (مرجع سابق) ص/ 8 - 10، أحمد ابن عبد العزيز الحمدان: الوسائل الدعوية (مرجع سابق) ص/31 - 32، علي بن نايف الشعود: المفصل في فقه الدعوة إلى الله تعالى (مرجع سابق) 229/8.
- 31 سورة الأنعام، الآية (108).
- 32 عبد الرحمن بن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/1420 هـ - 2000 م. ص/268.
- 33 سورة الإسراء، الآية (104).
- 34 سورة المائدة، الآية (35).
- 35 عبد الرحمن بن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (مرجع سابق) ص/230.
- 36 سورة الأنعام، الآية (108).
- 37 محمد بن صالح العثيمين: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، 1413 هـ - 251/5.
- 38 المرجع السابق (من موقع الشيخ على الإنترنت، قام بفهرستها أسامة بن الزهراء) 140/12.
- 39 أخرجه الترمذي: سنن الترمذي - أبواب الاستئذان والآداب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في كراهية إثارة اليد بالسلم 353/4 رقم (2695) تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت: 1998 م. قال الترمذي: هذا حديث إسناده ضعيف. وحسنه الشيخ الألباني في كتاب: صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير) 956/2 حديث رقم (9565) دار النشر: المكتب الإسلامي، بيروت - ط/3 - 1408 هـ.
- 40 أخرجه: الترمذي: (سنن الترمذي) تحقيق: بشار عواد معروف (مرجع سابق)، أبواب الصلاة عن النبي صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في بدء الأذان 262/1 برقم (190)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب.
- 41 انظر هذه الأسباب في: الإنترنت وتطبيقاتها الدعوية، إعداد: فريق عمل طريق الإسلام WWW.ISLAMWAY.COM . والدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت، موقع السنة الإسلامي عبر الشبكة العنكبوتية العالمية.
- 42 سورة الذاريات، الآية (55).
- 43 أخرجه الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم (مرجع سابق) 393/16 برقم (6633).
- 44 سورة آل عمران، الآية (134).
- 45 أخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني: سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في حسن الخلق 400/4 برقم (4802) الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت. وحسن سنه الشيخ الألباني في: صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير) (مرجع سابق) 306/1 برقم (2344).
- 46 سورة العنكبوت، الآية (46).
- 47 انظر: الإمام الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة بيروت 416/15.

48 انظر في هذه الطرق والأساليب: عبد الله بن أحمد آل علاف الغامدي: كلنا دعاة (مرجع سابق) ص/107 وما بعدها، وسائل وأفكار للدعوة في الإنترنت، الدليل إلى الوسائل والأفكار الدعوية ص/12 - 14، الناشر لهما: المكتبة الشاملة الإلكترونية.
49 هذه الأفكار والمقترحات ذكرت في مجلة الفرقان الكويتية في عددها (261) في مقال بعنوان: الدعوة الإسلامية ومواقعها على الإنترنت بين الواقع والطموح، للكاتب نياض عبد الكريم، مع تصرف طفيف في الصياغة.
50 سورة النحل: الآية (78).

المصادر والمراجع:

- 1 - القرآن الكريم
- 2 - إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط - الطبعة الثانية 1972م - جمهورية مصر العربية - القاهرة.
- 3 - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة. الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع ط/2 1999م.
- 4 - ابن ماجه: سنن ابن ماجه - تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر - بيروت، لبنان .
- 5 - ابن منظور: لسان العرب 416/6 - 417، تحقيق ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد، الناشر المكتبة التوفيقية - القاهرة بدون تاريخ نشر.
- 6 - أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري الشافعي: شرح ديوان المتبّي، الناشر: المكتبة الشاملة الإلكترونية - مكة المكرمة.
- 7 - أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني: سنن أبي داود، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت.
- 8 - أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة - تحقيق عبد السلام محمد هارون 279/2. الناشر: دار الفكر، بيروت ط/1979م.
- 9 - الإمام الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.
- 10 - الإمام الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

- 11 -الترمذي: سنن الترمذي. تحقيق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، سنة النشر: 1998م.
- 12 -جامعة السودان المفتوحة . برنامج الحاسوب: مهارات الحاسوب في المعلومات والاتصالات باستخدام الانترنت أكسبلورر 2000.
- 13 -الجوهري: الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين ط/2 سنة 1402هـ.
- 14 -الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري: المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط/1 سنة 1411هـ - 1990م.
- 15 -د. عائض بن عبد الله القرني: مقامات القرني - مقامة المتبى - الناشر: المكتبة الشاملة الإلكترونية - مكة المكرمة.
- 16 -د. محمد أبو الفتح البيانوني: المدخل إلى علم الدعوة، الناشر: مؤسسة الرسالة ط/3 سنة 2001م.
- 17 -د. محمد عبد القادر أبو فارس: أسس في الدعوة ووسائل نشرها، الناشر: دار الفرقان - عمان الأردن ط/1 سنة 1994م.
- 18 -رضا أحمد صمدي: 30 طريقة لخدمة الدين، الناشر: المكتبة الشاملة الإلكترونية - مكة المكرمة.
- 19 -شهاب الدين أحمد بن إدريس القرايفي: الفروق، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/1، 1424.
- 20 -عبد الرحمن بن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/1 1420هـ - 2000م.

- 21 - عبد الله بن أحمد آل علاف الغامدي: كلنا دعاة (أكثر من 1000 فكرة ووسيلة وأسلوب في الدعوة إلى الله تعالى. تجارب العلماء والدعاة قديماً وحديثاً) الناشر: دار الطرفين للنشر والتوزيع، مكتبة الفرقان - مكة المكرمة.
- 22 - عبد الله بن عبد العزيز الموسى: مقدمة في الحاسب والإنترنت، الناشر: مؤسسة شبكة البيانات - الرياض، السعودية ط/4 2006م.
- 23 - عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: د. نزيه كمال حماد، د. عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط/1 1421.
- 24 - علي بن نايف الشعود: المفصل في فقه الدعوة إلى الله تعالى، الناشر: المكتبة الشاملة الإلكترونية - مكة المكرمة.
- 25 - فريق عمل طريق الإسلام Www.Islamway.Com: الإنترنت وتطبيقاتها الدعوية، الشبكة العنكبوتية العالمية.
- 26 - الكرمي: الهادي إلى لغة العرب، بواسطة أحمد بن عبد العزيز الحمدان: الوسائل الدعوية. الناشر: المكتبة الشاملة الإلكترونية - مكة المكرمة.
- 27 - محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري - مع فتح الباري، الناشر: المكتبة السلفية ط/3 1407هـ.
- 28 - محمد بن صالح العثيمين: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن - دار الثريا، الطبعة: الأخيرة - 1413هـ.
- 29 - محمد ناصر الدين الألباني: صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - ط/3. 1408هـ، 1988م.
- 30 - مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا، الناشر: دار المعرفة، بيروت - لبنان ط/4 سنة 1418هـ.

- 31 -موقع الحور العين (hor3en.Com) الشبكة العنكبوتية ، مقال بعنوان: دور الإنترنت في التعريف بالإسلام والحضارة الإسلامية. تأليف/ مهندس/ عماد الدين حسين أحمد - المدير العام والرئيس التنفيذي لمجموعة سوداتل للاتصالات، السودان- الخرطوم.
- 32 -موقع السنة الإسلامي: الدعوة إلى الله تعالى عبر الإنترنت، الشبكة العنكبوتية العالمية.
- 33 -مجلة الإصدار التعريفي ودليل المشاركين في المعرض الخامس لوسائل الدعوة في المدينة المنورة.
- 34 -مجلة الفرقان الكويتية العدد (261) مقال بعنوان: الدعوة الإسلامية ومواقعها على الإنترنت بين الواقع والطموح، للكاتب ذياب عبد الكريم.

أحكام الشورى والديمقراطية في الفقه الإسلامي والوضعي
(دراسة مقارنة)

د. عبده عبد الله حسن داوود ❁

مقدمة:

الحمد لله نحمده ، ونستعينه ، ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله ، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، وكفى بالله شهيداً ، أرسله بين يدي الساعة بشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ، فهدى بنوره من الضلالة ، وبصر به من العمى ، وأرشد به من الغي ، وفتح به أعينا عمياً ، وأذانا صماً ، وقلوباً غلفاً ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً.

أما بعد :

قال تعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ، فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ، فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ }¹ وقال تعالى: {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ }².

قال الزمخشري في قول الله عز وجل: {وشاورهم في الأمر} يعني في أمر الحرب ونحوه مما لا ينزل عليك فيه وحي ، لتستظهر برأيهم ، ولما فيه من تطيب نفوسهم والرفع من أقدارهم ، وعن الحسن رضي الله عنه ، قد علم الله أنه ما به إليهم حاجة ، ولكنه أراد أن يستن به من بعده ، فأمر الله رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشورة أصحابه ، لئلا يتقل عليهم استبداده بالرأي دونهم ، وقرئ: {وشاورهم في بعض الأمر} ، "فإذا عزمتم" ، فإذا قطعت الرأي على شيء بعد الشورى ، فتوكل على الله في إمضاء أمرك على الأرشد الأصلاح ، فإن ما هو أصلاح لك لا يعلمه إلا الله ، لا

¹ سورة آل عمران: الآية (159).

² سورة الشورى: الآية (38).

أنت ولا من تشاور ، بمعنى: فإذا عزمت لك على شيء وأرشدتك إليه فتوكل عليّ ولا تشاور بعد ذلك أحداً¹.

وقال محمد رشيد رضا: في قوله: {وشاورهم في الأمر} العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلام والخوف والأمن ، وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية ، أي دم على المشاورة وواظب عليها ، كما فعلت قبل الحرب في هذه الواقعة "غزوة أحد" وإن أخطأوا الرأي فيها ، فإن الخير كل الخير في تربيتهم على المشاورة بالعمل دون العمل برأي الرئيس ، وإن كان صواباً ، لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم ، إن أقاموا هذا الركن العظيم "المشاورة" فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر ، والخطأ على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر ، قال الأستاذ الإمام: ليس من السهل أن يشاور الإنسان ولا أن يشير ، وإذا كان المتشاورون كثاراً ، كثر النزاع وتشعب الرأي ، ولهذه الصعوبة والوعورة أمر الله نبيه أن يقرر سنة المشاورة في هذه الأمة ، بالعمل ، فكان صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه بغاية اللطف ، ويصغي إلى كل قول ، ويرجع عن رأيه إلى رأيهم ، وقول الأمر المعروف هو أمر المسلمين المضاف إليهم بالقاعدة الأولى ، التي وضعت للحكومة الإسلامية في سورة الشورى المكية ، وهي قوله تعالى في بيان ما يجب أن يكون عليه أهل الدين: {وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}² ، فالمراد بالأمر ، أمر الأمة الدنيوي الذي يقوم به الحكام عادة ، لا أمر الدين المحض الذي مداره الوحي دون الرأي ، إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد والعبادات والحلال والحرام مما يقرره بالمشاورة ، لكان الدين من وضع البشر ، وإنما هو وضع إلهي ، ليس لأحد فيه رأي ، لا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا بعده³ .

ويقول سيد قطب: ونجد أصل النظام الذي تقوم عليه الحياة الجماعية الإسلامية - وهو الشورى - يؤمر به في الموضع الذي كان للشورى - في ظاهر الأمر - نتائج مريرة

¹ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ، الكشاف ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، دار الفكر 1397هـ ،

1977م ، ج 1 ، ص(474).

² سورة الشورى: الآية (38).

³ محمد رشيد رضا: تفسير المنار ، الطبعة الثانية ، بيروت ، دار المعرفة ، ج(4) ، ص(199).

← جامع القرآن الكريم وتأصيل العلوم

- ونجد مع مبدأ الشورى مبدأ الحزم والمضي - بعد الشورى - في مضاء وحسم ،
ونجد حقيقة التوكل على الله - إلى جانب الشورى والمضاء ، حيث تتكامل الأسس
التصويرية والحركية والتنظيمية¹.

المبحث الأول : تعريف الشورى والديمقراطية لغة واصطلاحاً

ويحتوي على ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : تعريف الشورى لغة واصطلاحاً .

المطلب الثاني : تعريف الديمقراطية لغة واصطلاحاً .

المطلب الثالث : الفرق بين التعريفين للشورى والديمقراطية .

المبحث الثاني : حكم الشورى والديمقراطية في الفقه الإسلامي والوضعي

ويحتوي على ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : حكم الشورى في الفقه الإسلامي .

المطلب الثاني : حكم الديمقراطية في الفقه الوضعي .

المطلب الثالث : الفرق بين حكمي الشورى والديمقراطية في الفقه الإسلامي والوضعي .

المبحث الثالث : أهل الشورى والديمقراطية في الفقه الإسلامي والوضعي

ويحتوي على ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : أهل الشورى في الفقه الإسلامي .

المطلب الثاني : أهل الديمقراطية في الفقه الوضعي .

المطلب الثالث : الفرق بين أهل الشورى والديمقراطية في الفقه الإسلامي والوضعي .

^{1/} سيد قطب: في ظلال القرآن ، الطبعة السابعة ، بيروت ، لبنان ، 1391 - 1971م ، ج(4) ، ص(118).

المبحث الأول

تعريف الشورى والديمقراطية لغة واصطلاحاً

المطلب الأول

تعريف الشورى لغة واصطلاحاً

أولاً : تعريف الشورى لغة: الشورى بضم الشين ، مفعلة ولا تكون مفعولة لأنها مصدر ، والمصادر لا تجئ على مثال مفعولة ، وإن جاءت على مثال مفعول ، وكذلك المشورة ، وتقول منه: شاورت في الأمر واستشترته بمعنى . وفلان خيرٌ شيرٌ ، أي يصلح للمشاورة ، وشاوره مُشاورة وشاوراً واستشاره : طلب منه المشورة . ويقال : فلان جيد المشورة والمشورة ، لغتان . قال الفراء : المشورة أصلها مشورة ، ثم نقلت إلى مشورة لخفتها ، الليث : المشورة مفعلة اشتق من الإشارة ويقال : مشورة . أبوسعيد : يقال فلان وزير فلان وشيره أي مشاوره ، وجمعه شُوراء¹ .

وفي القاموس المحيط : شار ، العسل شواراً وشياراً وشياراً ومشاراً ومشارة ، استخرجه من الوقبة ، كأشاره واستشاره واشتاره ، والمشار الخلية ، والشور العسل المشور ، والمشوار ما شاره ، والمخبر والمنظر كالشورة بالضم ، وما أبقت الدابة من علفها معرب شوار والمكان يعرض فيه الدواب ، ومنه إياك والخطب فإنها مشوار كثير العثار ، ووتر المندف وبها موضع العسل ، كالشورة بالضم ، وما ذي مشار ، أعين على جنيته والشورة والشارة والشور والشيار والشوار ، الحسن والجمال والهيئة واللباس والسمن والزينة ، واستشارت الابن ، وأخذت مشوارها ومشارتها سمنت وحسنت ، والخيل شيار سماك ، حسان ، وشارها شواراً وشوارها وأشارها ، راضها أو ركبها عند العرض على مشتريها ، أو بلاها ينظر ما عندها أو قبلها وكذا الأمة ، واستشار الفحل الناقة كرفها فنظر ألاقح هي أم لا ، وفلان لبس لباساً حسناً وأمره تبين ، والمستشير من يعرف الحائل من غيرها ، والشوار مثلثة ، متاع البيت ، وذكر

¹ محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي ، لسان العرب ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، لبنان ، دار إحياء التراث العربي ، 1413 هـ ، 1993 م ، ج 7 ، ص 235 .

الرجل وخصيصة رأسه وشور به ، فعل به فعلاً يستحيا منه ، فتشور وإليه أوما كأشار ، ويكون بالكف والعين والحاجب ، وأشار عليه بكذا ، أمره ، وهي الشورى والمشورة¹ .

ثانياً : تعريف الشورى في الاصطلاح : لا تخرج الشورى في معناها الاصطلاحي عند الفقهاء المتقدمين عن معناها اللغوي من كونها :

الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه . أو هي اجتماع الناس على أمر ما ، بعد أن يعرض بينهم للتداول فيه ، من أجل استخراج ما يرى صواباً ، والشورى هي الأمر الذي يتشاور فيه ، وهي عرض الأمر على أهل الخبرة حتى يعلم المراد منه ، وهي اختبار ما عند كل واحد من المستشارين واستخراجه منهم وتطلق الشورى على الموضوع الذي يتشاور فيه "مجلس الشورى" وعليه فالشورى تعني : اجتماع الناس على أمر ما لتداول الرأي واستخلاص الصواب منه في المسائل المعروضة لاستصدار القرار .

أما التعريف الاصطلاحي للشورى عند الفقهاء المعاصرين: أنها رجوع الإمام أو القاضي أو آحاد المكلفين في أمر لم يستنب حكمه بنص قرآني أو سنة أو ثبوت إجماع إلى من يرجى منهم معرفتهم بالدلائل الاجتهادية من العلماء المجتهدين ومن قد ينضم إليهم في ذلك من أولي الدراية والاختصاص² .

وقد ذكر الإمام الماوردي شروط الذين يستشارون فقال : فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة : أحدها : العدالة الجامعة لشروطها ، والثاني : العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها ، والثالث : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصحح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف³ .

فالعدالة أمر مهم لا بد من أن يتوافر لأهل الشورى ، حتى يؤتمنوا على مصالح المسلمين ، والعلم المقصود هو العلم بمعناه الواسع ، فيدخل فيه علم الدين وعلم

¹ / مجدالدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، دار الجليل ، ج 2 ، ص 67 .

² / محمد سعيد رمضان البوطي ، الشورى في الإسلام ، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ، عمان ، 1989 ، ج 2 ، ص (483)

³ / أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة ، دار الحديث ، 1427 هـ ، 2006 م ، ص (19) .

→ الطوائف التعسفة فقها وقانونا

السياسة وغيرهما من العلوم ، والرأي والحكمة ، والعقل الراجح ، الذي يمكن صاحبه من اختيار الأصوب من الآراء ، ويساعده على الترجيح بين الأمور ، فلأنهم هم أهل الرأي وهم المستشارون في كل كبيرة وصغيرة ، لا بد أن يكونوا من أهل الرأي السديد والقول الصائب الذين يزنون الأمور بميزان العقل ، بعيدين عن الاندفاع ، وعلى هذا يمكن تلخيص كلام الماوردي في هذه الشروط في التعريف الآتي : الشورى هي : مشاورة العدل العالم الحكيم في الأمور التي يحتاج فيها إلى أخذ الرأي .

وقال ابن خويز منداد : هي مشاورة الولاة العلماء فيما لا يعلمون ، وما أشكل عليهم من أمور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها¹ .
أو هي : استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض . أو عرض الأمر على الخبرة حتى يعلم المراد منه ، وقد سمي اليوم الذي تم فيه تداول الرأي يوم السقيفة لاختيار رئيس الدولة الإسلامية ، يوم الشورى .
فالشورى : اجتماع الناس على استخلاص الصواب ، بطرح جملة آراء في مسألة لكي يهتدوا إلى قرار² .

المطلب الثاني

تعريف الديمقراطية لغة واصطلاحاً

أولاً : تعريف الديمقراطية لغة :

الديمقراطية (من اليونانية demos - شعب و Ryatos - حكم ، سلطة) شكل من الحكم السياسي ، من السلطة الحكومية ، يتميز بمشاركة المواطنين في الإدارة ، وبتساويهم أمام القانون ، ويتوفر قدر معين من الحقوق والحريات الشخصية ، ولم يعرف التاريخ الديمقراطية عامة ، وإنما شهد أشكالاً ملموسة منها يتوقف مضمونها على طابع النظام الاجتماعي (ديمقراطية عبودية ، أو إقطاعية أو برجوازية ،

¹ / أبو عبدالله أحمد بن محمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ، بيروت ، مؤسسة مناهل العرفان ، ج4 ، ص(250) .

² / محمود الخالدي ، الشورى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الجيل ، ص(14 ، 15) .

← جامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم

أو اشتراكية) وفي المجتمع الطبقي تكون الديمقراطية صيغة جلية أو مستترة لدكتاتورية الطبقة السائدة التي تستخدمها لأغراضها ومصالحها ، فالديمقراطية البرجوازية مثلاً ، صيغة للسيطرة الطبقيّة البرجوازية ، للدكتاتورية البرجوازية .
وفي المراحل الأولى من تطور الرأسمالية ، تطرح البرجوازية الشعارات الديمقراطية - الحرية والإخاء والمساواة - الفئويّة ، وهي لا تعني بالديمقراطية إلا كوسيلة لبلوغ السيطرة السياسيّة ، وفي هذه الفترة تقوم المؤسسات التمثيلية "البرلمان" وتوضع الدساتير ، وتعلن الحريات السياسيّة ، ويشاع تحت ضغط الجماهير حتى الاقتراع العام¹ .

ثانياً : تعريف الديمقراطية اصطلاحاً :

الديمقراطية اصطلاح يستعمل في الغرب في أغلب الأحوال بالمعنى الذي أعطته إياه الثورة الفرنسيّة ، ويشتمل المضمون الواسع لهذا المصطلح ، حق الشعب المطلق في أن يشرع لجميع الأمور العامّة ، بأغلبية أصوات نوابه ، وعلى هذا فإن "إرادة الشعب" التي انبثقت عن النظام الديمقراطي تعني : من الوجهة النظرية على أن هذه الإرادات ذات حرة لا تتقيد مطلقاً بقيود خارجيّة ، فهي سيّدة نفسها ، ولا تسأل أمام سلطة غير سلطتها ، ومن هذا الفهم لواقع الديمقراطيّة ، يتضح أنها تقوم على أساس أن السيادة للأمة ، وأن (المثل الأعلى في الحكم الديمقراطي ، هو أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ، بمعنى أن الشعب عن بكرة أبيه يجتمع في صعيد واحد ، ويسن القوانين التي تحكمه ، ويصرف شؤونه الإداريّة الكبرى ويقضي فيما يراد القضاء فيه) ، وبما أن اجتماع كل الشعب يستحيل عادة خاصة في دولة تعداد الناس فيها آلاف الآلاف ، قالوا: (المذهب الديمقراطي : هو الذي يرجع أصل السلطة أو مصدرها إلى الإرادة العامّة للأمة ، كما يقرر بأن السلطة لا تكون شرعية إلا حين تكون وليدة الإرادة العامّة للأمة)² .

¹ / توفيق سلوم ، المعجم الفلسفي المختصر ، الاتحاد السوفيتي ، دار التقدم ، ص(224 ، 225) .

² / محمود الخالدي ، الشورى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الجيل ، ص(14 ، 15) .

المطلب الثالث

الفرق بين التعريفين للشورى والديمقراطية

يتضح من تعريف الشورى والديمقراطية في الاصطلاح ، أن الشورى تكون في أشخاص مخصوصين بصفات مخصوصة في أمور أو أوضاع مخصوصة فالأشخاص المخصوصون هم أهل العلم والمعرفة بأحكام الشرع ، وصفاتهم العدالة ، والعلم ، والحكمة ، والرأي .

وقد عرف هؤلاء عند الفقهاء المسلمين بأهل الاختبار .

يقول الإمام الماوردي : فأما أهل الاختبار ، فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة : أحدها : العدالة الجامعة لشروطها .

والثاني : العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها .

والثالث : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف ، وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه ، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام ، متولياً بعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً ، لسبوق علمهم بموته ، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجود في بلده¹ .

ومن يتبع وقائع الشورى في الحياة الإسلامية ، يجد أن أهل الشورى لم يكونوا طائفة محددة من المسلمين ، فرسول الله صلى الله عليه وسلم ، شاوور الصحابة الموجودين يوم أحد ، وشاوور الحباب بن المنذر وحده يوم بدر ، وشاوور سلمان الفارسي وحده في حفر الخندق ، وشاوور سعد بن عبادة وسعد بن معاذ في ثلث ثمار المدينة ، تعطى للأحزاب وحدهما يوم غزوة الأحزاب ، وشاوور أم سلمة رضي الله عنها وحدها ، يوم رفض المسلمون صلح الحديبية ، وشاوور علي بن أبي طالب وأسامة بن زيد رضي الله عنهما في أمر عائشة رضي الله عنها في حادثة الإفك .

¹ / الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مصدر سابق ، ص (17 ، 18) .

وهذا ما جرى بين الصحابة رضوان الله عليهم ، فقد تشاور المهاجرون والأنصار الموجودون في المدينة في أمر الخلافة ، ومن يكون رئيساً للدولة الإسلامية وبعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وشاور الخليفة أبوبكر ، عمر بن الخطاب في قتال من منعوا الزكاة ، وشاور الصديق رضي الله عنه المسلمين في المدينة في استخلاف عمر بن الخطاب رئيساً للدولة الإسلامية ، وجعل عمر بن الخطاب في ستة من كبار الصحابة يتشاورون فيما بينهم لانتخاب واحد منهم ليكون خليفة للمسلمين . وهكذا في كل مرة نجد أن أهل الشورى يختلف عددهم ، وتتباين صفاتهم السياسية ، والعلمية ، والعسكرية ومع وجود هذا التغير لا بد من الوقوف على إجابة واضحة ، فيمن هم أهل الشورى في الحكم الإسلامي في كل زمان ومكان ، وقد وقع الخلاف بين العلماء في بيان المقصود بأهل الشورى وذهبوا في ذلك إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأول : أهل الشورى هم العلماء والوجهاء ورؤساء الناس ، أي أن تكون الشورى لمن يدركون الأمور ويسبرون غورها ، ويحيطون بدقائقها وان أكثر الناس قدرة على ذلك هم العلماء في مجال الحياة ، ووجهاء الناس ورؤساءهم ، الذين يقفون على أسرار الحياة السياسية ، وهؤلاء هم أهل الرأي والنظر والرجوع إليهم من الأمير صاحب الصلاحية واجب.

قال ابن عطية : والشورى من قواعد الشريعة ، وعزائم الأحكام ، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ، هذا ما لا خلاف فيه¹.

والرأي الثاني : أهل الشورى هم أبوبكر وعمر بن الخطاب ، استدل من ذهب إلي هذا الرأي بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن آية {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} نزلت فيهما ، وهي مختصة بهما².

¹ / القرطبي الجامع لأحكام القرآن ، مصدر سابق ، ج4 ، ص249 .
² / السيد محمود الألوسي البغدادي ، روح المعاني ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 1422 هـ ، 2001 م ، ج2 ، ص319 .

الرأي الثالث : أهل الشورى هم جميع الصحابة ، وإلى هذا الرأي ذهب معظم أهل التأويل ، في قوله تعالى : {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} ، أي شاورة الصحابة وليس المقصود قطعاً مشاوراة أفراد من الصحابة ، وإنما الصحابة جميعهم أهل شورى¹ .
أما الرأي المختار من هذه الآراء : أن الشورى حق من حقوق الأمة المسلمة على رئيس الدولة ، لأنها نظام جاء به الشرع وهي تمثل ركناً مهماً من قواعد الحكم ، فرجوع الحاكم إلى الأمة الإسلامية يطلب منها الرأي والمشورة أمر لم يتركه الرسول ﷺ ولا الخلفاء الراشون ، وأن الله عز وجل امتدح جماعة المسلمين لكونهم لا يبرمون أمراً إلا بعد التشاور لقوله : {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ}² ، فيكون الخطاب من الله تعالى لرئيس الدولة ليشاور الأمة في جميع أمور المسلمين ، وعلى كل مسلم أن يبذل رأيه دون طلب ، لأن هذا حقه فلا يمنع منه .

وعلى هذا يكون الرأي الثالث هو الرأي الراجح والمتوافق مع النصوص .
ويتبين من عرض هذه الآراء ومواصفات أهل الشورى ، أن مواصفات الشورى في الفقه الإسلامي تنحصر في أهل الحل والعقد .
وأما الديمقراطية فإنها لا تشترط لأخذ الرأي أو الاستفتاء شروطاً ، بل فقط يكفي أن يكون الذي يؤخذ منه الرأي قد بلغ سنّاً معينة بغض النظر عن نوعه أو علمه أو رأيه أو حكمته .

فالديمقراطية في الأصل تقوم على قداسة رأي الأغلبية ، وليس رأي الأغلبية على صواب دائماً ، بل لا قيمة لرأي الأقلية في المفهوم الديمقراطي ، وإنما تقوم الديمقراطية على دكتاتورية الأغلبية لفرض رأيها على الأقلية .

¹ / أنظر فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين التميمي البكري الرازي ، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ، الطبعة الأولى ، بيروت لبنان ، 1421 هـ ، 2000 م ، ج 9 ، ص 54 . وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان ، بيروت ، لبنان ، دار القلم ، 1408 هـ ، 1988 م ، ج 4 ، ص 152 . والزمخشري ، الكشاف ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص 474 .
² / سورة الشورى ، الآية 38 .

ففي النظام الديمقراطي لا يستطيع الفرد المشاركة في سن القوانين ولا في تعديلها ولا إلغائها ، لأن إرادته أصبحت بيد من انتخبهم في المجالس النيابية الذين يستبدون بالسلطة المطلقة ، وليس في النظام الديمقراطي ما يكفل منع الهيئات النيابية من الوقوع في سن قوانين تعلنها جماهير الصناديق الانتخابية ، لهذا كانت (نظرية سيادة الأمة) خطر على حرية الإنسان وحقوقه في كل زمان ومكان ، لأن مبدأ سيادة الأمة لا يكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة .

المبحث الثاني

حكم الشورى والديمقراطية في الفقه الإسلامي والوضعي

المطلب الأول

حكم الشورى في الفقه الإسلامي

الشورى خصيصة من خصائص الأمة الإسلامية ، كمبدأ عام قرره القرآن الكريم حيث يقول عز وجل : { وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ }¹ .

ووجه الاستدلال ، أن القرآن في النظم يوجب القرن في الحكم ، وإلا لم يكن لإدراج الأمور المقترنة في سلك واحد من النظم معنى ، وواضح أن الآية الكريمة قد انتظمت ركنين أساسيين من أركان الإسلام ، هما الصلاة والزكاة ، وقرنت الشورى بهما ، فدل ذلك على أنها ركن من أركان الحكم في الإسلام .

وأيضاً فإن الاستجابة لله تعالى في شرعه ، وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، عملاً وامثالاً ، من خصائص المؤمنين الذاتية التي يمتازون بها عن سواهم ، فكذا الشورى ، أو هي شرائط أساسية يتوقف عليها تحقق شخصيتهم الإيمانية ، وإذا كانت

¹ / سورة الشورى ، الآية 38 .

جامع القرآن الكريم وتأصيل العلوم ←

والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر ، قال الأستاذ الإمام: ليس من السهل أن يشاور الإنسان ولا أن يشير. وإذا كان المشارون كثاراً ، كثر النزاع ، وتشعب الرأي ، ولهذه الصعوبة والوعورة ، أمر الله تعالى نبيه أن يقرر سنة المشاورة في هذه الأمة بالعمل ، وكان صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه بغاية اللطف ويصغي إلى كل قول ويرجع من رأيه إلى رأيهم¹.

يقول سيد قطب : وبهذا النص الجازم يقرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم - حتى ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم - وهو الذي يتولاه - وهو نص قاطع لا يدع للأمة مجالاً للشك في أن الشورى مبدأ أساس ، لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه ، أما شكل الشورى ، والوسيلة التي تتحقق بها ، فهذه أمور قابلة للتحوير والتطوير ، وفق أوضاع الأمة وملابسات حياتها . وكل شكل وكل وسيلة ، تتم بها حقيقة الشورى - لا مظهرها - فهي من الإسلام².

يؤكد هذه الآراء في وجوب الشورى كلام ابن عطية : والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب وهذا ما لا خلاف فيه³.

وهكذا يأمر الله تعالى في هذه الآية من سورة آل عمران رسوله صلى الله عليه وسلم أن يشاور أصحابه ، وهو أمر بالوجوب كما يدل السياق ، ولا صارف للوجوب ، وعلى الوجوب مذهب المالكية مع عموم ما يتشاور فيه . وعلى هذا الرأي الأحناف حيث يقول الإمام الجصاص في تفسير قوله تعالى : { وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ }⁴ هذا يدل على جلاله موقع الشورى لذكرها مع الإيمان والصلاة ، ويدل على أننا مأمورون بها - فواجب على الأمة أيضاً أن يكون تشاورهم فيما بينهم على هذا السبيل.

¹ / محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مصدر سابق ، ج 4 ، ص (199) .

² / سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مصدر سابق ، ج 4 ص (118) .

³ / القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مصدر سابق ، ج 4 ، ص (249) .

⁴ / سورة الشورى : الآية (38) .

ولابد من أن تكون مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم إياهم فيما لا نص فيه ، إذ غير جائز أن يشاورهم في المنصوصات ، ولا يقول لهم : ما رأيكم في الظهر والعصر والزكاة وصيام رمضان ، ولما لم يخص الله تعالى أمر الدين من أمور الدنيا في أمره صلى الله عليه وسلم بالمشاورة ، وجب أن يكون ذلك فيها جميعاً¹ .

وهو قول الإمام أبي حيان قال : وذكر ابن عطية ، أن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ، ومن لا يستشير أهل العلم فعزله واجب ، هذا ما لا خلاف فيه والمستشار في الدين ، عالم دين ، وقل ما يكون ذلك إلا في عاقل² .

وقال الفخر الرازي : { وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ } يقتضي الوجوب ، وحمل الشافعي رحمة الله عليه ذلك على الندب³ .

وقرر ابن حجر العسقلاني أن الصحيح المختار هو وجوب الشورى⁴ .

وقال ابن الجوزي : استخراج آرائهم وأعلم ما عندهم⁵ .

ويرى ابن تيمية لزوم المشاورة ، حيث يقول : لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى أمر بها نبيه صلى الله عليه وسلم فقال : { فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ }⁶ .

وقد قيل : إن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه ، وليقتدي به من بعده ويستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه نص أو وحي من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك ، فغيره صلى الله عليه وسلم أولى بالمشورة⁷ .

¹ / الإمام أبو بكر أحمد الرازي الجصاص ، أحكام القرآن ، بيروت ، لبنان ، دار الفكر ، 1414 هـ - 1993 م ، ج 2 ، ص 62 .

² / محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي ، البحر المحيط ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1422 هـ - 2001 م ، ج 3 ، ص 105 .

³ / الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج 9 ، ص 55 .

⁴ / أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، فتح الباري ، الطبعة الأولى ، ج 7 ، ص 335 .

⁵ / أبو الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي ، زاد المسير في علم التفسير ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، دار الكتب العلمية ، 1422 هـ - 2002 م ، ج 1 ، ص 390 .

⁶ / سورة آل عمران : الآية 159 .

⁷ / أحمد بن عبدالحليم بن تيمية ، السياسة الشرعية ، دار الكتاب العربي ، ص 166 .

وهناك دلالات لطيفة لقيمة الشورى في الإسلام في ضوء تفسير آياتها منها : أن القرآن الكريم وردت فيه آية الشورى في سورة تحمل اسم الشورى ، وأن هذه السورة مكية ، مما يدل على أن الشورى في الإسلام ممارسة اجتماعية قبل أن تكون حكماً سلطانياً ، ومنها : أن الشورى قرنت بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة فكأنها أقرب منزلة إلى أركان الإسلام ، بل أنها ذكرت في سياق عظيم ، تتوسط إقامة الصلاة والإنفاق ، فكأن ممارستها عبادة من العبادات وهي نص حال المسلمين في كل زمان وكل مكان ، فهي ليست طارئة ولا مرحلية ، وقد جعل الله سبحانه وتعالى احترام الشورى من أقيم خصال المؤمنين وصفاتهم ، فكلما يصلون وينفقون يتشاورون .

وفي السنة والسيرة النبوية نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم استشار أصحابه في عدة مواضع ومن المعلوم أن السنة والسيرة هي المرجعية الثانية في تأصيل الشورى . ففي غزوة بدر الكبرى ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أشيروا علي أيها الناس)¹ ، وإنما يريد الأنصار ، ذلك أنهم عدد الناس ، وأنهم حين بايعوه بالعقبة ، قالوا : يا رسول الله إنا برآء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا ، فإذا وصلت إلينا ، فأنت في ذمتنا نمنعك مما نمنع من أبناءنا ونساءنا ، وكان رسول الله يتخوف ألا تكون الأنصار ترى عليها نصرة إلا ممن دهمه بالمدينة من عدوه ، وأن ليس عليهم أن يسير بهم إلى عدو من بلادهم ، فلما قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال له سعد بن معاذ : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ؟ قال : "أجل" قال فقد آمننا بك وصدقناك . وشهدنا أن ما جئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهدنا ومواثيقنا ، على السمع والطاعة ، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك ، فوالذي بعثك بالحق ، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ، ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً ، إنا لصبر في الحرب ، صدق اللقاء ، لعل الله يريك منا ما تقر به عينك ، فسر بنا على بركة الله ، فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقول سعد

¹ / الإمام مسلم بن الحجاج ، الجامع الصحيح ، بيروت ، لبنان ، دار المعرفة ، ج 5 ، ص 170 .

، ونشطه ذلك¹. ثم قال: "سيروا وأبشروا فإن الله تعالى قد وعدني إحدى الطائفتين ، والله لكأني أنظر إلى مصارع القوم"². وقال ابن سعد: حتى إذا كان دون بدر أتاه الخبر بمسير قريش ، فأخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه واستشارهم³. وقال ابن القيم: ولما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم خروج قريش ، استشار أصحابه فتكلم المهاجرون فأحسنوا ، ثم استشارهم ثانياً ، فتكلم المهاجرون فأحسنوا ، ثم استشارهم ثالثاً ، ففهمت الأنصار أنه يعنيهم ، فبادر سعد بن معاذ ، فقال: يا رسول الله ، كأنك تعرّض بنا ، وكأن إنما يعنيهم ، لأنهم بايعوه على أن يمنعوه من الأحمر والأسود في ديارهم ، فلما عزم على الخروج ، استشارهم ليعلم ما عندهم ، فقال له سعد: لعلك تخشى أن تكون الأنصار ترى حقاً عليها ألا ينصروك إلا في ديارها ، وإني أقول عن الأنصار ، وأجيب عنهم: فأظعن حيث شئت ، وصل جبل من شئت ، وخذ من أموالنا ما شئت ، واعطنا ما شئت ، وما أخذت منا كان أحب إلينا مما تركت ، وما أمرت فيه من أمر فأمرنا تبع لأمرك ، فوالله لئن سرت حتى تبلغ البرك من غمدان لنسيرنّ معك والله لو استعرضت بنا هذا البحر خضناه معك⁴.

وفي غزوة أحد: قال ابن سعد: فاستشار أصحابه في الخروج ، فأشار عليه عبدالله ابن أبي بن سلول ألا يخرج ، وكان ذلك رأي الأكابر من المهاجرين والأنصار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (امكثوا في المدينة واجعلوا النساء والذراري في الأمام)⁵. وقال فتیان أحداث لم يشهدوا بدرأ فطلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم الخروج إلى عدوهم ورجبوا في الشهادة ، وقالوا أخرج بنا إلى عدونا ، فغلب علي

¹ / عبدالملك بن هشام المعافري ، السيرة النبوية ، القاهرة ، دار الحديث ، 1427 هـ ، 2006 م ، ج 1 ، ص 458 .
² / المبارك بن محمد بن الأثير الجزري ، جامع الأصول في أحاديث الرسول ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، 1403 هـ ، 1983 م ، ج 8 / ص 180 .

³ / محمد بن سعد ، الطبقات الكبرى ، بيروت ، دار الفكر ، 1405 هـ ، 1985 م ، ج 2 ، ص 14 .
⁴ / شمس الدين بن القيم الجوزية ، فقه السيرة ، القاهرة ، المكتبة التوفيقية ، ص 140 . ومحمد بن عمر الواقدي ، كتاب المغازي ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، عالم الكتب ، 1404 هـ ، 1984 م ، ج 7 ، ص 48 . وأحمد كفتارو ، سيرة رسول الله ، الطبعة الثالثة ، دمشق ، 1414 هـ ، 1993 م ، ص 148 . ومحمد حسنين هيكل ، حياة محمد ، ط 13 ، ص 258 .

⁵ / فقه السيرة ، مصدر سابق ، ص 140

الأمر الذي يريدون الخروج ، فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمعة بالناس ثم وعظهم وأمرهم بالجد والجهاد وأخبرهم أن النصر ما صبروا ، وأمرهم بالتهيؤ¹ .

يتضح من ممارسة الشورى العملية في غزوة بدر الكبرى وغزوة أحد ، أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ رأي الجميع في غزوة بدر ثم مضى بعد إجماعهم على القتال وملاقاة العدو ، وأخذ برأي الأغلبية في غزوة أحد ، رغم أن رأيه صلى الله عليه وسلم كان مع الأقلية والأكابر من الصحابة ، وهو يفعل ذلك في مقامات كثيرة مثل مقام النبوة والإمامة والإمارة أو قيادة جيش المسلمين ، ولكن يتجلى هذا الموقف وهذا الأخذ برأي الأغلبية في مقام الإمام الأمير وهذا في حد ذاته يدل على أن الأخذ بالشورى ملزم ، وكذلك العمل برأي الأغلبية - ولا بد هنا من التفريق بين أمرين :

أولهما : الأخذ بمنهاج الشورى كمبدأ شرعي ، وهذا واجب من معنى ومفهوم الآيات في الشورى والممارسة في بدر وأحد وغيرهما .

والثاني : لزوم الأخذ برأي الأغلبية ، وهذا ينظر إليه في دائرة تحقيق المصلحة . ولكن الراجح هو الأخذ برأي الأغلبية ، وهذا ما يقال عنه ، أن الشورى واجبة ، والأخذ برأي الأغلبية ملزم - وهي إجابة على سؤال : هل الشورى ملزمة أم معلمة . ولأجل هذا ، مدح الله المشاورة في الأمور ، ومدح القوم الذين يمثلون ذلك ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه في الأمور المتعلقة بمصالح الحروب ، وذلك في الآثار كثير ، ولم يشاورهم في الأحكام ، لأنها منزلة من عند الله على جميع الأقسام : من الفرض ، والندب والمكروه ، والمباح ، والحرام .

فأما الصحابة بعد استئثار الله به علينا ، فكانوا يشاورون في الأحكام ويستنبطونها من الكتاب والسنة ، وإن أول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص عليها ، حتى كان فيها بين أبي بكر والأنصار ما هو معروف وقال عمر : نرضى لدينانا من رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديتنا ،

¹ / ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، مصدر سابق ، ج2 ، ص38 . والواقدي ، المغازي ، مصدر سابق ، ج1 ، ص210 . وابن القيم ، فقه السيرة ، مصدر سابق ، ص151 .

→ الطلاق التعسف فقها وقانونا

وتشاوروا في أمر الردة ، فاستقره رأي أبي بكر علي القتال ، وتشاوروا في الجد وميراثه وفي حد الخمر وعده ، وتشاوروا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحروب حتى شاور عمر الهرمزان حين وفد عليه مسلماً في المغازي قائلاً : فمر المسلمين فلينفروا إلى كسرى¹.

وخلاصة القول في حكم الشورى الذي عليه أهل التأويل من المفسرين والفقهاء هو أن الأخذ بمبدأ الشورى واجب على الحاكم والأخذ برأي الأغلبية من أهل الحل والعقد كذلك واجب وهو الراجح من تتبع الآثار الدالة على ذلك في سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

المطلب الثاني

حكم الديمقراطية في الفقه الوضعي

إن الحديث عن حكم الديمقراطية لا يختلف عن الحديث عن الفقه الوضعي في حد ذاته ، إذ أن الديمقراطية واحدة من إفرازات الفقه الوضعي ، وهي فكر إنساني محض ، لا يترتب على حكمة إلزام ، من باب الفعل ، وإنما يترتب على تركه من باب الترك ، وذلك لأن الانتقال من حكم الله وإرادة وابتغاء غير شريعته لأي حكم وضعي آخر ، إنما هو رضا بحكم الجاهلية ، حيث يقول عز وجل : { أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ }².

وأن من أهم الأسباب في اضطراب الصورة التي تسود اليوم الأذهان عن الدولة الإسلامية ، هو أن المنادين بضرورة قيام هذه الدولة والذين يخاصمونها على حد سواء يخطئون في استعمال المصطلحات السياسية الغربية للدلالة عن فكرة تختلف في حقيقتها عن فكرة الدولة الإسلامية ، فكثيراً ما نلاحظ فيما يكتبه بعض الكتاب المسلمين المعاصرين ، تأكيدهم بأن: (الإسلام يدعو إلى الديمقراطية) ويذهب فريق آخر إلى القول بأن الإسلام يستهدف إقامة مجتمع "اشتراكي" كما يزعم كثير من

¹ / وهبة الزحيلي ، التفسير المنير ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 1400 هـ ، 1991 م ، ج 25 ، ص 87 .

² / سورة المائدة : الآية 50 .

جامع القرآن الكريم وتأسيس العلوم ←
كتاب الغرب أن الإسلام يعضد نظرية "الحزب الواحد" هذه النظرية التي تؤدي إلى
الدكتاتورية المطلقة.

وهذه المحاولات التنظيمية في البحث عن مصطلحات سياسية تصلح للنظام
الإسلامي، ليست متناقضة مع بعضها بعضاً فحسب، وليست عديمة الجدوى من
الناحية العلمية فقط، ولكنها تتطوي على خطر أكيد، لما تتطوي عليه من الخطأ في
النظرة إلى مشاكل المجتمع الإسلامي من زاوية التجارب التاريخية الغربية وحدها،
الأمر الذي قد يؤدي على تخيل تصورات قد تكون صحيحة أو مغلوطة -بحسب وجهة
نظر الشخص المراقب- ولكنها قد لا تقع أو مطلقاً في داخل نطاق نظرة الإسلام
الكبرى¹

وهنا يبرز سؤال مهم هو: هل الديمقراطية نظام أو فكر إسلامي حتى يحمل
حكماً من أحكام الشريعة الخمسة المعروفة؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: إن الوصف الصحيح للنظام الديمقراطي هو
ذلك النظام الذي يعتقد بأن فصل الدين عن الحياة هو القاعدة الأساسية الفكرية التي
يبني عليها مفهومه الذي يتمثل في الإصرار على أن السيادة للشعب، وأن الحاكم الذي
له حق إصدار الأحكام على أفعال الإنسان، إنما هو العقل البشري وحده، إذ لا
علاقة للخالق بذلك، فما لقيصر لقيصر، وما لله لله.

فالحاكمية والسيادة وإصدار الأحكام، إنما هي للعقل لا للشرع، فالإنسان
هو الحاكم والإنسان هو المشرع، والإنسان هو صاحب السيادة ممثلاً في رأي الأغلبية
الممثلة لرأس المال، وهذا الفهم للنظام الديمقراطي، هو المعمول به في الأنظمة
السياسية، وهو الذي تسعى الجماهير المخدوعة لتحقيقه، وأصبح العمل لنجاح النظام
الديمقراطية مطلباً تراق في سبيله الدماء، إلى حد أن ذهب جمع كبير من علماء
المسلمين إلى اعتبار الديمقراطية حكماً شرعياً، وأن العهود السياسية المختلفة
للخلافة الإسلامية، إنما هي تطبيق حي وعملي للنظام الديمقراطي فهل الديمقراطية

¹ / محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، الطبعة السادسة، بيروت، لبنان، 1983م، ص45، 46.

→ الطلاق التعسفي فقها وقانوناً
نظام جاء به الإسلام ، أو أن الديمقراطية نظام جاء به حكم الطاغوت ؟ إذ لا ثالث
لذلك¹.

فالمبدأ الديمقراطي يقوم على أساس فصل الدين عن الحياة ، وبالتالي فصل
الدين عن الدولة ، فنظام الحكم الديمقراطي لا علاقة له بالدين ، والديمقراطية
كصورة لنظام الحكم في الرأسمالية ، آتية من جهة أن الإنسان هو الذي يضع نظامه
، ولذلك كانت الأمة هي مصدر السلطات ، والسيادة للشعب لا للشرع ، فالدين
معزول نهائياً في النظام الديمقراطي ، لأن الغرب اعتنق هذه الفكرة بعد صراع رهيب
بين فلاسفة أوروبا ، حتى أصبحت فكرة فصل الدين عن الحياة ، هي القاعدة
الفكرية للإنسان ، وتحديد وجهة نظره في الحياة ، وعلى هذا الأساس تعالج جميع
مشاكل الحياة ، وعلى هذا الأساس وجدت الديمقراطية في أوروبا ، وأصبحت (منهاجاً
للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعاً ، فلا تغير القوانين ولا تبدل إلا برأي
الجمهور ، لا تسن إلا حسب ما توحى إليهم عقولهم ، فلا يتغير من القانون إلا ما
ارتضته أنفسهم وكل ما تسوغه عقولهم)².

فطالما أن الإنسان هو الذي يتولى صلاحيات التشريع ، فهو وحده صاحب
السيادة المطلقة ، فالشعب حين يقرر سن القوانين ، فإنه يقوم بذلك بعيداً عن التقيد
بأي دين ، لأن فصل الدين عن الحياة ، هو الأساس الفلسفي العقدي للنظام
الديمقراطي ، وعليه ، فإن الديمقراطية الحديثة لا سند لها من الوازع الديني ،
لانفصال الدولة عن الدين .

والديمقراطية بهذا الوصف سلوك لتصور جاهلي ، إذ أن السلوك في الأصل
ينبعث عن تصور وفكر .

فوضعية التشريع ، يقصد بها على وجه العموم عدم الاحتكام مطلقاً إلى منهج
الله في إدارة شؤون الحياة ، أو بتعبير آخر ، فإن وضعية التشريع تعني بشريته ، أي

¹ / محمود الخالدي ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص 62 .
² / المرجع السابق ، ص (80 ، 81).

بشرية المصدر، في مقابل ألوهية المصدر، من حيث الاستمداد منه وحده ، فالقانون قد يكون علي شكل عادات، وتقاليد ، وأعراف ، قد يخضع لها الجميع ، وقد يكون على شكل أمر ونهي ، يصدره شخص مطاع كرئيس قبيلة أو ملك ، وقد يكون على شكل قواعد وأوامر تصدرها هيئة حولها المجتمع ، حق إصدار القوانين ، وهذا القانون بمختلف أشكاله ، إن لم يستند ويتأسس على الوحي السماوي ، ويقتصر مصدره على البشر ، فهو قانون وضعي ، وهنالك قوانين لا يكون مصدرها البشر ، بل خالق البشر فهي تستند وتتأسس على تعاليمه ووحيه السماوي ، وإن قام البشر بصكها وتقنينها فهذه قوانين غير وضعية .

وبتعبير آخر ، فإن إسناد مهمة التشريع للبشر حسبما يشير إليه مفهوم الجاهلية ينطوي علي الخصائص والسمات التي في مقدمتها :

أولاً : بتأسيس عقول البشر وأهوائهم ومصالحهم الذاتية ، منحياً وغير مستند إلي ما أنزل الله : { وَأَنَّ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْتَرَاهُمْ أَنْ يَفْتُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ دُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ }¹ .

وثانياً : ومن ثم فإنه ينتفي عنه العدل المطلق كما هو في منهاج الله ، لان البشر يشرعون وفقاً للمصالح التي تدركها عقولهم والحاجات والمصالح التي يهدفون لتحقيقها في وقتهم : { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ }² .

¹ / سورة المائدة : الآية 49 .

² / سورة المائدة : الآية 48 .

→ الطلاق التعسفي فقها وقانونا

وثالثاً : وينتج عن ذلك كله تنوع المصدر القانوني بالنسبة للناس حسب طبقاتهم في الغنى والفقر ، أو حسب مركزهم في المجتمع من حيث كونهم في قمة الهرم الاجتماعي أو في قاعدته ، فالقانون في نهاية الأمر سيكون محصلة صراع القوى والطبقات والأشخاص أصحاب النفوذ والمكانة¹.

والمحصلة أن الديمقراطية حسب نظر المؤمنين بها من أهلها ملزمة بالإتباع وواجب العمل بها ، بل ويعتبرونها البديل للنظام الإلهي الذي وضعه خالق البشر ، وهذا من أقوى وأدل الشواهد على بطلانها وجاهليتها.

المطلب الثالث

الفرق بين حكم الشورى والديمقراطية في الفقه الإسلامي الوضعي

تعتمد الشورى أخذ الرأي وتقليب وجهات النظر من أهل الحل والعقد في الأمة ، وهم أولئك الأشخاص الذين تتوفر فيهم شروط معينة ، مثل : العدالة الجامعة لشروطها ، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها ، والرأي والحكمة ، المؤديان إلى اختيار من هو أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف².

وقد ثبتت مشروعية الشورى بالكتاب والسنة المطهرة والإجماع ، وممارستها ضرورة لنظام الحكم في الإسلام حتى يتسنى لقواعده أن تبقى إسلامية. وهي فرض على الحاكم لا يحل إبرام أمر من أمور المسلمين إلا بعد أن يعود إلى الأمة يطلب منها الرأي.

أم أنها مندوبة ، يثاب على فعلها رئيس الدولة ، ولا يأنم إن تركها ، ولكنه يكون قد ترك الأولى فعلة ، لجني نتائج هذا العمل السياسي الراقي.

¹ / هشام أحمد عوض جعفر ، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ، الطبعة الأولى ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، هيرندن ، 1416هـ ، 1995م ، ص 247 ، 248 .
² / الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مصدر سابق ، ص 17 ، 18 .

← جامع القرآن الكريم وتأصيل العلوم

والشورى تدور بين حكمين اثنين ، فإما أن تكون فرضاً ، وإما أن تكون مندوبة إذ لا حكم ثالث لها¹.

والشورى ربانية المصدر ارتبطت بالصلاة والزكاة والتوكل على الله عز وجل وقد مارسها رسول الله صلى الله عليه وسلم عملياً في ما لم يكن فيه نص إلهي ، استئناساً بالأراء وتطبيهاً للنفوس ، واسترشاداً بتعدد الآراء واختيار أحسنها وأفضلها وأوجهها ، وتحقيقاً للمصلحة.

والشورى في أناس مخصوصين ، بمواصفات مخصوصة ، في مواضع مخصوصة.

والأخذ بالشورى ملزم على الأرجح ، اعني ممارسة الشورى وتقليب وجوه الرأي ، أما العمل بأحد الرأيين لأحد فريقى الشورى في حالة إنقسام المستشارين إلى فريقين ، فإن الأخذ برأى الأغلبية هو الراجح ، وعلي الأقلية الالتزام به.

ولا شبه بين الشورى والديمقراطية في مسألة الأغلبية ، إذ أن الشورى تعتمد علي مشاورة أهل الحل والعقد ، أما الديمقراطية ، فتعتمد علي مشاورة كل من يحق له التصويت بغض النظر عن صفته من حيث العلم أو النوع أو الرأي والحكمة.

أما الديمقراطية فإنها تأخذ الرأي من مجموع الشعب بشرط المواطنة والأهلية للتصويت المتمثلة في السن العمرية ، وليس لها موضوعات محددة ، بل هي في كل موضوع يطرح للنقاش والمداولة.

وليس لها علاقة بأحكام الدين ، حيث يمكن أن يتم التشاور في المجالس النيابية لإقصاء وإبعاد الدين بالجملة عن واقع الحياة ، وهو الأساس الذي يقوم عليه مبدأ وفكر الديمقراطية - فصل الدين عن الحياة والممارسة الأخلاقية ، وعلى هذا الأساس تأخذ الديمقراطية سلطتها وتشريعاتها من الشعب أو الأمة ولا تقر أو تعترف بالوحي الإلهي.

¹ / محمود الخالدي ، الشورى ، مرجع سابق ، ص35.

والديمقراطية تعني دكتاتورية الأغلبية على الأقلية حيث تفرض سلطانها في جميع الأوقات التي تتمكن فيها من الحصول على هذه الأغلبية في حين أن هذه الأغلبية لم تبنى علي صفات من بينها صفة الحكمة والرأي ، بل إن كل من يتمتع بحق المواطنة ، وبلغ سنّاً عمرية معينة حسب ما تنص عليه شروط الترشيح والانتخاب في النظام الديمقراطي.

ولهذا يجمع الباحثون على أن الحضارة الغربية بدأت طريق الانحراف عندما انفصلت عن ضوابط الدين ، والأخلاق ، والتمست مفاهيم القيم الوثنية اليونانية القديمة التي تقوم على عبادة القوة وعبادة الجمال ، ويرجع ذلك إلى المفهوم الديني الذي اعتنقته الحضارة الغربية ، لم يكن في الأصل سليماً تماماً ، وإنما كان قد حرف تحت تأثير تفسيرات رؤساء الدين إلى الرهبانية التي تخالف الفطرة الإنسانية ، ودب الخلاف بين العلماء ورجال الدين مما أدى إلى تحول الحضارة من النقيض إلى النقيض ، من الدين إلى الإلحاد والرهبانية إلى الإباحية ، ومن قيم الريانية إلى القيم المستحدثة المعارضة للفطرة ، وكان هذا منطلق الانحراف.

وجاء إحياء الفلسفة اليونانية الإغريقية بمفاهيمها في عبادة الجمال ، وإحياء الفلسفة الرومانية بمفاهيمها في عبودية الفرد للفرد ، وكان هنالك إعلاء الإنسان والارتفاع به فوق حقيقته وطبيعته ، ثم جاء التحول من الدين إلى الفلسفات ، وإنشاء أخلاق جديدة منفصلة عن الدين ، وقد جاء التحول حثيثاً من الدين إلى الفلسفة المثالية في المرحلة الأولى ، ثم جاء التحول الخطير إلى الفلسفة المادية التي غيرت مفاهيم الأخلاق والقيم ، هذه المفاهيم التي احتقرت الإنسان ووصفته بالحيوانية ، وأدّعت انه يصدر عن الجنس أو عن المعدة ، ثم جاءت حرب القيم ، الثوابت ، والدعوة إلى نسبة الأخلاق والى التطور المطلق ، وبذلك باعدت الحضارة بينها وبين قيم البناء والثبات ، ودعائم النهوض الحقيقية ، واندفعت نحو مطالب البدن وأهواء النفس¹.

¹ أنوار الجندي ، الإسلام والحضارة ، صيدا ، بيروت ، المكتبة العصرية ، ص 133

المبحث الثالث

أهل الشورى والديمقراطية في الفقه الإسلامي والوضعي

المطلب الأول

أهل الشورى في الفقه الإسلامي

لم يحدد القرآن الكريم والسنة النبوية أهل الشورى في نص صريح في صفاتهم أو عددهم أو من يختارهم ، ولكن وردت الإشارة إليهم بالضمير في قوله تعالى : { وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ }¹ وفي قوله تعالى : { فِيمَا رَحْمَةً مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّمْ يَكُنْ لَّهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ }² والذي يعود للمسلمين بمجموعهم ، ومع هذا فإنه ليس لكل مسلم المقدرة على إبداء الرأي والمشورة.

فأهل الشورى جماعة من أهل البصيرة والرأي ، والقدرة على الاستنباط في سائر الأمور التي تحتاجها الأمة فيما لم يرد فيها نص من كتاب أو سنة ، خاصة في الأمور الإدارية سريعة التطور ، قال تعالى : { أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ }³ ، وقال تعالى : { وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا }⁴ .

ويسمى الإمام الماوردي أهل الشورى "أهل الاختيار" وتارة يسميهم "أهل الحل

والعقد"⁵.

¹ / سورة الشورى : الآية 38 .

² / سورة آل عمران : الآية 159 .

³ / سورة الزمر : الآية 9 .

⁴ / سورة النساء : الآية 83 .

⁵ / الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مصدر سابق ، ص 17 ، 18 .

ولهذه الفئة ترتيب دستوري ابتكره علماء السياسة الشرعية المسلمون ، ولم يرد بشأنه شيء من النصوص الشرعية لا في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة ، وبقي هذا النظام الذي ابتكره العلماء المسلمون في الحدود النظرية ، تناوله المؤلفون والباحثون ، ونقله الخلف عن السلف ، ولم يكن له في واقع الحياة الإسلامية السياسية أثر على اختلاف العصور .

ولعدم وجود النصوص الشرعية بشأن أهل الحل والعقد ، وطريق اختيارهم وأوصافهم، وما إلى ذلك ، فقد وقع خلاف شديد بين الفقهاء في تحديد مدلول هذا الاصطلاح الفقهي ، كما وقع الخلاف في عدد هؤلاء وأوصافهم ، وفيمن يتولى تعيينهم.

وقد حدد العلماء الشروط المعتبرة فيهم ، فقال الماوردي : (الشروط المعتبرة فيهم ثلاثة : أحدها : العدالة ، والثاني : العلم ، والثالث : الرأي والحكمة)¹ . ويقول القاضي أبو يعلى : (أما أهل اختيار فيعتبر فيهم شروط : أحدها : العدالة ، والثاني : العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة ، والثالث : أن يكون من أهل الرأي والتدبير)² .

ويرى إمام الحرمين وجوب توفر صفات أخرى غير التي ذكرت ، فيقول في صفة أهل الاختيار : (ما نعلمه أن النسوة لا دخل لهن في تخيير الإمام وكذلك لا يناط هذا الأمر بالعبيد ، ولا تعلق له بالعوام ، الذين لا يعدون من العلماء ، وذوي الأحلام ، ولا يدخل لأهل الذمة في نصيب الأئمة)³ .

وأما ابن خلدون في مقدمته فيقول : (حقيقة أهل العقد والحل إنما هي لأهل القدرة عليه ، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه ، اللهم إلا إذا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقى الفتاوى منهم)⁴ .

¹ / المصدر السابق ، ص 7 .

² / عارف خليل أبو عبد ، نظام الحكم في الإسلام ، الطبعة الأولى ، الأردن ، 1416 هـ ، 1996 م ، ص 42

³ / المرجع السابق ، ص (42) .

⁴ / عبدالرحمن بن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، مصر ، مطبعة مصطفى محمد ، ص 191 .

وكما وقع الخلاف في أوصاف أهل الحل والعقد ، وقع الخلاف في أعدادهم وتشعبت الآراء في ذلك ، ولا ضابط لذلك الاختلاف ، لعدم وجود النصوص الشرعية التي تدل عليه ، أما من يتولى تعيين أهل الحل والعقد فهو الخليفة ، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجهة رأيه ، فأى الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله ، عمل به ، كما قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا }¹ .

وأولوا الأمر صنفان : الأمراء والعلماء ، وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس فعلى كل منها أن يتحرى بما يقوله ويفعله طاعة لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم² .

ويشرك في الشورى جمهور الأمة أو من يمثله من أهل الرأي والمعرفة ، كما يشترك فيها الحاكم بعد اختياره وتعيينه عن طريق الشورى ، وبذلك تتحقق المشاركة بين الحاكم والرعية أو الشعب ، ويتم بذلك تقييد الحاكم بقيددين ، الشريعة والشورى أي بحكم الله ثم برأي الأمة³ .

وقال العلماء في صفة المستشار : وصفة المستشار في الأحكام أن يكون عالماً ديناً ، وقلماً يكون ذلك إلا في عاقل ، قال الحسن : ما كمل دين امرئ ما لم لكمل عقله ، وقال الخطابي وغيره : فإذا استشير من هذه صفته ، واجتهد في الصلاح وبذل جهده فوَقعت الإشارة خطأ فلا غرامة عليه ، وقال سفيان الثوري ليكن أهل مشورتك ، أهل التقوى والأمانة ، ومن يخشى الله .

¹ / سورة النساء : الآية 59 .

² / ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مصدر سابق ، ص 137

³ / محمد المبارك ، نظام الإسلام في الحكم والدولة ، بيروت ، دار الفكر ، 1409 هـ ، 1989 م ، ص 36 .

المطلب الثاني

أهل الديمقراطية في الفقه الوضعي

لم يحدد النظام الديمقراطي شروط ومواصفات لأهل الاختيار كما حددها الفقه الإسلامي ، ولم تجعل العدالة والعلم والرأي والحكمة من المعايير والصفات التي تؤهل الشخص لأن يكون من أهل الاختيار ، فيجوز في الديمقراطية لكل فرد من أفراد المجتمع أن يدلي برأيه بغض النظر عن دينه أو نوعه أو علمه أو عدالته أو رأيه وحكمته .

فيحق للمدان في جريمة أو ساقط المروءة أو المجاهر بالفسق أن يدلي برأيه في جميع الأمور ، ويحق للجاهل وعديم الرأي أن يصوت على جميع الأمور التي تطرح للاستفتاء حولها ، والأعجب من ذلك والأغرب أن يساهم غير المسلم في اختيار رئيس الدولة المسلمة ، وأن يقرر في شؤون الحكم بالإسلام أم بالوضع .

وغاية الأمر في النظام الديمقراطي أنه يحق لكل من تمتع بشهادة المواطنة وبلغ سنّاً عمرية معينة أن يدلي برأيه في جميع الأمور ، وعلى هذا الأساس فإن الديمقراطية تقوم على أساس استمرار السلطة المطلقة من الشعب على حسب وصفه وحاله ، وبهذا الوصف يحق للجميع أن يدلي برأيه في جميع الأمور في أحوال السلم والحرب وغيرها .

وعلى هذا الأساس فإن أهل الديمقراطية ليس لهم حدود في اختيار ما يرونه ، ولا ينيضبطون بوازع من أخلاق أو دين ، وتطرح جميع القضايا لأخذ الرأي ، وأي الآراء كانت له الأغلبية يكون له الحكم والتحكم ، ولا معارض له ولا منازع ، طالما أن الغالبية هي التي ارتضت ذلك .

وتسعى التعددية أو الديمقراطية في معناها السياسي لتقديم الحلول لمشكلة مدى مشاركة فصائل المجتمع المتنوعة المتباينة بالقرار السياسي والحكم ، وينبغي التنويه هنا أن موضوع هذه المشاركة ليس المقصود منه الخيار بين الديمقراطية وغيرها من النظم ، فالديمقراطية بأشكالها المختلفة ، وبخاصة غير المباشرة والتي تأخذ

جامع القرآن الكريم وتأسيس العلوم ←
بنظام الانتخاب والتمثيل النيابي ، أمر مفروغ منه ومتفق عليه في أوروبا وأمريكا ،
ولكن موضع النظر وراء ذلك.

ذلك أن المجتمع لا يتكون فقط من حكومة وأفراد يشاركون في السياسة من خلال الانتخابات وعضوية الأحزاب السياسية ، بل هنالك شرائح أخرى في المجتمع مثل الأقليات العرقية والثقافية والدينية والجمعيات العلمية والكنائس واتحادات العمال ومنظمات التجار والزراع وغير ذلك ، فكيف يشارك هؤلاء في القرار السياسي الذي كثيراً ما يمس مصالحكم مباشرة ، هذا هو السؤال الصعب الذي تزعم التعددية السياسية أنها الحل الأمثل له ، ومن البديهي أن كثيراً من العورات قد بدأت تظهر في نموذج الحكومة الغربية ، المعاصرة ، ولعله من الأولى التحول للنموذج الإسلامي الذي يقوم على أساس الشورى ، التي تفوض الحكومة لمؤسسات المجتمع الطوعية .

المطلب الثالث

الفرق بين أهل الشورى والديمقراطية في الفقه الإسلامي والوضعي

من يتتبع وقائع الشورى في الحياة الإسلامية ، يجد أن أهل الشورى يكونوا طائفة محددة من المسلمين
فرسول الله صلى الله عليه وسلم شاور الصحابة الموجودين يوم أحد¹ ، و شاور الحباب بن المنذر وحده يوم بدر ، و شاور سلمان الفارسي وحده في حفر الخندق ، و شاور سعد بن عبادة وسعد بن معاذ في ثلث ثمار المدينة ، تعطى للأحزاب وحدهما ، يوم غزوة الأحزاب.

و شاور أم سلمة رضي الله عنها وحدها ، يوم رفض المسلمون صلح الحديبية و شاور عمر بن الخطاب وأبابكر وعبدالله بن رواحة رضي الله عنهم ، في أسارى بدر بعد المعركة ، واستشار علي بن أبي طالب وأسامة بن زيد رضي الله عنهما ، في أمر عائشة رضي الله عنها في حادثة الإفك.

¹ / محمود الخالدي ، الشورى ، مصدر سابق ، ص 111

وهذا ما جرى مع الصحابة رضوان الله عليهم ، فقد تشاور الأنصار والمهاجرون الموجودون في المدينة في أمر الخلافة ، ومن يكون رئيساً للدولة الإسلامية بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وشاور الخليفة أبوبكر عمر بن الخطاب في قتال من منعوا الزكاة. وشاور الصديق رضي الله عنه المسلمين في المدينة في استخلاف عمر بن الخطاب رئيساً للدولة.

وجعل عمر بن الخطاب الخلافة في ستة من كبار الصحابة يتشاورون فيما بينهم لانتخاب واحد منهم خليفة للمسلمين.

وهكذا في كل مرة نجد أن أهل الشورى يختلف عددهم ، وتباين صفاتهم السياسية ، والعلمية ، والعسكرية ، ومع وجود هذا التباين ، لابد من الوقوف على إجابة واضحة فيمن هم أهل الشورى في الحكم الإسلامي في كل زمان ومكان.

وقد وقع الخلاف بين العلماء في بيان المقصود بأهل الشورى وذهبوا في ذلك إلى ثلاثة آراء هي:

الأول: العلماء والوجهاء ورؤساء الناس : إنه لمن الأمور المسلم بها أن نظام الشورى الذي جاء به الإسلام ليس عبثاً أو مجرد عمل سياسي ليس له قصد في الحياة ، فالشارع لما شرع الشورى ، قصد حكمة معينة من وراء ذلك ، ولعل أول ما يلفت النظر ، حين بحث من هم أهل الشورى ، أن تكون الشورى بين من يدركون الأمور ويسبرون غورها ، ويحيطون بدقائقها.

وأن أكثر الناس قدرة على ذلك هم العلماء في كل مجال في الحياة ، ووجهاء الناس ورؤسائهم ، الذين يقفون على أسرار الحياة السياسية ، وهؤلاء هم أهل الرأي والنظر ، والناس تبع لهم في الرأي ، والرجوع إليهم من صاحب الصلاحية واجب.

قال ابن عطية: "من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب"¹.

¹/ القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مصدر سابق ج(4) ، ص(249)

لأن الأئمة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كانو يستشيرون الأئمة من أهل العلم)¹.

ففي ذلك تحقيق للقصد من التشاور ، إذ رأى الجاهل والحمقى لا فائدة فيه ، وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي في عدم جدوى مشاوره الجاهل ، لان الأمر متوجه إلى العلماء المدركين لخفايا الأمور والقادرين على إعطاء الرأي في شؤون المسلمين . لأن الحاكم إذا ما نزل به الأمر ، يحتمل وجوهاً أو مشكل ينبغي له أن يشاور ، ولكنه يشاور من جمع العلم والامانة .

فإذا ما أراد رئيس الدولة أن يصل إلى رأي في أمور المسلمين ، عليه أن يستشير عقلاء الأمة ومفكريها لأنهم قادرون على بذل النفع في تمحيص الرأي وتحقيق القصد من الأمر بالمشاورة .

الثاني: أبوبكر الصديق وعمر بن الخطاب : إن قوله تعالى : {وشاورهم في الأمر} لم يتضمن بياناً لأهل الشورى ومن هم الذين يشاورون ، فتكون الشورى خاصة لهما ، وقد نقل هذا الفهم لنص الآية عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما ، وذلك في تفسير قوله تعالى {وشاورهم في الأمر} ، قال : نزلت في أبي بكر وعمر ، فتكون الشورى مختصة بهما ولا تتعداهما لأحد من المسلمين ولا حتى لعموم الصحابة .

والثالث : الصحابة: وإلى هذا الرأي ذهب معظم أهل التأويل ، فقوله تعالى {وشاورهم في الأمر} أي شاور الصحابة ، وليس المقصود قطعاً مشاوره أفراد الصحابة ، وإنما جميعاً هم أهل الشورى .

قلت : وقد مضى وانقضى زمان أبي بكر وعمر ، وزمان الصحابة وصار الأمر في الأمة بتجدد أجيالها وحقبها التاريخية وحاجاتها الدنيوية ، فكون الشورى فيمن يتصفون بشروط منها : العلم والعدالة والرأي والحكمة ، فتكون مواصفات أهل الشورى أو أهل الحل والعقد هي تلك الصفات في كل زمان ومكان وحال .

¹ / المصدر السابق ، ج(4) ص(251)

أما أهل الديمقراطية : فهم من يتصفون بصفة المواطنة بغض النظر عن دين أو خلق أو علم أو جهل أو ذكوره أو أنوثة ، بشرط أن يكونوا قد بلغوا سنّاً عمرية معينة حسبما تحدده قوانين كل بلد ، هذا إضافة إلى اعتبار أنهم من مواطني الدولة أو البلد المعين ولا يشترط فيهم ، علم ولا حكمة ولا رأي ولا عدالة ، بل مجرد القدرة على الإدلاء بالصوت ، فالصوت يعبر عن وجهة النظر المعينة ، لهذا نجد أن الديمقراطية الغربية فقيرة بل عديمة القيم الأخلاقية ، لأنها تستمد قيمها من الفكر الانساني العلماني الذي يجهل كثيراً من قضايا واقعه فضلاً عن احاطته بما يخفيه المستقبل من كشف عيوب تظهر بعد الممارسة العملية لها .

وإن كل فكر لا يستمد من الوحي ، يموت بموت واضعه ، وينقضي بمضي زمانه ويتخلف باختلاف بيئته ومكانه .

الخاتمة:

إن مبدأ الشورى وثبوت مشروعيتها ، يستدعي الوقوف على الأمور التي تجري فيها الشورى ، أي مجالاتها وموضوعاتها ، وواقع تفعيلها وتطبيقها في الحياة السياسية ، فهل يجوز لولي الأمر أن يرجع إلى الأمة يشاورها في جميع أمورها ؟ أو لا يجوز له إلا في أمور معينة . والمتفق عليه بين الفقهاء أن الشورى إنما تجري في الأمور الدنيوية التي لا وحي فيها ، أما الأمور الدينية المحسومة بالنص القاطع فلا مشاورة فيها لأحد . وكما أنه لا بد من تحديد مجالاتها وموضوعاتها لا بد كذلك من تحديد أهلها الذين تتوافر فيهم صفات المستشارين كصفة العلم والعدالة والرأي والحكمة .

بينما نجد أن نظام الشورى في الإسلام لم يحدد له شكلاً معيناً ، ولا شك أن في موقف الإسلام مرونة واضحة في التطبيق ، إذ أن المهم في مبدأ الشورى هو المبدأ والجوهر ، وليس الشكل الخارجي الذي يخضع بالتالي للإجتهد . ولا شك أن الشورى بين المؤمنين تشمل جميع مفاهيم النصح والاستشارة والتواصي بالخير والحق ، فلا بد لكل مسلم أن يستشير أخاه المسلم في الأمور المهمة ، كما يجب على كل مسلم أن يقدم لآخيه المسلم النصح القائم على البر والحق ، وإذا كانت الشورى واجبة في علاقات المسلمين ببعضهم البعض ، في الأمة ، فإنها تبلغ غايتها القصوى ، في الأهمية في علاقة الحاكم بالمحكومين في الدولة الإسلامية .

فالشورى نظام إلهي لا تجوز مخالفته ، وما النكبات والنكسات التي يعيشها المسلمون اليوم إلا بسبب إعراضهم عن مصادر الوحي الإلهي ، والديمقراطية نظام وضعي بشري لا يجوز إتباعه ، لأن الديمقراطية تقوم على مبدأ سيادة الشعب لا سيادة الشرع ، والمعلوم بدهة أن السيادة والحكم في جميع نواحي الحياة لله رب العالمين {إن الحُكْمُ لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} ¹

وبناءً على ما تقدم نخلص إلى التوصيات التالية :

¹ سورة يوسف: الآية (40)

1. إعتقاد مبدأ الشورى في الأمور العامة التي لم يرد فيها نص شرعي استصحاباً لمستجدات الأمور و معايرتها مع الأمور التي كانت تعمل فيها الشورى .
2. الإنصراف عن زيف وإدعاء الديمقراطية في تمثيلها لكافة قطاعات الشعب ، إذ ما هي في الحقيقة إلا تسلط للأكثرية على الأقلية (دكتاتورية الأكثرية).

المراجع والمصادر:

- (1) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ، الكشاف ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، دار الفكر ، 1397 هـ ، 1977 م .
- (2) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان ، بدون طبعة ، بيروت ، لبنان ، دار القلم ، 1408 هـ ، 1988 م .
- (3) أبو عبد الله أحمد بن محمد الأنصاري ، الجامع لاحكام القرآن ، بدون طبعة ، بيروت ، مناهل العرفان ، بدون تاريخ .
- (4) أبو الحسن علي بن محمد حبيب الماوردي ، الأحكام السلطانية ، بدون طبعة ، القاهرة ، دار الحديث ، 1427 هـ ، 2006 م .
- (5) أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي ، زاد المسير في علم التفسير ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، دار الكتب العلمية ، 1422 هـ ، 2001 م .
- (6) السيد محمود الألوسي البغدادي ، روح المعاني ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 1422 هـ ، 2001 م .
- (7) الإمام أبو بكر أحمد الرازي الجصاص ، أحكام القرآن ، بدون طبعة ، بيروت ، لبنان ، دار الفكر ، 1414 هـ ، 1993 م .
- (8) الإمام مسلم بن الحجاج ، الجامع الصحيح ، بدون طبعة ، بيروت ، لبنان ، دار المعرفة ، بدون تاريخ .

- (9) المبارك محمد بن الأثير الجزري ، جامع الأصول في أحاديث الرسول ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، 1403هـ ، 1983م .
- (10) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ، الطبعة الأولى ، بدون تاريخ .
- (11) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية ، السياسة الشرعية ، بدون طبعة ، بدون بلد ، دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ .
- (12) أحمد كفتارو ، سيرة رسول الله الطبعة الثانية ، دمشق ، 1414هـ ، 1993م .
- (13) أنور الجندي ، الإسلام والحضارة ، بدون طبعة ، بيروت ، المكتبة المصرية ، بدون تاريخ .
- (14) توفيق سلوم ، المعجم الفلسفي المختصر ، بدون طبعة ، الإتحاد السوفيتي ، دار التقدم ، بدون تاريخ .
- (15) سيد قطب ، في ظلال القرآن ، الطبعة السابعة ، بيروت ، لبنان ، 1391هـ ، 1971م .
- (16) شمس الدين بن قيم الجوزيه ، فقه السيرة ، بدون طبعة ، المكتبة التوفيقية ، بدون تاريخ .
- (17) عبدالمملك بن هشام المعافري ، السيرة النبوية ، بدون طبعة ، القاهرة ، دار الحديث ، 1427هـ ، 2006م .
- (18) عبدالرحمن بن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، بدون طبعة ، مصر ، مطبعة مصطفى محمد ، بدون تاريخ .
- (19) عارف خليل أبوعيد ، نظام الحكم في الإسلام ، الطبعة الأولى ، الأردن ، 1416هـ ، 1986م .
- (20) فخرالدين محمد بن عمر التميمي البكري الرازي ، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 1421هـ ، 2000م .

- (21) فتحي الدريني ، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة ، 1402هـ ، 1983م .
- (22) مجدالدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، بدون طبعة ، دار الجيل ، بدون تاريخ .
- (23) محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي ، لسان العرب ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، دار إحياء التراث العربي ، 1413 ، 1993م .
- (24) محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي ، البحر المحيط ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، 1422هـ ، 2001م .
- (25) محمد بن سعد ، الطبقات الكبرى ، بدون طبعة ، بيروت ، لبنان ، دار الفكر، 1405هـ، 1985م.
- (26) محمد بن عمر الوافدي ، كتاب المغازي ، الطبعة الثانية ، بيروت ، عالم الكتب ، 1404هـ ، 1984م .
- (27) محمد سعيد رمضان البوطي ، الشورى في الإسلام ، بدون طبعة ، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ، عمان ، 1989 م .
- (28) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، الطبعة الثانية ، بيروت ، دار المعرفة ، بدون تاريخ .
- (29) محمد حسنين هيكل ، حياة محمد ، بدون طبعة ، بدون بلد ، بدون تاريخ.
- (30) محمد أسد ، منهاج الإسلام في الحكم ، الطبعة السادسة ، بيروت ، لبنان ، 1983م .
- (31) محمد المبارك ، نظام الإسلام في الحكم والدولة ، بدون طبعة ، دار الفكر، 1409هـ ، 1989م.
- (32) محمود الخالدي ، الشورى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الجيل ، بدون تاريخ.

(33) هشام أحمد عمر جعفر ، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ، الطبعة

الأولى ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، 1416هـ ، 1995م .

(34) وهبة الزحيلي ، التفسير المنير ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 1400هـ

1991م .

القلب عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهية

د . محمد حسب الله محمد علي ❁

مقدمة

الحمد لله حمداً يوجب المزيد، وبما حمده به خواص العبيد، أحمدته تعالى حمد المقرين بنعمائه وآلائه الراغبين في فضله ورضائه، والصلاة والسلام الأتمين الأكملين على سيد الخلق، وخاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد النبي الأمين وعلى آله المطهرين وصحابته الأكرمين.

وبعد: فإنَّ علم أصول الفقه من أهم العلوم الشرعية التي لا يمكن لمريد معرفة أحكام الشرع إلا بواسطته ولا يمكنه التمكن في معارفه إلا به، ومن أهم مباحثه مباحث القياس الذي هو بمثابة القلب النابض فيه، ولذلك أعطاه العلماء من العناية ما يناسب قدره، ومن غوامض مباحثه مبحث قواعد العلة، ولذلك جعلت القلب وهو أحد هذه القوادح موضوعاً لهذا البحث وقد قسمته إلى الآتي:

التمهيد: مبطلات العلة.

المبحث الأول: ماهية القلب وأنواعه.

المطلب الأول: ماهية القلب.

المطلب الثاني: أنواع القلب:

المبحث الثاني: مذاهب الأصوليين في اعتبار القلب قادح من قواعد العلة والمذهب الراجح.

المطلب الأول: مذهب المعتبرين وأدلتهم.

المطلب الثاني: مذهب نفاة القلب وأدلتهم.

المطلب الثالث: آراء الأصوليين في قلب التسوية.

المطلب الرابع: العلاقة بين القلب والمعارضة.

المطلب الخامس: الفرق بين القلب والمعارضة، وثمرة الخلاف في هل القلب معارضة أم قادح.

المطلب السادس: قلب القلب.

المبحث الثالث: أثر القلب في الفروع الفقهية.

المطلب الأول: أثر القلب في العبادات.

المطلب الثاني: أثر القلب في المعاملات.

الخاتمة: أهم النتائج التي توصل لها البحث.

التمهيد: قواعد العلة أو مبطلات العلة.

أولاً: معنى القوادح

أولاً: القوادح جمع، والمفرد قادح وهو اسم فاعل مأخوذ من القدح، والقدح في اللغة التأثير في الشيء بما يرتب نقصاً أو ضعفاً فيه، قال ابن منظور: القادح الصدع في العود، ويقال قدح في نسبه إذا طعن فيه، وقدح في عرض أخيه يقده قدحاً عابه، وقدح الشيء في قلبي أثر فيه، وقد يكون هذا مستعملاً في الأمور الحسية كتسمية ما يحصل من تآكل الخشب بفعل بعض الآفات قدحاً، وفي الأمور المعنوية كالقدح في العدالة والنسب والدين.¹

ثانياً: معنى القادح اصطلاحاً: عرفت قواعد العلة عند الأصوليين بتعريفات كثيرة

متقاربة المعنى منها:

- 1 - عرفها القرأفي بقوله: (الطرق الدالة على أن الوصف لا يكون علة،² أو هي: الدال على عدم اعتبار العلة).³
- 2 - عرفها الأصفهاني بقوله: هي الطرق الدالة على أن الوصف ليس بعلة.⁴
- 3 - عرفها المحلي: بأنها ما يقده في الدليل من حيث العلة أو غيرها.⁵
- 4 - عرفها شيخ الإسلام زكريا الأنصاري بقوله: (هي ما يقده في الدليل علة كان الدليل أو غيرها).⁶

ويمكن أن نعرف القوادح بأنها (هي الاعتراضات التي يعترض بها على القياس بحيث تظهر نقصاً أو تكشف عن نقص أو ضعف في الاستدلال).

وهي في الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العلية وكلها ترجع إلى منع ومعارضة، وإلا لم تسمع لأنَّ غرض المستدل إثبات مدعاه بدليله والإلزام به، وغرض المعارض إفحامه بمنعه عن الإثبات، فالمستدل هو المدعي والإثبات هو مدعاه، والشاهد عليه الدليل وصلاحيته للشهادة بصحة المقدمات ونفاذها بترتب الحكم عليه إنَّما هو

عدم المعارض، وألا يكون كتعارض البينتين، والمعترض هو المدعى عليه والدافع للدعوى، والدفع يكون بهدم أحد الأمرين، فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها، وعدم نفاذ شهادتها بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها، فما ليس من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع.⁷

ثانياً: أنواع القوادح:

قوادح أو مبطلات العلة كثيرة أوصلها بعضهم إلى خمس وعشرين، قال ابن الحاجب: (الاعتراضات وهي راجعة إلى منع ومعارضة وإلا لا تسمع للزوم الصحة وهي خمس وعشرون)⁸ وعدها البيضاوي ستة قوادح.⁹ وسوف أقتصر على أقسامها عند البيضاوي وهي:

- 1 - **النقض:** (وهو وجود الوصف المدعى علة في صورة مع تخلف الحكم عنه).¹⁰
- 2 - **عدم التأثير وعدم العكس:** عدم التأثير: بقاء الحكم بدون ما فرض علة، وعدم العكس: هو أن يحصل مثل ذلك الحكم في صورة أخرى لعله تخالف العلة الأولى.¹¹
- 3 - **الكسر:** وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر.¹² أو هو إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه في حد العلة.¹³ وقال الرازي: هو نقض يرد على المعنى دون اللفظ.¹⁴
- 4 - **القول بالموجب:** وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف.¹⁵ أو هو تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع.¹⁶
- 5 - **الفرق:** هو جعل تعيين الأصل علة والفرع مانعاً.¹⁷ أو هو إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة أو جزء علة وهو معدوم في الفرع).¹⁸
- 6 - **القلب:** هو أن يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التي استدلت بها إلحاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه¹⁹، وهو موضوع البحث.

المبحث الأول: ماهية القلب وأنواعه

المطلب الأول: ماهية القلب:

أولاً: معنى القلب لغة: هو تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها، وقلب الشيء حوله عن وجهه وحوله ظهراً لبطن،²⁰ قال ابن منظور: القلب تحويل الشيء عن وجهه، قلبه يقلبه قلباً، وقلبُ الأمور بحثها والنظر في عواقبها.²¹ فالقلب هو الإبدال والتغيير على جهة المخالفة.

ثانياً: معنى القلب اصطلاحاً: عرف القلب في اصطلاح الأصوليين بتعريفات كثيرة

منها:

- 1 - عرفه أبو الحسين البصري بقوله (هو أن يعلق الخصم عليها ضد ما علقه المعلل من الحكم).²²
- 2 - عرفه الرازي بقوله: هو أن يعلق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه ويرد ذلك إلى الأصل بعينه).²³
- 3 - عرفه سراج الدين الأرموي بأنه (تعليق نقيض الحكم المذكور بالوصف المذكور بالرد إلى الأصل المذكور).²⁴
- 4 - وعرفه القرابي بأنه: إثبات نقيض الحكم بعين العلة.²⁵
- 5 - عرفه البيضاوي بقوله (هو أن يربط خلاف قول المستدل على علقته إلحاقاً بأصله).²⁶
- 6 - عرفه علاء الدين البخاري بقوله: هو تغيير التعليل إلى خلاف الهيئة التي كان عليها.²⁷
- 7 - عرفه العضد بقوله: هو دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الأصل الذي هو مذهب المستدل.²⁸

8 - عرفه ابن السبكي بأنه: دعوى أن ما استدل به في المسألة على ذلك الوجه عليه لا له إن صح.²⁹

9 - عرفه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري بأنه: أن يربط المعارض خلاف قول المستدل على علة إحقاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه.³⁰

10 - عرفه البدخشي بقوله: هو أن يربط حكم هو خلاف حكم المستدل على الوصف الذي جعله المستدل علة في قياسه إحقاقاً بأصله.³¹

11 - عرفه أمير باد شاه بأنه: جعل وصف المستدل حجة للمعارض لإثبات خلاف حكم المستدل.³²

التعريف المختار وشرحه: من استعراضنا للتعريفات السابقة للقلب نلاحظ تقاربها في المعنى وإن اختلفت العبارات في الوضوح والخفاء في دلالتها عليه، والتعريف الذي يمكن أن يكون قد جمع كل مزايا التعريفات وتجنب جوانب القصور التي انتقدت في كثير من التعريفات هو تعريف القاضي البيضاوي مع إضافة الإسنيوي وهو: (أن يربط المعارض خلاف قول المستدل على العلة التي استدل بها إحقاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه).³³

شرح التعريف: قوله (أن يربط) أي يعلق الحكم بالوصف المذكور، قوله (المعارض) وهو الخصم الذي يقدر في علة المستدل، قوله (خلاف قول المستدل) عبر بقوله: خلاف قول المستدل ولم يعبر بنقيض كما في المحصول، لأن الحكم الذي يثبتته القالب يشترط أن يكون مغايراً له لا نقيضاً.³⁴ قوله (على العلة التي استدل) أي الوصف الذي جعله المستدل علة في قياسه.³⁵ قوله (إحقاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه) وهو قيد في التعريف فيشترط اتحاد الأصل لأنه لو رُد إلى أصل آخر لكان حكم ذلك الأصل الآخر إماً حاصللاً في الأصل الأول فمرده إليه أو غير حاصل بأصل القياس الأول نقض على تلك العلة.³⁶

المطلب الثاني: أنواع القلب

قسم الأصوليون القلب إلى الأنواع الآتية:

النوع الأول: أن يكون لنفي مذهب المستدل صريحاً، وهو قسمان:

القسم الأول: ألا يدل مع نفي مذهب المستدل على صحة مذهب المعارض صريحاً، كقول الحنفية: مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه، فيقول الشافعية: مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه، فهذا نفي لمذهب المستدل بالصراحة ولا إثبات فيه لمذهب المعارض بالصراحة لجواز أن يكون الحق في جانب ثالث كما هو قول المالكية، وقد يدل على نفي مذهب المستدل بواسطة اتفاق الإمامين على أحد الحكمين وهما (إجزاء أقل ما يصدق عليه الاسم والربع) ونفي ما عداهما.³⁷

القسم الثاني: أن يدل على الأمرين معاً: أي على نفي مذهب المستدل وإثبات مذهب المعارض، كقول الشافعية: طهارة الخبث طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث، فيقول القالب: طهارة الخبث طهارة تراد لأجل الصلاة فتجوز بغير الماء كطهارة الحدث، وكقول الشافعية في البيع الموقوف: عقد في حق الغير بغير ولاية ولا استتابة فلا يصح، فيقول الخصم: عقد عقده في حق الغير من غير إذن ولا استتابة فكان صحيحاً كما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه.³⁸

النوع الثاني: أن يكون لنفي مذهب المستدل ضمناً، أي لنفي لازم من لوازم مذهب المستدل،³⁹ كقول الحنفي بيع الغائب صحيح كنيكاح الغائبة، فيقول المعارض وهو الشافعي: بيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية قياساً على النكاح، وخيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عند الحنفية وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.⁴⁰

ومن هذا النوع قلب المساواة: وهو أن يكون في الأصل حكمان أحدهما منتفٍ في الفرع بالاتفاق بين الخصمين، والثاني متنازع فيه بينهما، فإذا أراد أن يثبت في الفرع

جامع القرآن الكريم وتأسيس العلوم ←
بالقياس على الأصل، فيقول المعارض: تجب التسوية بينهما في الفرع بالقياس على
الأصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما عدم ثبوته فيه، كقولهم في طلاق المكره:
المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار، فيقول المعارض مكلف مالك
فيسوى بين إقراره بالطلاق وإيقاعه إياه كالمختار، ويلزم من هذا ألا يقع طلاقه ضمناً،
لأنه إذا ثبتت المساواة بين إقراره وإيقاعه، وإقراره غير معتبر بالاتفاق فيكون إيقاعه
غير معتبر.⁴¹

النوع الثالث: أن يكون لإثبات مذهب المعارض صريحاً ليلزم منه بطلان مذهب
المستدل لتنافيها⁴²، كقول الحنفي: الاعتكاف يشترط فيه الصوم، لأنه لبث في
مكان مخصوص فلا يكون بمجرد قرية كالوقوف بعرفة، فإنه بمجرد ليس قرية
وإنما صار قرية بانضمام عبادة إليه وهي الإحرام، فلا بد من انضمام عبادة إلى اللبث
ليصير عبادة، فيشترط في الاعتكاف الصوم، فيقول الشافعي: فلا يشترط فيه الصوم
كالوقوف بعرفة، أي إذا كان الاعتكاف شبيهاً بالوقوف بعرفة لزم ألا يشترط فيه
الصوم كالوقوف بعرفة، قال أبو الحسين البصري بعد ذكر هذا المثال: (وهذا الذي
هو قلبه يفسد العلة).⁴³

النوع الرابع: القلب المكسور: وهو أن يستعمل المعارض جميع أوصاف المستدل،
كاستدلال المالكي على صحة ضم الذهب والفضة في الزكاة بأتهما مالان زكاتهما
ربع العشر بكل حال فضم أحدهما للآخر كالصحاح والمكسرة. فيقول الشافعي:
مالان زكاتهما ربع العشر وهما من وصف واحد فلم يضم أحدهما إلى الآخر بالقيمة
كالصحاح والمكسرة.⁴⁴

النوع الخامس: القلب المبهم: وهو القلب الذي لا يتضمن تسوية، مثل أن يقول
الحنفي في صلاة الكسوف: صلاة مسنونة فلا يشي فيها الركوع كصلاة العيدين،
فيقول القالب: صلاة مسنونة تختص بزيادة كصلاة العيدين. من غير تعرض لخصوص

→ القلب عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهيّة

الزيادة هل هي ركوع أو غيره، لأنّه لو تعرض لخصوصها في الركوع لم يشهد له الأصل المذكور، فهذا قلب مبهم.⁴⁵

النوع السادس: أن يجعل المعلول علة والعلة معلولاً: وإذا أمكن ذلك تبين ألا علة، فإنّ العلة هي الموجبة والمعلول هو الحكم الواجب به كالفرع والأصل فلم يجز أن يكون المعلول علة والعلة معلولاً، كقول الشافعي في ظهار الذمي: أنّه يصح، لأنّه يصح طلاقه كالمسلم، فيقول الحنفي: المسلم لم يصح ظهاره لأنّه صح طلاقه، وإنّما صح طلاقه لأنّه صح ظهاره، ومن جعل الظهار علة للطلاق لم يثبت ظهار الذمي.⁴⁶

المبحث الثاني

مذاهب الأصوليين في اعتبار القلب قادحاً من قواعد العلة والمذهب الراجح

قبل الخوض في مذاهب الأصوليين في اعتبار القلب لا بد من الوقوف على أقوالهم في إمكان وقوع القلب بالمعنى السابق، فقد ذهب بعض الأصوليين إلى إنكاره من جهة أنّ الحكمين أي ما يثبتته المستدل وما يثبتته القالب، إن لم يتنافيا فلا قلب إذ لا منع من اقتضاء العلة الواحدة لحكمين غير متنافيين فلا يفسد به، وإن استحال اجتماعهما في صورة واحدة فلم يمكن الرد إلى ذلك الأصل فلا يكون قلباً، إذ لا بد فيه من الرد إلى ذلك الأصل، والجمهور يقولون بإمكانه وذلك لأن الحكمين غير متنافيين لذاتهما فلا جرم يصح اجتماعهما في الأصل لكن قام الدليل على عدم اجتماعهما في الفرع، فإذا أثبت القالب الحكم الآخر في الفرع بالرد إلى الأصل وشهادة اعتباره امتنع ثبوت الحكم الأول فيه. قال إمام الحرمين: (فإنّ أصل المعلل والقالب واحد ولا يتصور أن يشهد أصل واحد على التصريح بنقيضين)⁴⁷ وقد اعترض عليه بأن الوصف الواحد قد يشعر بمتناقضين، وغاية ما في الباب أنّ الوفاء بالحكمين لا يتصور فيتعين أحدهما بالترجيح.⁴⁸

وقد اختلف الأصوليون في اعتبار القلب من القوادح وعدم اعتباره والخلاف فيه مبني كما قال إمام الحرمين في البرهان على أن المصيب من المجتهدين واحد، وقد اختلف في ذلك إلى مذهبين معتبرين ونفاة. كما يلي:

المطلب الأول: مذهب المعتبرين وأدلتهم:

ذهب جمهور الأصوليين من الحنفية⁴⁹ والمالكية⁵⁰ الشافعية⁵¹ والحنابلة⁵² إلى أنه حجة وقادح في العلة واختاره الرازي⁵³ والبيضاوي⁵⁴.

الأدلة: استدل أصحاب هذا المذهب بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: أن المعلل إذا علق حكماً على علة فعلق السائل عليها ضد ذلك الحكم فقد أراه بطلان قياسه، وأنه ليس بين تلك العلة وبين الحكم الذي علق عليها من التعليق إلا ما بينها وبين ضدها، وهذا مفسد لها كالقول بموجب العلة.⁵⁵

الدليل الثاني: أن القلب معارضة بما لا يمكن الجمع بينه وبين علة المستدل، فصار كما لو عارضه بعلة مبتدأة.⁵⁶

الدليل الثالث: أن الوصف إذا أمكن أن يصحب النقيضين الحكم المدعى وعدمه ضعف استلزامه للمدعى، وإذا استلزامه كان ذلك قدحاً فيه، فاتجه أن من القوادح في الوصف، لأن الدليل الواحد لا يدل على الشيء وخلافه.⁵⁷

الدليل الرابع: إذا كانت معارضة العلة بعلة أخرى يتعذر على المعلل الجمع بين العلتين فيتقرر ذلك قادحاً في الاعتلال، والقلب لا ينحط رتبة عن ذلك بل المشاركة في الأصل الواحد أولى بالقدح.⁵⁸

الدليل الخامس: أن المستدل أثبت الحكم بالعلة، فإذا أثبت بها القالب نقيض ذلك الحكم في صورة النزاع استحال إيجابها لذلك الحكم في صورة النزاع وإلا اجتمع النقيضان في صورة النزاع وهذا محال.⁵⁹

المطلب الثاني: مذهب الذين لم يعتبروا القلب وأدلتهم:

ذهب بعض الشافعية إلى أن القلب لا يعتبر قادحاً في العلة،⁶⁰ واختاره الإمام الغزالي في المنحول.⁶¹

الأدلة: استدل القائلون بهذا القول بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: أن القلب لا يمكن إلا بفرض مسألة على المستدل، وليس للسائل فرض مسألة على المسؤول لأنه تابع له.⁶²

اعترض على هذا الدليل بالآتي:

1 - أننا لا نسلم أنه فرض مسألة وإنما هو نقض وإبطال للعلة وتبيين أنه لا تعلق ولا اختصاص لها بالحكم الذي علق عليها السائل، وهذا طريق صحيح في إبطال العلة.⁶³

2 - أن هذا يبطل بالمشاركة في الخبر فإنه وإن لم يمكن إلا بفرض مسألة على المستدل.⁶⁴

3 - أنه ليس بفرض مسألة ولكنّه مشاركة في علته وأصله في معنى الحكم الذي فرض فيه، ألا ترى أنه لا يمكنه أن يجمع بينه وبين حكمه، وذلك يوجب نفي حكمه، وإذا انتفى ثبت الحكم الآخر بالعلة.

أجيب عن هذا الاعتراض: بأنه لو كان كما ذكرت لما صح القلب لأن الحكم وضده لا يجتمعان في أصل واحد وعلة واحدة.

ردُّ هذا الجواب: بأنه لا يجتمع الشيء وضده إذا صرح به، لأن النفي والإثبات لا يجتمعان، فأماً حكمان مختلفان فيصح اجتماعهما، وإن كان أحدهما يؤدي إلى انتفاء الآخر بضرب من الاستدلال.⁶⁵

الدليل الثاني: أن الوصف يؤثر في حكم المعلل ولا يؤثر في حكم القالب فلم يصح.⁶⁶

اعترض على هذا الدليل بالآتي:

1 - أن هذا ليس بصحيح لأننا نصححه إذا تساوى في تأثير العلة فيهما وأما إذا أثرت جميع الأوصاف في العلة المبتدأة ولم تؤثر في القلب كانت معارضة، لأنَّ للمستدل أن يقول: عندي العلة جميعها ويرجح بين العلتين على ما يرد في ترجيح العلل.⁶⁷

2 - إنَّما يصح القلب إذا كان صلاح الوصف لأحد الحكمين كصلاحه للآخر وتأثيره في أحدهما كتأثيره في الآخر، أمَّا إذا لم يصلح الوصف لحكم القالب ولم يؤثر فيه حكمنا ببطلانه.⁶⁸

الدليل الثالث: أنَّ القلب معارضة في غير مقصود المعلل فلا يقدر في القياس، مثلاً: إذا قال الحنفي: أنَّ الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يجزي في إيصال الماء ما يصدق عليه الاسم كاليد والرجل والوجه، فإذا ذكر القالب نفي التقدير بالربع فقد تعرض لما لم يتعرض له المعلل فلم يقدر في علته.⁶⁹

الدليل الرابع: أنَّ أوصاف المعلل لا تصلح للحكم الذي نقلها فيه القالب، فلا تكون مؤثرة في وجوده فلا يصح القلب.

اعترض على هذا الدليل: بأنَّ هذا في بعض القلب دون بعض، ألا ترى أنَّه إذا قال عضو من أعضاء الوضوء فلا يجوز في إيصال الماء إليه ما يقع الاسم عليه، فقلبه الخصم فقال: وجب ألا يقدر بالربع. كانت العلة في الحكمين سواء، ولم يكن فرق بين أن يجعل عضواً من أعضاء الوضوء علة لإجزاء اليسير وبين أن يجعل علة لنفي التقدير.⁷⁰

الدليل الخامس: أنَّ القلب غير جائز لأنَّ حكم القالب لا بد أن يناه في حكم القائس وإلا لم يتحقق النزاع ويلزم من ذلك اجتماع الحكمين المتنافيين في أصل واحد وذلك محال.⁷¹

→ القلب عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهيّة

اعترض على هذا الدليل: بأنّ الحكمين غير متنافيين لذاتيهما فلا جرم يصح اجتماعهما في الأصل، لكن دل دليل منفصل على امتناع اجتماعهما في الفرع وهو إجماع الخصمين على أنّ الثابت فيه إنّما هو أحد الحكمين فالثاني حصل في الفرع بعرض الإجماع.⁷²

الدليل السادس: أنّ ما جاء به القالب ليس مناقضاً لمقصود المعلل، فمثلاً في مسألة تقدير مسح الرأس بالربع، فمقصود القالب وهو الشافعي في قوله: عضو من أعضاء الوضوء فلا يقدر بالربع، نفي التقدير بالربع، وضده أنّ يتقدر بالربع فلا يتمكن القالب من ذلك أبداً فإنّ أصل القالب والمعلل واحد، ولا يتصور أنّ يشهد أصل واحد على التصريح بنقيضين، وإن فرض أجزاء ذلك فالأصل يشهد لأحد الوجهين دون الثاني، فالقالب إذن حائث عن مقصد المعلل ومحل العلة، وهو معارضة في غير محل التعليل، والمعارضة إذا لم تجر على المناقضة المحققة بموجب العلة فهي غير قادمة لوقوعها مجانية لمقصود العلة.

اعترض على هذا الدليل: بأنّ العلة وقلبها في الصورة المذكورة مشتملان على حكمين لا سبيل إلى الجمع بينهما، فإنّ من يكتفي بالاسم لا يقدر ومن يقدر لا يكتفي بالاسم، فإن كان كذلك فقد تحقق اشتمال العلة والقلب على أمرين لا يتأتى التزام جمعهما على الموافقة فكان ذلك كالتصريح بالمناقضة.⁷³

الترجيح: مما سبق من سرد مذهبي الأصوليين في اعتبار القلب يتبين لنا أنّ مذهب الجمهور هو المذهب الراجح وذلك لقوة أدلتهم وردودهم على أدلة أصحاب المذهب الثاني.

المطلب الثالث: آراء الأصوليين في قلب التسوية

اختلف الذين قالوا باعتبار القلب في بعض أنواعه ومن أنواع القلب التي اختلف الأصوليون فيها قلب التسوية، فالذين قالوا بعدم اعتبار القلب ردوا هذا النوع من باب أولى، والذين اعتبروا القلب على الجملة اختلفوا في قلب التسوية إلى مذهبين:

المذهب الأول: أن قلب التسوية صحيح ويعتبر من قواعد العلة وهو المختار عند الأستاذ أبي اسحق والشيخ أبي اسحق الشيرازي⁷⁴ وإمام الحرمين⁷⁵ وأبي الوليد الباجي⁷⁶ والبيضاوي⁷⁷ وأبي الخطاب الكلوزاني⁷⁸ وهو قول جمهور الأصوليين.⁷⁹

المذهب الثاني: أن قلب المساواة لا يقبل وهو ما اختاره القاضي الباقلاني، قال إمام الحرمين: (ذهب الأكثرون إلى أنه باطل غير قادح في العلة وهو ما اختاره القاضي رحمته)⁸⁰ واختاره أبو القاسم ابن كج⁸¹ وقال به أبو القاسم الكرخي الشافعي⁸² والأستاذ أبو منصور وابن السمعاني.⁸³

الأدلة:

أولاً: أدلة أصحاب المذهب الأول: استدلو بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: أن الأصل والفرع في الحكم المعلق على العلة سواء وهو التسوية بينهما في معنى من المعاني وإنما يختلفان في التفصيل، فوجب أن يصح كما لو نص على ذلك صاحب الشرع،⁸⁴ وكما جاز أن ينص عليه جاز أن يستتبط ويعلق عليه الحكم.⁸⁵

الدليل الثاني: أنه لو صرح بالحكم لصح القياس وإن كان حكم الأصل مخالفاً لحكم الفرع في التفصيل فكذلك ههنا.⁸⁶

ثانياً: أدلة أصحاب المذهب الثاني:

الدليل الأول: أن حكم الفرع فيه مخالف لحكم الأصل، لأنَّ الحاصل اعتبارهما معاً في الثبوت في الأصل، وفي الفرع عند القالب عدم وقوعهما معاً، فلا تتحقق التسوية.⁸⁷

اعترض على هذا الدليل: بأنَّ حكم الأصل هو التسوية وقد تعدى ذلك إلى الفرع، وإنما يختلفان في كيفية التسوية، وكيفية التسوية حكم غير التسوية، مثلاً إذا ورد من الشرع وجود التسوية بين الجامد والمائع في باب النية فينقطع فيه حكم الاجتهاد ثم يبقى النظر والاجتهاد في كيفية التسوية بين الإيجاب والإسقاط، وإذا ثبت أنَّ كيفية

→ القلب عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهيّة
التسوية غير التسوية لم يلزم استواء الأصل والفرع فيها وتبين أنّه لا يضر اختلاف
حكمهما، فإنّ ذلك لا ينافي حكم الاستواء الذي جعل جامعاً.⁸⁸

الدليل الثاني: أنّ المقصود من القلب معارضة المستدل ومساواته في الدليل، وقلب
التسوية لا يساوي القلب فيه للمستدل، لأنّ حكم المستدل مصرح به وحكم القلب
مبهم يحتاج إلى البيان، والمصرح به أولى من المبهم أبداً.⁸⁹

اعترض على هذا الدليل: بأنّ حكم الفرع في ذلك مخالف لحكم الأصل، لأن
الاستواء في الأصل في الصحة والاستواء في الفرع في البطلان عند القلب، ويجب أن
يكون حكم الفرع مثل حكم الأصل لأنّه يجب أن يتعدى إلى الفرع لتعدي علة الأصل
عليه.

ردّ هذا الاعتراض: بأن الجمع بين حكم المبتدئ بالعلة وبين حكم القلب لا
يصح، فلم يجب اعتبارهما في القلب.⁹⁰

الدليل الثالث: أنّ حكم القلب مجمل وحكم المستدل مصرح به والمصرح به مقدم
أبداً يقدم على المبهم كما هو الحال في ألفاظ صاحب الشرع.⁹¹

اعترض على هذا الدليل: بالآتي:

1 - أنّ التصريح إنّما يعتبر في حكم المطلوب بالدلالة لا في حكم آخر وهاهنا
الدلالة هي التسوية، وقد صرح بها في حكم العلة كما صرح المعلل بحكمه.

2 - أنّ المصرح إنّما يقدم على المبهم إذا احتتم المبهم أمرين والمصرح به أمر
واحد، فيقضى بما لا يحتمل على ما يحتمل كما ذكر في ألفاظ صاحب الشرع، أمّا
في هذه المسألة فإنّ قلب التسوية لا يحتمل إلا إبطال مذهب المعلل، كما لا يحتمل المعلل
إلا إبطال مذهب القلب فلم يكن لأحدهما على الآخر مزية كاللفظين الصريحين إذا
تعارضوا.⁹²

3 - إنَّما ذكر تصحيح لقلب التسوية وإنَّما صرتم إلى الترجيح بينه وبين العلة المبتدأة بالحكم المبين، وهذا خلاف ما تضمنتم بعده.

4 - أننا لا نسلم أن الحكم مجمل بل هو مصرح به، وهو تساوي الفرع والأصل في معنى من المعاني، ألا ترى أنَّه لا يحتمل إلا ذلك، والمجمل يحتمل معاني كثيرة ليس في أحدها أظهر منه في سائرهما.⁹³

الدليل الرابع: أنَّ مآل الكلام في قلب التسوية استواء الفرع والأصل في عبارة مع اختلافهما في الحكم، فإنَّ (إقرار) المختار مثلاً و(إنشأؤه) للطلاق نافذان، ورام القالب مما ذكره من التسوية ألا ينفذ أمر المكروه فكأنَّه في التحقيق استيفاء حكم الشيء من ضده.⁹⁴

الترجيح: مما سبق من سرد مذاهب الأصوليين في قلب التسوية يتضح لنا أنَّ المذهب الراجح هو المذهب الأول القائل بأنَّ قلب التسوية صحيح ويعتبر من قواعد العلة وهو مذهب جمهور الأصوليين، وذلك لقوة أدلتهم وردودهم على أدلة أصحاب المذهب الثاني.

المطلب الرابع: العلاقة بين القلب والمعارضة

قبل توضيح العلاقة بين القلب والمعارضة لابد من تعريف المعارضة حتى نتعرف على علاقتها بالقلب.

أولاً: تعريف المعارضة: عرف الأصوليون المعارضة بتعريفات كثيرة منها:

1 - عرفها الزركشي بأنَّها: إلزام الجمع بين شيئين والتسوية بينهما في الحكم نفيًا وإثباتًا. أو هي: إلزام الخصم أن يقول قولاً قال بنظيره.⁹⁵

2 - عرفها محمد أمين أمير باد شاه بقوله: هي أن يبدئ المعارض في الأصل وصفاً آخر غير ما أبداه المستدل صالحاً للعليَّة يحتمل أنَّه علة.⁹⁶

→ القلب عند الأصوليين وأثره فالج الفروع الفقهيّة

ثانياً: آراء الأصوليين في اعتبار القلب معارضة: اختلف الأصوليون في القلب هل هو معارضة أم لا؟ وهل يرد على القلب ما يرد على المعارضة أم لا؟ إلى قولين أو مذهبين:

المذهب الأول: أن القلب معارضة وإليه ذهب الشيخ أبو إسحق الشيرازي،⁹⁷ وأبو الطيب الطبري،⁹⁸ والرازي،⁹⁹ واختاره ابن الحاجب،¹⁰⁰ قال أبو الخطاب الكلوذاني: (وهو - أي القلب - معارضة إلا أنه تميز من بين المعارضات بهذا الاسم).¹⁰¹

الأدلة: استدل أصحاب هذا المذهب بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: أن القالب ذكر العلة الصالحة لحكمه التي دلّ على صحتها أحد الدلائل على صحة العلة، فكان معارضاً كما لو بدأ بعلّة لحكمه ذلك، أو ابتدأ بتلك العلة قبل أن يعلل بها خصمه، وإذا ثبت هذا جاز أن يتكلم عليها بما يتكلم به على العلل المبتدأة فهو معارضة صحيحة يلزم جوابها.¹⁰²

الدليل الثاني: أن المستدل لا يمكنه الجمع بين حكمه وحكم القلب فصار كما لو عارضه من أصل آخر،¹⁰³ فإنه لما تعذر الجمع بين حكم الأصلين في الفرع كانا متعارضين فكذلك هنا.¹⁰⁴

الدليل الثالث: أن سؤال القلب مندرج في المعارضة لأنه إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه المستدل وكذلك المعارضة، إلا أن القلب فيه خصوصية كون الأصل والجامع مشتركاً بين قياسي المستدل والمعارض، وهو كما يقول الحنفية معارضة فيها مناقضة.¹⁰⁵

الدليل الرابع: أن المعارضة هي تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلافه، وهذا صادق على القلب إلا أن الفرق بينهما فرق مابين العموم والخصوص، وذلك أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها قد تغاير العلة والأصل اللذين أتى بهما المستدل، بخلاف القالب فإنّ علته وأصله هما علة المستدل وأصله.¹⁰⁶

الدليل الخامس: أن القلب مبطل للعلة من جهة كونه معارضة لأن القلب إذا أثبت بها نقيض الحكم في صورة النزاع بطلت العلة وإلا لزم اجتماع النقيضين وهو محال.¹⁰⁷

اعترض على كل الأدلة السابقة: بأن القلب إذا جعل معارضة لا يكون وذلك مناف لإطلاق أنه من القوادح.

أجيب عن هذا الاعتراض: بأن المراد بالقادح ما يعم المفسد للدليل والموقف له عن العمل به.¹⁰⁸

المذهب الثاني: أن القلب ليس معارضة إنما هو يوقف الاستدلال بالعلة ويفسدها وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو الوليد الباجي¹⁰⁹ وهو قول بعض الشافعية.¹¹⁰

الأدلة: استدلت أصحاب هذا المذهب بالأدلة التالية:

1 - أن العلة الواحدة لا يجوز أن يتعلق بها حكمان متضادان، فإذا وجدناه هنا قد تعلق عليها دل ذلك على أنها فاسدة.¹¹¹

اعترض على هذا الدليل: بأنه لا يجوز القلب لحكمين متضادين من كل وجه، وإنما يكون فيما لا يمكن الخصم أن يجمع بينهما لمعنى آخر.¹¹²

2 - أن المستدل إذا علق حكماً على علة فعلق السائل عليها ضد ذلك الحكم فقد أراه بطلان قياسه، وأنه ليس بين العلة وبين الحكم الذي علق عليها من التعليق إلا ما بينها وبين ضدها وهذا مفسد لها، كالقول بموجب العلة.¹¹³

3 - أن العلة لما شهدت للمستدل وشهدت لخصمه في حكم واحد فصار أحدهما يعارض الآخر، ويفضي إلى صاحبه فبطلاً جميعاً،¹¹⁴ لأنه تبين أن العلة لا تصلح للتعليق بها لواحد منهما لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يفيد الشيء وضده.¹¹⁵

القول الراجح: هو ما ذهب إليه ابن السبكي وغيره، وهو أن القلب يقع على وجهين، عند تسليم الصحة ويكون معارضة، وعند عدم تسليم الصحة يكون قادحاً

→ القلب عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهيّة
أي مبطلاً للعلة،¹¹⁶ وهذا هو المذهب المختار لما فيه من التفصيل والتحقيق، لأنّه يوقف
دليل المستدل إذا كان معارضة، ويبطله إذا كان قادحاً.¹¹⁷

المطلب الخامس: الفرق بين القلب والمعارضة وثمره الخلاف في هل القلب معارضة أم
قادح.

أولاً: الفرق بين القلب والمعارضة: على اعتبار أنّ القلب والمعارضة بينهما عموم
وخصوص، فرق من قال القلب معارضة بينهما بالآتي:

- 1 - أنّه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن.¹¹⁸
- 2 - أنّه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والأصل، لأنّ أصله وفرعه هو أصل المعلل
وفرعه، ويمكن ذلك في جميع المعارضات.¹¹⁹
- 3 - أنّ القلب معارضة مبنية على إجماع الخصمين سواء أنضم إليهما إجماع الأمة أم
لا، والمناقضة في المعارضة حقيقية وفي القلب وضعية، أي تعارض الخصمان أو
المجمعون على المناقضة.¹²⁰
- 4 - أنّ علة المعارض وأصلها قد يكون مغايراً لعلة المستدل وأصله بخلاف القلب فإنّ
علته وأصله هما علة المستدل وأصله.¹²¹

ثانياً: ثمره الخلاف في هل القلب معارضة أم قادح: للخلاف في ذلك فوائدها منها:

- 1 - إن قيل إنّ القلب معارضة جازت الزيادة عليه، وإن قيل اعتراض لم تجز الزيادة
عليه.
- 2 - إن قلنا أنّ القلب معارضة جاز قلبه من المستدل كما يعارض العلة، ومن قال
اعتراض لم يجز ذلك لأنّه منع والمنع لا يمنع.
- 3 - أنّه إذا قلنا القلب معارضة جاز أن يتأخر عن المعارضة لأنّه كالجزء منها، وإن
كان اعتراضاً لم يجز، ووجب تقديمه عليها لأنّ المنع مقدم على المعارضة.

4 - أن من جعله معارضة قبل فيه الترجيح، ومن قال إنه اعتراض منع من ذلك، لأنَّ المعارضة تقبل الترجيح بالدليل المبتدأ والقلب لا يقبل الترجيح.¹²²

المطلب السادس: قلب القلب

مما يترتب على الخلاف في اعتبار القلب معارضة أو قادح في العلة الخلاف في قلب القلب وقد اختلف فيه إلى مذهبين:

المذهب الأول: أنه يجوز قلب القلب وإليه ذهب بعض المالكية،¹²³ والشافعية.¹²⁴

واستدل أصحاب هذا المذهب بالآتي:

أولاً: بأنه معارضة فإذا قلبه على القالب صار شاهداً له من وجهين وللقالب من وجه واحد فيترجح عليه.

ثانياً: بما أن القلب معارضة فالمعارضة تعارض بدليل آخر من لفظها وهو قلبها فتتنافى العلتان وتبقى علة المستدل.¹²⁵

المذهب الثاني: أن القلب لا يقلب ورجحه الباجي.¹²⁶

الأدلة: استدلال الباجي ومن وافقه بالآتي:

أن القلب قد يفسد العلة ويخرجها عن أن تكون علة لذلك الحكم، فإذا قلب القلب لم يزد على أن أتى بعلتين يتجه على كل واحدة منهما القلب فيفسدان جميعاً.¹²⁷

المبحث الثالث

أثر القلب في الفروع الفقهية

بعد استعراض مذاهب الأصوليين في اعتبار القلب نورد في هذا المبحث بعض الفروع الفقهية التي تبين أثره في اختلاف الفقهاء، ويلاحظ أن هذه الفروع مخرجة على اعتباره ولكنها تظهر أثر تطبيقه، وذلك لأنَّ الراجح عند الأصوليين اعتباره كما سبق.

المطلب الأول: أثر القلب في العبادات:

الفرع الأول: تقدير مسح الرأس في الوضوء بالربع:

اختلف الفقهاء في ذلك إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب الحنفية إلى أن القدر المطلوب مسحه من الرأس يقدر

بالربع.¹²⁸

الأدلة: استدلت الحنفية على ذلك بالقياس وهو أن مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يكفي فيه أقل ما يصدق عليه الاسم (أي اسم المسح) كالوجه فإنه لا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه اسم الغسل.¹²⁹

اعترض الشافعية على ذلك بالقلب بقولهم: مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يقدر بالربع قياساً على غسل الوجه¹³⁰، ولأنّ التقدير بالربع من غير نص ليس بأولى من تقديره بأقل منه أو بأكثر فكان مطرحاً.¹³¹

ويلاحظ تناقض هذين الحكمين لاتفاق المذهبيين على عدم وجوب مسح الكل.¹³²

المذهب الثاني: ذهب الشافعية إلى أن مسح الرأس في الوضوء يكفي فيه أقل ما يصدق عليه اسم المسح.¹³³

الأدلة: استدلت الشافعية على ما ذهبوا إليه بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: من القرآن قوله تعالى: (وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ)¹³⁴ وجه الاستدلال من الآية أن الباء إذا دخلت على متعدد كما في الآية تكون للتبعيض، وعلى غير متعدد تكون للإلصاق¹³⁵، قال الشيرازي: (والواجب منه) أي مسح الرأس) ما يقع عليه اسم المسح وإن قلَّ.¹³⁶

الدليل الثاني: من السنة: عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم (مسح مقدّم رأسه)،¹³⁷ وذلك أقل من الربع،¹³⁸ أنه مسح بالماء فوجب أن يجز منه ما انطلق اسم المسح عليه قياساً على المسح على الخفين.¹³⁹

المذهب الثالث: ذهب المالكية،¹⁴⁰ والحنابلة،¹⁴¹ إلى أن المطلوب في مسح الرأس مسح الكل.

الأدلة: استدلت أصحاب هذا المذهب بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: من القرآن: قوله تعالى: (وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ)¹⁴² وجه الاستدلال: أن لفظ الرأس يقع على جميعه وقد أمر الله بمسح ما يتناوله الاسم فيجب مسح جميع الرأس¹⁴³. قال الشيخ العدوي: والأصل في مسح الرأس كله قوله تعالى (وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ) فَإِنَّ الْبَاءَ فِيهِ لِلْإِصْطِقِ، وَمَا قِيلَ إِنَّهَا لِلتَّبَعِيضِ لَمْ يُصَحَّحْ أَهْلُ اللُّغَةِ، وَمَا صَحَّ أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَسَحَ رَأْسَهُ بِيَدِهِ فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ بَدَأَ بِيَدَيْهِ مِنْ مُقَدَّمِ رَأْسِهِ، ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ ثُمَّ رَدَّهُمَا حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ، وَهَذَا صَرِيحٌ فِي أَنَّهُ صلى الله عليه وسلم مسح جميع رأسه.¹⁴⁴

الدليل الثاني: ما روي في الموطأ أنه سئل عبد الله بن عاصم رضي الله عنه عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعا بوضوء وفيه (ثم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر بدأ بمقدمة الرأس ثم ذهب بهما إلى قفاه)¹⁴⁵ ويؤيد ذلك أن كل الذين وصفوا وضوءه صلى الله عليه وسلم (قالوا إنه مسح الرأس كله وأما مسحه بناصيته الذي جاء في حديث المغيرة فإنه حجة لنا لا لكم إذ قال المغيرة: توضع رسول الله (فمسح بناصيته وعلى العمامة)¹⁴⁶ فكان مسحه على العمامة بعد مسح ما أدرك من رأسه إكمالاً لمسح الرأس كله ولو كان مسح ما أدرك من رأسه مجزئاً لما أكمله بالمسح على العمامة التي كانت حائلاً بينه وبين باقي الرأس فأجراها مجرى العصابة بنقل فرض المسح إليها، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم رافع لكل خلاف.¹⁴⁷

الفرع الثاني: وجوب الصوم في الاعتكاف:

اختلف الفقهاء في ذلك إلى مذهبين ويظهر أثر القلب في ذلك في رد كل مذهب بالقلب على المذهب الآخر:

المذهب الأول: أن الصوم لا يشترط في صحة الاعتكاف، وهو مذهب الشافعية،¹⁴⁸ والحنابلة.¹⁴⁹

الأدلة: استدلوها بالأدلة الآتية:

1 - أن الاعتكاف لبث مخصوص،¹⁵⁰ فلا يشترط فيه الصوم قياساً على الوقوف بعرفة، فإذا كان الاعتكاف شبيهاً بالوقوف بعرفة فلا يشترط فيه الصوم كما لا يشترط في الوقوف بعرفة.¹⁵¹

أجيب عن ذلك: بالقلب عليه بأنه لبث مخصوص في مكان مخصوص فلا يستقل بنفسه كالوقوف بعرفة، لا يكون بنفسه عبادة إلا بانضمام الإحرام إليه، فيضم إلى الاعتكاف الصوم حتى يكون عبادة.¹⁵²

2 - قوله تعالى: (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ)¹⁵³ فكان هذا ظاهر وعموم في كل معتكف،¹⁵⁴ ويؤيد ذلك قوله ﷺ (ليس على المعتكف صوم إلا أن يوجبه على نفسه).¹⁵⁵

3 - بما أخرجه مالك في الموطأ: (أنه صلى الله عليه وسلم اعتكف العشر الأول من شوال)¹⁵⁶ ويوم الفطر لا صوم فيه.¹⁵⁷

أجيب عن ذلك: بأن خروج يوم الفطر من العشر لا يعد بإطلاق العشر عليه.¹⁵⁸

4 - ما روي عن عمر ﷺ أنه قال للنبي ﷺ: إني نذرت أن اعتكف ليلة في الجاهلية، فقال له (أوفِ بِنَذْرِكَ)،¹⁵⁹ والليل لا صوم فيه.¹⁶⁰

أجيب عنه: بأن الدارقطني روى (أوفِ بِذِكْرِكَ وَصُمْ)،¹⁶¹ وأن الصوم كان أول الإسلام بالليل ولعل ذلك كان قبل نسخه.¹⁶²

5 - الصوم ليس شرطاً في اعتكاف الليل فلا يكون بالنهار، إذ لو كان الصوم شرطاً لما صح اعتكاف الليل.¹⁶³

اعترض على ذلك: بأن النية القلبية كالتنية الفعلية.¹⁶⁴

6 - أن الاعتكاف عبادة ليس من شرط ابتدائها الصوم، فوجب ألا يكون من شرط استدامتها الصوم، ولأن كل ما كان عبادة على البدن مقصودة في نفسها لم يكن شرطاً في عبادة أخرى كالصلاة.¹⁶⁵

المذهب الثاني: ذهب الحنفية،¹⁶⁶ والمالكية،¹⁶⁷ إلى أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف.

الأدلة: استدلوها بالأدلة الآتية:

1 - أن الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلا يستقل بنفسه كالوقوف بعرفة فيكون الصوم شرطاً فيه، أي إذا لم يستقل عبادة بنفسه، وكل من قال الاعتكاف لا يستقل بنفسه قال الذي يضاف إليه هو الصوم فالمقدمة الأولى ثابتة بالقياس والمقدمة الثانية ثابتة بالإجماع.¹⁶⁸

اعترض على ذلك: بالقلب وهو: أن الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة، قال إمام الحرمين: الاعتكاف مكث فلا يشترط في وقوعه قرية صوم كالوقوف بعرفة¹⁶⁹، قال محمد أمين أمير باد شاه: فإذا كان الاعتكاف شبيهاً بالوقوف بعرفة فلا يشترط فيه الصوم كما لا يشترط في الوقوف بعرفة.¹⁷⁰

2 - أن القاسم بن محمد ونافعاً قالوا: لا اعتكاف إلا بصيام لقوله تعالى: (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ)¹⁷¹ فإنما ذكر الاعتكاف مع

القلب عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهيّة

الصيام، قال مالك وعلى ذلك الأمر عندنا أنه لا اعتكاف إلا بصيام¹⁷²، قال الباجي: هذا خطاب للصائمين.¹⁷³

3 - ما روي عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (لا اعتكاف إلا بصوم)،¹⁷⁴ وقد رواه الزهري عن عروة عن عائشة مرفوعاً، وإذا ثبت رفعه إلى النبي ﷺ من طريق فلا يضر وقفه من طريق آخر، ويحتمل أن يكون في طريق الوقف فتى.¹⁷⁵

4 - ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال للنبي ﷺ: إني نذرت أن اعتكف ليلة في الجاهلية، فقال له (اعتكف وصم)،¹⁷⁶ أمره بالصوم، أو أن الصوم في أول الإسلام بالليل ولعل ذلك كان قبل نسخه.¹⁷⁷

5 - أن النبي ﷺ بين الاعتكاف بفعله فروي أنه اعتكف صائماً، ولم ينقل أنه اعتكف مفطراً،¹⁷⁸ والأفعال المتفقة في الأوقات لا تجري على نمط واحد إلا لداع يدعو إليه، وليس ذلك إلا بيان أنه من شرائط الاعتكاف.¹⁷⁹

المطلب الثاني: أثر القلب في المعاملات

المقصود بالمعاملات هنا كل ما عدا العبادات من أبواب الفقه وهو مصطلح قدامى الفقهاء.

الفرع الأول: بيع الغائب:

اختلف الفقهاء في صحة بيع العين الغائبة سواء أكانت موصوفة أم غير موصوفة وسبب الخلاف هو: هل نقصان العلم المتعلق بالصفة عن العلم المتعلق بالحس هو جهل مؤثر في بيع الشيء فيكون من الغرر الكثير، أم ليس بمؤثر وأنه من الغرر اليسير المعفو عنه؟¹⁸⁰ وقد اختلف في ذلك إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أن بيع العين الغائبة صحيح سواء أكانت موصوفة أم غير موصوفة، وإليه ذهب الحنفية.¹⁸¹

الأدلة: استدل أصحاب هذا المذهب بالأدلة الآتية:

السنة الثالثة - العدد الخامس - محرم 1434 هـ - نوفمبر 2012م

الدليل الأول: من القياس: وهو أن بيع الغائب عقد معاوضة فيجب ألا يمنع منه فقد رؤية المعقود عليه كالنكاح.¹⁸²

اعترض على هذا الدليل: بالقلب: وهو أن بيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية قياساً على النكاح.¹⁸³

الدليل الثاني: من القرآن بقوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)،¹⁸⁴ وهي عامة في جواز كل بيع سواء كانت العين حاضرة أو غائبة.¹⁸⁵

اعترض على هذا الدليل: بأن الآية عامة وقد خصصت بأدلة المانعين،¹⁸⁶ ويحديث النهي عن بيع الغرر.¹⁸⁷

الدليل الثالث: من السنة ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال (من اشترى ما لم يره فهو بالخيار إذا رآه).¹⁸⁸

وجه الاستدلال: أن الهاء في لم يره كناية فتتصرف إلى المكنى السابق، وهو الشيء المشتري، والمراد خيار لا يثبت إلا بعد تقدم الشراء، وذلك الخيار بين فسخ العقد وإلزامه دون خيار الشراء ابتداءً وتقديمه بإثبات هذا الخيار له تنصيص على جوازه.¹⁸⁹

اعترض على هذا الدليل بالآتي:

أولاً: أن هذا الحديث ضعيف لأن عمر بن إبراهيم الأهوازي تفرد به وهو مشهور باختراع الأحاديث ووضعها فهو غير ملتفت لروايته.

ثانياً: على تسليم صحته يمكن استعماله من ثلاثة وجوه هي:

1 - أن قوله (من اشترى ما لم يره فهو بالخيار إذا رآه) في الاستئناف في العقد عليه لا في استصحاب العقد المتقدم منه.

2 - أنه محمول على السلم الذي لم يره فهو بالخيار إذا رآه ناقصاً عن الصفة.

3 - أنه على من اشترى ما لم يره حال العقد إذا كان قد رآه قبل العقد فهو بالخيار إذا وجده ناقصاً فيما بعد.¹⁹⁰

الدليل الرابع: إجماع الصحابة على جوازه: فقد روي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه وطلحة بن عبيد الله رضي الله عنه تناقلا دارين إحداهما بالكوفة والأخرى بالبصرة فقيل لعثمان غُبت فقال لا أبالي لي الخيار إذا رأيتها فترافعا إلى جبير بن مطعم فقضى بالخيار لطلحة¹⁹¹. وروي أنّ عبد الله بن عمر اشترى أرضاً لم يرها، وروي أنّ عبد الرحمن بن عوف اشترى إبلاً لم يرها¹⁹²، فصار هذا قول خمسة من الصحابة ليس لهم مخالف فثبت أنه إجماع.¹⁹³

اعترض على هذا الدليل: بأنّ الإجماع لا يثبت لأنّه قد خالف فيه عمر رضي الله عنه فبطل أن يكون إجماعاً يحتج به، ولو لم يكن عمر مخالفاً لكان قول خمسة لا يعلم انتشاره في جميعهم، والقياس يخالفه فوجب أن يقدم عليه.¹⁹⁴

المذهب الثاني: أن بيع العين الغائبة لا يصح سواء أكانت موصوفة أم غير موصوفة وإليه ذهب الشافعية.¹⁹⁵

الأدلة:

الدليل الأول: ما روي عن أبي هريرة رضي الله أنّ النبي صلى الله عليه وآله (نهى عن بيع الغرر)¹⁹⁶ وهذا غرر ظاهر فأشبهه بيع المودوم الموصوف كحبل الحبله وغيره¹⁹⁷، وبيع العين الغائبة غرر من وجهين:

أحدهما: أنّه لا يُعلم هل المبيع سالم أو هالك؟ والثاني: أنّه لا يُعلم هل يصل إليه أو لا يصل.¹⁹⁸

الدليل الثاني: ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه: (نهى عن بيع غائب بناجز)،¹⁹⁹ ولم يفصل بين صرف وغيره، فهو على عمومته.

جامع القرآن الكريم وتأسيس العلوم ←

الدليل الثالث: ما روي عن النبي ﷺ أنه: (نَهَى عن بيع الملامسة)، فاللامسة: بيع الثوب المطوي، فإذا نهى عن الملامسة لجهل بالمبيع، وإن كان الثوب حاضراً، كان بطلانه أولى إذا كان غائباً.

الدليل الرابع: من القياس: أنه يبيع عين بصفة، فوجب أن يكون باطلاً، كالسلم في الأعيان، لأن الاعتماد في السلم على الصفة والاعتماد في بيع الأعيان على الرؤية، لأن السلم يصير معلوماً بالصفة، كما أن العين تصير معلومة بالرؤية، فإذا تقرر أن السلم إذا لم يوصف حتى يصير السلم فيه معلوماً بطل العقد، وجب إذا لم ير العين حتى تصير معلومة بالرؤية أن يبطل العقد، إذ الإخلال بالرؤية في المثلثات كالإخلال بالصفة في الموصوفات.²⁰⁰

الفرع الثاني: طلاق المكره:

اختلف الفقهاء في حكم طلاق المكره إلى مذهبين:

المذهب الأول: ذهب الحنفية إلى أن طلاق المكره يقع كالمختار.²⁰¹

الأدلة: استدلت الحنفية بالأدلة الآتية:

الدليل الأول من القياس: أن طلاق المكره طلاق مكلف مختار مالك للعصمة فوجب أن يكون واقعاً كالمختار.

اعترض على هذا الدليل بالقلب: وهو أن المكره مكلف مختار مالك للعصمة فوجب أن يسوى بين إنشائه للطلاق وإقراره به كالمختار.²⁰²

الدليل الثاني: من القرآن قوله تعالى: (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَكْحَ زَوْجاً غَيْرَهُ)،²⁰³ وجه الاستدلال: أن الآية عامة لم تفرق بين مكره ومختار فتبقى على عمومها.

الدليل الثالث: من السنة: حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال (كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه والصبي)²⁰⁴ فدخل طلاق المكره في الجواز، وبما رواه

→ القلب عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهيّة

أبو هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال (ثلاثة جدهن جد وهزلهنّ جد النكاح والطلاق والرجعة)²⁰⁵ والمكروه لا يخلو أن يكون جاداً أو هازلاً، فوجب أن يقع طلاقه، وبما روي أنّ صفوان بن عمران كان نائماً مع امرأته في الفراش فجلست على صدره ووضعت السكين وقالت: طلقني وإلا ذبحتك، فناشدها الله فأبى فطلقها، ثمّ أتى رسول الله ﷺ فذكر له ذلك فقال له: (لا إقالة في الطلاق)²⁰⁶ أي لا رجوع فيه.²⁰⁷

اعترض على هذا الدليل بالآتي:

1 - أنّه محمول على حال الاختيار.

2 - أنّ في استثناء الصبي والمعتوه لفقد القصد منهما تنبيه على إلحاق المكروه بهما.

واعترض على الحديث الثاني: بأننا نقول بموجبه فنجعل الجد والهزل في وقوع الطلاق سواء، والمكروه ليس بجاد ولا هازل، فخرج عنهما كالمجنون، لأنّ الجاد قاصد للفظ مريد للفرقة، والهازل قاصد للفظ غير مريد للفرقة، والمكروه غير قاصد للفظ ولا مريد للفرقة.

واعترض على الحديث الثالث بوجهين:

أحدهما: أنّ الرجل أقر بالطلاق وأدعى الإكراه، فألزمه إقراره، ولم تقبل دعواه. والثاني: أنّه يجوز أن يكون رأى من جلده وضعف زوجته ما لا يكون به مكروهاً، فألزمه الطلاق.²⁰⁸

الدليل الرابع: أنّ ما كان من جنس ما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضا والاختيار لم يبطل بالكروه مثل الطلاق والعتاق والنكاح لأنّ ذلك لا يبطل بالهزل وهو يناهية الاختيار والرضا بالحكم.²⁰⁹

اعترض على هذا الدليل: بأنّ المكروه يصير آلة للمكروه، وإذا صار آلة للمكروه صار كأنّ المكروه قد طلق امرأة المكروه فينبغي أن يلغو.²¹⁰

جامع القرآن الكريم وتأسيس العلوم ←

رد الاعتراض: بأن المكره إنما يصلح آلة فيما لو أراد المكره مباشرته بنفسه لقدر عليه، فينزل فاعلاً بمباشرة غيره تقديراً أو اعتباراً، وأما فيما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن أن يجعل فاعلاً حكماً، وفي تطبيق المكره لا يمكن أن يجعل مباشراً بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له فبقى الفعل مقتصرًا على المكره،²¹¹ والحكم في الإكراه هو المقصود والسبب وسيلة إليه وأن الاختيار هو المعتبر في عامة الأحكام، ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون، وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لأن الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لأنه إذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم.²¹²

الدليل الخامس: أنه قصد إيقاع الطلاق في منكوحته في حال أهليته دفعاً لحاجته وحاجته دفع ما أكره به، فلا يصرف عن حقيقته أي عن حكمه لئلا يلزم تخلف الحكم عن علته، ولأنه عرف الشرين فاختر أهونهما وهذا آية القصد والاختيار إلا أنه غير راض بحكمه وهذا غير مخل به كالهزل.²¹³

المذهب الثاني: ذهب المالكية،²¹⁴ والشافعية،²¹⁵ والحنابلة،²¹⁶ إلى أن طلاق المكره لا يقع.

الأدلة: استدلوا بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: قوله تعالى: (إِلَّا مَنْ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ)²¹⁷ وجه الاستدلال من الآية: أن الآية استثنت المكره من ترتيب حكم الكفر عليه إذا تلفظ به، ومنه أخذ حكم المكره بالطلاق.²¹⁸

الدليل الثاني: ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ)²¹⁹ وجه الاستدلال من الحديث: أن الحديث اقتضى أن يكون طلاق المكره مرفوعاً.²²⁰

اعترض على هذا الدليل: بأنه محمول على رفع الإثم.

أجيب عن هذا الاعتراض: بأنَّ حمله على رفع الحكم أولى لأنَّه أعم، لأنَّ ما رفع الحكم قد رفع الإثم.²²¹

الدليل الثالث: ما روته السيدة عائشة رضي الله عنها أنَّ النبي ﷺ قال: (لا طلاق في إغلاق)،²²² وجه الاستدلال: قال أبو عبيد الإغلاق كالإكراه، يعني أنه كالمغلق عليه اختياره.²²³

اعترض على هذا الدليل: بأنَّ المراد به الجنون لأنَّه مغلق الإرادة.

أجيب عن هذا الاعتراض: بجوابين:

الأول: أنَّ أهل اللغة أقوم بمعانيها من غيرهم فكان حمله على ما قرروه أولى، فلذلك حمله على ما قرره أبو عبيد أولى، لأنَّه من أهل اللغة.

الثاني: أنَّه يحمل على الأمرين فيكون أعم.²²⁴

الدليل الرابع: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، قاله خمسة منهم لم يظهر مخالف لهم، منهم: عمر ﷺ روى ابن المنذر، أنَّ رجلاً تدلى بجبل يشتر أي: يجتني عسلاً، فأدرسته امرأته، فحلفت لتقطعنَّ الحبل أو ليطلقها ثلاثاً، فذكرها الله والإسلام فحلفت لتفعلنَّ أو ليفعلنَّ، فطلقها ثلاثاً، فلما خرج أتى عمر بن الخطاب ﷺ، فذكر له الذي كان من امرأته إليه والذي كان منه إليها، فقال: (ارجع إلى امرأتك فإنَّ هذا ليس بطلاق)²²⁵ ومنهم علي بن أبي طالب ﷺ كان لا يرى طلاق المكروه شيئاً، ومنهم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: (ليس على المكروه والمضطهد طلاق) ومنهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهما كانا يريان مثل ذلك.²²⁶

الدليل الخامس: من القياس: أنَّه لفظ حمل عليه بغير وجه حق فوجب ألا يثبت به حكم كالإكراه على الإقرار بالطلاق، قياس ثانٍ: أنَّ الإكراه يزيل حكم الإقرار بالطلاق، فوجب أن يزيل حكم إيقاع الطلاق كالجنون والنوم والصغر.²²⁷

الحمد لله الذي وفق لإكمال هذا البحث وأسأله أن يتم نعمته بقبوله والنفذ به إنه ولي ذلك والقادر عليه، وقد توصلت فيه إلى النتائج الآتية:

أولاً: أن القلب عرف في اصطلاح الأصوليين بتعريفات كثيرة والتعريف المختار منها هو (أن يربط المعارض خلاف قول المستدل على العلة التي استدلت بها إلحاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه).

ثانياً: قسم الأصوليون القلب إلى ستة أقسام: القسم الأول: أن يكون لنفي مذهب المستدل صريحاً، وهو نوعان: النوع الأول: ألا يدل مع نفي مذهب المستدل على صحة مذهب المعارض صريحاً، النوع الثاني: أن يدل على الأمرين معاً: أي على نفي مذهب المستدل وإثبات مذهب المعارض، القسم الثاني: أن يكون لنفي مذهب المستدل ضمناً، أي لنفي لازم من لوازم مذهب المستدل ومن هذا القسم قلب المساواة، القسم الثالث: أن يكون لإثبات مذهب المعارض صريحاً ليلزم منه بطلان مذهب المستدل لتتأفهما القسم الرابع: القلب المكسور: القسم الخامس: القلب المبهم، القسم السادس: أن يجعل المعلول علة والعلة معلولاً.

ثالثاً: أن الأصوليين اختلفوا في إمكان وقوع القلب فقد ذهب بعض الأصوليين إلى إنكاره والجمهور يقولون بإمكانه.

رابعاً: قد اختلف الأصوليون في اعتبار القلب من القوادح وعدم اعتباره إلى مذهبين معتبرين ونفاة.

خامساً: أن مذهب الجمهور هو المذهب الراجح وذلك لقوة أدلتهم وردودهم على أدلة أصحاب المذهب الثاني.

سادساً: أن القلب والمعارضة بينهما عموم وخصوص وقد فرق من قال القلب معارضة بينهما بالآتي:

- 1 - أنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن.²²⁸
 - 2 - أنه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والأصل، لأن أصله وفرعه هو أصل المعلل وفرعه، ويمكن ذلك في جميع المعارضات.²²⁹
 - 3 - أن القلب معارضة مبنية على إجماع الخصمين سواء أنضم إليهما إجماع الأمة أم لا، والمناقضة في المعارضة حقيقية وفي القلب وضعية، أي تعارض الخصمين أو المجمعين على المناقضة.²³⁰
 - 4 - أن علة المعارض وأصلها قد يكون مغايراً لعللة المستدل وأصله بخلاف القلب فإن علة وأصله هما علة المستدل وأصله.
- سابعاً: مما يترتب على الخلاف في اعتبار القلب معارضة أو قادح في العلة الخلاف في قلب القلب وقد اختلف فيه إلى مذهبين.
- ثامناً: أن الاختلاف في اعتبار القلب ترتب عليه الاختلاف في كثير من الفروع الفقهية، وهذه الفروع مخرجة على اعتباره ولكنها تظهر أثر تطبيقه، وذلك لأنّ الراجع عند الأصوليين اعتباره كما سبق.
- أخيراً أوصي طلاب العلم وخاصة المتخصصين في الفقه وأصوله بالاعتناء بدراسة قواعد العلة بصفة خاصة، وذلك لما لها من أثر كبير في الفروع الفقهية، وفي توسيع المدارك والفهم لدى الدارسين، ومعرفة مآخذ العلماء والمجتهدين، والله الموفق.

هوامش البحث

- 1 - لسان العرب لابن منظور، باب القاف، 11 ص 50.. 51.
- 2 - نفائس الأصول شرح المحصول للقرافي 4-255
- 3 - شرح تنقيح الفصول للقرافي ص. (384)
- 4 - شرح المنهاج لشمس الدين محمود عبد الرحمن الأصفهاني 2-710
- 5 - شرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية العطار 2- 339 - 340
- 6 - غاية الوصول شرح لب الأصول شيخ الإسلام زكريا الأنصاري ص.(227).
- 7-مناهج العقول شرح منهاج الوصول لمحمد بن الحسن البديخي 3- 103 و حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع للشيخ حسن العطار 339-2
- 8 - منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب ص.(216).
- 9 - منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي مع شرح الأصفهاني 2-709
- 10 - التنتيخ في أصول الفقه لصدر الشريعة مع شرحه التلويح 2-190
- 11 - المحصول في علم الأصول للرازي مع شرحه الكاشف 6-489
- 12 - الإبهاج شرح المنهاج لتاج الدين ابن السبكي 3- 103
- 13 - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي 4- 246
- 14 - المحصول المرجع السابق ص.487
- 15 - منهاج الوصول المرجع السابق ص. 725
- 16 - تقارير الشيخ عبد الرحمن الشربيني على جمع الجوامع مع حاشية العطار 2- 360
- 17 - منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي مع شرحه الإبهاج 3- 110
- 18 - إرشاد الفحول إلى علم الأصول للشوكاني ص. 229
- 19 - نهاية السؤل شرح منهاج الوصول للإسنوي 3-130
- 20 - القاموس المحيط للفيروزبادي باب الباء فصل القاف 1-119.
- 21 - لسان العرب لابن منظور 11- 269
- 22 - المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري 2-
- 23 - المحصول في علم الأصول للرازي مع شرحه نفائس الأصول 4-279
- 24 - التحصيل من المحصول لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي 2-217
- 25 - شرح تنقيح الفصول للقرافي ص.387
- 26 - منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي مع شرح الأصفهاني 2-721
- 27 - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين البخاري 4- 52
- 28 - شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي لعضد الدين الإيجي 3-545
- 29 - جمع الجوامع في أصول الفقه لتاج الدين عبد الوهاب بن السبكي مع شرح الكوراني ص.530
- 30 - غاية الوصول شرح لب الأصول لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ص. 230
- 31 - مناهج العقول شرح منهاج الوصول للبديخي 3- 125
- 32 - التيسير شرح التحرير لأمير باد شاه 4-162
- 33 - نهاية السؤل شرح منهاج الوصول للإسنوي 3- 130
- 34 - نهاية السؤل شرح منهاج الوصول للإسنوي 3- 130 والإبهاج شرح المنهاج لتاج الدين ابن السبكي 3- 104
- 35 - مناهج العقول شرح منهاج الوصول للبديخي 3- 125

- 36 - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي 4- 255
- 37 - الإبهاج شرح المنهاج المرجع السابق ص. 105 والغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين العراقي 3- 771 و الدرر اللوامع شرح جمع الجوامع للكوراني ص. 532 والتحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي 2- 218
- 38 - الإبهاج شرح المنهاج المرجع السابق ص. 105.
- 39 - شرح المنهاج لشمس الدين محمود عبد الرحمن الأصفهاني 2-722 وشرح مختصر ابن الحاجب الأصولي لعضد الدين الإيجي 3- 546.
- 40 - التيسير شرح التحرير لأمير باد شاه 4- 165 - 166 والفائق في أصول الفقه لصفي الدين الهندي 2- 295 .
- 41 - الإبهاج شرح المنهاج لتاج الدين ابن السبكي 3- 106 ونهاية السؤل شرح منهاج الوصول للإسنوي 3- 130- 131 ومناهج العقول شرح منهاج الوصول للبخشي 3- 128 و البحر المحيط للزركشي 4- 260 .
- 42 - يرجع لكل المراجع السابقة.
- 43 - المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري 2- 283.
- 44 - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي 4- 261
- 45 - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني 2- 130 و البحر المحيط المرجع السابق ص. 260.
- 46 - التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين ص. 491 والتبصرة في أصول لأبي إسحق الشيرازي ص. 479 والتمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكلوزاني 4- 210- 211 وشرح الكوكب المنير لابن النجار 4- 335- 336
- 47 - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني 2- 126
- 48 - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي 4- 256 والتلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين ص. 486 و قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي المظفر السمعاني 2- 222
- 49 - تقويم الأدلة في أصول الفقه لأبي زيد الدبوسي ص. 331 وأصول الفقه للسرخسي ص. 465
- 50 - إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الناجي 2- 594 وتقريب الوصول إلى علم الأصول لأبن جزئ المالكي ص. 189 ومنتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لأبن الحاجب ص. 223
- 51 - التبصرة في أصول لأبي إسحق الشيرازي ص. 475 والبرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني 2- 126
- 52 - العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى 2- 405 والتمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكلوزاني 4- 203 وشرح الكوكب المنير لابن النجار 4- 331
- 53 - المحصول في أصول الفقه للفخر الرازي مع شرحه الكاشف 6- 498
- 54 - منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي مع شرحه الإبهاج 3- 605
- 55 - إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 2- 595
- 56 - للمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص. 121
- 57 - نفائس الأصول شرح المحصول للقرافي 4- 283 وأصول الفقه للشيخ محمد أبي النور زهير 4- 118
- 58 - التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين ص. 489
- 59 - شرح تنقيح الفصول للقرافي ص. 387
- 60 - التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص. 475 والتلخيص المرجع السابق ص. 486 و البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين 2- 125
- 61 - المنخول في أصول الفقه للإمام الغزالي ص. 520
- 62 - التبصرة المرجع السابق ص. 475
- 63 - إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 2- 595
- 64 - التبصرة المرجع السابق ص. 475 والتمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب محفوظ الكلوزاني 4- 206 العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى 2- 407



- 65 - التمهيد في أصول الفقه المرجع السابق ص. 208 - 209
- 66 - قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي المظفر السمعاني 2-222
- 67 - إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 2-595-596
- 68 - التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص. 476
- 69 - التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين ص. 489 و قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي المظفر السمعاني 2-222
- 70 - العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي 2-407
- 71 - نهاية السؤل شرح منهاج الوصول للإسنوي 3-131 و منهاج العقول شرح منهاج الوصول للبخشي 3-129
- 72 - الإبهاج شرح المنهاج لتاج الدين ابن السبكي 3-106-107 و شرح المنهاج لشمس الدين عبد الرحمن الأصفهاني 2-625
- 73 - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين 2-126
- 74 - التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص. 477 و للمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص. 122
- 75 - البرهان في أصول الفقه المرجع السابق ص. 132 و التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين ص. 490
- 76 - إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 2-596
- 77 - منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي مع شرحه الإبهاج 3-105
- 78 - التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب محفوظ الكلوزاني 4-209
- 79 - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي 4-260
- 80 - التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين ص. 490.
- 81 - البحر المحيط المرجع السابق ص. 260
- 82 - إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 2-596
- 83 - قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي المظفر السمعاني 2-222
- 84 - إحكام الفصول المرجع السابق ص. 596.
- 85 - البحر المحيط المرجع السابق ص. 261
- 86 - التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص. 477.
- 87 - التبصرة المرجع السابق ص. 477. و المحصول للرازي مع شرحه الكاشف 6-498. و نفائس الأصول شرح المحصول للقرافي 4-282
- 88 - الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين أحمد أبي زرة العراقي 3-765 و التحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي 2-219 و التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب محفوظ الكلوزاني 4-209 و تقارير الشيخ الشربيني مع حاشية البناني 2-316
- 89 - التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب محفوظ الكلوزاني 4-210 و التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص. 477.
- 90 - العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى 2-408
- 91 - إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 2-597 و الترياق النافع بتكميل وإيضاح مسائل جمع الجوامع للحبيب السيد ابن شهاب 2-132
- 92 - التبصرة للشيرازي المرجع السابق ص. 477
- 93 - إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 2-597.
- 94 - التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين ص. 490 و البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي 4-260
- 95 - البحر المحيط المرجع السابق ص. 260
- 96 - التيسير شرح التحرير لأمير باد شاه 4-140
- 97 - التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص. 477. و للمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص. 121
- 98 - إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 2-594-595.
- 99 - المحصول في علم الأصول للإمام الرازي مع شرحه الكاشف 6-497

- 100 - منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب ص.223 ومختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب مع شرح العضد 3-549
- 101 - التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب محفوظ الكلوزاني 4-202
- 102 - التمهيد المرجع السابق ص. 203-204
- 103 - التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص.475.
- 104 - العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى 2-405
- 105 - التيسير شرح التحرير لأمير باد شاه 4-160
- 106 - الإبهاج شرح المنهاج لتاج الدين ابن السبكي 3-107
- 107 - تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزى المالكي ص.189 ونشر البنود على مراقي السعود لسبيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي 140-2
- 108 - الآيات البيئات لابن قاسم العبادي 4-193
- 109 - أحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 2-594
- 110 - التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص.475. والفائق في أصول الفقه للصفى الهندي 2-295
- 111 - الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع لأحمد بن إسماعيل الكوراني ص. 531.
- 112 - التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب محفوظ الكلوزاني 4-203
- 113 - أحكام الفصول المرجع السابق ص. 595
- 114 - قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي المظفر السمعاني 2-224
- 115 - الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين العراقي 3-760
- 116 - جمع الجوامع في أصول الفقه لابن السبكي مع حاشية العطار 2-358 والتريق النافع بتكميل وإيضاح مسائل جمع الجوامع للحبيب السيد ابن شهاب 2-130
- 117 - تقريرات الشريبي على جمع الجوامع مع حاشية العطار 2-358
- 118 - الغيث الهامع المرجع السابق ص. 762
- 119 - المحصول في علم الأصول للإمام الرازي مع شرحه الكاشف 6-497
- 120 - الغيث الهامع المرجع السابق ص. 762
- 121 - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني 2-126
- 122 - البحر المحيط في أصول الفقه للزرکشي 4-259
- 123 - أحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 2-597
- 124 - نفائس الأصول شرح المحصول للقرافي 4-283
- 125 - أحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 2-597 ونفائس الأصول شرح المحصول للقرافي 4-283
- 126 - أحكام الفصول المرجع السابق ص. 597
- 127 - أحكام الفصول المرجع السابق ص. 597 ونشر البنود على مراقي السعود لسبيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي 2-143
- 128 - المبسوط لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي 1-179 ورد المختار شرح تنوير الأبصار لمحمد أمين بن عابدين 1-213
- 129 - مناهج العقول شرح منهاج الوصول لمحمد بن الحسن البخشي 3-127
- 130 - نهاية السؤل شرح منهاج الوصول لجمال الدين الإسفوني 3-130 والحاوي الكبير للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي 1-138
- 131 - مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج للشيخ محمد الخطيب الشريبي 1-78
- 132 - التحصيل من المحصول لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي 2-218

- 133 - المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي إسحق الشيرازي 1-17 ونهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني 1-79-80 وحاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين للعلامة أبي بكر المشهور بالسيد البكري بن السيد شطا الدمياطي 1-41
- 134- سورة المائدة الآية 6
- 135 - مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج للشيخ محمد الخطيب الشربيني 1-78
- 136 - المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي إسحق الشيرازي 1-17
- 137 - سنن البيهقي 1-61 وسنن أبي داود باب الطهارة حديث رقم 147
- 138 - الحاوي الكبير للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي 1-138
- 139 - حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين للعلامة أبي بكر المشهور بالسيد البكري بن السيد شطا الدمياطي 1-41
- 140 - مواهب الجليل شرح مختصر خليل للشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب 1-292 ومنح الجليل شرح مختصر خليل للشيخ محمد بن أحمد بن محمد عيش 1-62
- 141 - كشف القناع عن متن أبي شجاع لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي 1-68 وحاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع لعبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي 1-205
- 142 - سورة المائدة آية (6)
- 143 - المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي 1-277 والفقه المالكي وأدلته للحبيب بن طاهر 1-66
- 144 - حاشية العدوي 2-89
- 145 - الموطأ للإمام مالك مع شرحه المنتقى 1-268-269
- 146 - صحيح مسلم 1-159
- 147 - أحكام القرآن لابن العربي أبي بكر محمد بن عبد الله 2-571
- 148 - الحاوي الكبير للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي 3-358 و المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي إسحق الشيرازي 1-191 ونهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني 4-80 ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي 1-121
- 149 - المغني لابن قدامة المقدسي 3-186 وكشف القناع على متن الإقناع للشيخ منصور بن يونس البهوتي 2-348 وشرح منتهى الإرادات للبهوتي 468-1
- 150 - قدمت الاستدلال بالقياس لأنَّ المطلوب إظهار أثر القلب في الحكم.
- 151 - التيسير شرح التحرير لأمير باد شاه 4-164
- 152 - شرح تنقيح الفصول للقرافي ص.387 والغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين العراقي 3-763
- 153 - سورة البقرة الآية 187
- 154 - المستدرک للحکم النیسابوری 1-439 وسنن الدار قطني 2-199
- 155 - الحاوي الكبير للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي 3-358
- 156 - صحيح البخاري باب الاعتكاف حديث رقم 2033، 2034 وسنن البيهقي 4-322
- 157 - الحاوي الكبير المرجع السابق ص.358
- 158 - الذخيرة في فروع الفقه المالكي للقرافي 2-357
- 159 - صحيح البخاري 4-321-322 وصحيح مسلم كتاب الأيمان باب نذر الكافر 2-1277
- 160 - مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج للشيخ محمد الخطيب الشربيني 1-610
- 161 - سنن الدار قطني 2-200
- 162 - الذخيرة في فروع الفقه المالكي المرجع السابق ص.357
- 163 - المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي إسحق الشيرازي 1-191

- 164 - الذخيرة في فروع الفقه المالكي المرجع السابق ص. 357
- 165 - الحاوي الكبير للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي 3-360
- 166 - المبسوط لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي 3-128 ورد المختار شرح تنوير الأبصار لمحمد أمين بن عابدين 3-431 والنباية في شرح الهداية لأبي محمد محمود بن أحمد العيني 3-743 ورد المختار شرح تنوير الأبصار لمحمد أمين بن عابدين 3-431
- 167 - مواهب الجليل شرح مختصر خليل للحطاب 3-395 وشرح مختصر خليل للشيخ محمد بن عبد الله بن علي الخرشني 2-267 وحاشية الرهوني على شرح الزرقاني على مختصر خليل 2-383 والشرح الكبير على مختصر خليل للقطب الدرديري 1-542 وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير للعلامة محمد بن عرفة الدسوقي 1-542
- 168 - شرح تنقيح الفصول للقرافي ص. 387
- 169 - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين 2-129
- 170 - التيسير شرح التحرير لأمير باد شاه 4-164
- 171 - سورة البقرة الآية 187
- 172 - الموطأ للإمام مالك مع تنوير الحوالك 1-294
- 173 - المنتقى شرح الموطأ للباجي 2-81
- 174 - عارضة الأحوذ لابن العربي 4-4
- 175 - مفتاح الوصول للتلمساني ص. 24
- 176 - سنن الدار قطنية 2-200
- 177 - الذخيرة في فروع الفقه المالكي للقرافي 2-357
- 178 - الإشراف في مسائل الخلاف للفاضل عبد الوهاب المالكي 1-213 والفقه المالكي وأدلته للحبيب بن طاهر 2-113
- 179 - المبسوط لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي 3-129
- 180 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد 2-125
- 181 - فتح باب العناية في شرح كتاب النقاية في الفقه الحنفي للشيخ الملا علي القاري الهروي 2-450 والنباية في شرح الهداية لأبي محمد محمود بن أحمد العيني 7-116
- 182 - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين البخاري 4-57
- 183 - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي 4-260 وإرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني ص. 228
- 184 - سورة البقرة آية 275
- 185 - الحاوي للماوردي 6-18
- 186 - الحاوي المرجع السابق ص. 20
- 187 - المجموع شرح المهذب للنووي 9-301
- 188 - سنن البيهقي 5-268 وسنن الدار قطنية 3-4-5
- 189 - المبسوط للسرخسي 13-82
- 190 - الحاوي للماوردي 6-20
- 191 - سنن البيهقي 5-268
- 192 - سنن البيهقي المرجع السابق ص. 267
- 193 - الحاوي المرجع السابق ص. 18
- 194 - المجموع شرح المهذب للنووي 9-301
- 195 - نهاية المطالب في دراية لإمام الحرمين 5-6
- 196 - صحيح مسلم 5-3

- 197 - المجموع شرح المذهب للإمام النووي 9-300
- 198 - الحاوي في فقه الشافعي للموردي 5-25
- 199 - صحيح البخاري 5-406 وصحيح مسلم 3-1208
- 200 - الحاوي في فقه الشافعي للموردي 5-26
- 201 - الدر المختار شرح تنوير الأبصار مع رد المحتار 3-438 ورد المختار على الدر المختار لابن عابدين 3-438
- 202 - المحصول للإمام الرازي مع شرحه نفائس الأصول 4-281
- 203 - سورة البقرة آية 230
- 204 - سنن البيهقي 7-359
- 205 - سنن أبي داود 1-666 وسنن الترمذي 3-490 وسنن ابن ماجة 12-177
- 206 - العلل المتناهية لابن الجوزي 2-159
- 207 - فتح باب العناية في شرح كتاب النقاية في الفقه الحنفي للشيخ الملا علي القاري الهروي 2-230
- 208 - الحاوي الكبير للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الموردي 13-99
- 209 - أصول فخر الإسلام البزدوي مع كشف الأسرار 4-387
- 210 - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين البخاري 4-388
- 211 - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين البخاري 4-388
- 212 - التلويح إلى كشف حقائق التفتيح لسعد الدين التفتازاني 2-424
- 213 - البناء في شرح الهداية لأبي محمد محمود بن أحمد العيني 5-6
- 214 - الشرح الكبير للإمام الدردير مع حاشية الدسوقي 2-367
- 215 - المذهب لأبي إسحق الشيرازي 2-78 والحواوي الكبير للموردي 13-97
- 216 - البناء في شرح الهداية لأبي محمد محمود بن أحمد العيني 5-6
- 217 - سورة النحل آية 106
- 218 - الفقه المالكي وأدلته للحبيب بن طاهر 4-45
- 219 - سنن ابن ماجة باب طلاق المُكْرَه 1-659
- 220 - المذهب للشيرازي 2-78
- 221 - الحاوي الكبير للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الموردي 13-97
- 222 - سنن البيهقي 7-375 وسنن الدار قطني 4-36 والمستدرک للحاكم 2-198
- 223 - الحاوي المرجع السابق ص. 97
- 224 - الحاوي المرجع السابق ص. 97
- 225 - الحاوي المرجع السابق ص. 97
- 226 - الحاوي الكبير للموردي 13-98
- 227 - الحاوي المرجع السابق ص. 98
- 228 - الغيث الهامع المرجع السابق ص. 762
- 229 - المحصول في علم الأصول للإمام الرازي مع شرحه الكاشف 6-497
- 230 - الغيث الهامع المرجع السابق ص. 762

ظاهرة التعليل
بين الخليل بن أحمد و متآخري النحاة

د. محمد المبارك السمانى الطيب البشير ❁

ملخص البحث

التعليل هو إبراز وجه الحكمة وراء مختلف الظواهر اللغوية والغرض منه تثبيت القاعدة في ذهن المتلقي وزيادة قناعته بها.

وقد تناول الخليل بن أحمد الفراهيدي دراسة النحو في وقت تألفت فيه اللغة العربية بعد نزول القرآن الكريم الذي زادها شرفاً على شرف باعتباره النسق الأعلى للبيان العربي، فكان لا بد لعبقريّة مثل عبقريّة الخليل أن تتأمل وجوه الحكمة وراء جمال بيان هذه اللغة الشريفة وقد أتى الخليل من ذلك بعلم غزير أفادت منه هذه الدراسة وكانت جهوده موجهة إلى العلل التعليمية الأولى المرتبطة بجوهر اللغة وكيفية استعمالها.

هذا وقد جاء بعد الخليل في عصور متأخرة نحاة تزيّدوا في طلب العلل ولم يقصروها على ما يتعلق منها باستعمالات اللغة بل تعدوا ذلك إلى جدل عقلي فلسفي لم تزد منه اللغة بل أدى إلى تعقيد دراسة النحو ما دعا إلى تفكير كثير من أهل العلم في كيفية تخليص هذه الدراسة مما لحق بها من عسر وتيسيرها على الدارسين.

يهدف هذا البحث إلى إبراز وجوه العسر الناشئة عن التزيّد في طلب العلل، ومدى تأثير ذلك على الغاية المرجوة من دراسة علم النحو ومحاولة معالجتها.

ومن النتائج التي توصل إليها البحث أن الإمعان في طلب العلل قد عقّد دراسة النحو وجعلها أقرب إلى الفلسفة والجدل المنطقي.

وقد أوصيت في نهاية الدراسة بالعمل على دراسة النحو بعيداً عن الشطط في أمر التعليل وقد جاء البحث في ثلاثة مباحث وستة مطالب، ومباحثه هي:

المبحث الأول، الخليل وعلم العربية، والمبحث الثاني الخليل والتأصيل لقواعد النحو، والمبحث الثالث التعليل عند المتأخرين.

الحمد لله المنعوت بصفات التنزيه والكمال، والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله سني الخصال، وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحابته الميامين وعلى تابعيهم ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين... أما بعد

فإن ظاهرة التعليل في الدرس النحوي من الأمور التي تقوي بنيانه وترسخ قواعده، وتبرز جوانب الحكمة الكامنة وراء جماليات البيان في لغة العرب، وقد قدم الخليل بن أحمد الفراهيدي رحمه الله في هذا الباب ثمرات يانعة، وعملاً جليلاً لا يستغني عنه دارس اللغة، إلا أن هذه الجهود التي بدأها الخليل، وتمثلها كثير من النحاة المتأخرين، لم تسر إلى غاياتها بل انحصرت في جهود عقلية لم تفر منها اللغة كبير طائل، إلا ما لحق دراسة النحو من عنق ومشقة وعسر، ولأجل إبراز ما هو صالح من هذه الجهود يجئ اختياري لهذا الموضوع الذي أفضى إلى دعوات كثيرة لتتقية دراسة النحو من هذه الشوائب لتيسيره على الدارسين، وقد اتبعت في عرض هذا الموضوع منهجاً وصفيّاً تحليلياً، وقد جاءت الدراسة كما يلي:

المبحث الأول: الخليل وعلم العربية.

المبحث الثاني: الخليل والتأصيل لقواعد النحو.

المبحث الثالث: التعليل عند المتأخرين.

والله أسأل، أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعنا بما علمنا، ويزيدنا علماً، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

المبحث الأول

الخليل و علم العربية

المطلب الأول: جهود الخليل في تطوير علم النحو

هو أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، عربي من أزد عمان، ولد بالبصرة سنة مائة للهجرة وكانت نشأته وحياته، بها إلى أن توفى سنة خمس وسبعين و مائة للهجرة بعد حياة حافلة بالعطاء العلمي المتفرد.

شَبَّ الخليل على حب العلم فأخذ يختلف منذ نعومة أظفاره إلى حلقات العلم بالبصرة، فحفظ القرآن الكريم وجلس في حلقات المحدثين وعلماء اللغة، وارتبط بحلقتي شيخيه عيسى بن عمر الثقفي، وأبي عمرو بن العلاء، يدرس اللغة والنحو، إلى جانب ما نقل من ثقافات الشعوب الأخرى التي وفدت ثقافاتهما على البيئَة العربية، وخاصة علوم الرياضيات والمنطق والموسيقى، ما كان له أبلغ الأثر في توقد عقله الوافر الذي كان أكبر من علمه كما قال صديقه عبد الله بن المقفع الذي اطلع الخليل على كل ما ترجمه وخاصة على المنطق لأرسطو طاليس كما قرأ ما ترجمه غيره من هذه العلوم.⁽¹⁾

لقد سبقت الخليل خطوات مهمة في النحو والتصريف وخاصة عند أبي عمرو بن العلاء، وعيسى بن عمر الثقفي، اللذين أخذوا عن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، وقد كان علم النحو في أطواره الأولى على الرغم من جهود علماء البصرة، واجتهادهم في انتحاء كلام العرب، وتسجيل الملاحظات عنهم فقد روى يونس بن حبيب عن أبي عمرو قال: (..وكان أبو عمرو يُسَلِّم للعرب ولا يطعن عليها.. وأخافه الحجاج بن يوسف، فكان يتستر، قال: فخرجت في الغلس أريد التنقل من الموضوع الذي كنت فيه إلى غيره، فسمعت منشداً ينشد:

ربما تكره النفوس من الأم ر له فَرَجَةٌ كحلّ العقال⁽²⁾

→ ظاهرة التعليل بين النليل بن أحمد و متأخر الخ النخاة
و سمعت عجوزاً تقول: مات الحجاج، فما أدري بأيها كنت أُسرُّ، أبقول المنشد
(فَرَجَة) بالفتح، أم بقول العجوز: مات الحجاج، قال أبو علي: الفَرَجَة في
الأمر (بالفتح)، والفَرَجَة (بالضم) في الحائط وغيره).⁽³⁾

إن النحو الذي بدأ على هيئة ملاحظات بين رجال الطبقة البصرية الأولى من
تلاميذ أبي الأسود الدؤلي الذين شهدوا جهود أبي الأسود في تقط المصحف تقط
الأعراب الذي قوّم به كلمات القرآن الكريم من حيث النطق، والذين أشاعوا هذا
العمل وبدأت بينهم الملاحظات الأولى حول ضبط الكلمات وظهرت بينهم المصطلحات
الأولى التي أخذوها من لفظ أبي الأسود عندما قال لكاتبه: (إذا رأيتني قد فتحت فمي
بالحرف فأنقط نقطة على أعلاه، وإذا ضمنت فمي فأنقط نقطة بين يدي الحرف وإذا
كسرت فمي فاجعل النقطة تحت الحرف، فإن أتبعته شيئاً من ذلك غنةً فاجعل النقطة
نقطتين ففعل) ⁽⁴⁾ فقد نبه ذلك رجال هذه الطبقة إلى أن بعض الكلمات ضبطها
(فتح) وبعضها ضبطها (ضم) وبعضها ضبطها (كسر) وقد أخذوا ذلك من خلال
توجيهات أبي الأسود لكاتبه فبدأوا في تلمس تفسير لهذه الظاهرة اللغوية وهي: لماذا
تكون بعض الكلمات مفتوحة وبعضها مضمومة وبعضها مكسورة أو مخفوضة ؟ وقد
اجتهد رجال الطبقة الأولى والطبقة الثانية بزعامة عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي
في هذه الدراسة، قال أبو الطيب: (وكان يقال: عبد الله أعلم أهل البصرة وأعقلهم
ففرع النحو وقاسه وتكلم في الهمز حتى عمل فيه كتاب مما أملاً).⁽⁵⁾

هذا وقد اجتهد تلاميذ عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي وعلى رأسهم أبو
عمرو بن العلاء، الذي كان إماماً في القراءات القرآنية والعربية وقد صنف في علم
العربية⁽⁶⁾ وقد أخذ عنه الخليل كثيراً من هذا العلم إلى جانب ما أخذه عن عيسى بن
عمر، الذي اشتغل بهذا العلم مع أبي عمرو بن العلاء وقد ألف كتابين في النحو
استفاد منهما الخليل وأشاد بهما في قوله:

ذهب النحو جميعاً كله غير ما أحدث عيسى بن عمر

ذاك إكمال وهذا جامع فهما للناس شمس وقمر

وبعد أن تلقى الخليل عن شيخه أبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر رحل إلى بوادي الحجاز ونجد وتهامة يسمع اللغة والشعر والحكم والأمثال من أفواه العرب الخُصّ ويشافهم ويأخذ عنهم ثم عاد إلى البصرة فلزم داره ليشغل باستتباط القواعد واستقراء كلام العرب على أسس من السماع والتعليل والقياس.

واستناداً إلى حسه اللغوي المرهف فقد أرسى الخليل نظرية العوامل وفرّع فروعها، فقد تبين له من خلال تأملاته في كلام العرب أنه مع كل حركة تلحق آخر الكلمة لا بد من وجود عامل يكون سبباً في هذه الحركة⁽⁷⁾، وأن هذا العامل يعمل عادة في الأسماء المعربة، والأفعال المعربة، لأن أثره يكون ظاهراً فيها أو مقدرًا كما أنه يعمل في الأسماء المبنية، والعامل قد يكون لفظياً كالفاعل يعمل في الفاعل الرفع، وفي المفعولات النصب، وكالمبتدأ يعمل في الخبر الرفع، ويكون العامل معنوياً كالابتداء الذي يعمل في المبتدأ الرفع، ومن العوامل أدوات وحروف وهي تعمل عند الخليل ظاهرة كانت أو محذوفة.

وكما تحذف العوامل ويبقى أثرها لوجود قرينة، تحذف المعمولات إذا دل عليها دليل كذلك، فهو بهذا يلمح هذه الآثار المهمة في صياغة اللغة وتأليف الكلام.

والذي لا مرأى حوله، أن الخليل تناول علمي النحو والتصريف ضعيفين بسيطين من أسلافه، وما زال بهما حتى شاد أركانهما وأثّل بنيانهما، حتى استويا في هذه الصورة التي استمرت على مدى الزمن، فقد كان ذكاء الخليل وقادراً وكان عقله خصباً لماحاً، وقد أفاد من رحلاته المضنية في بوادي الحجاز ونجد وتهامة ووظف كل ما توفر عليه من معرفة بدقائق أسرار لغة العرب في التأليف والتعبير والنظم والإشارات، وظّف كل ذلك في التأسيس لقواعد اللغة ورسم مصطلحاتها، ما عجل بنضج هذا العلم، فللخليل فضل النهوض به كما لأبي الأسود فضل تكوينه وبدأيته.

→ ظاهرة التعليل بين النليل بن أحمد و متأخريه الخ

هذا وقد تمكّن الخليل من رسم الصورة العامة لهذا العلم وقد تبدّى ذلك في كتاب سيبويه من خلال المحاورات الطويلة المتواصلة بين صاحب الكتاب وبين أستاذه الخليل، حيث كانت تدور بينهما مصطلحات النحو والصرف و أبوابهما، مثل المبتدأ والخبر وكان وإن و أخواتهما من النواسخ، والأفعال اللازمة وتلك المتعدية إلى مفعول واحد، أو مفعولين أو مفاعيل، والفاعل والمفاعيل على اختلاف أنواعها، والحال والتمييز والتوابع من التوكيد والعطف والبدل، والنداء والندبة والاستغاثة والترخيم والممنوع من الصرف، وتصريف الأفعال وأنواع الفعل من صحيح ومعتل، والمقصور والممدود والمهموز والمضمرات، والمذكر والمؤنث والمعرب والمبني.⁽⁸⁾

وإلى الخليل يعود الفضل في تسمية علامات الإعراب في الأسماء باسم الرفع والنصب والخفض، كما سمي حركات المبنيات بأسماء: الضم والفتح والكسر، فهو بهذا يفرق بين ألقاب الإعراب وألقاب البناء.⁽⁹⁾

وكان يرى أن الألف والياء والواو في المثني وجمع المذكر السالم هي نفس حروف الإعراب وذلك خلافاً للأخفش والمازني والمبرد.⁽¹⁰⁾

وبالجملة فإن الخليل الذي أعطى هذا العلم ما لم يتفق لجميع من سبقوه ونهض به هذه النهضة الكبيرة لم يؤلف فيه كتاباً جامعاً، وإنما اكتفى بما يمليه على تلاميذه وخاصة سيبويه الذي صنّف كتابه الذي شغل به الدنيا، وكان جله من صنع الخليل، يقول أبو بكر محمد بن حسن الزبيدي مؤلف مختصر العين: (الخليل بن أحمد أوحّد العصر وقريع الدهر، وجهبذ الأمة وأستاذ أهل الفطنة، الذي لم يُر نظيره، ولا عرف في الدنيا عديله وهو الذي بسط النحو ومدّ أطنابه، وسبّب الله، وفتق معانيه، وأوضح الحجاج فيه حتى بلغ أقصى حدوده وانتهى إلى أبعد غاياته، ثم لم يرض أن يؤلف فيه حرفاً أو يرسم منه رسماً، نزهة بنفسه وترفعاً بقدره إذ كان قد تُقدّم إلى القول والتأليف فيه فكره أن يكون لمن تقدمه تالياً، وعلى نظر من سبقه محتدياً، واكتفى في ذلك بما أوحى إلى سيبويه من علمه ولقنه من دقائق نظره ومن

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←
نتائج فكره ولطائف حكمته، فحمل سيبويه ذلك عنه وتقلده، وألف فيه الكتاب
الذي أعجز من تقدم قبله، كما امتنع على من تأخر بعده..⁽¹¹⁾

والذي يراه الباحث أن الرجل لم يفعل ذلك رباً بنفسه ولا ترفعاً بقدره فليس
ثمة دليل على ذلك، كما أنه كان يعلم أن مداد العلماء يوزن يوم القيامة بدماء
الشهداء، وهو من هو رجاءً لما عند الله، ولكن الذي يبدو لي أن الخليل كان مشغولاً
بالبحث و النظر و الإملاء والتدريس في علوم شتى، ولا أظن أن ذلك مما يتيح له وقتاً
للاشتغال بالتصنيف في فن واحد على الرغم من اجتهاده في تحصيله وبناء صرحه، وقد
اكتفى من ذلك بالإملاء على تلاميذه وقد أودعهم مكنونات علمه لم يدخر شيئاً ولم
ييخل بعلم.

المطلب الثاني: دراسات الخليل حول بنية الكلمة وتأليف الكلام

لقد قام الخليل بإجراء دراسات واسعة حول بنية الكلمة العربية لعله لم يسبق
إلى مثلها، وحيث إن الكلمة لفظ، فقد توفر الخليل على دراسة الأصوات وهو أول من
طرق هذا الجانب من اللغويين القدامى وحول هذا يقول المستشرق برجستراسر: "لم
يسبق الغربيين في هذا العلم إلا قومان من أقوام الشرق، وهما: أهل الهند - يعني
البراهمة - والعرب، و أول من وضع أصول هذا العلم من العرب الخليل بن أحمد".⁽¹²⁾

وقد وجد الخليل أن أبنية الكلمات العربية ثلاثية ورباعية وخماسية، لا تقل
عن ثلاثة أحرف: (حرف يُبتدأ به وحرف يُحشى به الكلمة، وحرف يوقف عليه، فهذه
ثلاثة أحرف مثل سَعْدُ، وعمر ونحوهما من الأسماء بُدئ بالعين وحشيت الكلمة بالميم
ووقف على الراء)⁽¹³⁾ على أنه لم يقرر أن كلام العرب يتضمن الثنائي كذلك
فيقول: (فإذا صيرت الثنائي مثل: هل، وقد، ولو، اسماً أدخلت عليه التشديد فقلت: هذه
لو مكتوبة وهذه قد حسنة الكتابة، زدت واواً على واو ودالاً على دال ثم أدغمت
وشددت).⁽¹⁴⁾

→ ظاهرة التعليل بين النليل بن أحمد و متأخره الخ

هذا ولقد أفاد الخليل من خبرته في علم الرياضيات، فاستخدم نظرية التبادل والتوافق ليتوصل من خلالها إلى إحصاء ما يمكن بناؤه من كلمات اللغة العربية، وذلك عن طريق تقليب الأبنية ومن ثمَّ تحديد المستعمل منها وترك المهمل، وقد جمع كل ذلك في كتاب (العين) الذي يعتبر أول معجم في اللغة العربية، يقول الخليل: (اعلم أن الكلمة الثنائية تتصرف على وجهين نحو: قد، ودق، شد، ودش، والكلمة الثلاثية تتصرف على ستة أوجه وتسمى مسدوسة وهي نحو: ضرب، ضبر، برض، بضر، رضب، ريبض، والكلمة الرباعية تتصرف على أربعة وعشرين وجهاً وذلك أن حروفها وهي أربعة تضرب في وجوه الثلاثي الصحيح وهي ستة، فتصير أربعة وعشرين وجهاً يكتب مستعملها ويلغى مهملها.. والكلمة الخماسية تتصرف على مائة وعشرين وجهاً وذلك أن حروفها وهي خمسة تضرب في وجوه الرباعي وهي أربعة وعشرون وجهاً فتصير مائة وعشرين يستعمل أقله ويلغى أكثره) ⁽¹⁵⁾ وبهذه الكيفية توصل الخليل إلى كل ما تكلمت به العرب من ذلك، وما يمكن من أن يتألف من لغة العرب من أبنية وإن لم تستعمل.

ولقد أدته دراساته هذه في بنية الكلمة والنظر في طبيعة حروفها، إلى تقسيم الكلمات إلى مجردة ومزيدة، حيث لاحظ من خلال ما تكون لديه أن الكلمة المجردة - اسماً كانت أم فعلاً - لا تزيد على خمسة أحرف، ولا تقل عن ثلاثة فيقول: (كلام العرب مبني على أربعة أصناف: على الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، فالثنائي على حرفين نحو قد ولم، والثلاثي من الأفعال نحو قولك: ضرب، خرج.. والرباعي من الأفعال نحو دحرج، هملج، قرطس، مبني على أربعة أحرف، ومن الأسماء نحو: عبقر، وعقرب.. والخماسي من الأفعال نحو: اسحنكك ⁽¹⁶⁾ واقشعرو. ومن الأسماء نحو سفرجل و همرجل و شمردل ⁽¹⁷⁾ وكنهبل ⁽¹⁸⁾ وعقنقل. ⁽¹⁹⁾

وليس للعرب بناء في الأسماء ولا في الأفعال أكثر من خمسة أحرف فمهما وجدت زيادة على خمسة أحرف في فعل أو اسم فاعلم أنها زائدة في البناء، وليست من أصل الكلمة) ⁽²⁰⁾ ففي هذه الفكرة يعبر عن الأبنية المجرد منها والمزيد، ثم عن

حروفها الأصلي منها والزائد ما قاده إلى إرساء عدد من أهم دعائم علم التصريف والتي تبنى عليها العديد من محاور هذا العلم، فمن هذه الدعائم باب المجرد والمزيد، ثم معرفة الأصلي والزائد، ثم الميزان الصرفي الذي وضعه الخليل لمعرفة الأصلي والزائد وهو شديد الصلة بميزانه العروضي ما يؤكد أنه هو الذي وضعه، وقد جعل الخليل صيغة الثلاثي المجرد أصلاً وهي (فَعَلَ) ثم أضاف إليها لأمّاً في الرباعي المجرد لتصبح (فَعَّلَ) مثل جعفر ثم لامين في الخماسي المجرد مثل سفرجل بزنة (فَعَّلُّ) أو (فَعَّلِلُّ)⁽²¹⁾ في مثل (جَحْمَرَش)⁽²²⁾، فهذه صيغ المجرد عند الخليل ثلاثياً كان أم رباعياً أم خماسياً، وما زاد على ذلك فإنه يعتبر زائداً وتكون الكلمة حينئذٍ مزيدة، وقد رأى الخليل أن يوضع الزائد كما هو في الميزان الصرفي، وقد لاحظ أن حروف الزيادة عشرة يجمعها قولك (سألتمونيها) وتكون الزيادة على كل الأحوال لمعنى، لأن زيادة المبني تفيد زيادة المعنى، وعلى هذا يكون (جلس) اللازم على وزن (فعل) و أما (أجلس) المتعدي فإنه على وزن (أفعل) فالهمزة هنا زيدت للتعدية، وكذلك مثل (فهم) على وزن (فعل) لما يمكن أن يقوم به الإنسان بنفسه، ثم (استفهم) على وزن (استفعل) ليدل على أن الهمزة والسين والتاء للطلب فهذه الزيادة أفادت معنى جديداً، وهكذا يتتبع الخليل أحوال الزيادة وما تدل عليه وقد وجد أن الزيادة نوعان:

أحدهما: ما يكون بتكرير حرف أصلي مثل (فَرَّح) حيث ضعفت عين الكلمة، ومثل (عقنقل) بزنة (فَعْنَعَل) حيث تكررت القاف وهي عين الكلمة.

ثانيهما: ما يكون بزيادة حرف أو حرفين أو ثلاثة من حروف (سألتمونيها).

ومما لاحظته الخليل في بنية الكلمة ما قد يحدث بها من إعلال وإبدال فقد لفت نظره أن كلمة مثل (أشياء) جاءت ممنوعة من الصرف في القرآن الكريم، وأن الذي يتبادر إلى الذهن أنها على وزن (أفعال)، ولكن هذه الصيغة ليست ممنوعة من الصرف، بدليل أن الكلمات التي جاءت على وفقها كلها مصروفة، مثل (أثقال) و(أحمال) فما الذي جعل (أشياء) ممنوعة من الصرف.

→ ظاهرة التعليل بين النليل بن أحمد و متأخريه النخاة

وبعد الدراسة والتحصيل، تبين له أن (أشياء) هذه لا بد أن يكون حدث فيها قلب حوّلها من صيغتها الأصلية المستحقة للمنع من الصرف، فاهتدى بذلك إلى أنها لا يمكن أن تمنع من الصرف إلا إذا كانت على وزن (فعلاء) مثل خضراء ممنوعة من الصرف بعلّة ألف التأنيث الممدودة، فالكلمة على ذلك اسم جمع لا جمع فهي ليست جمع (شيء) على (أشياء) كجمع (بيت) على (أبيات) إذ لو كان كذلك لصرفت، فهي إذن (شيئاء) على وزن (فعلاء) ثم حدث فيها قلب مكاني حيث قدمت الهمزة التي هي لام الكلمة، على فائها فأصبحت (لفعاء) وظلت بهذا الاعتبار ممنوعة من الصرف. وقد استدل الخليل على صحة ما ذهب إليه بأن أشياء تجمع على (أشاوى) كما تجمع صحراء التي هي على وزن (فعلاء) على صحارى، فيتشابه الجمعان وأصلها عنده (أشايا) ثم قلب الياء واواً، قال سيبويه: (وسألته عن مسأئية فقال: هي مقلوبة وكذلك أشياء وأشاوى.. وكان أصل أشياء شيئاء فكرهوا منها مع الهمزة مثل ما كره من الواو، وكذلك أشاوى أصلها أشايا كأنك جمعت عليها إشاوة وكان أصل إشاوة شيئاء ولكنهم قلبوا الهمزة قبل الشين وأبدلوا مكان الياء الواو كما قالوا: أتيته أتوة، وجبيته جباوة)⁽²³⁾

ففي هذا النص يذكر سيبويه رأى أستاذه الخليل في أصل هذه الكلمة، ويشير إلى علة ما حدث فيها من قلب، وللخليل دراسات واسعة حول بناء الكلمة العربية، وما يلابس ذلك من إعلال وإبدال وقلب، وما قد يكون مكوناً من كلمتين على سبيل النحت مثل: اسم الفعل (هلم) الذي يرى أنه مكون من (ها) التي للتببيه (ولم) أي لمّ بنا، ومن ثم كثر استعمالها فحذفت الألف تخفيفاً فصارت (هلم)،⁽²⁴⁾ ومثل (مهما) التي يرى أنها مكونة من (ما) الشرطية أدخلت عليها (ما) لغواً، فاستقبحوا أن يقولوا: (ماما) فأبدلوا الهاء من الألف التي في الأولى فصارت (مهما).⁽²⁵⁾

ففي الكثير من مثل هذه الصيغ نجد الخليل يحللها ويسجل ملاحظاته حول احتمالات تركيبها وعملها ما قاده إلى إرساء كثير من دعائم هذه الدراسة.

المبحث الثاني

الخليل والتأصيل لقواعد النحو

المطلب الأول: بناء قواعد النحو

إن المتتبع لجهود الخليل بن أحمد ، يدرك أنه هو الذي نهض بعلم العربية فقد عبر عن ملاحظاته الدقيقة العميقة على لغة العرب ، بصورة نفذ من خلالها إلى إرساء كثير من القواعد الأساسية في اللغة والنحو والتصريف ، وقد ذكرت معظم كتب التراجم أن جمهور ما ذكره سيبويه في كتابه من أصول النحو والتصريف وقواعدهما ، هو من صنيع الخليل حيث يتضح ذلك من محاوراتهما التي لا تكاد تنتهي ، والتي تدور فيها معظم مصطلحات النحو والتصريف ، وتتحدد تبعاً لذلك أبوابهما و مباحثهما .

هذا وقد أرسى الخليل بفكره الثاقب نظرية العوامل والمعمولات في النحو العربي حيث لاحظ أن كل أثر إعرابي على آخر الكلمة لفظاً أو تقديراً لا بد له من عامل يكون وراءه ، والعوامل منها أدوات وحروف وهي تعمل في الأسماء المعربة والمبينة والأفعال المعربة⁽²⁶⁾ ، كما لاحظ أن هذه العوامل قد يلغى عملها أحياناً إذا وليتها (ما) التي تعتبر كافة لهذه الأدوات عن العمل ، فهي إذا دخلت على (إن) وأخواتها كفتها عن العمل أو ألغت عملها إلا (ليت) فإنه يجوز معها الأعمال والإهمال.⁽²⁷⁾

هذا وقد أشار الخليل إلى بعض الحروف التي تعمل عملاً لفظياً فيما بعدها ، في الوقت الذي يتعين فيه ملاحظة موقع هذا المعمول من الإعراب بالنسبة للعوامل التي تطلبه وتعمل فيه ، فاتحاً بذلك باب الحديث عن مباحث حروف الجر الزائدة مثل الباء في (قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا) الإسراء 96 فيقرر أنها هي : كفى الله شهيداً ، ولكنك لما أدخلت الباء عملت عملاً لفظياً فقط ، ذلك أن كفى فعل ماض ، والباء حرف جر زائد ولفظ الجلالة مجرور بالباء لفظاً وهو فاعل (كفى) محلاً وشهيداً تمييزاً فحرف الجر الزائد وإن عمل عملاً لفظياً إلا أن ما دخل عليه ظل مطلوباً لعامله وهو كفى⁽²⁸⁾ ، ولا يكاد الخليل يترك شيئاً من العلاقات الوظيفية للنحو لفظاً أو تقديراً إلا

→ ظاهرة التعليل بين النليل بن أحمد و متأخريه النخاة
وتحدث عنه ، فمن ذلك يذهب إلى أنّ (إن) الجازمة تجزم جواب الشرط كما تجزم فعله ، وكان يعتبرها أمّ الباب وذلك لملاحظة لطيفة ، هي أنّ (إن) الشرطية هذه لا تخرج عن بابها بينما يخرج غيرها من أخواتها أدوات الشرط الأخرى قال سيبويه: (وزعم الخليل أنّ (إن) هي أم حروف الجزاء فسألته: لم قلت ذلك ؟ فقال: من قيل أنني أرى حروف الجزاء قد يتصرفن فيكنّ استقهماً ومنها ما يفارقه (ما) فلا يكون فيه الجزاء وهذه على حال واحدة أبداً لا تفارق المجازاة).⁽²⁹⁾

بهذا الفهم العميق لاستعمالات اللغة كان الخليل يحلل الأساليب المختلفة ، فيستخلص منها القواعد فيقرر على سبيل المثال أن جواب الشرط لا يكون إلا بفعل أو بالفاء ، فالجواب بالفعل مثل: إن تزرع تحصد ، وإن تضرب أضرب ، والجواب بالفاء يكون عندما يأتي الجزاء جملة إسمية فهي حينئذٍ تحتاج إلى رابط هو الفاء مثل: إن تأتني فأنا صاحبك ، ومثل قوله تعالى: (إِنْ تُعِدُّهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) المائدة: 118 ، كما لاحظ أن إذا الفجائية قد تسدّ مسدّ الرابط وهو الفاء⁽³⁰⁾ مثل قوله تعالى: (وَإِذَا أَدْفَنَّا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ) الروم: 36 .

هذا وقد استند الخليل في التأصيل لقواعد النحو العربي على أمور ثلاثة هي:

أولاً: السماع: والسماع هو المصدر الذي تدور عليه دراسات الخليل وهو يعني عند الخليل نبعين كبيرين هما معين القراءات القرآنية وقد كان الخليل أحد أولئك القراء الذين عنوا بها ، ثم معين الأخذ من أفواه العرب الخُلص الذين رحل إلى بواديهم يشافهم ويأخذ عنهم ، وقد كان سيبويه لا يسجل عن الخليل قاعدة نحوية ، أو حكماً إلا يروي معها سيلاً من منظوم العرب أو منشورهم ، ليكون دليلاً على ما يستتبطه من أمور النحو وقواعده.⁽³¹⁾

ثانياً: التعليل: وهو ضرب من الاجتهاد ظهر بين النخاة الأوائل منذ ابن أبي إسحاق وأبي عمرو بن العلاء إلا أنه لم يكن بذات السعة والوضوح الذي توفر للخليل

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←
والغرض من التعليل هو محاولة لتفسير أثر العوامل النحوية على المعمولات حيث كان في بادئ الأمر وصفاً دقيقاً للظواهر اللغوية إلا أنه تطور مع الزمن لدى النحاة المتأخرين وأخذ منحى آخر أكثر إيغالاً في النظر العقلي والجدل المنطقي الذي لا يخدم قضايا اللغة الأمر الذي أدى إلى تعقيد الدرس النحوي وكان مدعاة لدعوات كثيرة لتخليص النحو من هذا العسر، وقد رفع رايتها ابن مضاء القرطبي المتوفى سنة 592هـ في كتابه (الرد على النحاة).

الثالث: القياس: والقياس في أبسط معانيه هو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه كما ذهب إلى ذلك أبو البركات بن الأنباري⁽³²⁾ وعليه فقد جعلوا للقياس أركاناً أربعة هي: أصل؛ وهو المقيس عليه، فرع؛ وهو المقيس، حكم، علة جامعة.

ولبيان علاقة هذه الأركان يقول ابن الأنباري: (وذلك مثل أن تركب قياساً في الدلالة على رفع ما لم يُسمَّ فاعله فتقول: اسمُ أُسند الفعل إليه مقدماً عليه، فوجب أن يكون مرفوعاً، قياساً على الفاعل، فالأصل هو الفاعل، والفرع: هو ما لم يُسمَّ فاعله، والحكم هو الرفع، والعلة الجامعة هي الإسناد، و الأصل في الرفع أن يكون للأصل الذي هو الفاعل وإنما جرى على الفرع الذي هو ما لم يُسمَّ فاعله بالعلة الجامعة التي هي الإسناد).⁽³³⁾

وعلى ذات الفهم مدّ الخليل القياس، الذي كان منهلاً لكثير من أحكام النحو وقواعده فنراه على سبيل المثال يستخدم القياس في استنباط العديد من أحكام المنادى حيث يقول سيبويه: (وزعم الخليل أنهم نصبوا المضاف نحو يا عبد الله ويا أخانا، والنكرة حيث قالوا: يا رجلاً صالحاً حين طال الكلام كما نصبوا: هو قبلك، وهو بعدك، ورفعوا المفرد كما رفعوا قبلُ وبعدُ وموضعهما واحد، وذلك قولك: يا زيدُ ويا عمرو، وتركوا التثوين في المفرد كما تركوه في قبلُ قلت: رأيت قولهم: يا زيدُ الطويلَ علام نصبوا الطويل؟ قال: نصب لأنه صفة لمنسوب، وقال: وإن شئت كان

→ ظاهرة التعليل بين التليل بن الخليل بن أحمد و متأخريه النخاعة
 نصباً على أعنى، فقلت: رأيت الرفع على أي شيء هو إذا قال: يا زيد الطويل؟ قال:
 هو صفة لمرفوع، قلت ألسنت قد زعمت أن هذا المرفوع في موضع نصب، فلم لا يكون
 كقوله لقيته أمس الأحد؟ قال: من قبل أن كل اسم مفرد في النداء مرفوع أبداً،
 وليس كل اسم في موضع أمس يكون مجروراً، فلما اطرد الرفع في كل مفرد في
 النداء صار عندهم بمنزلة ما يرتفع بالابتداء أو بالفعل، فجعلوا وصفه إذا كان مفرداً
 بمنزلة⁽³⁴⁾، ففي هذا الحوار نجد الخليل يقيس المنادى على (قبل وبعد)، للمشابهة
 بينهما فالمنادى يشبههما ويأخذ لذلك حكمهما، فهو إذا كان مفرداً رفع ومنع من
 التثوين مثل: (قبل وبعد)، اللتين تبنيان على الضم في حال إفرادهما، وإذا طال
 بالإضافة أو بأنه نكرة موصوفة نصب كما تنصب (قبل وبعد) في حال إضافتهما في
 قولك: (قبلك وبعداً).

وإذا نعت المنادى المفرد بمفرد جاز، في النعت النصب لاعتبار محل المنادى،
 وجاز فيه الرفع لاعتبار لفظ المنادى، أما إذا وصف المنادى المفرد بنعت مضاف فإنه
 يتحتم فيه النصب، ولا يجوز الرفع لأنه بمنزلة لو كان منادى والمنادى المضاف حقه
 النصب.

هذا وقد يحاول الخليل أن يلتمس تأويلاً لما يخالف قياسه من كلام العرب،
 فمن ذلك أن القياس عنده عدم تصغير الفعل، ولكن جاء عن العرب من أساليب
 التعجب: (ما أميلحه) قال سيبويه: (وسألت الخليل عن قول العرب: ما أميلحه، فقال: لم
 يكن ينبغي أن يكون في القياس، لأن الفعل لا يُحَقَّر، وإنما تُحَقَّرُ الأسماء لأنها
 توصف بما يعظم ويهون، والأفعال لا توصف فكرهوا أن تكون الأفعال كالأسماء
 لمخالفتها إياها في أشياء كثيرة، ولكنهم حقروا هذا اللفظ وإنما يعنون الذي تصفه
 بالمح كأنك قلت: مُلِحٌّ شبهوه بالشيء الذي تلفظ به وأنت تعني شيئاً آخر نحو قولك:
 يطوهم الطريق، وصيد عليه يومان، ونحو هذا كثير في الكلام، وليس شيئاً من
 الفعل ولا شيئاً مما سمى به الفعل يُحَقَّرُ إلا هذا وحده وما أشبهه من قولك: ما
 أفعله.⁽³⁵⁾

فالخليل في هذه المحاورة يتأول لمثل هذه الاستعمالات التي خرجت عن القياس، وهو يجد لها نظائر في كلام العرب تجعلها سائغة في الاستعمال، على الرغم من مخالفتها للقياس.

المطلب الثاني: منهج الخليل في التعليل لقواعد النحو:

التعليل كما أسلفت كان عند النحاة الأوائل نوعاً من تفسير الظاهرة النحوية، حتى يسهل عليهم انتحاء كلام العرب، والنسج على منواله، ومعرفة أسرار نظمها، فكل حكم نحوي يعلل، وكل ظاهرة نحوية كلية أو جزئية لا بد لها من علة.

هذا وقد كان الخليل أول نحوي يولي التعليل عناية فائقة لم تكن لدى أسلافه منذ عبد الله بن أبي إسحاق و أبي عمرو بن العلاء و عيسى بن عمر الثقفي، فقد تفوق الخليل في هذا الجانب كثيراً، يقول أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي: (وكان الخليل ذكياً فظناً شاعراً واستتبط من العروض و من علل النحو ما لم يستتبطه أحد و ما لم يسبقه إلى مثله سابق).⁽³⁶⁾

على أن العلل التي استتبطها الخليل لم تكن بعيدة عن واقع اللغة وكيفيات استعمالها، ذلك أن علل النحو كما يقول أبو القاسم الزجاجي ثلاث: علل تعليمية، و علل قياسية، وعلل جدلية نظرية، يقول الزجاجي: (فأما التعليمية فهي التي يتوصل بها إلى تعلم كلام العرب، لأننا لم نسمع نحن ولا غيرنا كل كلامها منها لفظاً، وإنما سمعنا بعضاً فقسنا عليه نظيره، مثال ذلك أنا لما سمعنا قام زيد فهو قائم، وركب فهو راكب، عرفنا اسم الفاعل فقلنا: ذهب فهو ذاهب، و أكل فهو آكل وما أشبه ذلك، وهذا كثير جداً وفي الإيماء إليه كفاية لمن نظر في هذا العلم، فمن هذا النوع من العلل قولنا: إن زيدا قائم، إن قيل: بم نصبتم زيدا؟ قلنا: بإن لأنها تنصب الاسم وترفع الخبر لأننا كذلك علمناه ونعلمه، وكذلك قام زيد، إن قيل: لم رفعتم زيدا؟ قلنا: لأنه فاعل اشتغل فعله به فرفعه، فهذا وما أشبهه من نوع التعليم وبه ضبط كلام العرب).⁽³⁷⁾

→ ظاهرة التعليل بين النليل بن أحمد و متأخري الخ

فالعلل التي تدور حول كل ذلك لا تخرج عن انتحاء كلام العرب، وتفسير ظواهره فإذا تطرق التعليل إلى مستوى آخر فإنما يكون من نوع العلل القياسية، التي يقول عنها الزجاجي: (فأما العلة القياسية فأن يقال لمن قال: نصبت زيداً بيان، في قوله: إن زيداً قائم، ولم يجب أن تنصب إن الاسم؟ فالجواب في ذلك أن يقول: لأنها وأخواتها ضارعت الفعل المتعدي إلى مفعول فحملت عليه فأعملت إعماله لما ضارعته، فالمنصوب بها مشبّه بالمفعول لفظاً، والمرفوع بها مشبّه بالفاعل لفظاً فهي تشبه من الأفعال ما قُدّم مفعوله على فاعله، نحو ضرب أخاك محمدٌ وما أشبه ذلك).⁽³⁸⁾

فالتعليل في مثل هذه الأحوال مرتبط بالقياس فهو حمل شيء على شيء معلوم، ولكنه في إطار اللغة لم يخرج عنها، أما العلة الجدلية، فإنها لما كانت تدور حول أمور عقلية لا تفيد المتلقي معرفة باللغة ولا بالكلام سميت جدلية، وعن هذا النوع من العلل يقول الزجاجي: (وأما العلة الجدلية النظرية فكل ما يُعتل به في باب (إن) بعد هذا مثل: أن يقال: فمن أي جهة شابته هذه الحروف الأفعال؟ وبأي الأفعال شبّهتموها؟ أبا الماضية أم المستقبل، أم الحادثة في الحال، أم المتراخية، أم المنقضية بلا مهلة؟ وحين شبّهتموها بالأفعال لأي شيء عدلتم بها إلى ما قُدّم مفعوله على فاعله نحو ضرب زيداً عمرو، وهلاً شبّهتموها بما قُدّم فاعله على مفعوله لأنه هو الأصل وذاك فرع ثانٍ؟ فأَيُّ علة دعتمكم إلى إلحاقها بالفروع دون الأصول، وأيِّ قياس اطرد لكم في ذلك؟ وحين شبّهتموها بما قدم مفعوله على فاعله، هلاً أجزتم تقديم فاعليها على مفعوليتها كما أجزتم ذلك في المشبه به في قولكم: ضرب أخاك محمدٌ وضرب محمدٌ أخاك؟ وهلاً حين امتنعت من ذلك لعله لزمتموه ولم ترجعوا عنه فتجيزوه في بعض المواضع في قولكم: إن خلفك زيداً وإن أمامك بكرةً وما أشبه ذلك؟ وهلاً حين مثلتم عملها بعمل الفعل المتعدي إلى مفعول واحد نحو ضرب زيداً عمرو، وامتنعتم من إجازة وقوع الجمل في موضع فاعلها في قولكم: إن زيداً أبوه قائم، وإن زيداً ماله كثير، والفاعل لا يكون جملة؟ و لم أجزتم وقوع الفعل موقع فاعلها في قولكم إن

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←
زيداً يركب وإن عبد لله ركب.. وكل شيء اعتل به المسؤول جواباً عن هذه المسائل،
فهو داخل في هذا الجدل والنظر).⁽³⁹⁾

هذه إذن هي أنواع العلل التي طرقها العلماء منذ الخليل بن أحمد فكيف
كانت معالجة الخليل لهذا الموضوع وهو كما ذكر الزبيدي قد استتبط منها ما لم
يسبقه إلى مثله سابق⁽⁴⁰⁾، وكيف تطور الأمر بعد الخليل؟

كان الخليل يسند ما يستتبطه من القواعد و الأحكام بالعلل التي توضح
مدى براعته في فهم أسرار اللغة العربية وموجهات تأليف العبارة مما استقر في وجدان
العرب، وهم يستخدمون لغتهم، فالعلل التي يستتبطها الخليل تعتبر من قبيل العلل
التعليمية الأولى، التي تُكسب المتلقي معرفة بالكلام، وقد سأله أحد معاصريه عن
العلل التي يعتل بها في النحو أعن العرب أخذها أم أنه اخترعها من نفسه؟⁽⁴¹⁾ فقال
الخليل: (إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في
عقولها علة و إن لم ينقل ذلك عنها، واعتلت أنا بما عندي أنه علة لما علته، فإن أكن
أصبت العلة فهو الذي التمسست، و إن تكن هناك علة له فمثلي في ذلك مثل رجل
حكيم دخل داراً مُحكمة البناء، عجيبه النظم والأقسام، وقد صحّت عنده حكمة
بانيها بالخبر الصادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة فكلما وقف هذا الرجل
في الدار على شيء منها قال: إنما فعل هذا هكذا لعله كذا وكذا و لسبب كذا
وكذا، سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك، فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار
فعل ذلك للعله التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك
العله، إلا أن ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك، فإن سنح لغيري
علة لما علّته من النحو هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها)⁽⁴²⁾ فانظر إلى استقامة
هذا الكلام وإنصافه، فالخليل على سعة معرفته باللغة ينصف كل من يرى أن لديه
عللاً هي أليق مما توصل إليه، ولعل هذا القول هو الذي فتح الباب أمام النحاة في
الطبقات التالية للخليل، لكي يشتغلوا بالتماس علل أخرى خرجت عن إطار اللغة إلى

→ ظاهرة التعليل بين النائل بن أحمد و متأخريه النخاعة

ما يعرف بالعلل الثواني و العلل الثوالث ، التي كانت السبب في تعقيد دراسة النحو وإحالاته ضرباً من ضروب الفلسفة والمنطق البعيد عن جوهر اللغة و استعمالاتها.

هذا ولم يكن التعليل عند الخليل بهذه الصورة المعقدة وإنما كانت بسيطاً يعالج أمور اللغة وكيفيات نظمها.

فمن ذلك أنه كان يقرر أن الإعراب أصل في الأسماء، وأن البناء أصل في الأفعال والحروف، وأن كلاً منها لا يخرج عن أصله إلا لعلّة، فأما الأسماء فإنها قد تخرج عن أصلها فتبنى إذا اعترضتها علة شبهها بالحروف كالشبه الوضعي في الضمائر كالتاء في (ضربت) و (ذهبت)، و (نا) في مثل (ذهبنا) و(حضرنا)، وكالشبه المعنوي في (متى) و(هنا)، وأما الأفعال فقد تخرج عن أصلها فتعرب، إذا أشبهت الأسماء على نحو ما أعرب المضارع لشبهه باسم الفاعل من حيث الحركات والسكون مثل: أكتبُ وكاتبٌ، وقد ظلت الحروف مبنية لأن شيئاً منها لا يشبه الاسم، وكل ذلك من علل الخليل وتابعه في ذلك سيبيويه وجميع البصريين.⁽⁴³⁾

وكان الخليل يعلل لعدم دخول الألف واللام على المنادى، إذ لا يصح أن يقال (يا الحارث) مثلاً إلا أن يُتوصل إلى نداء ما فيه (أل) بأي، فيقال (يا أيها الحارث) فيقول: (إن الألف واللام إنما منعهما أن يدخلوا في النداء من قبيل أن كل اسم في النداء مرفوع معرفة وذلك أنه إذا قال: يا رجلُ ويا فاسقُ، فمعناه كمعنى يا أيها الفاسقُ ويا أيها الرجل وصار معرفة لأنك أشرت إليه وقصدت قصده، واكتفيت بهذا عن الألف واللام، وصار كالأسماء التي هي للإشارة، نحو هذا وما أشبه ذلك وصار معرفة بغير ألف ولام، لأنك إنما قصدت قصد شيء بعينه، وصار هذا بدلاً في النداء من الألف واللام واستغني به عنهما كما استغنيت بقولك: اضربُ عن: لتضربُ، وكما صار المجرور بالكسرة بدلاً من التتوين [أي في حالة الإضافة] وكما صار الكاف في رأيتك بدلاً من رأيت إياك، وإنما يُدخلون الألف واللام ليعرفوك شيئاً بعينه قد رأيت أو سمعت به، فإذا قصدوا قصد الشيء بعينه دون غيره وعنوه، ولم يجعلوه واحداً من أمة

فقد استغنوا عن الألف واللام، فمن ثم لم يدخلوهما في هذا [أي في اسم الإشارة] ولا في النداء، ومما يدل على أن يا فاسقُ معرفة قولك: يا خباثُ وبالكاعِ ويا فساقِ، تريد: يا فاسقة ويا خبيثة ويا لكعاء، فصار هذا اسماً لهذا.. كما صارت حذام و رقاش اسماً للمرأة⁽⁴⁴⁾، فالخليل هنا يُفسر ظاهرة لغوية ويسوق لها هذه العلة فهو سمع العرب لا يدخلون أداة النداء على ما فيه (ال) مباشرة إلا بواسطة (أي)، وقد اطرّد هذا لديهم فالتمس هذه العلة التي لم يخرج بها عن جوهر اللغة واستعمالاتها.

ومن تعليقات الخليل أنه لا يجيز أن يُندب المنكر مثل رجل، ولا المبهم مثل مَنْ وهذا، ويعلل لذلك بما رواه سيبويه في قوله: (وذلك قولك: و ارجلاه ويا رجلاه...وقال الخليل رحمه الله: إنما قَبِحُ لأنك أبهمت، ألا ترى أنك لو قلت: و اهذاه كان قبيحاً، لأنك إذا ندبت فإنما ينبغي لك أن تَفَجَّعَ بأعرف الأسماء، وأن تَحْصَّ ولا تُبْهِمَ لأن الندبة على البيان ولو جاز هذا لجاز: يا رجلاً ظريفاً، فكنت نادباً نكرةً، وإنما كرهوا ذلك أنه تفاحش عندهم أن يتفجّعوا على غير معروف، فكَذَلِكَ تفاحش عندهم في المبهم لإبهامه، لأنك إذا ندبت تخبر أنك قد وقعت في عظيم وأصابك جسيم من الأمر، فلا ينبغي لك أن تُبْهِمَ، وكذلك: وامن في الداراه في القبح، وزعم أنه لا يستقبح وامن حضر بئر زمزماه، لأن هذا معروف بعينه، وكان التبيين في الندبة عذراً للفتجّع، فعلى هذا جرت الندبة في كلام العرب⁽⁴⁵⁾.

فالقاعدة عند الخليل أنه لا يجوز في المندوب إلا أن يكون معرفة، وهو قد بنى هذه القاعدة على ما اطرّد لديه من كلام العرب، ومن ثم فهو يؤيد هذه القاعدة بهذه العلة النابعة من استخدام اللغة، لأن الندبة تفجّع وحزن على شيء أو توجّع من شيء، فلا يستقيم عقلاً أن يتفجّع الإنسان أو يحزن على شيء مبهم لديه، ولا بد من بيان هذا المتفجّع عليه للسامع حتى يكون ذلك عذراً لديه على هذه الندبة فلهذا وجب أن يكون المندوب معرفة ولا يكون نكرة ولا مبهماً، وهذا تعليل مستقيم و بسيط.

→ ظاهرة التعليل بين النليل بن أحمد و متأخر إلى النخاة

ومن قواعد الخليل أنه لا يجوز العطف على الضمير المجرور إلا بإعادة الخافض، فلا يجوز عنده: مررت به ومحمدٍ، بل لابد أن يقال: مررت به وبمحمد، وقد علل الخليل هذه القاعدة بأن الضمير شبيه بالتوين، لذلك لا يجوز العطف عليه حتى لو أكد فلا يجوز: مررت به هو ومحمدٍ وكأن اتصال الضمير المجرور بخافضه أشد من اتصال الفاعل المضمّر بفعله، يقول سيبويه: (ومما يقبح أن يشركه المظهر علامة المضمّر المجرور وذلك قولك: مررت بك وزيدٍ وهذا أبوك وعمرو، كرهوا أن يشرك المظهر مضمراً داخلاً فيما قبله، لأن هذه العلامة الداخلة فيما قبلها جمعت أنها لا يتكلم بها إلا معتمدة على ما قبلها، وأنها بدلٌ من اللفظ بالتوين، فصارت عندهم بمنزلة التوين، فلما ضعفت عندهم كرهوا أن يتبعوها الاسم ولم يجز أيضاً أن يتبعوها إياه وإن وصفوا، لا يحسن لك أن تقول: مررت بك أنت وزيدٍ كما جاز فيما أضمرت في الفعل نحو [قمت أنت وزيدٌ] لأن ذلك وإن كان قد أنزل منزلة آخر الفعل، فليس من الفعل ولا من تمامه)،⁽⁴⁶⁾ هذا الذي نقله سيبويه عن شيخه الخليل إنما يعلل به لهذه القاعدة، التي اطرّدت لديهم وكثرت شواهدهما وهي بذات الكثرة في القرآن الكريم مثل قوله تعالى: (فَحَسَفْنَا بِهِ وَبَدَارِهِ الْأَرْضَ) القصص: ٨١ وقوله تعالى: (وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ) المؤمنون: ٢٢ حيث تم العطف بإعادة الخافض، وهو تعليل قويم مرتبط بجوهر اللغة وإن سمع خلافه عن العرب ومن ذلك ما قرأ به حمزة بن حبيب الزيات في قوله تعالى: (وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا) النساء: ١ حيث قرأ بجر الأرحام بدون إعادة الخافض، وذلك لا يقدر في صحة القاعدة ولا في تعليل الخليل ولكن كان ينبغي أن توسّع القاعدة لتستوعب هذا الاستعمال الذي جاءت به قراءة سبعية متواترة.

وهكذا فإن تعليقات الخليل لقواعده التي وضعها لا تكاد تنتهي عند حد، وهي في مجملها من نوع العلل التعليمية، أو ما أطلق عليه: العلل الأول التي تؤيد الحكم أو القاعدة من واقع استخدام اللغة وفهم أسرار نظمها وتأليفها.

المبحث الثالث

التعليل عند المتأخرين

المطلب الأول: ظهور العلل الثواني والثوالت

أشرت سابقاً إلى أن الخليل عندما سئل عن هذه العلل التي استتبها أعن العرب أخذها أم أنه اخترعها بنفسه فأجاب أنه هو الذي اخترعها وقد فتح الباب أمام غيره بقوله: (فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليات بها)،⁽⁴⁷⁾ هذا القول الذي أدلى به الخليل هو الذي فتح الباب على مصراعيه أمام النحاة الخالفين ليشغلوا بما مارسه في هذا الباب، وقد تأثر تلاميذ الخليل وسيبويه بذات نهج الخليل، غير أن ما استجد من تنافس ومناظرات بين البصريين والكوفيين قد دعا بعضهم إلى التزيّد في أمر التعليل والخروج به عن المألوف طلباً للتفوق، لأن المناظرة إذا جرت فيما بينهم فإن التعليل يكون هو المقياس الذي تتحدد بموجبه منزلة النحوي، ويُعرف به مقدار علمه وسعة ثقافته، ولقد ظهر هذا الاتجاه منذ عهد أبي العباس محمد بن يزيد المبرد المتوفى سنة 282هـ، الذي توسع في التعليل سعة جعلته يعممه فيما لا حاجة له به فمن ذلك تعليله لمجئ الإعراب في آخر الكلم دون أوائلها وأواسطها فيقول في ذلك: (لم يُجعل الإعراب أولاً لأن الأول تلزمه الحركة ضرورة للابتداء. لأنه لا يُبتدأ إلاّ بمتحرك، ولا يوقف إلاّ على ساكن، فلما كانت الحركة تلزمه لم تدخل عليه حركة إعراب لأن حركتين لا تجتمعان في حرف واحد، فلما فات وقوعه أولاً لم يمكن أن يجعل وسطاً، لأن أوساط الأسماء مختلفة، لأنها تكون ثلاثية ورباعية وخماسية وسباعية فأوساطها مختلفة، فلما فات ذلك جعل آخرها بعد كمال الاسم بينائه وحركاته).⁽⁴⁸⁾

فهذا الضرب من العلل لا يفيد في تعلّم كلام العرب شيئاً وإنما يجنح إلى الجدل والنظر، ولقد توالى هذا المنحى بين تلاميذ المبرد ومن جاء بعدهم مثل: أبي إسحاق إبراهيم بن السرى الزجاج المتوفى 316هـ، وأبي بكر بن السراج المتوفى

→ ظاهرة التعليل بين التليل بن أحمد و متأخري الخانة

316هـ صاحب الأصول في النحو ومحمد بن علي بن إسماعيل الشهير بمبرمان المتوفى سنة 326هـ⁽⁴⁹⁾ كما توالى ذلك بين نظرائهم من تلاميذ أبي العباس أحمد بن يحيى الشهير بثعلب إمام الطبقة الكوفية الخامسة، وهي الطبقة الأخيرة في المدرسة الكوفية في مقابل الطبقة السابعة في المدرسة البصرية بزعامة المبرد، ومن تلاميذ ثعلب اشتهر أبو موسى محمد بن سليمان وأبو الحسن محمد بن أحمد بن كيسان المتوفى 299هـ وأبو بكر بن الأنباري المتوفى سنة 328هـ.⁽⁵⁰⁾

هذا وقد ظهرت العلل الثواني منذ وقت مبكر في مؤلفات هؤلاء العلماء فمن ذلك ما جاء في كتاب الأصول في النحو لابن السراج الذي يقول: (اعلم أن كل فعل لا يخلو من أن يكون عاملاً، وأول عمله أن يرفع الفاعل أو المفعول الذي هو حديث عنه،⁽⁵¹⁾ نحو: قام زيدٌ وضُرب عمروٌ، وكل اسم تذكره ليزيد في الفائدة بعد أن يستغنى الفعل بالاسم المرفوع الذي يكون ذلك الفعل حديثاً عنه، فهو منصوب، ونصبه لأن الكلام قد تم قبل مجيئه وفيه دليل عليه، وهذه العلل التي ذكرناها ههنا هي العلل الأول وههنا علل ثوانٍ أقرب منها يصحبها كل نوع من هذه الجمل إن شاء الله).⁽⁵²⁾ وقد نقل ابن جني جانباً من تعليقات ابن السراج في كتابة الخصائص حيث عقد باباً سماه: باب في العلة وعلّة العلة يقول: (ذكر أبو بكر في أول أصوله هذا ومثّل منه برفع الفاعل قال: فإذا سئلنا عن علة رفعه قلنا: ارتفع بفعله، فإذا قيل: ولم صار الفاعل مرفوعاً؟ فهذا سؤال عن علة العلة).⁽⁵³⁾

فالتعليل كما نلاحظ يتخذ منحىً عقلياً بعيداً عن واقع الاستعمال اللغوي عندما يكون السؤال: لماذا رفع الفاعل ولماذا لم ينصب؟ وهكذا.

هذا وقد ظهرت عدد من المصنفات في علل النحو، أشهرها كتاب الإيضاح في علل النحو لأبي القاسم الزجاجي المتوفى 337هـ، وكتاب علل النحو لأبي الحسن محمد بن عبد الله الورّاق المتوفى سنة 381هـ، كما تضمنت كثير من مصنفات العلماء من زعماء المدرستين البصرية والكوفية كثيراً من علل النحو، وكذلك

زعماء المدرسة البغدادية و بقية المدارس النحوية كالمدرسة الأندلسية وغيرها حيث أكثر المتأخرون من توليد العلل حتى غصت به مؤلفاتهم وتجاوزوا بها حدود المعقول في الدراسة اللغوية.

هذا وقد نقل أبو القاسم الزجاجي كثيراً من علل البصريين والكوفيين حول مختلف أبواب النحو والتصريف و مواضيعهما و قواعدهما حيث يقول: (وهذا كتاب انشأناه في علل النحو خاصة والاحتجاج له وذكر أسرارهم.. ذاكين أكثر ذلك مما بين البصريين والكوفيين فيه من الخلاف ومحتجين للفريقين بأجود ما احتجوا فيه وما يوجبه القياس).⁽⁵⁴⁾

والزجاجي يكثر في كتابه من التعليل على هيئة السؤال والجواب فمن ذلك ما تناوله حول أحكام التشية والجمع حيث يقول: (إن قال قائل: أخبرونا عن التشية ما معناها؟ قلنا له: هو ضم اسم إلى اسم مثله في اللفظ.. وذلك قولك: رجل ورجل ثم تقول: رجلان.. فإن قال أفكذلك تقولون في الجمع أنه ضم ثلاثة أشياء متفقة في اللفظ وإلحاق علم الجمع بواحد منها اختصاراً..)⁽⁵⁵⁾ فيسترسل في ذلك مبيناً الحدود والتعريفات ومعللاً لها ثم يستمر قائلاً: (إن قال قائل لِمَ جعل رفع الاثنین بالألف؟ و من المتفق عليه أن الألف منها تولد الفتحة التي هي علامة النصب.. فالألف بالنصب أشكل فكيف فضلها لرفع الاثنین ولا مجانسة بين الضمة والألف.. الجواب إنما جعلت الألف في رفع الاثنین لأن الرفع أول الإعراب لأنه سمة الفاعل والمبتدأ وما ضارعهما، والتشية أول الجموع لأن معناها ضم شيء إلى شيء كما ذكرناه، والحروف المتولدة عنها الحركات هي هذه التي ذكرت الواو والألف والياء فلو جعل رفع الاثنین بالواو كان يلزم أن يجعل رفع الجمع أيضاً بالواو.. فلو فعل ذلك لم يكن بين التشية والجمع فرق)،⁽⁵⁶⁾ ثم ينشئ سؤالاً على هذه الإجابة فيقول: (يقال للمجيب بهذا الجواب فهلا جعل رفع الاثنین بالواو ورفع الجميع أيضاً بالواو، وكان كسر نون الاثنین وانفتاح ما قبل الواو في قولك: جائئ الزيدون و العمرؤن يفرق بين التشية والجمع في قولك: جائئ الزيدون و العمرؤن، لانضمام ما قبل الواو في الجمع وانفتاح نونه؟

→ ظاهرة التعليل بين النليل بن أحمد و متأخريه النحاة
الجواب أن يقال: لو كان ما ذكرت من الفرق ثابتاً لكان لعمري لازماً والاقتصار عليه
واجباً، ولكنه فرق غير لازم لسقوطه في بعض الأحوال..⁽⁵⁷⁾

وهكذا تسيل العلل متلاحقة لكل حكم بصورة جدلية طويلة، تفضي في
كثير من الأحيان إلى فروض وهمية لا تمت إلى واقع الاستعمال اللغوي بسبب.

وعلى ذات النسق يسير ابن الوراق في كتابه علل النحو بصورة حملت محقق
هذا الكتاب على القول: (وقد كان ابن الوراق ميالاً إلى التعليل والإسراف فيه،
وكان يلحق الحكم النحوي الذي يتناوله بطائفة من العلل، تتراوح في الأعم الأغلب
بين ثلاث علل وست علل وقد تتعدى هذا العدد حتى يصل بعضها إلى عشر علل أو
يزيد).⁽⁵⁸⁾

ومن ذلك قوله في باب الابتداء وخبره حيث يقول: (فإن قال قائل: لم استحق
المبتدأ الرفع، وبأي شيء يرتفع؟ فالجواب في ذلك: أن الرفع له التعرية من العوامل،
وليست بلفظ، فالجواب في ذلك: أن العوامل اللفظية إنما جعلت علاماتٍ للعمل إلا أنها
تعمل شيئاً فإذا كان معنى العامل اللفظي إنما هو علامة، فالعلامة قد تكون حدوث
الشيء وعدمه، ألا ترى أن ثوبين أبيضين متساويين لو أردنا أن نفصل بينهما، فسدنا
أحدهما لكان المسودّ منفصلاً من الآخر والآخر منفصلاً منه، وإن لم تكن فيه
علامة، وكذلك عدم العامل علامة أيضاً، فإذا قد ثبت أن التعرية من العوامل عامل
فالذي يجب أن يبيّن: لم حُصَّ بعمل الرفع دون غيره؟ وإنما خص بالرفع لأن المبتدأ أول
الكلام فوجب لما استحق الإعراب أن يُعطى أول حركة الحروف مخرجاً وهو الضم،
ووجه آخر: وهو أن المبتدأ محدّث عنه، كما أن الفاعل محدّث عنه فلما استحق
الفاعل الرفع - لعله سنذكرها في باب - حُمِل المبتدأ عليه).⁽⁵⁹⁾

وهكذا يتزيد النحاة المتأخرون في مسألة التعليل غير مكتفين بالعلل الأولى
بل يتجاوزون ذلك إلى العلل القياسية وإلى العلل الجدلية التي أغرقوا بها هذه الدراسة.

المطلب الثاني: تعقيد دراسة النحو ومحاولات الإصلاح:

مما سبق تبين أن النحاة المتأخرين قد تزيّدوا كثيراً في مسألة التعليل التي كان يمكن أن تكون تفسيراً للظاهرة اللغوية، تعين على فهمها وتمثلها كما كان الحال عند الخليل الذي كان يسعى إلى تنمية الملكة اللغوية لدى المتلقي، إلا أن المتأخرين لم يكتفوا بالعلل القريبة بل ذهبوا يغوصون على كوامن العلل ودفائناتها بحيث يجرب كل منهم ملكاته الذهنية، ويستتبط عللاً جديدة فتتقابل العلل والأدلة ويتجادل فيها النحاة جدالاً عنيفاً، لا يفيد اللسان ولا اللغة أدنى فائدة، بل أفضى كل ذلك إلى جدل عقلي منطقي أدى إلى تعقيد المصنفات النحوية تعقيداً شديداً، حتى أصبح الكثير من مباحثها أمراً عسيراً على الدارسين لا يفضي إلى طائل: ما حمل عدداً من العلماء إلى المنادة بتخليص الدرس النحوي مما ران عليه من هذا الركام الذي لم يفده شيئاً، ومن أبرز من حمل لواء هذه الدعوات أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن اللخمي القرطبي المشهور بابن مضاء القرطبي المتوفى سنة 592هـ وذلك في كتابة (الرد على النحاة).

على أن هذه الدعوة إلى قصر هذا الجدل، لم تكن وليدة عصر ابن مضاء بل لقد سبقه إليها ابن جني المتوفى سنة 392هـ أي قبل ابن مضاء بقرنين من الزمان، فقد قال ابن جني معقّباً على كلام ابن السراج حول السؤال عن سبب رفع الفاعل بأنه علة العلة: (وهذا موضع ينبغي أن تعلم منه أن هذا الذي سمّاه علة العلة إنما هو تجوُّز في اللفظ، فأما في الحقيقة فإنه شرح وتفسير وتتميم للعلة ألا ترى أنه إذا قيل له: فلم ارتفع الفاعل قال: لإسناد الفعل إليه.. فكان مغنياً عن قوله: إنما ارتفع بفعله، حتى تسأله فيما بعد عن العلة التي ارتفع لها الفاعل.. نعم ولو شاء لماطله فقال له: ولم صار المسند إليه الفعل مرفوعاً؟ فكان جوابه أن يقول: إن صاحب الحديث أقوى الأسماء، والضمّة أقوى الحركات فجعل الأقوى للأقوى، وكان يجب على ما رتبته أبو بكر أن تكون هنا علة، وعلة العلة، وعلة علة العلة، وأيضاً فقد كان له أن يتجاوز هذا الموضوع إلى ما وراءه فيقول: وهلاّ عكسوا الأمر فأعطوا الاسم الأقوى الحركة

→ ظاهرة التعليل بين النليل بن أحمد و متأخريه النخاة
الضعيفة لئلا يجمعوا بين ثقيلين، فإن تكلف متكلف جواباً عن هذا تصاعدت عدة
العلل وأدى ذلك إلى هُجنة القول ووضَعفة القائل به).⁽⁶⁰⁾

فابن جني في هذا القول يشير إلى ما قد يحدث من شطط بسبب توالي العلل،
وما ستؤدي إليه من عسر وتعقيد وخطل.

ثم جاء ابن مضاء القرطبي على ذات السبيل ولكنه كان شديداً في حمله
على النخاة الذين استكثروا من هذه العلل التي عقدوا بها دراسة النحو، فدعا إلى
إلغائها وإلغاء أبواب أخرى من الدراسة، يرى أنه لا طائل وراءها فيدعو كذلك إلى
إلغاء العوامل النحوية ثم إلغاء الحذف والتقدير، ومن ثم إلغاء العلل الثواني والثالث
علماً بأنه لم يكن يرفضها جميعاً فهو يرى أن منها ما يُقبل مثل العلل الأول التي تفيد
علماً بانتحاء كلام العرب ومنها ما يُرفض وهي التي لا تفيد علماً في ملكة اللغة ولا
استعمالاتها، يقول ابن مضاء: (قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني
النحوي عنه و أنبه على ما أجمعوا على الخطأ فيه، فمن ذلك ادعاءهم أن النصب
والخفض والجزم لا يكون إلا بعامل لفظي وأن الرفع منها يكون بعامل لفظي وبعامل
معنوي.. فظاهر هذا أن العامل أحدث الإعراب، وذلك بين الفساد)،⁽⁶¹⁾ فهو ههنا ينكر
أن يكون للعوامل دور في إحداث الإعراب، لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع فيقول:

(فإن قيل: بم يُرد على من يعتقد أن معاني هذه الألفاظ هي العاملة ؟ قيل الفاعل
عند القائلين به إما أن يفعل بإرادة كالحیوان وإما أن يفعل بالطبع كما تحرق النار
ويُبرد الماء ولا فاعل إلا الله عند أهل الحق، وفعل الإنسان وسائر الحيوان فعل الله
تعالى وكذلك الماء والنار وسائر ما يفعل، وقد تبين هذا في موضعه، و أما العوامل
النحوية فلم يقل بعملها عاقل لا ألفاظها ولا معانيها، لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع).⁽⁶²⁾

وعلى الرغم من تحامله الزائد على كثير من أبواب النحو الواضحة التي تفيد
العلم إلا أن هجومه على التزييد في مسألة التعليل كان مما وافق الحق حيث يقول:
(ومما يجب أن يسقط من النحو: العلل الثواني والثالث وذلك مثل سؤال السائل عن

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←

زيد من قولنا: (قام زيد): لم رُفِعَ؟ فيقال: لأنه فاعل، وكل فاعل مرفوع، فيقول: ولم رفع الفاعل؟ فالصواب أن يقال له: كذا نطقت به العرب، ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام..ولو أجبنا السائل عن سؤاله بأن نقول له: للفرق بين الفاعل والمفعول فلم يقنعه وقال: فلم لم تعكس القضية بنصب الفاعل ورفع المفعول؟ قلنا له: بأن الفاعل قليل، لأنه لا يكون للفعل إلا فاعل واحد و المفعولات كثيرة، فأعطى الأثقل - الذي هو الرفع - للفاعل وأعطى الأخف - الذي هو النصب - للمفعول..ليقل في كلامهم ما يستثقلون ويكثر في كلامهم ما يستخفون فلا يزيدنا ذلك علماً بأن الفاعل مرفوع، ولو جهلنا ذلك لم يضرنا جهله)،⁽⁶³⁾ وهذا كلام واضح مستقيم، بدلاً عن هذا العسر الذي أصاب دراسة النحو، بما جرّ عليه هذا الجدل العقيم الذي نأى بهذا العلم عن جادة السبيل، وأحال كثيراً من مصنفاته جدلاً عقلياً وجهداً فلسفياً لا يخدم غايته ولا يقدم إليه شيئاً ذا بال.

خاتمة

ومن خلال ما مرّ من استعراض جهود النحاة بشأن دراسة النحو فإنه قد تبين أن التنافس في إبراز المهارات قد نأى بهذه الدراسة عن وجهتها عندما اشتط النحاة في الاستكثار في دراسة العوامل وتوليد العلل ما أدى إلى تعقيد دراسة النحو وأهدر كثيراً من الجهود التي كان يمكن أن تثمر علماً وبصراً بطبيعة اللغة وتمثّل جماليات استعمالها.

ولهذا فإن الباحث يوصي بأن يتجه الدارسون والعلماء إلى تخليص النحو من هذه الشوائب التي لا تخدم دراسته حتى يعود سليماً سهلاً على المتلقي ولا سيما ناشئة الطلاب.

هوامش البحث

- (1) - انظر ترجمة الخليل في مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي ص27-41 والفهرست لابن النديم ص65-66، ونزهة الألباء لابن الأنباري ص45-46 و إنباه الرواة للقفطي 376\1، وطبقات النحويين والغويين للزبيدي ص47 وبغية الوعاة للسيوطي 557\1-560.
- (2) - البيت في لسان العرب لابن منظور مادة (فر ج) 3369\5 وهو منسوب إلى أمية بن أبي الصلت.
- (3) - طبقات النحويين واللغويين الزبيدي ص35.
- (4) - مراتب النحويين واللغويين لأبي الطيب اللغوي ص10-11.
- (5) - المصدر السابق ص12.
- (6) - معرفو القراء الكبار للإمام الذهبي 86\1.
- (7) - الكتاب لسبويه 13\1.
- (8) - المدارس النحوية للدكتور شوقي ضيف ص34-35.
- (9) - المفصل لابن يعيش 72\1.
- (10) - الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص130.
- (11) - المزهرة للسيوطي 81\1.
- (12) - التطور النحوي للغة العربية لبرجستراسر ص11.
- (13) - العين للخليل بن أحمد 71\1.
- (14) - المصدر السابق 71\1.
- (15) - العين للخليل بن أحمد 77\1-78.
- (16) - اسحنكك الليل : أظلم ، (القاموس المحيط 316/3).
- (17) - الشمردل : القتي السريع من الإبل وغيره ، (القاموس المحيط 415/3).
- (18) - الكنهيل : شجر عظام (القاموس المحيط 48/4).
- (19) - العقتل : الوادي العظيم المتسع والكثيب المتراكم (القاموس المحيط 20/4) .
- (20) - العين للخليل بن أحمد 70\1 .
- (21) - يراجع في ذلك الأصل و الزائد في كتاب المنصف لابن جني 11\1 وما بعدها.
- (22) - الجحمرش : العجوز الكبيرة والمرأة السَّمْجَة والأرنب المرضعة ومن الأفاعي الخشاء – القاموس المحيط للفيروز أبادي (فصل الياء –باب الشين) 274\2 .
- (23) - الكتاب لسبويه 380\4-381 .
- (24) - الخصائص لابن جني 35\3 .
- (25) - الكتاب لسبويه 59\3-60 .
- (26) - الكتاب لسبويه 131\2 .
- (27) - الكتاب لسبويه 137\2-138 .
- (28) - الكتاب لسبويه 92\1 .
- (29) - المصدر السابق 63\3 .
- (30) - المصدر السابق 93\3-94 .
- (31) - المدارس النحوية للدكتور شوقي ضيف ص46-47 .

- (32) _ نقلة الإمام السيوطي في الاقتراح ص94 عن جمل الإعراب ص45 ولمع الأدلة.
- (33) _ كتاب الاقتراح في علم أصول النحو للإمام السيوطي ص96 .
- (34) _ الكتاب لسبويه 183\2-184 .
- (35) _ الكتاب لسبويه 477\3-478 .
- (36) _ طبقات النحويين و اللغويين للزبيدي ص47 .
- (37) _ الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص64 .
- (38) _المصدر السابق ص64 .
- (39) _ المصدر السابق ص65 .
- (40) _ طبقات النحويين و اللغويين للزبيدي ص47 .
- (41) _ الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص65 .
- (42) _ المصدر السابق ص66 .
- (43) _ الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص77 .
- (44) _الكتاب لسبويه 197\2-198 .
- (45) _ المصدر السابق 227\2-228 .
- (46) _ المصدر السابق 381\2 .
- (47) _ الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص65 .
- (48) _ المصدر السابق ص77 .
- (49) _انظر طبقات النحويين و اللغويين للزبيدي ص111-117 .
- (50) _ المصدر السابق ص151-154 .
- (51) _ يقصد نائب الفاعل الذي هو مفعول في الأصل .
- (52) _ الأصول في النحو لأبي بكر بن السراج 54/1 .
- (53) _ الخصائص لابن جني 173/1 .
- (54) _ الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص38-39 .
- (55) - المصدر السابق ص121 .
- (56) _ المصدر السابق ص124 .
- (57) _ المصدر السابق ص125 .
- (58) _ علل النحو لابن الوراق - قسم الدراسة ص69-70 .
- (59) - علل النحو لابن الوراق ص263 .
- (60) _ الخصائص لابن جني 173/1 .
- (61) _ الرد على النحاة لابن مضاء القرطبي ص69 .
- (62) _ المصدر السابق ص70 .
- (63) _ المصدر السابق ص127 .

المصادر والمراجع

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - الأصول في النحو - أبو بكر محمد بن سهل السراج - ت/ د. عبد الحسين الفتلي - مؤسسة الرسالة ببيروت - ط/3 - 1408 هـ - 1988 م.
- 3 - إنباه الرواة على أنباه النحاة - جمال الدين علي بن يوسف القفطي. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار الفكر العربي - ط/1 - 1406 هـ - 1986 م.
- 4 - الإيضاح في علل النحو - أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي - تحقيق د. مازن المبارك - دار النفائس ببيروت - ط/5 - 1406 هـ - 1986 م.
- 5 - بُغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المكتبة العصرية ببيروت - د ت.
- 6 - التطور النحوي للغة العربية لبرجستراسر، مكتبة الخانجي، القاهرة - ط/4 - 2003 م.
- 7 - الخصائص - أبو الفتح عثمان بن جني - تحقيق محمد علي النجار - دار الهدى للطباعة والنشر ببيروت - ط/2 - د ت.
- 8 - الرد على النحاة - لابن مضاء أبي العباس أحمد بن عبد الرحمن القرطبي - تحقيق د. محمد إبراهيم البنا - دار الاعتصام بالقاهرة - ط/1 - 1979 م.
- 9 - شرح المفصل للزمخشري - يعيش بن علي بن يعيش النحوي - عالم الكتب ببيروت - د ت.
- 10 - طبقات النحويين واللغويين - أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف بمصر - ط/2 - د ت.
- 11 - علل النحو - أبو الحسن محمد بن عبد الله الورّاق - تحقيق د. محمود جاسم الدرويش - مكتبة الرشيد بالرياض - ط/1 - 1420 هـ - 1999 م.
- 12 - العين - الخليل بن أحمد الفراهيدي - تحقيق د. هادي حسن حمودي - مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي - مسقط - د ت.

- 13 - الفهرست - ابن النديم محمد بن أبي يعقوب - تحقيق الشيخ إبراهيم رمضان دار المعرفة ببيروت - ط/2 - 1417هـ - 1997م.
- 14 - القاموس المحيط - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي - دار الجيل - المؤسسة العربية للطباعة والنشر ببيروت - د.ت.
- 15 - كتاب الاقتراح في علم أصول النحو - جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - تحقيق د. أحمد محمد قاسم - نشر أدب الحوزة بإيران - د.ت.
- 16 - الكتاب - أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه - تحقيق عبد السلام محمد هارون - دار الجيل ببيروت - ط/1 - 1411هـ - 1991م.
- 17 - لسان العرب - ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري - تحقيق عبد الله الكبير و آخرين - دار المعارف بمصر - د.ت.
- 18 - المدارس النحوية، الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف بمصر ط/5 - د.ت.
- 19 - مراتب النحويين واللغويين - أبو الطيب اللغوي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - مكتبة نهضة مصر - 1375هـ - 1955م.
- 20 - المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، د.ت.
- 21 - معرفة القراء الكبار - شمس الدين أبو عبد الله الذهبي - تحقيق محمد سيد جاد الحق - مكتبة دار الكتب الحديثة بمصر - بدون تاريخ.
- 22 - المنصف، شرح ابن جني لكتاب التصريف للمازني، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق إبراهيم مصطفى، إدارة إحياء التراث القديم، القاهرة - ط/1 - 1954م.
- 23 - نزهة الألباء في طبقات الأدباء - أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن الأنباري - تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي - مكتبة المنار بالزرقاء بالأردن - ط/3 - 1405هـ - 1985م.

معايير نقد الشعر عند الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه

د. محمد عبد الله سليمان الصديق ❁

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء أجمعين وعلى آله وصحبه ومن سار على هده إلى يوم الدين. وبعد

فإن هذا البحث يقدم دراسة عن " معايير نقد الشعر عند الخليفة عمر بن الخطاب " حيث اتضح للباحث من خلال هذه الدراسة أن الخليفة عمر أديباً لا يشق غباره، فهو يمتلك حساً أدبياً رفيعاً، وقدرة فنية كبيرة في نقد الشعر، ومن خلال دراستنا لمعايير نقد الشعر عنده تبين لنا أنه صاحب رؤية نقدية واضحة المعالم ارتكزت على ثلاثة معايير مهمة هي المعيار الذوقي، والمعيار الأخلاقي، والمعيار الفني، وهذا الأخير اشتمل على ثلاثة عناصر هي: تجنّب المعازلة، وتجنّب الحوشي، والصدق الفني، وهذه الدراسة تؤكد أن التراث الأدبي والنقدي عند العرب والمسلمين غني بالقضايا الأدبية والنقدية التي تحتاج إلى من ينقب فيها، ويستخرج جواهرها، ويستلهم ما فيها من مادة علمية ويطورها لينطلق بها إلى آفاق أرحب تناسب الواقع الأدبي المعاش، لتتنافس النظريات الأدبية والنقدية الحديثة التي غالباً ما تأتي من الغرب، ويحاول بعض النقاد العرب المحدثين تطبيق هذه النظريات الغربية بحذافيرها على لغتنا العربية وهم بهذا العمل كأنما يريدون أن يحرثوا في البحر، فلغتنا العربية لها خصوصيتها، وفي هذه الدراسة أيضاً رد على من يدعون أن الحركة الأدبية والنقدية في صدر الإسلام قد ضعفت. وتحتوي هذه الدراسة على ثلاثة مباحث: المبحث الأول: المعيار الذوقي. المبحث الثاني: المعيار الأخلاقي. المبحث الثالث: المعيار الفني.

والله الموفق

هذا البحث يتناول معايير نقد الشعر من خلال شخصية لها مكانتها العظيمة في وجدان الأمة المسلمة فقد عرف بالعدل، والورع، والتقوى، والقوة في الحق والإصلاح الإداري والاجتماعي، والفتوحات الإسلامية وقهر الروم والفرس إلى آخر القائمة من المناقب والمآثر التي لا تحصى، وقد تناول الباحثون قديماً وحديثاً شخصية الخليفة عمر بن الخطاب من زوايا مختلفة تحدثوا عن شخصيته السياسية، والاقتصادية، والتشريعية، والفكرية، والعسكرية وغير ذلك وفي هذه الدراسة يتناول الباحث شخصية الفاروق من زاوية أخرى لم يتعرض لها الباحثون، وهي شخصيته الأدبية ما يؤكد على خاصية شمول الإسلام، والشخصية الإسلامية حيث يعتبر الخليفة عمر نموذجاً لهذه الشخصية الشاملة. وقد تطرق النقاد القدماء في ثنايا كتبهم للخليفة عمر الأديب والناقد وقد تناثرت أحاديثهم هنا وهناك وهذا البحث يجمع هذه الأقوال المتناثرة في صعيد واحد ويتعرض لها بالدراسة. يقول ابن رشيقي في كتابة العمدة في محاسن الشعر وآدابه " كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أنقذ أهل زمانه للشعر وأنفذهم فيه معرفة " ¹ وغير ذلك من الشهادات لكبار المؤرخين والنقاد القدماء للأدب العربي.

أهمية البحث وتتمثل في أنه:

- 1 - يتناول معايير النقد الأدبي عند الخليفة عمر بن الخطاب الذي شهد له النقاد القدماء بأنه من أعلم أهل عصره بالشعر، وأنقذ أهل زمانه له.
- 2 - يبحث في معارك الخليفة عمر النقدية مع شعراء عصره.
- 3 - يؤكد أن تراثا النقدي القديم تراث ثر وغنى يحتاج إلى من ينفذ عنه الغبار، ويستتطقه ويجعله محوراً للدراسات الأدبية والنقدية، ويستتبط منه النظريات ويطورها لتخدم قضايا الأدب المعاصر.

أهداف البحث وتتمثل في الآتي:

1 - استلهام التراث النقدي الإسلامي القديم والغوص في ثناياه واستخراج ما فيه من درر ثمينة.

2 - ربط النقد الأدبي القديم بالنقد الحديث والمعاصر.

3 - استنهاض وتطوير الجهود في النقد القديم بدلاً من الاتجاه ناحية النظريات الغربية التي نشأت في بيئة ومناخ وسياق تاريخي واجتماعي يختلف عن الأدب العربي.

4 - النظر إلى التراث النقدي القديم بعين فاحصة ورؤية تجديدية.

مشكلة البحث:

تكمن في أنه يتناول قضية حساسة من قضايا النقد الأدبي، وهي معايير نقد الشعر عند واحد من أبرز الشخصيات في تاريخ الإسلام، وفي فترة من أهم فترات تاريخ الأمة المسلمة هي فترة الخلافة الراشدة في محاولة للتفاعل مع التراث الإسلامي، والتأصيل لهذه القضية المهمة.

الدراسات السابقة: بحسب علمي لا توجد دراسات سابقة.

منهج البحث: اتبع الباحث المنهج الوصفي والاستقرائي.

هيكل البحث: تناول الباحث هذه الدراسة في ثلاثة مباحث، وهي على النحو

التالي:

المبحث الأول: المعيار الذوقي.

المبحث الثاني: المعيار الأخلاقي.

المبحث الثالث: المعيار الفني.

ثم الخاتمة والمصادر والمراجع.

المبحث الأول

المعيار الذوقي

الذوق واحد من معايير نقد الشعر التي تحدث عنها النقاد قديماً وحديثاً " والذوق هو المرجع النهائي في كل نقد ، فالذوق الذي يعتد به هو ذوق ذوي البصر بالشعر ، وهؤلاء عادة يستطيعون أن يعللوا الكثير من أحكامهم ، وفي التعليل ما يجعل الذوق وسيلة مشروعة من وسائل المعرفة " ² ومما تجدر الإشارة إليه أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يمتلك حاسة ذوقية رفيعة مع قدرته على التعليل للأحكام التي يطلقها على النص ، وهذا ما سيتضح لنا من خلال الوقائع التالية التي تؤكد هذه الحقيقة.

كان عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، جالساً في أصحابه يتذاكرون الشعر والشعراء ، فيقول بعضهم: فلانٌ أشعر ، ويقول آخر ، بل فلانٌ أشعر؛ فقيل: ابن عباس بالباب ، فقال عمر ، رضي الله عنه: قد أتى من يحدث من أشعر الناس فلما سلم وجلس قال له عمر: يا ابن عباس من أشعر الناس؟ قال: زهير يا أمير المؤمنين ، قال عمر: ولم ذلك؟ قال ابن عباس: لقوله يمدح هرماً وقومه بني مرة:

لو كان يقعدُ فوقَ الشمسِ من كرمٍ قومٌ بأولئهم أو مجدهم قعدوا

قومٌ أبوهم سنانٌ حينَ تنسبُهم طابوا وطابَ من الأولادِ من وكدوا

جِنٌ إذا فرَعُوا ، إنسٌ إذا أمِنُوا مُرَرَّوونٌ³ بهاليلٍ⁴ إذا جهدوا

مُحَسَّدونَ على ما كانَ مِن نَعَمٍ لا يَنزِعُ اللهُ عَنْهُم ما بِهِ حُسِيدُوا

قال عمر: صدقت يا ابن عباس.⁵

وخرج عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، وببابه وفد غطفان ، فقال: أي شعرائكم الذي يقول:

ولستَ بمُستَبقٍ آخاً لا تُلَمُّهُ على شَعَثٍ ، أي الرَّجالِ المُهَدَّبِ

قالوا: النابغة يا أمير المؤمنين، قال: فمن القائل:

حَطَاطِيفُ حُجْنٌ فِي حِبَالٍ مَتِينَةٍ تُمُدُّ بِهَا أَيْدٍ إِلَيْكَ نَوَازِعُ
فإنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي وَإِنْ خَلَّتْ أَنْ الْمُنْتَأَى عَنْكَ وَاسِعُ

قالوا: النابغة يا أمير المؤمنين، قال: فمن القائل:

إِلَى ابْنِ مُحَرَّرٍ أَعْمَلْتُ نَفْسِي وَرَاحِلَتِي، وَقَدْ هَدَأْتُ عِيُونَ
فَأَلْفَيْتُ الْأَمَانَةَ لَمْ يَخُنْهَا كَذَلِكَ كَانَ نُوحٌ لَا يَخُونُ
أَتَيْتُكَ عَارِيًّا خَلَقًا ثِيَابِي عَلَى خَوْفٍ تُظَنُّ بِي الظَّنُونُ

قالوا: النابغة يا أمير المؤمنين! قال: فمن القائل:

إِلَّا سُلَيْمَانَ، إِذْ قَالَ الْمَلِيكُ لَهُ قُمْ فِي الْبَرِيَّةِ فَاحْدُدْهَا عَنِ الْفَنَدِ

قالوا: النابغة يا أمير المؤمنين! قال: هو أشعر شعرائكم⁶

هذه الاختيارات العمرية من شعر النابغة تعبر عن ذوقه الرفيع، وإحساسه المرهف، وقدرته على الانتقاء من الشعر مما يدل على خبرته به ومعرفته لجيده من رديئه.

وذكروا أن الخنساء أقبلت حاجة، فمرت بالمدينة ومعها أناس من قومها، فأتوا عمر بن الخطاب، فقالوا: "هذه خنساء، فلو وعظتها فقد طال بكأؤها في الجاهلية والإسلام"، فقام عمر وأتاها وقال: يا خنساء، قال: فرفعت رأسها، فقالت: "ما تشاء وما الذي تريد"؟ فقال: "ما الذي أقرح مآقي عينيك"؟ قالت: "البكاء على سادات مضر". قال: "إنهم هلكوا في الجاهلية، وهم أعضاء اللهب، وحشو جهنم"، قالت: "فذاك أبي وأمي، فذلك الذي زادني وجعاً"، قال: "فأنشديني ما قلت"، قالت: "أما أني لا أنشدك ما قلت قبل اليوم، ولكني أنشدك ما قلته الساعة"، فقالت:

سَقَى جَدًّا⁷ أَكْنَفُ غَمْرَةَ دُونَهُ مِنْ الْغَيْثِ دِيَمَاتُ الرِّبِيعِ وَوَابِلُهُ

أُعِيرُهُمْ سَمَعِي إِذَا ذُكِرَ الْأَسَى وَ فِي الْقَلْبِ مِنْهُ زَفْرَةٌ مَا تُزَايِلُهُ
وَ كُنْتُ أُعِيرُ الدَّمَعَ قَبْلَكَ مَنْ بَكَى فَأَنْتَ عَلَى مَنْ مَاتَ بَعْدَكَ شَاغِلُهُ

فقال عمر: دعوها فإنها لا تزال حزينة أبداً.⁸

وسمع عمر بن الخطاب امرأة تتشد وتقول:

فمنهن من تسقى بعذبٍ مبردٍ نقاخٍ فتلكم عند ذلك قرت
ومنهن من تسقى بأخضر آجنٍ¹⁰ أجاجٍ فلولا خشية الله فرت

فأمر بإحضار زوجها، فوجده متغير الفم، فخيره جارية من المغنم أو خمسمائة درهم على طلاقها، فاختر الخمسمائة، فدفعت إليه، وخلي سبيلها.¹¹

وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يعس بنفسه، فسمع امرأة تقول:

ألا من سبيل إلى خمرٍ فأشربها أم هل سبيلٌ إلى نصر بن حجاج
إلى فتى ماجد الأخلاق ذي كرمٍ سهل المحيا كريمٍ غير ملجج¹²

فقال عمر: "أما ما دام عمر إماماً فلا"، فلما أصبح قال: "علي بنصر ابن الحجاج"، فأتي به، فإذا هو رجل جميل، فقال: "أخرج من المدينة" قال: "ولم وما ذنبي؟" قال: "أخرج فوالله ما تساكنتي"، فخرج حتى أتى البصرة وكتب إلى عمر رضي الله عنه:

لعمري لئن سيرتني وحرمتني ولم آت اثماً إنَّ ذا لحرام
وما لي ذنبٌ غير ظنِّ ظننته وبعض تصاديق الظنون إثم
وإن غنت الذلفاء¹³ يوماً بمنيةٍ فبعض أمانى النساء غرام
فظن بي الظن الذي لو أتيته لما كان لي في الصالحين مقام
ويمنعها مما تمننت حفيظتي وآباء صدقٍ سالفون كرام
ويمنعها مما تمننت صلاتها وبيتٌ لها في قومها وصيام

فهذان حالانا فهل أنت مرجعي فقد جب¹⁴ مني غارب^{15*} وسنام¹⁶

قال: فرده عمر بعد ذلك لما وصف من عفته.

ويروى أيضاً أن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، كان يعس بالمدينة ذات ليلة، إذا سمع امرأة تهتف وتقول:

تطاول هذا الليل واسود جانبه وأرقني إذ لا خليل ألاعبه

فو الله لولا الله لا رب غيره لززع من هذا السرير جوانبه

ولكن ربي والحياء يكفني وأكرم بعلي إن توطأ مراكبه

قال: فرجع عمر إلى منزله، فسأل عن المرأة، فإذا زوجها غائب، فسأل ابنته حفصة: " كم تصبر المرأة عن الرجل " ؟ فسكتت، واستحييت، وأطرقت فقال: " أربعة أشهر، خمسة أشهر، ستة أشهر " ؟ فرفضت طرفها تعلم أنها لا تصبر أكثر من ستة أشهر، فكتب إلى صاحب الجيش أن يقفل من الغزو الرجل إذا أتت ستة أشهر إلى أهاليهم.¹⁷

قال أبو محمد: ولما استشهد زيد بن الخطاب يوم مسيلمة ودخل متمم على عمر بن الخطاب فقال له: أنشدني بعض ما قلت في أخيك، فأنشده شعره الذي يقول فيه:

وكتأ كندمانى جذيمة حقة من الدهر حتى قيل لن يتصدعا

فلما تفرقتا كأني ومالكا لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

فقال له عمر: يا متمم، لو كنت أقول الشعر لسرني أن أقول في زيد بن الخطاب مثل ما قلت في أخيك، قال متمم: يا أمير المؤمنين، لو قتل أخي قتلة أخيك ما قلت فيه شعرا أبداً، فقال عمر: يا متمم، ما عزاني أحد في أخي بأحسن مما عزيتني به.¹⁸

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعمر بن معد يكرب: أخبرني عن الحرب. قال: مرة المذاق إذا قلصت عن ساق، من صبر فيها عرف ومن ضعف عنها تلف.¹⁹

الحرب أول ما تكون فتية تسعى بزيتها لكل جهول
حتى إذا استعرت وشبّ ضرامها عادت عجوزاً غير ذات خليل
شمطاء²⁰ جزّت رأسها وتكّرت مكروهة للثم والتقبيل

ويروى أن أبا شجرة السلمى وكان من فتاك العرب فأتى عمر بن الخطاب رضى الله عنه يستحمله، فقال له عمر: ومن أنت؟ فقال: أنا أبو شجرة السلمى، فقال له عمر: أي عدي نفسه، ألسنت القائل حيث ارتددت:

ورويت رمحي من كتيبة خالدٍ واني لأرجو بعدها أن أعمرا
وعارضتها شهباء²¹ تخطر²² بالقنا ترى البيض في حافاتهما والسنورا²³
ثم انحنى عليه عمر بالدرة، فسعى إلى ناقته فحل عقالها وأقبلها حرة بني سليم
بأحث السير هرباً من الدرة، وهو يقول.²⁴

قد ضن عنها أبو حفص بنائله وكل مختبط يوماً له ورق
ما زال يضريني حتى خزيت له وحال من دون بعض الرغبة الشفق²⁵
ثم التفت إليها وهي حانية مثل الرتاج²⁶ إذا ما لزه²⁷ الغلق
أقبلتها الخل من شوران مجتهداً إني لأزري عليها وهي تنطلق

وكان الخليفة عمر بن الخطاب كثير الاستدلال بالشعر وربما يرجع ذلك إلى كثرة محفوظه منه، وتذوقه له، وإدراك نجاعة مفعولة في معالجة الأمور، "عن محمد بن سلام عن ابن جعدية قال: ما أبرم عمر بن الخطاب أمراً قط إلا تمثل ببيت شعر.²⁸ ويروى أن عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، كان يتمثل بهذين البيتين:

قوم سنان أبوهم حين تتسبهم طابوا وطاب من الأولاد ما ولدوا
محسودون على ما كان من نعم لا ينزع الله منهم ما له حسدوا²⁹

قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: قيل للأوسية أي منظر أحسن؟ فقالت: قصور بيض في حدائق خضر، فأنشد عند ذلك عمر بن الخطاب، بيت عدي بن زيد العبادي:

كدمى العاج في المحاريب أو كال بيض في الروض زهره مستير³⁰

وهذه الاستدلالات التي ذكرناها آنفاً وغيرها تؤكد على ذوق الخليفة عمر الفني الرفيع، وعلى حسن اختياره للشعر، ومعرفته بمعانيه، والاستشهاد به فيما يناسبه من المواقف.

المبحث الثاني

المعيار الأخلاقي

لقد أمدَّ الاتجاه الديني الأخلاقي نقد الشعر بالأساس النظري الذي كان يعوزه³¹ قال النبي صلى الله عليه وسلم: " مَنْ قَالَ فِي الْإِسْلَامِ شِعْرًا مُقْذَعًا ، فَلِسَانُهُ هَدْرٌ " ³² ولما أطلق عمر بن الخطاب رضي الله عنه الحطيئة من حبسه بسبب هجائه الزبيرقان بن بدر قال له: إياك والهجاء المقذع، قال: وما المقذع يا أمير المؤمنين؟ قال: المقذع أن تقول هؤلاء أفضل من هؤلاء وأشرف، وتبني شعراً على مدح لقوم وذم لمن تعاديتهم، فقال: أنت والله يا أمير المؤمنين أعلم مني بمذاهب الشعر، ولكن حباني هؤلاء فمدحتهم وحرمني هؤلاء فذكرت حرمانهم ولم أنل من أعراضهم شيئاً، وصرفت مدحي إلى من أراده ورغبت به عن كرهه وزهد فيه، يريد بذلك قصيدته المهموزة التي يقول فيها:

وآنيت العشاء إلى سهيل أو الشعرى فطال بي الإناء

وهي أخبث ما صنع³³

وكان الحطيئة جاور الزبيرقان بن بدر، فلم يحمده جواره، فتحول عنه إلى بغيض، فأكرم جواره، فقال يهجو الزبيرقان ويمدح بغيضاً:

ما كان ذنب بغيض أن رأى رجلاً ذا حاجة عاش في مستوعر شاس

→ معايير نقد الشعر عند الخليفة عمر بن الخطاب ؓ

جارا لقوم أطالوا هون منزله وغادروه مقيما بين أرماس
ملّوا قراه وهرّته كلابهم وجرّحوه بأنياب وأضراس
دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

فاستعدى عليه الزبيرقان عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأنشده آخر الأبيات، فقال له عمر: ما أعلمه هجاءك، أما ترضى أن تكون طاعماً كاسياً؟ قال: "إنه لا يكون في الهجاء أشدّ من هذا"، ثم أرسل إلى حسّان بن ثابت، فسأله عن ذلك، فقال: لم يهجه ولكن سلح عليه! فحبسه عمر، وقال: يا خبيث لأشغلنك عن أعراض المسلمين.³⁴

وإن الحطيئة لما حبسه عمر قال وهو أول ما قاله:

أعوذ بجدك إني امرؤٌ سقتني الأعادي إليك السجالات
فإنك خيرٌ من الزبيرقان أشد نكالا وأرجى نوالا
تحنن علي هداك المليك فإن لكل مقام مقالا
ولا تأخذني بقول الوشاة فإن لكل زمان رجالات
فإن كان ما زعموا صادقا فسيقت إليك نسائي رجالات
حواسر لا يشتكين الوجا يخفضن آلا ويرفعن آلا

فلم يلتفت عمر إليه حتى قال أبياته التي أولها:

ماذا تقول لأفراخ بذي مرخ

عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: أرسل عمر إلى الحطيئة وأنا جالس عنده وقد كلمه فيه عمرو بن العاص وغيره فأخرجه من السجن فأنشده قوله:

ماذا تقول لأفراخ بذي مرخ حمر الحواصيل لا ماء ولا شجر

أَلْقَيْتَ كَاسِيَهُمْ فِي قَعْرِ مُظْلَمَةٍ فَإَغْفِرْ عَلَيكَ سَلَامُ اللَّهِ يَا عُمَرُ
أَنْتَ الْأَمِينُ الَّذِي مِنْ بَعْدِ صَاحِبِهِ أَلْقَتْ إِلَيْكَ مَقَالِيدَ النَّهْيِ الْبَشَرُ
لَمْ يُوْثِرُوكَ بِهَا إِذْ قَدَّمُوكَ لَهَا لَكِنْ لِأَنْفُسِهِمْ كَانَتْ بِكَ الْخَيْرُ
فَامْنَنَ عَلَى صَبِيَّةٍ بِالرَّمْلِ مَسْكَنَهُمْ بَيْنَ الْأَبَاطِحِ تَغْشَاهُمْ بِهَا الْقَرَرُ
أَهْلِي فِدَاؤُكَ كَمْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ مِنْ عَرْضِ دَاوِيَةَ تَعْمَى بِهَا الْخَبْرُ
قال فبكى حين قال:

ماذا تقول لأفراخ بذي مرخ؟ فقال عمرو بن العاص: ما أظلت الخضراء ولا أقلت
الغبراء أعدل من رجل يبكي على تركه الحطيئة³⁵
وهجا النجاشي الحارثي بنى العجلان، فاستعدوا عليه عمر بن الخطاب رضي
الله عنه، فقال: ما قال فيكم؟ فأنشدوه:

إذا الله عادى أهل لؤم ورقة فعادى بنى العجلان رهط ابن مقبل
فقال عمر: إنَّما دعا، فإنَّ كان مظلوماً استجيب له، وإنَّ كان ظالماً لم
يستجب له، قالوا: وقد قال أيضاً:

قبيلة لا يغدرون بدمّة ولا يظلمون الناس حبة خردل

فقال عمر: ليت آل الخطاب هكذا! قالوا: وقد قال أيضاً:

ولا يردون الماء إلّا عشية إذا صدر الوراد عن كل منهل

فقال عمر: ذلك أقلّ للكاك! قالوا: وقد قال أيضاً:

تعاف الكلاب الضاريات لحومهم وتأكل من كعب وعوف ونهشل

فقال عمر: أجنّ القوم موتاهم فلم يضيّعوهم! قالوا: وقد قال:

وما سمى العجلان إلا لقيهم خذ القعب واحلب أيها العبد واعجل

→ معايير نقد الشعر عند الخليفة عمر بن الخطاب ؓ

فقال عمر: خير القوم خادمهم (وكلنا عبيد الله) !! ثم بعث إلى حسان والحطيئة، وكان محبوسا عنده، فسألهما، فقال حسان مثل قوله في شعر الحطيئة، فهدد (عمر) النجاشي وقال له: إن عدت قطعت لسانك.³⁶ " وعمر كان أعلم بالشعر من قائله ولكنه أراد بهذا معنى " ³⁷

وقال العائشي: كان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أعلم الناس بالشعر، ولكنه كان إذا ابتلي بالحكم بين النجاشي والعجلاني، وبين الحطيئة والزبرقان، كره أن يتعرض للشعراء، واستشهد للفريقين رجالاً، مثل حسان بن ثابت وغيره، ممن تهون عليهم سبأهم، فإذا سمع كلامهم حكم بما يعلم، وكان الذي ظهر من حكم ذلك الشاعر مقنعا للفريقين، ويكون هو قد تخلص بعرضه سليماً، فلما رآه من لا علم له يسأل هذا وهذا، ظن أن ذلك لجهله بما يعرف غيره.³⁸

ومقولة الخليفة عمر عن زهير: " لا يمدح الرجل إلا بما فيه " تقف شاهداً على المعيار الأخلاقي " فعمر - رضي الله عنه - قدّم زهيراً على سائر الشعراء لسببين: أحدهما يرجع إلى المعاني، والآخر إلى الصياغة. فأما السبب الذي يرجع إلى المعاني: فهو أنه لا ينسب إلى ممدوحه فضائل ليست فيه، فهو يتحرى الصدق في مدحه، على خلاف معظم الشعراء، وهكذا نرى المقياس الأخلاقي في نقد الشعر ظاهراً جلياً، وأما السبب الذي يرجع إلى الصياغة فوضوح ألفاظه وتراكيبه، وهذا السبب وثيق الصلة بالسبب الأول، فالشاعر الصادق الذي لا يتكلف في معانيه حرياً ألا يتكلف كذلك في ألفاظه، والشعر الذي يؤدي رسالة تعليمية حري أن يكون واضحاً كي يفهمه الناس.³⁹ وما أحسن ما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في وصف زهير حيث قال: إنه لم يكن يمدح الرجل إلا بما يكون للرجال، فإن في هذا القول، إذا فهم وعمل به، منفعة عامة، وهي العلم بأنه إذا كان الواجب أن لا يمدح الرجال إلا بما يكون لهم وفيهم، فكذا يجب أن لا يمدح شيء غيرهم إلا بما يكون له وفيه، وبما يليق به ولا ينافره.⁴⁰

وعن عبد الله بن المبارك، قال: اشترى عمر بن الخطاب أعراض المسلمين من الحطية بثلاثة آلاف درهم، فقال الحطية:

وَاحَدَتْ أَطْرَارَ⁴¹ الْكَلَامِ فَلَمْ تَدَعْ شَتْمًا يَضُرُّ وَلَا مَدِيحًا يَنْفَعُ
وَمَعَنْتَنِي عَرَضَ الْبَخِيلِ فَلَمْ يَخَفْ شَتْمِي فَأَصْبَحَ آمِنًا لَا يَفْزَعُ⁴²

وقال عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، لابنه عبد الرحمن: يا بني! انسب نفسك تصل رحمك، واحفظ محاسن الشعر يحسن أدبك، فإن من لم يعرف نسبه لم يصل رحمه، ومن لم يحفظ محاسن الشعر لم يؤد حقاً ولم يقترب أدباً.⁴³

ومن خلال المعايير النقدية السابقة يتضح لنا أن الخليفة عمر قد اعتمد الذوق والأخلاق مع التعليل، وبهذا يكون أول ناقد انتقل بالنقد من مرحلة النقد الذوقي في الجاهلية القائم على التأثرية والانطباعية إلى النقد القائم على التعليل.

المبحث الثالث

المعيار الفني

هو أن نواجه الأثر الأدبي بالقواعد والأصول الفنية المباشرة، وهو منهج ذاتي موضوعي وهو أقرب المناهج إلى طبيعة الأدب، وطبيعة الفنون على وجه العموم، ويقوم هذا المنهج أولاً على التأثر، ولكي يكون هذا التأثر مأمون العاقبة في الحكم الأدبي يجب أن يسبقه ذوق فني رفيع، ويعتمد هذا الذوق على الهبة الفنية اللدنية وعلى التجارب الشعورية الذاتية، ولا بد كذلك من خبرة لغوية وفنية وموهبة خاصة في التطبيق⁴⁴ وهذا المعيار هو الذي اعتمده الخليفة عمر علاوة على المعيار الذوقي والمعيار الأخلاقي. لقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه عالماً بالشعر⁴⁵ وكان من أنقد أهل زمانه للشعر وأنفذهم فيه معرفة⁴⁶. وفي حديث عمر أن العباس سأله عن الشعراء فقال: "امرؤ القيس سابقهم، خسف لهم عين الشعر، فافتقر عن معان عور أصح بصراً. أي أنبسطها وأغزرها لهم، من قولهم خسف البئر، إذا حفرها في حجارة فنبعت بماء

→ معايير نقد الشعر عند الخليفة عمر بن الخطاب ؓ

كثير، يريد أنه ذل لهم الطريق إليه، وبصرهم بمعانيه، وفن أنواعه وقصده، فاحتذى الشعراء على مثاله، فاستعار العين لذلك".⁴⁷ وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: من خير صناعات العرب الأبيات يقدمها الرجل بين يدي حاجته، يستنزل بها الكريم، ويستعطف بها اللئيم.⁴⁸

حدثنا علي بن مجاهد، عن هشام بن عروة، قال: سمع عمر بن الخطاب رحمه الله رجلاً ينشد:

متى تأتته تعشو إلى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد

فقال عمر: ذاك رسول الله صلى الله عليه وسلم.⁴⁹ وأنشد رجل عمر بن الخطاب، رحمه الله، قول طرفة:

فلولا ثلاث هنّ من عيشة الفتى وجدك لم أحفل متى قام عودي

فقال عمر: "لولا أن أسير في سبيل الله، واضع جبهتي لله، وأجالس أقواما ينتقون أطايب الحديث كما ينتقون أطايب التمر، لم أبال أن أكون قد مت".⁵⁰

ولقد أنشدوه شعراً لزهير - وكان لشعره مقدماً - فلما انتهوا إلى قوله:

وإن الحقّ مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء

قال عمر كالمتعجب من علمه بالحقوق وتفصيله بينها، وإقامته أقسامها:

وإن الحقّ مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء⁵¹

يردّدن البيت من التعجب.⁵²

ذكر أبو عبيدة عن الشعبي يرفعه إلى عبد الله بن عباس، رضي الله عنهما، قال: خرجنا مع عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، في سفر فبينما نحن نسير قال: ألا تزاملون؟ أنت يا فلانُ زميل فلان، وأنت يا فلانُ زميل فلان، وأنت يا ابن عباس زميلي؛

جامع القرآن الكريم و تأصيل العلوم ←
وكان لي محباً مقرباً، وكان كثيرٌ من الناس ينفسون علي لمكاني منه، قال:
فسايرته ساعةً ثم ثنى رجله على رحله، ورفع عقيرته ينشد:

و ما حَمَلْتُ مِنْ نَاقَةٍ فَوْقَ رَحْلِهَا أَبْرًا وَأَوْفَى ذِمَّةً مِنْ مُحَمَّدٍ

ثم وضع السوط على رحله، ثم قال: أستغفر الله العظيم، ثم عاد فأنشد حتى فرغ ثم قال: يا ابن عباس! ألا تتشدني لشاعر الشعراء! فقلت: يا أمير المؤمنين! ومن شاعر الشعراء؟ قال: زهير! قلت: لم صيرته شاعر الشعراء؟ قال: "لأنه لا يعاقل بين الكلامين، ولا يتتبع وحشي الكلام، ولا يمدح أحداً بغير ما فيه". قال أبو عبيدة: صدق أمير المؤمنين، ولشعره ديباجةٌ إن شئت قلت شهدٌ إن مسسته ذاب، وإن شئت قلت صخرٌ لو رديت به الجبال لأزالها.⁵³

ثم قال ابن سلام على عقب هذا الكلام: قال أهل النظر: كان زهير أحصفهم شعراً، وأبعدهم من سخف، وأجمعهم لكثير من المعاني في قليل من المنطق، وأشدهم بالغة في المدح.⁵⁴

وقال عمر رضي الله عنه لبعض ولد هرم بن سنان: أنشدني ما قال فيكم زهير، فأنشده، فقال: لقد كان يقول فيكم فيحسن، قال: يا أمير المؤمنين إنا كنا نعطيه فنجزل، قال عمر: ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم.⁵⁵ وقد اعتمد الخليفة عمر في معياره الفني على ثلاثة عناصر أساسية هي: تجنُّب المعازلة وتجنُّب حوشي الكلام والصدق الفني:

أولاً: تجنُّب المعازلة: المعازلة: "هي كون الكلام خفيّ الدلالة على المعنى المراد به بحيث تكون الألفاظ غير مُرتبة على وفق ترتيب المعاني. وينشأ ذلك التّعقيد من تقديم أو تأخير أو فصل بأجنبي بين الكلمات التي يجب أن تتجاور ويتصل بعضها ببعض وهو مذموم: لأنه يُوجب اختلال المعنى واضطرابه، من وضع ألفاظه في غير المواضع اللائقة بها، كقول المتنبي:

جفخت وهم لا يجفخون بهابهم شيمٌ على الحسب الأغر دلائل

أصل جفخت (افتخرت) بهم شيمٌ دلائل على الحسب الأغر هم لا يجفخون بها.⁵⁶ وتحدث قدامة عن (المعاظلة) فقال: وهي التي وصف عمر بن الخطاب زهيراً بمجانبته لها أيضاً، فقال: وكان لا يعاظم بين الكلام. وسألت أحمد بن يحيى عن المعاظلة، فقال: مداخلة الشيء في الشيء، يقال: تعاظم الجرادتان، وعاظم الرجل المرأة: إذا ركب أحدهما الآخر. وإذا كان الأمر كذلك، فمحال أن ينكر مداخلة بعض الكلام في ما يشبهه من بعض، أو في ما كان من جنسه، وبقي النكير إنما هو في أن يدخل بعضه في ما ليس من جنسه وما هو غير لائق به، وما أعرف ذلك إلا فاحش الاستعارة، مثل قول أوس بن حجر:

وذات هدم عار نواشرها تصمت بالماء تولباً جدعاً

فسمى الصبي: تولباً، وهو ولد الحمار.⁵⁷

فمن سوء التّظّم المعاظلة، وقد مدح عمر بن الخطاب رضى الله عنه زهيراً لمجانبتها. فقال: كان لا يعاظم بين الكلام؛ وأصل هذه الكلمة من قولهم: تعاظلت الجرادتان إذا ركب أحدهما الأخرى...؛ فمن المعاظلة قول الفرزدق:

تعال فإن عاهدتني لا تخونني تكن مثل من يا ذئب يصطحبان⁵⁸

وما يختل به المعنى ويضطرب، ذلك هو التعقيد اللفظي - أو المعاظلة، كتقديم الصفة على الموصوف، والصلة على الموصول، أو نحو ذلك من الأنواع التي خرجت عن الفصاحة - ومنها قول الفرزدق.

إلى ملك ما أمه من محارب أبوه ولا كانت كليب تصاهره

فتقديره: إلى ملك أبوه ما أمه من محارب، أي ما أمُّ أبيه منهم، ولا شك أن هذا لا يفهم من كلامه للنظرة الأولى، بل يحتاج إلى تأمل وتريث ورفق، حتى يفهم المراد منه.⁵⁹ ومن المعاظلة اللفظية قول القائل:⁶⁰

وقبر حربٍ في مكانٍ قفرٍ وليس قربَ قبرٍ حربٍ

ثانياً: تجنب حوشي الكلام: الحوشيُّ، بالضمّ: الغامضُ المشكّلُ من الكلام، وغريبه ووحشيّه، ويُقال: فلانٌ يتتبعُ حوشيّ الكلام، وعقمى الكلام. بمعنى واحدٍ، وكان زهيرٌ لا يتتبعُ "حوشيّ الكلام". ومن المجاز: الحوشيُّ: المظلمُ الهائلُ من الليالي، قال العجاج:

حتى إذا ما قصر العشيُّ عنه وقد قابلهُ حوشيُّ

أي ليلٌ حوشيٌّ، أي عظيمٌ هائلٌ. ومن المجاز: الحوشيُّ: الوحشيُّ من الإبلِ وغيرها يُقال: إنّه منسوبٌ إلى الحوشِ، بالضمّ، وهو بلادُ الجنِّ، من وراءِ رملٍ يبرين، لا يُمرُّ بها أحدٌ من الناسِ، وقيل: هم من بني الجنِّ، قال رؤبةٌ: "إليك سارت من بلاد الحوشِ". وقيل: الحوشيّةُ: إبلُ الجنِّ. وقيل: هي الإبلُ المتوحّشةُ. أو الحوشيّةُ: منسوبةٌ إلى الحوشِ وهي فحولٌ جنٌّ، ترعّمُ العربُ أنّها ضربتُ في نغمِ بني مهرةَ بن حيدان، فنّتجتُ النجائبُ المهريّةُ من تلك الفحولِ الوحشيّةِ فنُسبتُ إليها، فهي لا تكادُ يدركها الثعبُ.⁶¹

وتحدث قدامة عن "عيوب اللفظ" فقال: أن يكون ملحوناً وجارياً على غير سبيل الإعراب واللغة، وقد تقدم من استقصى هذا الفن، وهم واضعو صناعة النحو، وأن يركب الشاعر منه ما ليس بمستعمل إلا في الفرط، ولا يتكلم به إلا شاذاً، وذلك هو الوحشي الذي مدح عمر بن الخطاب زهيراً بمجانبته له وتكبه إياه، فقال: كان لا يتبع حوشي الكلام. وهذا الباب مجوز للقدماء، ليس من أجل أنه حسن، لكن لأن شعراءهم من كان أعرابياً قد غلبت عليه العجرفية، وللحاجة أيضاً إلى الاستشهاد بأشعارهم في الغريب، ولأن من كان يأتي منهم بالوحشي لم يكن يأتي به على جهة التطلب له، والتكلف لما يستعمله منه، لكن لعادته وعلى سجية لفظه.

فأما أصحاب التكلف لذلك، فهم يأتون منه بما ينافر الطبع وينبو عنه السمع، مثل شعر أبي حزام غالب بن الحارث العكلي وكان في زمن المهدي، وله في أبي عبيد الله كاتب المهدي قصيدة أولها:⁶²

تذكرت سلمى وإهلاسهها فلم أنس والشوق ذو مطرؤه

ثالثاً: الصدق الفني: "لا يمدح الرجل إلا بما فيه" هذه العبارة بقدر ما أنها تحمل قيمة أخلاقية إلا أنها تحمل قيمة فنية أيضاً وهي ما يعرف في النقد الحديث "بالصدق الفني" ويشمل صدق العبارة وصدق العاطفة وتحدث ابن طباطبا في كتابه عيار الشعر عن صدق العبارة قائلاً: "فإذا وافقت هذه الحالات، تضاعف حسن موقعها عند مستمعها، لا سيما إذا أيدت بما يجذب القلوب من الصدق عن ذات النفس بكشف المعاني المختلجة فيها، والتصريح بما كان يكتُم منها، والاعتراف بالحق في جميعها"⁶³. وهذا يشبه ما نسميه "الصدق الفني" أو "إخلاص" الفنان في التعبير عن تجربته الذاتية.⁶⁴ والعاطفة تعد عنصراً مهماً وأساسياً من عناصر التجربة الشعرية فالعاطفة هي "تلك القوة النفسية التي تثيرها مؤثرات وميول خارجية مختلفة، فتظهر في صورة انفعالات شتى كالحب والبغض والسرور والحزن والرجاء والخوف والوفاء، وهي بهذا من دواعي الشعر التي تهيجه، وينابيعه التي ينبجس منها"⁶⁵ ولا يتحقق الصدق الفني إلا بصدق العاطفة "وهي أن ينقل الشاعر في صورته الأدبية ما يمتزج بحسه ووجدانه وما يتصل بشعوره وخواطره حتى يتحقق الصدق الفني في التصوير"⁶⁶، "وعُدَّ نقد الخليفة عمر بن الخطاب في صدر الإسلام لزهير بن أبي سلمى حين قال: إنه شاعر الشعراء، ثم علل هذا الحكم بقوله: لأنه كان لا يعاظم في الكلام، وكان يتجنب وحشي الشعر، ولم يمدح أحداً إلا بما هو فيه. عد هذا فلتة سابقة لأوانها في النقد العربي، لأنها فيما يلوح كانت أول تعليل يتوسع في بيان أسباب الحكم الأدبي"⁶⁷.

الخاتمة

نسأل الله أن نكون قد وفقنا في معالجة هذا الموضوع واستوفينا ولو بعضاً من جوانبه فهو يحتاج إلى دراسات موسعة، وعميقة ربما نستطرد فيها لاحقاً فشخصية الخليفة عمر الأدبية متعددة المشارب، وموضوع معايير نقد الشعر عنده نحسب أنه جدير بالاهتمام نتمنى أن يكون فاتحة لدراسة شخصية الخليفة عمر الأدبية من جوانبها

المختلفة فقد تناول الباحثون شخصيته من زوايا متعددة ولكنهم أغفلوا هذه الزاوية الأدبية إلا كتابات في بطون أمهات الكتب نرجو أن تجد العناية اللازمة والدراسة الكافية، وأن تربط بالدراسات النقدية الحديثة، فالخليفة عمر شخصية أدبية جديدة بالدراسة والاهتمام.

نتائج البحث:

- 1 - إن تراثنا النقدي العربي والإسلامي غني و زاخر بالنظريات والقضايا الأدبية التي يمكن استلهاها وتطويرها وربطها بالنقد الأدبي الحديث.
- 2 - يؤكد هذا البحث بالأدلة والبراهين أن الخليفة عمر بن الخطاب كان من أنقد أهل زمانه للشعر وأعلمهم به وأنفذهم فيه بصيرة.
- 3 - من خلال هذا البحث يتضح لنا أن الخليفة عمر كان يمتلك رؤية نقدية متقدمة.
- 4 - إن الخليفة عمر كانت له معايير فنية يقيس بها النص الأدبي وقد تمثلت في المعيار الذوقي، والمعيار الأخلاقي، والمعيار الفني، وهذا الأخير قد اشتمل على ثلاثة عناصر هي: تجنُّب المعازلة، وتجنُّب حوشي الكلام، والصدق الفني.

التوصيات:

- 1 - الاهتمام بالتراث النقدي القديم، والنظر إليه بعين فاحصة، وربطه بواقع النقد الأدبي الحديث.
- 2 - دراسة خطب الخليفة عمر بن الخطاب ورسائله وأمثاله وحكمه دراسة عميقة تبرز ما فيها من الخصائص الفنية والأدبية.

- 1 العمدة في محاسن الشعر وآدابه، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي المتوفى: 463 هـ) المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: دار الجيل الطبعة: الخامسة، 401 هـ - 1981 م، ص 33.
- 2 محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، نهضة مص لطباعة والنشر، ص 101.
- 3 قوم مُرَرُّون: يُصِيب الموتُ خيارَهُمُ والرُّزَاءُ المُصِيبَةُ .
- 4 بهاليل: الحي الكريم.
- 5 أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، حققه وضبطه زاد في شرحه: علي محمد الجاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص 70.
- 6 أبو زيد القرشي، المرجع السابق، ص 73.
- 7 الجندث: القبر.
- 8 الجاحظ، المحاسن والأضداد، دار ومكتبة الهلال، بيروت عام النشر: 1423 هـ ص 173 .
- 9 النفاخ: الخالص.
- 10 الأجن: الماء المتغير الطعم واللون.
- 11 الجاحظ، المرجع السابق، ص 210.
- 12 ملجاج: يتكلم بلسان غير مبین.
- 13 الذلف: استواء قصبه الأنف من غير نتوء.
- 14 الجب: القطع.
- 15 الغارب: أعلى مقدّم السنام.
- 16 السنام: أعلى ظهر العبير أو الناقة.
- 17 الجاحظ، المحاسن والأضداد، دار ومكتبة الهلال، بيروت عام النشر: 1423 هـ، ص 261.
- 18 ابن قتيبة، الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة عام النشر: 1423 هـ ص 326.
- 19 ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية - بيروت تاريخ النشر: 1418 هـ، ص 210.
- 20 الشمط: بياض الرأس يخالط سواده، والشمط في الرجل شيب اللحية وفي المرأة شيب الرأس.
- 21 شهباء: من الشهباء: وهو بياض في خلاله سواد.
- 22 تخطر، من الخطران؛ وهو الاهتزاز.
- 23 السنور: السلاح الذي يلبس.
- 24 المبرد، الكامل في اللغة والأدب، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط3، عام: 1417 هـ - 1997 م ص 304.
- 25 الشفق: من الإشفاق، وهو الخوف.
- 26 الرتاج: الباب المغلق.
- 27 اللز: لزوم الشيء بالشيء، كإزاز الباب.
- 28 الجاحظ، الحيوان المؤلف، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الثانية، 1424 هـ ص 312.
- 29 الوشاء، الطرف والظرفاء، المحقق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، شارع عبد العزيز، مصر - مطبعة الاعتماد الطبعة: الثانية، 1371 هـ - 1953 م ص 4.
- 30 الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت عام النشر: 1423 هـ، ص 60.
- 31 شكري محمد عياد، النقد والبلاغة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 عام: 1987، ص 384.
- 32 البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: مختار الندوي، مكتبة أرشيد للنشر والتوزيع، الرياض، 2003 م، ص 120. البزار، البحر الزخار، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 2009 م، ص 209.
- 33 ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل ط5، عام: 1401 هـ - 1981 ص 170.



- 34 ابن قتيبة الدينوري، الشعر و الشعراء المرجع السابق: 1423 هـ، ص 316.
- 35 أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ص 1029.
- 36 ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة عام: 1423 هـ، ص 319.
- 37 الخالديان أبو بكر محمد بن هاشم الخالدي، و أبو عثمان سعيد بن هاشم الخالدي، حماسة الخالدين، الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين، تحقيق: محمد علي دقة، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، 1995 ص 27.
- 38 الجاحظ، البيان والتبيين، ص 202.
- 39 شكري محمد عياد، النقد والبلاغة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة: الأولى 1987، ص 385.
- 40 قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوانب - قسطنطينية الطبعة: الأولى، 1302 ص 20.
- 41 أطرار: أطراف.
- 42 ابن دريد الأزدي، أمالي ابن دريد المحقق: السيد مصطفى السنوسي، مدرس اللغة العربية بجامعة الكويت الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت - قسم التراث العربي الطبعة: الأولى، 1401 هـ - 1984 م ص 80.
- 43 أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب حققه وضبطه زاد في شرحه: علي محمد الجاوي الناشر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص 41
- 44 سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق القاهرة، ص 132.
- 45 ابن رشيق القيرواني، العمد في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الخامسة، 1981م، ص 78.
- 46 ابن رشيق القيرواني، المرجع السابق، ص 33.
- 47 الأصفهاني، الأغاني ج: 7، ص 123 والنهاية ج: 1: ص 294 واللسان ج: 10: ص 415 ابن قتيبة الدينوري الشعر والشعراء ص 128.
- 48 الجاحظ، المرجع السابق، ص 218.
- 49 الجاحظ، المرجع السابق، ص 21.
- 50 الجاحظ، المرجع السابق، ص 136.
- 51 يعني: يمينا أو منافرة إلى حاكم يقطع بالبيئات أو جلاء، وهو بيان وبرهان يجلو به الحق وتوضح الدعوى.
- 52 الجاحظ، البيان والتبيين، ص 202.
- 53 أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب حققه وضبطه زاد في شرحه: علي محمد الجاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص 68 - 69.
- 54 قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوانب - قسطنطينية الطبعة: الأولى، 1302 ص 98.
- 55 قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوانب - قسطنطينية الطبعة: الأولى، 1302 ص 81.
- 56 أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط وتدقيق وتوثيق، يوسف الصميلي، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، ص 34.
- 57 قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوانب - قسطنطينية الطبعة: الأولى، 1302 ص 67.
- 58 أبو هلال العسكري، الصناعتين، المحقق: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية - بيروت عام: 1419 هـ ص 162
- 59 أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص 123.
- 60 صلاح الدين الصفدي، نصره الثائر على المثل السائر، ص 39.
- 61 الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، ص 165.
- 62 قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 65.
- 63 ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 29.
- 64 إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، الطبعة: الرابعة، 1983، الناشر: دار الثقافة، بيروت - لبنان ص 142.
- 65 محمد طاهر دروسيه، في النقد الأدبي عند العرب، ص 196.
- 66 علي علي صبح، الصورة الأدبية تاريخ ونقد، دار إحياء الكتب العربية، ص 122.
- 67 سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق القاهرة، ص 135.

المراجع والمصادر:

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: مختار الندوي، مكتبة أرشيد للنشر والتوزيع، الرياض، 2003م.
- 3 - البزار، البحر الزخار، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 2009 م.
- 4 - الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام النشر: 1423 هـ.
- 5 - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة، عام، 1423 هـ.
- 6 - ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية - بيروت تاريخ النشر: 1418 هـ.
- 7 - الجاحظ، الحيوان، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424 هـ.
- 8 - ابن رشيقي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل الطبعة: الخامسة، 1401 هـ - 1981 م.
- 9 - الوشاء، الظرف والظرفاء، المحقق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، شارع عبد العزيز، مصر - مطبعة الاعتماد الطبعة: الثانية، 1371 هـ - 1953م.
- 10 - محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، نهضة مصر لطباعة والنشر.
- 11 - أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، حققه وضبطه زاد في شرحه: علي محمد البجادي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- 12 - الجاحظ، المحاسن والأضداد، دار ومكتبة الهلال، بيروت: 1423 هـ.
- 13 - المبرد، الكامل في اللغة والأدب المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط3، عام: 1417 هـ - 1997 م.
- 14 - شكري محمد عياد، النقد والبلاغة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 عام: 1987.
- 15 - قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوائب - قسطنطينية الطبعة: الأولى، 1302 هـ.

- 16 - ابن دريد الأزدي، أمالي ابن دريد المحقق: السيد مصطفى السنوسي، مدرس اللغة العربية بجامعة الكويت الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت - قسم التراث العربي الطبعة: الأولى، 1401هـ - 1984م.
- 17 - سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق القاهرة.
- 18 - أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت.
- 19 - أبو هلال العسكري، الصناعتين، المحقق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية - بيروت عام: 1419 هـ.
- 20 - صلاح الدين الصفدي، نصره الثائر على المثل السائر.
- 21 - الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.
- 22 - ابن طباطبا، عيار الشعر.
- 23 - دكتور إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، الطبعة: الرابعة، 1983، الناشر: دار الثقافة، بيروت - لبنان.
- 24 - د. محمد طاهر دروسيه، في النقد الأدبي عند العرب.
- 25 - علي علي صبح، الصورة الأدبية تاريخ ونقد، دار إحياء الكتب العربية.
- 26 - الخالديان أبو بكر محمد بن هاشم الخالدي، (المتوفى: نحو 380هـ)، و أبو عثمان سعيد بن هاشم الخالدي (المتوفى: 371هـ)، حماسة الخالديين، الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين، المحقق: الدكتور محمد علي دقة الناشر: وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية عام النشر: 1995.

التربية القديمة وأثرها التربوي مقارنة بالتربية الحديثة
(المناهج أنموذجاً)

د. حامد محمد آدم*

* - أستاذ العلوم التربوية المساعد، كلية التربية، جامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم.

ملخص البحث

هدفت هذه الدراسة إلى بيان مفهوم التربية الحديثة وأثرها التربوي مقارنة بالتربية القديمة واتخذت المناهج أنموذجاً، فبدأت بالحديث عن المفهوم التقليدي للمنهج الدراسي وانعكاساته التربوية مقارنةً بالمنهج الحديث مع بيان دواعي تحديث المنهج الدراسي، وبيان مميزات المنهج الحديث، وأهم المآخذ التي وجهت للمنهج القديم، و عقد مقارنة بين المنهج التقليدي والمنهج الحديث في المجالات الآتية: في مجال تصور المادة الدراسية بين المنهجين وفي تصور التخطيط للمنهج وفي مجال تصور طريقة التدريس وفي مجال تصور المعلم والمتعلم وفي مجال تصور الحياة المدرسية والبيئة الاجتماعية للمتعلمين، وقد قسم البحث إلى خمسة مباحث المبحث الأول: عن مفهوم المنهج قديماً وحديثاً والمبحث الثاني: عن دواعي وأسس تطوير المناهج الدراسية والمبحث الثالث: بينت فيه مبادئ عامة اهتم بها المنهج الحديث والمبحث الرابع: مقارنة بين المنهج التقليدي والمنهج الحديث: والمبحث الخامس: ذكرت فيه الخاتمة والنتائج.

من أهم النتائج التي توصل إليها الباحث: في المفهوم القديم للمنهج كان الاهتمام الأكبر منصباً على المادة الدراسية تنقل عن طريق المدرس، ويبني محتوى المقرر الدراسي على أساس التنظيم المنطقي، ويركز على الجانب المعرفي وفي إطار ضيق، وبهذا لا يحقق النمو الشامل المتكامل للإنسان المتعلم، ويهمل البيئة الاجتماعية للمتعلم ويتعامل معه كفرد، ولا يربط التلميذ بالحياة خارج المدرسة ولا يراعى الفروق الفردية بين التلاميذ في القدرات والاستعدادات والميول، أما في المنهج الحديث فإن دور الطالب إيجابي مشارك ومناقش، ففي المنهج القديم تقويم الطريقة على أساس التلقين، بينما المنهج الحديث يستخدم أنماطاً كثيرة، ويستخدم وسائل تعليمية متنوعة ويهتم بالنشاطات بأنواعها المختلفة ويعتمد المنهج الحديث على تنفيذ التعليم التعاوني وتنمية الإبداع حيث يمنح المتعلم الثقة بالنفس والقدرة على التأهيل المتواصل بعد التخرج، كل ذلك يتحقق من خلال التعليم التعاوني الذي تتوافر فيه الثقة المتبادلة بين المعلم والمتعلم.

→ التربيّة القدنمّة وأثرها التربويّ مقارنة بالتربيّة الحديثيّة

مطالب المتعلمين تتفاوت في طبيعتها من مرحلة لأخرى ومن مجتمع لآخر بل ومن فترة زمنية لأخرى وهذا يتطلب مراجعة مستمرة لنوع المناهج المقدمة، بفهم واع للحاجات والمطالب التي يتطلع إليها النشء، إن طبيعة العصر الذي نعيش فيه وما فيه من التقدم العلمي والتقني، وسير البشرية نحو الاندماج والقرية الواحدة وإزالة كثير من الحواجز في ظل العولمة وتدفق المعلومات وهذا التغيير المذهل الذي يطرأ على عالم المعرفة خلال فترات قصيرة ومتناقصة... كل ذلك وغيره من دواعي وأسباب تحديث وتطوير المناهج، من أجل إعداد إنسان قادر على التكيف مع المتغيرات المستجدة يمتلك أدوات المعرفة والمهارات التي تجعله إنساناً قابلاً لأن يتعلم مدى الحياة قادراً على التعايش مع أي تغيير.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وبعد: فمن المنفق عليه أن الحياة متجددة وتتغير ملامحها وظروفها باستمرار ولا تبقى على حال وفي رتابة وذلك من منطلق عامل التغيير، كما أن من سمات عصرنا الراهن سرعة التحول والتغيير وشموله لمختلف مناحي الحياة بدرجة لم تألفها الحياة الاجتماعية من قبل، والتربية من أكثر مرافق الحياة حاجة للتطوير، وفق طبيعة العصر وحاجاته، وإذا كان وسيلة بناء الإنسان هي عملية التربية فإن وسيلة التربية في ذلك هو المنهج فعن طريق المنهج تحقق التربية أهدافها، سئل أحد المفكرين عن رأيه في مستقبل أمة؛ فقال: ضعوا أمامي منهجها في الدراسة أنبئكم بمستقبلها، ولهذا فإن دراسة المناهج أمر في غاية الأهمية لكل من له علاقة بالتربية وليس للمدرسين فقط، وإذا حدث قصور في العملية التعليمية وهبوط في مستويات الطلاب يبدأ النقد للمدرسين، والمنهج، والباحث من خلال تدريس العلوم التربوية في الجامعة فترة طويلة عرف كثيراً من التشعبات والمشكلات التي يعاني منها الطلاب نتيجة دراستهم بالأساليب التقليدية القديمة، وتكونت لديه قناعة كبيرة بأن تحديث المنهج وتطويره بصورة مستمرة في غاية الأهمية لمواكبة الحياة المعاصرة، وليسهم في إعداد أفراد يعيشون عصرهم ويتعلمون من أجل مستقبل أسعد وعالم أفضل، ومن هنا يمكن تحديد مشكلة البحث في الآتي: ما

حقيقة مفهوم المنهج التقليدي القديم وانعكاساته التربوية مقارنةً بالمفهوم الحديث للمنهج؟، وإذا أردنا إيجازها في شكل نقاط يمكن تحديدها في الآتية:

أسئلة البحث:

- ❖ ما المفهوم التقليدي للمنهج الدراسي؟
- ❖ ما المفهوم الحديث للمنهج الدراسي؟
- ❖ ما أنواع المناهج الدراسية؟
- ❖ ما دواعي وأسس تحديث المناهج الدراسية؟
- ❖ ما الآثار التربوية للمنهج التقليدي؟
- ❖ ما مميزات المنهج الحديث؟
- ❖ ما المقارنة بين المنهج التقليدي و المنهج الحديث؟
- ❖ ما المآخذ التي وجهت للمنهج القديم؟
- ❖ ما مصادر كل من المنهج القديم والمنهج الحديث؟

أهداف البحث:

- يسعى الباحث في هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:
- ❖ بيان المفهوم التقليدي للمنهج وانعكاساته التربوية مقارنةً بالمنهج الحديث.
- ❖ بيان أنواع المناهج الدراسية.
- ❖ بيان مصادر كل من المنهج الدراسي القديم والمنهج الحديث.
- ❖ بيان الآثار التربوية للمنهج التقليدي مقارنةً بالمنهج الحديث.
- ❖ بيان دواعي وأسس تطوير المناهج الدراسية.

❖ عقد مقارنة بين المنهج التقليدي والمنهج الحديث.

❖ بيان مميزات المنهج الحديث.

❖ بيان أهم المآخذ التي وجهت للمنهج القديم.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في بيان أهمية المنهج ودوره في العملية التعليمية، فهو وسيلة تستخدمه التربية لتحقيق أهدافها، فالمنهج أحد أهم عناصر العملية التعليمية وتحديث المنهج لمواكبة الحياة المعاصرة وللمساهمة في إعداد أفراد يعيشون عصرهم من أجل مستقبل أسعد وعالم أفضل، وعليه يمكن تلخيص أهمية هذا البحث في الآتي:

❖ بيان مميزات المنهج الحديث.

❖ ضرورة تحديث المناهج التقليدية لأن مشكلات الحياة متجددة.

❖ التعرف على أهم المآخذ التي وجهت إلى المفهوم القديم للمنهج.

منهج البحث:

استخدم الباحث في هذه الدراسة المنهج الوصفي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج المقارن، لأن هذه المناهج، من المناهج المعتمدة في البحث العلمي، ومناسبة لطبيعة هذه الدراسة التي تقوم بها، وسيعتمد الباحث أكثر على المنهج المقارن، وذلك في المقارنة بين التربية القديمة و التربية الحديثة وعن المفهوم التقليدي للمنهج الدراسي وانعكاساته التربوية مقارنةً بالمنهج الحديث مع بيان دواعي تحديث المنهج.

المبحث الأول

مفهوم المنهج وأنواعه

المطلب الأول: تعريف ومفهوم المنهج

أولاً: تعريف المنهج

1 - المنهج لغة: الطريق المستقيم وقد جاء في القرآن (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)⁽¹⁾، والمنهاج هو الطريق الواضح، وفي الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه قال: (لم يمّت رسول الله ﷺ حتى ترككم على طريق ناهجة أي واضحة بينة) ونهجت الطريق سلكته، و فلان يستتهج سبيل فلان أي يسلكه، والجمع منهاج.⁽²⁾

ثانياً: مفهوم المنهج في الاصطلاح: للمنهج مفهومان:

1 - المفهوم القديم: المنهج: هو الموضوعات المحددة للدراسة في كل مادة من المواد الدراسية التي يجب أن يدرسها التلاميذ في كل مادة، والمنهج بهذا المفهوم مصطلح مرادف لمقرر المادة الدراسية. ويعني أن يكون لكل مادة منهج خاص بها، في كل سنة أو في كل فصل دراسي⁽³⁾ وهذا مفهوم ضيق؛ لأنه يستبعد منه كل نشاط يمكن أن يتم خارج حجرة الدراسة، ويمكن أن ينمي مهارات التلميذ التي تزيد من ثقته بنفسه، و كذلك هذا المفهوم للمنهج يستبعد تنمية الاتجاهات النفسية السليمة للدارس واكتسابه طرق التفكير العلمي، لأنه يقتصر على تحفيظ التلاميذ للمعلومات فقط، وأن يسمّع ما حفظ لينساه عما قريب بعد الامتحان.

2 - المفهوم الحديث: المنهج هو: (مجموع الخبرات التربوية المخططة التي تهيئها المدرسة للطلاب، سواء أكان ذلك داخل حدود أسوارها أم خارجها، بقصد مساعدتهم على نمو شخصياتهم في جوانبها المتعددة، نمواً يتسق مع الأهداف التربوية المنشودة)⁽⁴⁾ إذن كل ما تقدمه المدرسة إلى تلاميذها تحقيقاً لرسالتها وفق فلسفتها وأهدافها يعتبر من صميم المنهج بالمفهوم الحديث لكلمة منهج، فهو لا يقتصر على الموضوعات أو

→ التربيّة القدنمّة وأثرها التربويّ مقارنةً بالتربيّة الحديثيّة

المواد أو المقررات الدراسية وإنما يشتمل على: المقررات الدراسية من كتب ومراجع، والوسائل التعليمية والأنشطة الدراسية والامتحانات وأساليب التقويم، وطريقة التدريس والمعلم وإعداده ومؤهلاته، والمرافق العامة من مبانٍ ومعدات وغيرها يدخل ضمن المنهج بمفهومه الحديث⁽⁵⁾ فهو نظام مترابط يعمل في الميدان التربوي بجميع مكوناته، بحيث لا تتفصل المقررات في المنهج عن طرق التدريس أو النشاطات أو الوسائل أو الاختبارات أو البيئة المدرسية بشقيها البشري والمادي، و المنهج بهذا المفهوم هو مشروع الحياة بأبعادها الثلاثة: (الماضي وخبراته - الحاضر ومشكلاته - المستقبل وتوقعاته)⁽⁶⁾ تقدمه المدرسة في شكل خبرات مخططة إلى طلبتها من خلال ثلاثة مجالات:

❖ المجال المعرفي وهو عبارة عن مفردات تحمل حقائق ومعلومات ومعارف.

❖ مجال النشاطات وهو عبارة عن ممارسة التلاميذ لما تعلموه عملياً.

❖ مجال التوجيه وهو تذليل المشكلات التي تواجه الطلاب.

وهكذا يشتمل المنهج بتصوره الحديث؛ التعليمات والمعارف المتضمنة في محتوى الكتب المقررة. و المناشط التي تستخدمها المدرسة أو المؤسسة لتحقيق الأهداف المرسومة كالأنشطة التي تكون في سكنات الطلاب والرحلات العلمية والمذاكرة الإجبارية التي تفرضها إدارة المدارس على التلاميذ. والدورات بجميع أنواعها وأشكالها والبرامج الرياضية و حلقات حفظ القرآن الكريم... كل ذلك يدخل ضمن المنهج بمفهومه الحديث.

3 - مفهوم منهج التربية الإسلامية: هو أن يعيش الإنسان في الأرض موصولاً بالله ويصلح حاله على الأرض وينظم حياته فيها فيعمرها ويرقيها عن طريق الكد والكدح المستمرين، واستغلال كل الطاقات والإمكانات التي وهبها الله له.⁽⁷⁾

كما يشتمل المنهج على طرائق التدريس التي ينبغي أن يسير عليها المدرس لنقل المعلومات، في المنهاج التعليمي الذي توفره المؤسسة و يشتمل على أساليب التقويم

جامع القرآن الكريم وتأسيس العلوم ←

المستمر و المتنوع... كل ذلك يدخل ضمن مفهوم المنهج الشامل، بل ويدخل فيه طبيعة المتعلم الذي يعدله المنهج، وصفات و كفايات المعلم الذي يقوم بالتدريس، لأنه أحد الأركان الأساسية في العملية التعليمية. وكذلك يراعي المنهج الحديث البيئة المدرسية والاجتماعية، وتشتمل على المعلمين والموظفين والبيئة المنزلية وعلى رأسهم أفراد الأسرة، و يراعي المنهج الحديث البيئة المادية التي لها علاقة بالتلميذ كالمباني والتسهيلات والوسائل المختلفة مثل الساحات العامة والملاعب والمكتبات والترحيل... فتحسين هذه البيئة يساعد على التحصيل ويدخل ضمن المنهج بمفهومه الشامل.⁽⁸⁾

وربما يكون مصدر هذا المفهوم القديم للمنهج جاء من اليونان؛ حيث كانت الأعمال اليدوية من اختصاص الطبقة الدنيا من الناس؛ لذلك كان ينظر إلى الأعمال اليدوية والقائمين بها نظرة ازدراء واحتقار، و قد لاحظ الباحث وجود هذه الظاهرة في بلاد اليمن حيث يحتقرون بعض المهن كالحلاقين (المزينة) والجزارين، وأصحاب المطاعم وغيرهم، وكان فلاسفة اليونان يعلنون من شأن الحياة العقلية والثقافية ويرفعون من أهمية موادها الدراسية ويقللون من شأن المواد العملية، وهذا يخالف مبادئ وأهداف التربية الإسلامية التي تحث على العمل اليدوي وتكرم صاحبه، كما يخالف مبادئ التربية الحديثة التي تدعو إلى التأهيل الوظيفي وإكساب المتعلمين مهارات العمل، كل ذلك دون التقليل من الجانب النظري، وخير الأمور أوسطها.

المطلب الثاني: أنواع المناهج

أولاً: أنواع المناهج: هناك عدة مسميات لأنواع المناهج التي لها تأثير على سلوك الدارسين وبناء شخصياتهم، ومنها:

1 - المنهج الرسمي: وهو عبارة عن المقررات الدراسية التي تصدر من وزارة التربية والتعليم وتتضمن أهدافاً عامة وأنشطة تعليمية مصاحبة لها، فالمقررات المحددة للدراسة في كل مادة من المواد الدراسية التي يجب أن يدرسها التلاميذ في كل فصل من الفصول؛ هو الذي يطلق عليه المنهج الرسمي⁽⁹⁾ فهو الوثيقة المكتوبة الصادرة من

التربيع القديمة وأثرها التربوي مقارنة بالتربيع الحديث
جهة رسمية، ويطلق عليه المنهج الموقع.

2 - **المنهج الخفي أو المستتر:** وهو تلك الخبرات غير المخططة وغير المقصودة وغير المنصوص عليها التي يتعرض لها الطلاب ويتأثرون بها (سلباً وإيجاباً) وتؤدي إلى نواتج غير مضمنة في الأهداف العامة المنصوص عليها في المنهج الرسمي، وإن تأثير المنهج المستتر أو الضمني كبير يستحق كل الاهتمام، وعلى القائمين على العملية التعليمية تقدير هذا الدور وتوقع ما يحدثه هذا النوع من المناهج على سلوك التلاميذ، فالتلميذ الذي يدرس في المقرر الدراسي: (أن التدخين ضار بالصحة) لا شك أن هذا التلميذ سيتنازع بين الحقائق التي يدرسها في المنهج الرسمي بين الواقع الذي يراه أمامه، وعليه لا بد أن يكونوا مستعدين ومتوقعين ما يحدثه المنهج الضمني أو الخفي، وأن يعرفوا كيف يتعاملون معه؛ وعلى المعلمين التأثير على سلوك التلاميذ عبر القدوة والملاحظة الدقيقة والتوجيه المستمر والمباشرة، وأن يسجلوا ملاحظاتهم... ومن مصادر المنهج الخفي المناخ المدرسي والجو العام السائد في المدرسة، وكذلك الخبرات السابقة التي يأتي بها الطالب من الأسرة إلى المدرسة كل ذلك وغيره يندرج تحت المنهج الخفي أو مخرجات المدرسة غير الأكاديمية، وله أثر كبير على سلوك التلاميذ كما بينا.⁽¹⁰⁾

3 - **المنهج الواقعي:** وهو الممارسات الواقعية على مستوى المدرسة، قد تكون هذه الممارسات مقصودة، أو غير مقصودة، وهو ما يقع تنفيذها فعلاً، وقد ذكرنا أن المنهج الرسمي هو المقررات الدراسية المجازة من قبل الوزارة ومراكز تطوير المناهج ويعمم تدريسها رسمياً، ولكن إذا نزلنا إلى واقع المدارس فسنجد أنواعاً شتى من الممارسات والأنشطة تختلف من مدرسة إلى أخرى بعضها مفيد مقبول وبعضها غير مفيد ومرفوض، وهذا هو ما يسمى بالمنهج الواقعي.

وهناك مسميات كثيرة لأنواع المناهج مثل المنهج الأيديولوجي والمنهج المثالي والمنهج المرئي و المنهج الموصى به والمنهج المصادق عليه والمنهج العملي والمنهج التجريبي وكل هذه الأسماء لا تخرج عن الأنواع الثلاثة التي ذكرناها.⁽¹¹⁾

← جامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم
ثانياً: نظريات المناهج: يمكن ملاحظة ثلاثة اتجاهات رئيسه في نظريات المنهج وهي:

- 1 -الاتجاه الأول: اتخذ المعرفة محوراً له فهي غاية الغايات عنده.
- 2 -الاتجاه الثاني: نظر إلى المتعلم وإمكانياته وقدراته وميوله وخبراته بوصفه أساساً في اختيار محتوى المنهج وتنظيمه.
- 3 -الاتجاه الثالث: جعل المجتمع محوراً له حيث ركز على فلسفة المجتمع وثقافته وحاجاته ومشكلاته، فضلاً عما يتعرض له من تغيير، وإن هذه الاتجاهات الثلاثة في الواقع انعكاس للتطورات التي ميزت الفكر التربوي خلال عملية تطوره.⁽¹²⁾

المبحث الثاني

دواعي وأسس تطوير المناهج الدراسية

المطلب الأول: معنى ودواعي تطوير المناهج الدراسية

أولاً: معنى تطوير المنهج: التطوير: هو العملية التي تعني تحسين المنهج الموجود أصلاً من خلال الإضافة أو الاستبدال أو الحذف، وتطوير المنهج يعني الوصول بالمنهج إلى أحسن صورة حتى يؤدي الغرض المطلوب منه بكفاءة، مع الاقتصاد في الوقت والجهد والتكاليف، والتطوير يختلف عن التغيير؛ لأن التغيير قد يكون نحو الأسوأ لكن التطوير هو عملية نحو الأفضل دائماً، ومن أهم أساليب تطوير المنهج:

- 1 -التطوير بالحذف: نتيجة التطور والتغيير الدائم فقد تتخلف المعلومات الموجودة في المنهج القديم، وقد لا تناسب المجتمع فيتم حذف هذه المعلومات من المنهج.
- 2 -التطوير بالإضافة: حيث تضاف فقرات جديدة لم تكن موجودة في المنهج القديم أصلاً وهذه الإضافات يجب أن تكون مسايرة للتطورات الحاصلة في المجتمع.
- 3 -التطوير بالاستبدال: هو أن نستبدل معلومة بمعلومة أخرى أصح وأفضل منها، تظهرها معطيات العلم في هذا العصر.

ثانياً: دواعي تطوير المناهج الدراسية: ينبغي أن يستجيب التطوير لكثير من التغيرات ولهذا توجد عدة دواعٍ وأسباب لتطوير المنهج، منها:

1 - **طبيعة العصر الذي نعيش فيه:** وما فيه من التقدم العلمي والتقني، فإن البشرية تسير نحو الاندماج والقرية الواحدة وإزالة كثير من الحواجز في ظل العولمة وتدفق المعلومات، وعصر يتميز بمتغيرات نوعية غير مسبوقه، أبرزها التغيرات الاجتماعية، والتغيرات الثقافية والقيمية، والنمو في الحركة السكانية، والتغيرات السياسية، والاقتصادية ونحن نشهد اليوم ثورات في ميادين مختلفة: الثورة العلمية والثورة التقنية والثورة المعلوماتية وتقنية المعلومات، والثورة البيولوجية والثورة الجينية وما تطرحه من القدرة على التحكم في الجينات البشرية بالإضافة إلى مشكلات الاستتساخ، واستخدام التقنيات البيولوجية والجينية في الزراعة وفي عالم الحيوان... هذه الثورات تزحف يوماً بعد يوم، وتتعاظم آثارها الإيجابية والسلبية، كل ذلك وغيره من دواعي وأسباب تحديث وتطوير المناهج بشكل مستمر من أجل استباق الطارئ الجديد وتحسباً للتغير القادم⁽¹³⁾ وهذا يتطلب أن تعتنى نظم التربية بالقيم الإنسانية والمعايير الأخلاقية والثوابت الحضارية في التعامل مع هذه الثورات لإيجاد حضارة إنسانية ولا ينبغي الفصل بين تطور المعرفة وتغيرها وتطور القيم التربوية.⁽¹⁴⁾

2 - **قصور في المناهج الدراسية الحالية:** فالمناهج التي درست في وقت من الأوقات غير ملائمة لأن تستمر فترة طويلة من الزمن، ويتم معرفة ذلك من خلال نتائج الامتحانات في قلة المعلومات وضعف المهارات التي تساعد الطلاب على فهم الحياة والتكيف مع متطلباتها، وكثرة الرسوب والتسرب وتدني مستويات الطلاب الذين درسوا المنهج القديم، وكذلك من خلال، تقارير الخبراء والموجهين والفنيين عن مخرجات المنهج، ومن خلال نتائج البحوث التربوية.⁽¹⁵⁾

3 - **عدم قدرة المناهج الحالية على الإسهام الفعال في التغيير:** سواء على الصعيد الاجتماعي أو مواكبة سوق العمل فمن العوامل التي يجب مراعاتها عند إعداد

المناهج دراسة حاجات المجتمع الثقافية والاجتماعية المختلفة، ثم تحديد الخبرات التعليمية التي يحب أن يدرسها التلاميذ، سواء أكانت هذه المشكلات اجتماعية كزيادة السكان أم اقتصادية كمتطلبات سوق العمل وكسوء استغلال الثروات الطبيعية والبشرية أم سياسية كتحرير الأرض ونظام الحكم وقضايا الحريات، وتعريف التلاميذ بهذه المشكلات وأن تساهم في توعيتهم بها واتخاذ اتجاهات معينة نحوها، كما ويجب أن يتم إعداد المنهج في ضوء القيم الاجتماعية والمثل العليا التي يسير على هديها كل مجتمع، كل ذلك من دواعي وأسباب تحديث وتطوير المناهج.⁽¹⁶⁾

4 - عجز المناهج الحالية عن ملاحقة التطور: سواء في الفكر التربوي والنفسي، والتغيرات المستمرة حول كثير من المفاهيم التربوية كتصور التربية وأهدافها ووظائفها ومجالاتها... وتصور دور المعلم في التربية والنظر إلى المتعلم... كل ذلك في تغيير مستمر وعليه هذا من أهم دواعي وأسباب تطوير المنهج.⁽¹⁷⁾

5 - ارتفاع نسبة الفاقد في التعليم بسبب التسرب: وهو ترك الدراسة لسبب أو لآخر قبل نهاية السنة الأخيرة من المرحلة التعليمية التي سجل فيها التلميذ، ومشكلة التسرب في الواقع ليست حديثة بل هي موجودة منذ القدم وأسبابها كثيرة أهمها مشكلات خاصة بالأسرة كالطلاق، والمستوى الاقتصادي للأسرة، وحجم الأسرة وعدد أفرادها، وإهمال الوالدين وعدم اهتمامهم بتعليم الأبناء، أو مشكلات سببها المدرسة والمعلم وعدد الطلبة داخل الفصل، أو بسبب ضعف في إعداد المعلم وتأهيله، والإمكانات المتاحة، أو بسبب الطالب نفسه، كأن يكون نقص في حواسه، أو يعاني من أمراض تعرض لها وأدت إلى خلل في مكونات شخصيته، كالقلق، والتوتر، والاضطراب الانفعالي... كل ذلك وغيره يؤدي إلى ارتفاع نسبة الفاقد في التعليم، وهو يختلف من زمن إلى زمن ومن مجتمع إلى مجتمع.

6 - العولة والغزو الثقافي: تعتبر مسألة الغزو الثقافي والإعلامي من أولى المسائل التي تواجه الأمة، ولضمان نجاح مواجهة العولة لابد من إدراك خطورتها

→ التربيّة القدنمّة وأثرها التربويّ مقارنةً بالتربيّة الحديثيّة
وكونها طوفاناً لا يمنع منه إلا سد منيع مبني على أسس متينة وقيم ومثل الثابتة،
يضعها التربويون في المناهج ووسائل التربية، فلا بد أن يستند تطوير المناهج على خطة
نابعة من قيم ومثل عليا للمجتمع الذي يعد له المنهج.

7 - سيادة المنهج العلمي في مجالات الحياة: حيث لم يقف أمر استخدام المنهج
العلمي على مجال العلوم التطبيقية فقط؛ وإنما تعداه إلى مجالات العلوم الأخرى ومنها
العلوم التربوية.⁽¹⁸⁾

المطلب الثاني: أسس تطوير المناهج:

يقوم تطوير المناهج على أسس أهمها:

1 - أن يشمل التطوير جميع عناصر المنهج (الأهداف والمحتوى و الطرق
والتقويم).

2 - أن يكون التطوير تعاونياً يشترك فيه جميع المختصين وغيرهم، بحيث
يؤخذ برأي التلاميذ وأولياء أمور التلاميذ، وأعيان المجتمع بشرائحه المختلفة، وكل
المعنيين بالعملية التربوية.⁽¹⁹⁾

3 - أن يستند التطوير إلى الأسلوب العلمي سواء في دراسة المجتمع بأهدافه
وحاجاته ومشكلاته، وملامسة حاجات التلاميذ ومشكلات المجتمع الذي سيطبق
فيه.⁽²⁰⁾

4 - أن يستند التطوير إلى فلسفة تربوية معينة ومناسبة.

5 - أن يستند التطوير إلى دراسة علمية للفرد ولتقاليد وثقافة المجتمع الذي
سيطبق فيه.

6 - أن يكون التطوير مستمراً، فلا ينتهي بانتهاء تخطيط المنهج بل يعكس
جميع التغيرات، بحيث يتم تطوير المنهج كل خمس سنوات على الأقل كي يساير

جامع القرآن الكريم وتأصيل العلوم ←
التطور الحاصل في المجتمع والعلوم، فقد أصبحت البشرية تتضاعف اليوم و تتعدد احتياجاتها ومعارفها بشكل لم يسبق له مثيل.⁽²¹⁾

المبحث الثالث

المبادئ العامة التي يقوم عليها المنهج الحديث

هناك مبادئ عامة اهتم بها التربويون، وقام عليها المنهج بمفهومه الحديث، وهي كالآتي:

1 - أن يحقق المنهج النمو الشامل للمتعلم، ولا يركز على جانب دون جانب، فهو يراعي الجوانب المختلفة في الإنسان ويتعامل معها بشكل متوازن، و يشتمل على الجانب الجسمي والعقلي المعرفي، والوجداني الشعوري والنفسي الحركي، والتعليم الجيد هو الذي يساعد المتعلم على التعلم، ويعلمه كيف يتعلم، من خلال توفير الظروف الملائمة وليس من خلال التلقين فقط.⁽²²⁾

2 - أن يبنى على أساس سيكولوجية الطلبة، وليس على أساس منطلق المادة المقررة، وأن يشارك في إعداده كل من له علاقة بالعملية التعليمية، التلاميذ وأولياء أمورهم وأعيان المجتمع بشرائحه المختلفة، وهو بهذا يشترك أهدافه من مصادر متعددة.

3 - أن يكون بين المواد ترابط، وهذا الأمر يتناسب مع وحدة المعرفة.⁽²³⁾

4 - القيمة الحقيقية للمعلومة التي يدرسها الطلاب والمهارات التي يكتسبونها أن تكون وظيفية تساعد الدارس على حل ما يواجهه من مشكلات، وأن يكون في المنهج حيز ومساحة تتيح للطلاب ممارسة ما تعلمه من حقائق جديدة بشكل وظيفي، حتى لا تكون المعلومة غاية في حد ذاتها.

5 - ينبغي الاهتمام بالأنشطة بأنواعها المختلفة، وأن تكون جزءاً من المنهج الدراسي.

6 - أن يخضع المنهج دوماً للتطوير المستمر بصورة علمية وموضوعية، وأن يخضع كذلك للتقييم المستمر وبأساليب متعددة، وليس بأسلوب واحد.

7 - أن يقوم المنهج على أساس إيجابية الدارسين ومشاركتهم وتفاعلهم وأن يكون دور المدرس التوجيه والإشراف. وأن تكون العلاقة بين المدرس والطلبة قائمة على التعاون والاحترام المتبادل، وليس الشدة والقهر والاستبداد، مع ضرورة الضبط وتقدير واحترام المدرس وتنفيذ قراراته.

8 - أن يراعي المنهج الفروق الفردية بين الدارسين، لأن البشر ليسوا على درجة واحدة من القدرات والاستعدادات والميول، وقد سبق الإسلام في هذا نظريات التربية الحديثة، فقد روي عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال قالوا يا رسول الله أيُّنا أكرم قال: أتقاكم، قالوا: يا رسول الله إنما هو في الدنيا قال يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم قالوا إنما نعني فيما بيننا قال: ((الناس معادن خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا)) فاقتضت حكمة الله أن تكون هناك فروق فردية وقدرات مختلفة في خلقه ولا شك أن الإدراك العقلي يختلف من شخص لآخر وهذا رزق وعطاء منه سبحانه، قال تعالى: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) ⁽²⁴⁾ وقال تعالى: (كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا) ⁽²⁵⁾ وقال تعالى: (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ) ⁽²⁶⁾ ومن ثم ينبغي أن يراعي ذلك الفروق في العملية التعليمية وفي وضع المناهج وفي التدريس والتوجيه، كأن يشتمل المنهج على مواد اختيارية داخل التخصص الواحد، وتوزيع الطلاب بين المساقات العلمية والأدبية على أساس قدراتهم الفعلية. وليس على أساس البريق الاجتماعي الذي يعطي للتخصص المعين، أو رغبة الوالدين أو أحد أفراد الأسرة، و أن تكون المواد التعليمية مختارة بحيث تتحدى قدرات التلاميذ، وفي نفس الوقت تسمح لكل فرد منهم أن يحصل قدرًا من النجاح، بمعنى اختيار المواد والأنشطة التي تمثل درجات متنوعة من السهولة والصعوبة والتعقيد. ⁽²⁷⁾

9 - عرض المادة بأساليب متنوعة، ومثل هذا النوع من المناهج يطلق عليه منهج المدرسة الشاملة، يجمع بين الجانب النظري والجانب العملي.

ينبغي أن يربط المنهج التلاميذ بالحياة خارج المدرسة وبالبيئة المحلية التي يعيشون فيها. وأن يراعي اختلاف البيئات: صحراء، ساحل، بحر جبل... و أن يراعي اختلاف المهن التي يمارسها الدارسون، من تجارة وزراعة وصناعة وغيرها.⁽²⁸⁾

10 - أن يحقق المنهج المبادئ الآتية:

❖ تحقيق الذات: بأن يعد المنهج إنساناً له شخصيته ويتمتع بالمهارات اللازمة للاتصال بمحيطه.

❖ تحقيق العلاقات الاجتماعية المناسبة: وذلك في سبيل بناء منظومة اجتماعية في المستويات الاجتماعية المختلفة.

❖ تحقيق الكفاية الاقتصادية، وذلك بإعداد إنسان يقوم بالعمل الذي يحبه ويتناسب مع ميولهم ومواهبهم.

11 - يهتم المنهج الحديث بتنسيق العلاقات بين المدرسة والأسرة من خلال مجالس الآباء والمعلمين والزيارات المتبادلة بين المعلمين وأولياء أمور الطلبة والاستفادة من ملحوظاتهم ومقترحاتهم.⁽²⁹⁾

المبحث الرابع

مقارنة بين المنهج التقليدي والمنهج الحديث

في هذا المبحث سنقارن مقارنة بين المنهج التقليدي والمنهج الحديث؛ في عدة مجالات؛ وذلك بإيجاز على النحو الآتي:

أولاً: في مجال تصور طبيعة المنهج: يرى المنهج التقليدي أن المقررات الدراسية مرادفة للمناهج، كما أوضحنا ذلك في التعريف، وكذلك يركز على الكم الذي

→ التربيّة القدمنيّة وأثرها التربويّ مقارنةً بالتربيّة الحديثيّة

يتعلمه الدارس، ويهتم بالجانب المعرفي في المعلومات ويهتم بجانب واحد للطالب، وعلى الدارس أن يتكيف مع المنهج وليس على المنهج أن يوضع ليناسب المتعلم...

أما المنهج الحديث فإن المقرر الدراسي جزء من المنهج، وليس كل المنهج، فالمنهج أوسع من المقررات الدراسية، كما بينا ذلك في التعريف، ويركز المنهج الحديث على الكيف وليس على الكم، ويهتم بطريقة تعليم الطلاب، المهارات التي تؤدي إلى نمو جميع جوانب شخصية الدارس، وليس الجانب المعرفي فقط، ويتكيف المنهج الحديث للمتعلم وليس العكس كما هو الحال في المنهج القديم⁽³⁰⁾.

ثانياً: في مجال تصور التخطيط للمنهج: وضع تصور المناهج الدراسية وفقاً للتصميمات المتعارف عليها، كالتصور المتمركز على الطالب، و التصور المتمركز على حل المشكلات، و التصور المتمركز على المادة الدراسية.

ففي المنهج القديم يقوم بإعداد المنهج أشخاص متخصصون في المادة الدراسية فقط، في شكل المواد الدراسية المنفصلة، ومحور المنهج القديم المادة وليس الطالب، بينما في المنهج الحديث تشارك في إعداد المنهج جهات كثيرة منها: التلاميذ وأولياء أمورهم وأعيان المجتمع بشرائحه المختلفة، وكل من له علاقة بالعملية التعليمية، وأن يبني المنهج على أساس نفسية الطالب، وليس على أساس منطق المادة المقررة، ويشترك أهدافه من مصادر متعددة منها فلسفة المجتمع، فلا بد أن يحقق المنهج الأهداف التي يسعى المجتمع إلى تحقيقها، ويربي من أجلها أبناءه، وكذلك من مصادر اشتقاق الأهداف التربوية في تصور المنهج الحديث؛ المتعلم: فهو مصدر من مصادر الأهداف، وينظر في ذلك إلى طبيعة المتعلم في مختلف مراحلها، ويوضع المنهج لتلبية حاجاته وتتميه مهاراته، وقدراته وكذلك البيئة المحلية؛ من مصادر اشتقاق الأهداف التربوية، في تصور المنهج الحديث، البيئة - جميع ما يحيط بالإنسان ويؤثر فيه⁽³¹⁾، فالبيئة البشرية والمادية مصدر من مصادر اشتقاق الأهداف التربوية وهي متنوعة وكثيرة لاسيما في ظل التغيرات المتلاحقة والمعلومات المتدفقة، بسبب التقدم التقني والعلمي.

ومن مصادر اشتقاق أهداف المنهج الحديث المادة الدراسية فينبغي أن يستشار فيها المختصون في كل مادة لأن طبيعة كل مادة تختلف عن المادة الأخرى، ولهذا فالمقررات الدراسية المختلفة تمثل أحد أهم مصادر اشتقاق الأهداف التربوية.⁽³²⁾

ثالثاً: في مجال تصور المادة الدراسية: في المنهج القديم كان الاهتمام الأكبر منصباً على المادة الدراسية فقط، تنقل عن طريق المدرس حيث يلقي محتواها إلى التلاميذ بعد إتقانه من قبل المعلم، والتلاميذ يستمعون، ويحفظون من غير مشاركة أو تفاعل مع المدرس، ويحفظون العلوم والحقائق والمفاهيم... وقد ترتب على ذلك أن أصبح حفظ هذه العلوم غاية في حد ذاته، مصدرها الكتاب المقرر، ويبنى محتوى المقرر الدراسي في المنهج القديم على أساس التنظيم المنطقي الذي يراعي منطق المادة وليس سيكولوجية الدارس، وتسير المادة الدراسية فيه على نمط واحد، ولا يجوز إدخال أي تعديل عليها.

بينما في المفهوم الحديث للمنهج أن المادة الدراسية وسيلة تساعد على نمو الطالب نمواً متكاملاً وقابلة للتعديل حسب ظروف الدارس واحتياجاته، وتبنى على أساس سيكولوجية الدارس وليس على أساس منطق المادة الدراسية، والمواد في المنهج الحديث مترابطة ومنتكاملة وتستقي من مصادر متعددة ولا تسير على نمط واحد، ويجوز إدخال أي تعديل عليها بحسب حاجة المتعلم.

رابعاً: في مجال تصور طريقة التدريس: في المنهج القديم تقوم الطريقة على أساس التلقين والحفظ، ولا تهتم بالنشاطات، لأن النشاط ليس من ضمن المنهج في المفهوم القديم للمنهج كما بينا في التعرف الذي تقدم، ولا تهتم المناهج القديمة باستخدام الوسائل التعليمية ولا التنوع في طرق التدريس.

بينما المنهج الحديث له أنماط كثيرة في التدريس كالتعلم الذاتي والتعلم المستمر، فالتربية الحديثة ترى أن التربية التي تتم على مقاعد المدرسة النظامية (بدءاً من رياض الأطفال حتى نهاية مرحلة التعليم العالي) لم تعد في عصرنا إلا جزءاً من

→ التربيّة القدنمّة وأثرها التربويّ مقارنةً بالتربيّة الحديثيّة

شبكة تربوية أوسع وأشمل، ولم يعد هناك تعليم يتم مرة واحدة وإلى الأبد؛ بل أصبح التعليم عملية مستمرة⁽³³⁾، وهذا ينسجم مع ما جاء به ودعى إليه الإسلام بأن يظل الإنسان طالب علم مدى الحياة، ويستخدم المنهج الحديث ووسائل تعليمية متنوعة، ويهتم بالنشاطات بأنواعها المختلفة ويعتبر ذلك جزءاً لا يتجزأ من المنهج الدراسي.⁽³⁴⁾

خامساً: في مجال تصور المتعلم ورعاية الموهوبين: في نظر المنهج القديم التلميذ إنسان سلبي غير مشارك، ويحكم عليه بالنجاح و الرسوب على حسب حفظه ونجاحه في الامتحانات، ويقوم هذا المنهج على معاملة الدارس بحزم و شدة، و إخضاعه لسلطة المدرسة والأهل و ضوابط المجتمع بالقوة والقسوة الزائدة، ويغيب فيه عنصر الحوار والنقاش والشورى، واللغة السائدة فيه (افعل لا تفعل) ولا تراعى الفروق الفردية بين التلاميذ، وليس فيه مجال لرعاية الموهوبين والمبدعين، فكلهم يدرسون ويحفظون مقرر واحد بطريقة واحدة، ويمتحنون بأسلوب واحد، ويوجهون بأسلوب واحد.

أما في المنهج الحديث فإن دور المتعلم إيجابي ومشارك ومناقش، وذو طبيعة خيرة في أصل خلقته، ويأتي إليه الفساد من البيئة التي يعيش فيها بدءاً من الأبوين و انتهاءً بالمجتمع العام الذي يعيش فيه، ومروراً بالأقران، وهذا لا يعني أن يترك للطفل الحبل على الغارب ليفعل الطفل ما يشاء دون حسيب أو رقيب، وإنما ينبغي أن يُرشد ويُسدّد بعد أن يناقش ويؤخذ رأيه في جميع القضايا والمشكلات التي تهمة، و أهم ما يقال في التربية الحديثة أنها خلاصة أبحاث علمية في مجالات التربية المختلفة، و ليس هدفها إلغاء قيم المجتمع وأخلاقياته؛ ولا يوجد فيها مبدأ يسمح للطفل بالقيام بأفعال سيئة دون تقويم لسلوكه؛ إنما الأمر المنهي عنه هو التشديد في الأسلوب وطريقة التربية والتوجيه وكيفية تعامل الأهل والمدرسين وأفراد المجتمع مع الأطفال.

ففي علاقة الأهل مع الأبناء؛ ترى التربية الحديثة التأثير متبادل بينهما؛ فالأهل يتكيفون مع الأطفال؛ ويتعاملون معهم وفق شخصياتهم وطباعهم... و الأفراد مختلفون في سلوكهم وطباعهم؛ نتيجة عوامل الوراثة أو البيئة، و بسببهما يحدث ما يسمى

بالفروق الفردية بين الدارسين فقد شبه (بستالوتزي) التربية بشجرة مغروسة قرب مياه غزيرة وقد أودعت الأرض بذرة صغيرة تحتوي على خصائص الشجرة وشكلها والإنسان شبيه بالشجرة، وفي الطفل تكمن الملكات التي يجب أن تظهر في أثناء الحياة... وهنا لا يستطيع المربي وضع قوى وملكات جديدة في الإنسان كما أنه لا يستطيع منحه التنفس والحياة، فعمله منحصر في العناية بتجنيب النمو الطبيعي أي تأثير غير مناسب، و عليه ينبغي أن نربي قوى الإنسان الأخلاقية والعقلية والعملية في ذاته؛ لا عن طريق الاصطناع، وهكذا فالإيمان مثلاً ينبغي أن يغرس عن طريق إيماننا فعلاً؛ لا عن طريق التحدث عن الإيمان، والفكر ينبغي أن ينمى بطريق تفكيرنا نحن فعلاً؛ لا بواسطة أفكار الآخرين، والمعرفة تتال عن طريق أبحاثنا نحن لا بواسطة حديث لا نهاية له عن معارف الآخرين".⁽³⁵⁾

و المنهج الحديث ينظر في الحكم على الدارس بمدى تحقيقه الأهداف المنشودة وليس حسب حفظه ونجاحه في الامتحانات فقط.

سادساً: في مجال تصور المعلم: في المفهوم القديم للمنهج أن المعلم إنسان متسلط على الطلبة، ولا يراعي الفروق الفردية بين الطلاب، ودوره ثابت، يشجع الطلبة على التنافس في حفظ المادة، ويحكم عليهم بمدى نجاحهم في الامتحانات.

أما المفهوم الحديث للمنهج فإن علاقة المعلم بالمتعلم تقوم على ايجابية الدارس ومشاركته واحترام رأي المعلم والانفتاح عليه، والثقة بما يطرح ويحكم على نجاحه بمدى مساعدته الطلبة على بلوغ الأهداف المنشودة بصورة سهلة وممتعة، ومدى مساعد الطلبة على ممارسة الأنشطة، واختيار كل طالب ما يناسبه من نشاط، وتدريبهم على كيفية، ممارسة الأنشطة التي اختاروها، ويتلخص دور المعلم في المفهوم الحديث للمنهج على الإرشاد والتوجيه وهو دور متغير ومتجدد وليس جامداً⁽³⁶⁾ قال الإمام الغزالي وهو يوصي معلم الصبية بأن يكون قدوة لتلاميذه (... بأن أعينهم إليك ناظرة وآذانهم إليك مصغية فالحسن عندهم ما استحسنته والقبيح ما استقبحتته)

→ التربية القديمة وأثرها التربوي مقارنة بالتربية الحديثة

فالمعلمون ثلاثة: معلم يتكلم ومعلم يفهم ومعلم يلهم، وأن المعلم القدوة الذي يلهم الحكمة والصواب في قوله وصمته وسلوكه هو ما تدعو إليه التربية الحديثة.

سابعاً: مجال تصور الحياة المدرسية: في المنهج التقليدي القديم لا يوجد في الحياة المدرسية أي أنشطة هادفة، ولا ترتبط الدروس التي يتلقاها الطالب بالحياة خارج المدرسة، وليس فيها مجال للحرية والنقاش كما أسلفنا، ويسود فيها الاستبداد، ولا تساعد على النمو الشامل للدارسين.⁽³⁷⁾

أما المفهوم الحديث للمنهج فيالي جانب المقررات الدراسية من كتب ومراجع، فإن الأنشطة التربوية المختلفة، والبيئة المدرسية وكيفية إدارة المدرسة، والوسائل التعليمية المناسبة والاختبارات بأنواعها والبيئة التي يعيش فيها التلميذ بشقيها البشري والمادي كل ذلك ينظر إليه باعتباره جزءاً من ضمن أجزاء المنهج، كما أوضحنا ذلك أثناء الحديث عن تعريفات المنهج.⁽³⁸⁾

ثامناً: مجال تصور البيئة الاجتماعية للمتعلمين: المفهوم القديم للمنهج يهمل البيئة الاجتماعية للمتعلم ويتعامل معه كفرد. ولا يربط التلميذ بالحياة خارج المدرسة ويعزل التلاميذ عن البيئة المحلية التي يعيشون فيها، والمطلوب أن يكون المنهج أداة المدرسة في تحقيق أهداف المجتمع ولا يمكن أن تحقق التربية أهدافها بمعزل عن المجتمع⁽³⁹⁾ ولا ينبغي أن يتعامل مع المتعلم كفرد مستقل لا علاقة له بالجماعة، هذا لا ينمي فيه المهارات الاجتماعية، فينبغي أن يتعامل معه باعتباره كائناً اجتماعياً يتفاعل مع الجماعة، يتأثر بها ويؤثر عليها، ومن ثم لا تعد البيئة الاجتماعية من مصادر التعلم ولا تسهم المدرسة في خدمة البيئة الاجتماعية بل تقيم حواجز وسدوداً بين المدرسة والبيئة الاجتماعية المحلية فيها.

أما في المنهج الحديث فيتعامل مع الطالب باعتباره كائناً اجتماعياً متفاعلاً، ويعتبر البيئة الاجتماعية من مصادر التعلم وتعد المدرسة لتكون منارة إشعاع لخدمة المجتمع، ولا تجعل بين الدارس وبين المجتمع أسواراً وحواجز، ويراعي المنهج الحديث

الأسس الاجتماعية التي تقوم عليها حياة الناس والسلوك الاجتماعي الذي يحدد كيف يتعامل أفراد المجتمع مع بعضهم⁽⁴⁰⁾ فالمجتمع المسلم مثلاً له آداب وأحكام في علاقة الناس ببعضهم. وهي مشروعة في شكل حقوق وواجبات متبادلة، مثل حق الجار. وحق الضيف وحق الوالدين وحق الأبناء وحق الأزواج.

ومثل الآداب. كآداب الزيارة، وآداب السلام، وآداب دخول المسجد، وآداب الطعام والشراب وآداب الصوم، وآداب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... كل ذلك ينبغي أن يراعى في المنهج الذي يعد للمجتمع المسلم، وأهمية الجانب الاجتماعي في بناء شخصية الأفراد من خلال المناهج التي يدرسونها موضوع في غاية الأهمية، ولا يتسع المقام للاسترسال فيه.

تاسعاً: في مجال التقويم: قبل عقد المقارنة بين المنهج التقليدي القديم والمنهج الحديث في مجال التقويم؛ نرى من المفيد أن نبين وبيجاز الإشكال بين التربويين وغيرهم في الفرق بين لفظي: (التقويم والتقييم) هنا اتجاه يرى أن لا فرق بين اللفظين، بينما يرى اتجاه آخر ثمة فرقاً بين اللفظين، وسأنقل ملخصاً للدكتور عبد الفتاح حسن البجة في كتابه: "أصول التدريس بين النظرية والتطبيق"، حول هذه المسألة التي يرى أن لا فرق بين اللفظين، حيث يقول: جرت أقلام بعض التربويين على استخدام لفظي (التقويم والتقييم) زاعمين أن بينهما فرقاً في اللغة؛ وأن الذي عليه أرباب اللغة أن هذا المصدر واوي في كل الحالات، وأن لفظ (قيمة) التي أخذ منها لفظ (التقييم) أصل يائه واو، ونجد شواهد لما قلنا في القرآن الكريم، والحديث النبوي وكلام العرب وأشعارهم، ومن المعلوم أن لفظ (التقويم) يتضمن المعنى الذي نريده من لفظ (التقييم) لأن لفظ (التقويم) له معنيان هما: المعنى الأول: معرفة قيمة الشيء وإدراك حقيقته، المعنى الثاني: التعديل والتصويب، فإذا كان الأمر كذلك؛ فلم الأخذ بالخطأ مادام الصواب يلبي الغرض؟ و عليه ينبغي أن نضرب صفحاً عن لفظ (التقييم) في كتاباتنا ونقتصر على لفظ (التقويم) للأسباب المذكورة أعلاه.

→ التربيّة القدنمّة وأثرها التربويّ مقارنةً بالتربيّة الحديثيّة

الملاحظ على رأي الدكتور عبد الفتاح أنه لم يذكر شواهد من القرآن وأشعار العرب، وهذا يعضد الاتجاه الذي يرى وجود فروق بين اللفظين (التقويم والتقييم) خلافاً لما ذهب إليه الدكتور عبد الفتاح وغيره.

نرجع إلى المقارنة بين المنهج القديم والمنهج الحديث في مجال تصور التقويم، فنجد أن التقويم في المنهج القديم كان يركز على تقويم الجوانب المعرفية في شخصية الدارس وكان يقيس جوانب الحفظ للمعلومات، وحتى هذا لم يكن شاملاً وإنما كان جزئياً، ولم يلازم التقويم العملية التعليمية وهذا النوع هو الذي يسمى التقويم البنائي أو التكويني والآني، أما المنهج الحديث فإنه يقوم على معايير وأسس، وهذه الأسس:

❖ أن يكون شاملاً لجميع الأهداف التربوية.

❖ أن تكون عملية التقويم تشخيصية وقائية علاجية، يكشف المقوم من خلالها جوانب القوة والضعف، وعلاجية؛ لمساعدة الطلاب على تصحيح أخطاء التعلم.

❖ أن تتنوع أدوات التقويم⁽⁴¹⁾ ولا يستخدم في التقويم أداة واحدة.

❖ أن يتصف التقويم بالموضوعية وهو عدم التأثر بذاتية المصحح ومزاجه الشخصي وفكره، وأن يتصف بالصدق وهو أن تخصص لكل اختبار أداة معينة وأن تقيس هذه الأداة ما وضعت لقياسه وليس شيئاً آخر، وكذلك ينبغي أن يتصف التقويم بالثبات؛ ونعني بالثبات، أن يحافظ الطلبة على مواقعهم في النتيجة، إذا تكرر الاختبار بعدة معقولة أو إذا طبق الاختبار على عينة مماثلة يعطي النتائج نفسها تقريباً.

❖ أن يرتبط التقويم بأهداف المنهج، فلا بد من معرفة الأهداف المراد تحقيقها من خلال المنهج أولاً قبل الشروع في عملية التقويم.

❖ أن يكون التقويم عملية مستمرة يلازم عملية التعليم، وأن يكون تعاونياً، تشارك فيه أكثر من جهة، كالمعلمين وأولياء أمور الطلبة وغيرهم.

❖ أن يراعى فيه الفروق الفردية بين الطلبة، فالاختبار الذي يجيب عليه جميع الطلبة؛ أو الاختبار الذي لا يجيب عليه أحد من الطلبة لصعوبته؛ لا يُعد اختباراً جيداً.

❖ أن يراعى فيه الجوانب الإنسانية، فالتقويم في المفهوم الحديث للمنهج ليس عقاباً ولا انتقاماً من الطالب؛ وإنما هو لتشخيص مشكلة وظاهرة ما، أو الحكم على سلوك معين، ولهذا لا بد أن تختم ورقة الامتحان بعبارة مثل: (مع أمنياتي لكم بالنجاح) فهذه العبارات لها دلالة على انتهاء الامتحان، و بمثابة لمسة إنسانية.

❖ أن يراعى التقويم وفق المفهوم الحديث للمنهج الأنواع الآتية:

❖ التقويم القبلي التشخيصي: وهو الوقوف على مستوى استعداد الطلاب للتعلم قبل الشروع في العملية التعليمية، معرفة جوانب القوة والضعف في تعلم الطلبة، والكشف عن المشكلات الدراسية التي تواجه الطلبة.

❖ التقويم القبلي الإستعدادي: من أجل معرفة مدى استعداد الطلاب لتعلم مادة جديدة، كأن يطمئن على معرفتهم للمبتدأ والخبر قبل الشروع في دراسة نواسخ الابتداء.

❖ التقويم التكويني: وهو الذي يتم أثناء العملية التعليمية، كالأسئلة أثناء الدرس، والاختبارات الأسبوعية والشهرية.

❖ التقويم الختامي: وهو الذي يتم بعد الانتهاء من البرنامج الدراسي كله، والمنهج القديم كان يركز على هذا النوع الأخير من التقويم.

المنهج الحديث يهتم بتنوع أساليب التقويم كالملاحظة المستمرة، وأسلوب التقارير الشاملة وأسلوب الزيارات الميدانية، وهذه من الأساليب الحديثة التي ثبتت جدواها وتأكدت صلاحيتها عند التربويين، وكذلك يهتم المنهج الحديث بتقويم جميع المجالات، كالأهداف التربوية والكتاب المدرسي وطرق التدريس وأداء المعلم وكفايته والوسائل التعليمية وطبيعة الإدارة المدرسية، بل ويتناول حتى عملية التقويم نفسها، كل هذا يراعى في التقويم وفق المفهوم الحديث للمنهج⁽⁴²⁾

الخاتمة

النتائج التي توصل إليها الباحث:

1 -تتنوع أساليب التربية، المعارف عليها بين أهل الإدارة التربوية وواضعي المناهج إلى ثلاثة أنواع:

❖ **الأسلوب المتسلط:** وهو الأسلوب الخالي من النقاش والحوار وإبداء الرأي، والذي يقوم على فرض وتنفيذ كلمة الكبار فقط، ومنطق: ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد، والنهج القديم ينحى هذا المنحى.

❖ **الأسلوب الانسحابي التسيبي:** وهو الأسلوب الذي يترك للطفل الحبل على الغارب ويجعل من الطفل شخصاً لا يلتزم بأي قانون.

❖ **الأسلوب الشوري:** ويقوم على الحوار والنقاش وإبداء الرأي، مع وجود قانون ونظام حازم يلتزم به الجميع عن قناعة، وهذا هو الأسلوب الأمثل في الإدارة والتربية، وقد نادى به المناهج التربوية الحديثة، وقبلها دعت إليه التربية الإسلامية في القرآن الكريم والحديث النبوي، وطبقه المصطفى ﷺ في العهد النبوي.

2 - **في المفهوم القديم للمنهج:** كان الاهتمام الأكبر منصباً على المادة الدراسية تنقل عن طريق المدرس؛ حيث يلقي محتواها إلى التلاميذ بعد إتقانها، والتلاميذ يستمعون ويحفظون من غير مشاركة أو تفاعل مع المعلم، يحفظون العلوم والحقائق والمفاهيم، وقد ترتب على ذلك بأن أصبحت هذه المعلومات غاية في حد ذاتها، ومصدرها الكتاب المقرر، ويبنى محتوى المقرر الدراسي على أساس التنظيم المنطقي للمادة الدراسية.⁽⁴³⁾

3 - **المنهج القديم** يركز على الجانب المعرفي في إطار ضيق، وبهذا لا يحقق النمو الشامل المتكامل للإنسان المتعلم ومعلوم أن المفهوم الحديث للتربية هي: (عملية إعداد وتكوين الشخصية المتكاملة المتوازنة) وهذا هو هدف المنهج بمفهومه الحديث،

جامع القرآن الكريم وتأصيل العلوم ←
ووفقاً لهذا التعريف فإن المنهج معني بتتمية شخصية الفرد بجميع جوانبها، (عقلياً وجسماً وروحياً ومهنياً واجتماعياً وأخلاقياً وجمالياً...) وأن يكون ذلك بشكل متكامل و متوازن، لبلوغ الشخصية المتكاملة المتوازنة.

4 - المنهج القديم يهمل البيئة الاجتماعية للمتعلم ويتعامل معه كفرد. ولا يربط التلميذ بالحياة خارج المدرسة ويعزله عن البيئة المحلية التي يعيش فيها، وهذا له سلبيات كبيرة وتأثير بالغ على الشخصية، والمطلوب أن يكون المنهج أداة المدرسة في تحقيق أهداف المجتمع، ولا يمكن أن تحقق التربية أهدافها بمعزل عن المجتمع.⁽⁴⁴⁾

5 -المنهج القديم لا يراعي الفروق الفردية بين التلاميذ، في القدرات والاستعدادات والميول. وإنما يعمل على صب التلاميذ في قالب واحد فאלكل يستمع للمدرس وهو يلقي المعلومات، والكل يقوم بأسلوب واحد وهو الامتحانات⁽⁴⁵⁾ والتلميذ سلبي غير مشارك، ويحكم عليه بالنجاح و الرسوب على حسب حفظه ونجاحه في الامتحانات ولو لم يكن غير قادر على تطبيق وتوظيف ما حفظه، ونحن لا نقلل من الحفظ وأهميته؛ فكل حافظ إمام كما جاء في كتب التراث الإسلامي؛ ولكن لا بد مع الحفظ من الاهتمام بالجانب التطبيقي العملي، و الربط بين الفكر العمل، وهو من خصائص التربية الإسلامية، فهي تربط بين الإيمان والعمل، (...الذين آمنوا وعملوا الصالحات).⁽⁴⁶⁾

أما في المنهج الحديث فإن دور الطالب إيجابي مشارك ومناقش وطبيعة الإنسان خيرة في أصل الخلقة ويأتي إليه الفساد من البيئة التي يعيش فيها بدءاً من الأبوين وانتهاءً بالمجتمع العام، ومروراً بالأقران، و الأفراد يختلفون نتيجة عوامل الوراثة أو البيئة و بسببهما يحدث ما يسمى بالفروق الفردية بين الدارسين.⁽⁴⁷⁾

6 -المنهج القديم طريقة التدريس تقوم فيه على أساس التلقين والحفظ، ولا تهتم بالنشاطات، لأن النشاط ليس من ضمن المنهج الدراسي كما بينا في التعرف الذي

→ التربيّة القدنمّة وأثرها التربويّ مقارنةً بالتربيّة الحديثّة
تقدم، ولا يهتم باستخدام الوسائل التعليمية، بينما المنهج الحديث يستخدم أنماطاً
كثيرة، ويستخدم وسائل تعليمية متنوعة ويهتم بالنشاطات بأنواعها المختلفة.

7 - يعتمد المنهج الحديث على التعلم الذاتي والتعلم التعاوني وتتمية الإبداع، في
إكساب الطالب المهارات الأساسية وترسيخ الأفكار وتقوية أواصر العلاقة بين المعلم
والمتعلم حيث يمنح المتعلم الثقة في النفس والقدرة على تفكيك الرموز وتوسيع دائرة
الخبرة والتأهيل المتواصل بعد التخرج، كل ذلك يتحقق من خلال التعليم التعاوني الذي
تتوفر فيه الثقة المتبادلة بين المعلم والتلميذ. (48)

8 - مطالب المتعلمين تتفاوت في طبيعتها من مرحلة لأخرى ومن مجتمع لآخر بل
ومن فترة زمنية لأخرى وذلك يتطلب مراجعة مستمرة لنوع المناهج المستخدمة، بفهم واع
لحاجات العصر، والمطالب التي يتطلع إليها الدارسون.

9 - من عوامل ضعف الإنتاجية في مجال الفكر عامة وفي مجال الفكر
التربوي خاصة عدم الالتزام بالمصطلحات والمفاهيم العلمية، ولنأخذ على ذلك بعض
الأمثلة من ميدان التربية والتعليم كمفهوم المنهج، أو مصطلح الأهداف التربوية، أو
مصطلح النشاط... تختلف فيها الرؤى، ومع اختلاف الرؤى تغيب الإنتاجية المأمولة، مما
يستوجب ضرورة التحديد الدقيق للمفاهيم التربوية.

10 - العصر الذي نعيش فيه والتقدم العلمي والتقني، واتجاه البشرية نحو
الاندماج ككقريّة واحدة في ظل العولمة وتدفق المعلومات... كل ذلك وغيره من دواعي و
أسباب تحديث وتطوير المناهج، و لقد ظهر جلياً قصور التربية القديمة في المجالات
المختلفة، وقد تلافت التربية الحديثّة ولو بشكل نظري ذلك القصور.

11 - تشبه التربية الصحيحة شجرة مغروسة قرب مياه غزيرة وقد أودعت
الأرض بذرة صغيرة تحتوي على خصائص الشجرة وشكلها، والشجرة بكاملها سلسلة
متصلة من الأقسام العضوية وقد توافرت خصائصها في البذرة والجذور، الإنسان شبيه
بالشجرة، وفي الطفل تكمن الملكات التي يجب أن تظهر في أثناء الحياة... لا يستطيع
المربي وضع قوى وملكات جديدة في الإنسان كما انه لا يستطيع منحه التنفس
والحياة.

- (1)- سورة المائدة الآية، 48.
- (2)- ابن منظور، لسان العرب ج 6 ص 120
- (3)- فوزي طه، ورجب أحمد، مناهج معاصرة، ص 28
- (4)- عبد الفتاح حسن البجة، أصول تدريس العربية بين النظرية والممارسة، ص 21.
- (5)- أحمد حسين اللقاني، وعلي أحمد الجمل، معجم المصطلحات التربوية، ص 298.
- (6)- علي مذكور، نظريات المناهج التربوية، ص 33.
- (7)- المرجع نفسه ص 40.
- (8)- محمد محمود الحيلة، طرائق التدريس واستراتيجياته، ص 24.
- (9) - صالح ذياب هندي، وهشام عامر عليان، دراسات في المناهج والأساليب العامة، ص 113.
- (10) - محمد محمود، الحيلة طرائق التدريس واستراتيجياته، ص 26.
- (11) - المرجع نفسه، ص 27.
- (12)- أحمد حسين اللقاني، المناهج بين النظرية والتطبيق، ص 132.
- (13) - أحمد حسين اللقاني، تطوير مناهج التعليم، ص 18.
- (14) - عبد الله عبد الدائم، الآفاق المستقبلية للتربية في البلاد العربية، ص 17.
- (15) - صالح ذياب هندي، وهشام عامر عليان، دراسات في المناهج والأساليب العامة، ص 156.
- (16) - عبد الرحمن حسن إبراهيم وظاهر عبد الرزاق، إستراتيجيات تخطيط المناهج وتطويرها في البلاد العربية، ص 27.
- (17)- صالح ذياب هندي، وهشام عامر عليان، دراسات في المناهج والأساليب العامة، ص 156.
- (18) - أحمد حسين اللقاني، تطوير مناهج التعليم، ص 20.
- (19) - أحمد حسين اللقاني، تطوير مناهج التعليم، ص 20.
- (20)- أحمد حسين اللقاني، تطوير مناهج التعليم، ص 23.
- (21) - المرجع نفسه، ص 23.
- (22) - وليد أحمد جابر، طرق التدريس العامة تخطيطها وتطبيقاتها التربوية، ص 78.
- (23) - المرجع نفسه ص 78.
- (24) - سورة البقرة، الآية 269.
- (25) - سورة الإسراء، الآية.
- (26) - سورة النحل، الآية 71.
- (27)- فوزي طه، ورجب أحمد، مناهج معاصرة ص 32.
- (28)- محمد الأسمر فلسفة التربية الإسلامية، ص 50.
- (29) - وليد أحمد جابر، طرق التدريس العامة، تخطيطها وتطبيقاتها التربوية ص 79.
- (30)- دراسات في المناهج والأساليب العامة، صالح ذياب هندي، وهشام عامر عليان، ص 9.
- (31) - فوزي طه إبراهيم ورجب أحمد الكنز، المناهج المعاصرة ص 158.
- (32) - عبد الكريم عثمان معالم الثقافة الإسلامية، ص 147.
- (33) - عبد الله عبد الدائم، الآفاق المستقبلية للتربية في البلاد العربية ص 52.
- (34) - محمد محمود، الحيلة طرائق التدريس واستراتيجياته، ص 59.
- (35) - دراسات في المناهج والأساليب العامة، صالح ذياب هندي، وهشام عامر عليان، ص 8.

- (36) - وليد أحمد جابر، طرق التدريس العامة تخطيطها وتطبيقاتها التربوية، ص 45.
- (37) - المرجع نفسه، ص 49.
- (38) - أحمد حسين اللقاني، وعلي أحمد الجمل، معجم المصطلحات التربوية، ص 298.
- (39) - ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ص 8.
- (40) - دراسات في المناهج والأساليب العامة، صالح دياب هندي، وهشام عامر عليان، ص 23.
- (41) - عبد الفتاح حسن البجة، أصول تدريس اللغة العربية، بين النظرية والممارسة ص 148.
- (42) - المرجع نفسه، ص 148.
- (43) - أحمد حسين اللقاني، المناهج بين النظرية والتطبيق، ص 54.
- (44) - محمد محمود، الحيلة طرائق التدريس واستراتيجياته، ص 56.
- (45) - المرجع نفسه ص 59.
- (46) - سورة العصر، الآية 3.
- (47) - عبد الكريم عثمان معالم الثقافة الإسلامية، ص 147.
- (48) - فوزي طه، ورجب أحمد، مناهج معاصرة، ص 32.

مراجع البحث

- 1 - القرآن الكريم
- 2 - إستراتيجيات تخطيط المناهج وتطويرها في البلاد العربية، عبد الرحمن حسن إبراهيم وطاهر عبد الرزاق، (د - ن) و(د - ط) 1982م.
- 3 - أصول التربية، حسان محمد حسان، وآخرون، دار الكتاب الجامعي، العين الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثالثة، 2004م.
- 4 - أصول تدريس العربية بين النظرية والممارسة، عبد الفتاح حسن البجة، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2000م.
- 5 - تطوير مناهج التعليم، أحمد حسين اللقاني، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995م.
- 6 - تعليم الكبار ومشكلات العصر، إبراهيم محمد إبراهيم، دار الأندلس للنشر و التوزيع المملكة العربية السعودية حائل .
- 7 - الخصائص العامة في الإسلام، يوسف القرضاوي، دار المعرفة، الدار البيضاء المغرب .

- 8 - دراسات في المناهج والأساليب العامة، صالح دياب هندي، وهشام عامر عليان دار الفكر، عمان، الطبعة السادسة، 1995م.
- 9 - طرائق التدريس واستراتيجياته، محمد محمود الحيلة، دار الكتاب الجامعي الإمارات، العين، الطبعة الثانية، 2002م.
- 10 - طرق التدريس العامة، تخطيطها وتطبيقاتها التربوية، وليد أحمد جابر، دار الفكر للطباعة والنشر عمان، الطبعة الأولى، 2003م.
- 11 - العقل المسلم و الرؤية الحضارية، عماد الدين خليل، الطبعة الأولى دار الحرمين 1983 م.
- 12 - فلسفة التربية الإسلامية، انتماءً وارتقاءً، أحمد رجب الأسمر، دار الفرقان، عمان، الطبعة الأولى، 1997م.
- 13 - فلسفة التربية الإسلامية، ماجد عرسان الكيلاني مؤسسة الريان، بيروت، (د - ط) 1998م.
- 14 - كيف تكون معلماً مبدعاً، محمود طاش، دار جهينة للنشر والتوزيع الأردن، الطبعة الأولى، 2010م.
- 15 - لسان العرب، لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار الفكر، الطبعة الثالثة 1994م.
- 16 - المرجع في تاريخ التربية، تربول مترو، ترجمة: عبد العزيز، مراجعة حامد عبد الغفار، مكتبة النهضة المصرية، (د - ت) و(د - ط).
- 17 - معالم الثقافة الإسلامية، عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، طبعة الخامسة عشرة 1991م.
- 18 - معجم المصطلحات التربوية، أحمد حسين اللقاني، وعلي أحمد الجمل، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2000م.

- 19 - المعلم والنظام، ءلئل المعلم إلى تعلم المءعلم، محمد منفر مرسف، عالم الكءب، القاهره، (ء - ط)، 1998م.
- 20 - مقءمة التربفة، وائل عبء الرءمن الءل، وآءرون. الجناءرفة للنشر والءوزفء، الأءرن، الطبعة الأولى، 2008م.
- 21 - المناهء العامة، مزمل البشفر جامعة السوءان المءءوء.
- 22 - المناهء بفن النظرفة والءطبفء، أحمد ءسفن اللقانى، عالم الكءب، القاهره، الطبعة الرابعة، 1995م.
- 23 - مناهء معاصرة، فوزف طه إبراهفم ورجب أحمد الكلزف، (ء - ن) الطبعة الءانفة، (ء - ء).
- 24 - نحن و الغرب، فوسف القرضافو، ءار الءوزفء و النشر الإسلامفة، الطبعة الأولى 2001م.
- 25 - نظرفاء المناهء العامة، على مءءور، ءار الفكر العربف القاهره، (ء - ط) 1997م.