

الأعمال المختارة

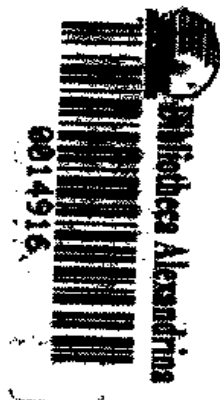
أمين الخولى

دراسات إسلامية

ينشر هذا الكتاب بمناسبة الندوة التى يعقدها
المجلس الأعلى للثقافة عن أمين الخولى فى إبريل ١٩٩٦
يضم المواد الموسوعية له فى الطبعة العربية
من دائرة المعارف الإسلامية

طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٩٦



الأعمال المختارة

أمين الخولي

دراسات إسلامية

دراسات إسلامية

ينشر هذا الكتاب بمناسبة الندوة التي يعقدها
المجلس الأعلى للثقافة عن أمين الخولي في إبريل ١٩٩٦
يضم المواد الموسوعية له في الطبعة العربية
من دائرة المعارف الإسلامية

طبعته دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

يضم هذا المجلد دراسات كتبها أمين الخولى تعليقاً على مجموعة من المواد فى دائرة المعارف الإسلامية، يسعدنا أن نقدمها بين دفتى كتاب واحد للمثقفين والطلاب بمناسبة احتفال لجنة الدراسات اللغوية والأدبية بالمجلس الأعلى للثقافة بذكرى أمين الخولى فى إبريل ١٩٩٦ باسم الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية.

إن الطبعة الأوروبية الأولى من دائرة المعارف الإسلامية ظهرت باللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية (١٩١٣ - ١٩١٤) فأصبحت فى النصف الأول من القرن العشرين المرجع الأول للدراسات الشرقية فى العالم كله، شغل بها علماء الشرق الإسلامى وأرادوا نقل موادها إلى اللغات الكبرى فى الشرق.

وهنا شرع عدد من علماء مصر فى ترجمتها إلى العربية ترجمة أمينة تنقل الفكرة منسوبة لصاحبها دون أدنى تدخل فى النص. غير أن عدداً من المواد فى الأصل الأوروبى لم تكن من ناحية المنهج بالمستوى المنشود، أو صدرت عن تصورات مخالفة لروح الحضارة الإسلامية. وهنا وجد محررو الطبعة العربية من واجبهم كتابة مواد جديدة كاملة. وكانت مشاركة أمين الخولى بكتابة هذه المواد التى نقدمها فى هذا المجلد، مع الترجمة العربية للمواد المترجمة عن الأصل الأوروبى. آثرنا أن نقدم هذه المجموعة مع تلك من أجل تكامل الرؤية والمقارنة. وهذه المواد تتناول:

١ - البلاغة ٤ - الشريعة

٢ - التفسير ٥ - الطلاق

٣ - السيرة

ومن واجبى هنا أن أعبر عن خالص الشكر وعظيم التقدير لأسرة أستاذنا الراحل يمثلها الصديق العزيز الأستاذ الدكتور أسامة أمين الخولى، فقد أسعدتنى الموافقة الكريمة على هذه الطبعة المحدودة إحتفالاً بأستاذنا وتحقيقاً لأمل عزيز لدى الباحثين وجمهور المثقفين.

والله الموفق،

رئيس مجلس الإدارة

أ. د. محمود فهمى حجازى

البِلاَغَةُ

البلاغة

الشامل « مفتاح العلوم » ، ثم جاء جلال الدين محمد القزويني « خطيب دمشق » المتوفى عام ٥٧٣٩ (١٢٣٨ م) فاختصره وشرحه بعنوان « تلخيص المفتاح » الذي تدول بالشرح مراراً ، ونظمه السيوطي . وأورد Mehrten مقتطفات كثيرة من هذه المصنفات في كتابه *Rhetorik der Araber* وقد اعتمدنا في كتابة هذا المقال على أبحاثه (انظر كذلك *Gesch. d. arab. lit. : Brokelmann* ، ج ١ ، ص ٨٠ وما بعدها ، ص ٢٩٤ — ٢٩٦ ، ج ٢ ، ص ٢٢)

[شاده Chaade]

١ — البلاغة — في اللغة « شئ بالغ » ، وأمر بالغ ، أي جيد ، ومن هنا كانت البلاغة في معنى جودة الكلام . ولعلمهم لم يهتموا بالتفريق بينها وبين الفصاحة أولاً ، كما يظهر من استعمال الجاحظ في البيان والبيان ! وكما يقول أبو هلال العسكري — الصناعتين : ص ٧ ، الاستانة سنة ١٣٢٠ هـ — : « وإذا كان الأمر على هذا فالقصاصاة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد ، وإن اختلفت أصلاهما ، لأن كل واحد منهما إنما هو الإبانة عن المعنى والاظهار له . » . على أن اختلاف الأصل اللغوي كان سبب تفريق بينهما ، ظل ينمو مع الزمن حتى استقر الاصطلاح التعليمي الغالب ، على أن الفصاحة توصف بها الكلية والكلام والمنتكلم ، وأنها تكون بدون البلاغة ؛ وأن البلاغة بوصف بها الكلام والمنتكلم دون الكلمة المفردة ، ولا تكون بدون الفصاحة

والبلاغة « اسم معنى من بَلَّغ ، ومعناه لغة الوصول والانتها . وعلم البلاغة ثلاثة فروع هي : علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع ، والأول يبحث في أنواع الجمل المختلفة واستعمالها ، والثاني يُعَلِّم الإنسان صناعة الكلام « الفصح » من غير إيهام ، ومباحث التشبيه والاستعارة والكناية ، والثالث يبحث في محسنات الكلام ، ويتناول عدداً كثيراً من صور القول كالمبالغة والقلب والاستخدام

والفرع الثالث ، وهو علم البديع ، أقدم هذه العلوم وأكثرها تداولاً ، ففى عام ٢٧٤ هـ (٨٨٧ — ٨٨٨ م) أصدر الأمير عبد الله بن المعتز مصنفه « كتاب البديع » وضمته سبعة عشر نوعاً من العبارات المحسنة مما ورد في القرآن والشعر القديم وما يُعرف بالبديعيات ثم ألغت المنظومات التي تبيّن مختلف الصور القولية إلى قرابة العصر الحديث .

والسكاكي المتوفى عام ٦٢٣ هـ (١٢٢٦ م) أو عام ٦٢٦ هـ (١٢٢٩ م) بحث منظم في علوم البلاغة كلها في الجزء الثالث من كتابه

البلاغة

ص ١٧٩ ط الميمنية — د بل تصفع معظم أبواب أصول الفقه من أي علم هي ؟ ومن يتولاها ؟

...

٤ — حين امتد الفتح الإسلامي وبسطت الدولة جناحيها من حدود الصين إلى شاطئ الأطلسي استغل بظلمها أخلاط من صنوف البشر، قويت حاجتهم إلى دراسة اللغة العربية لغة الدولة الرسمية، والتفوق في أدبها ليظفروا بولاية أعمال الدولة، في الكتابة التي كانت في درجة الوزارة، والتي هي ناحية عملية لها أثر جدد خطير في الحياة الأدبية العربية وتاريخها. فكانت ليثة الكتاب دراسات أدبية هامة، وقيل منذ القدم أن الكتاب دهاقين الكلام — العدة ٢ : ٨٤ ، ٨٥ ط هندية — وصار عندهم من علم الأدب ما ليس عند غيرهم، حتى قال الجاحظ : « طلبت علم الشعر عند الأسمعي فوجدته لا يحسن إلا غريبه ، فرجعت إلى الأخص فوجدته لا يتقن إلا أعرابه ، فعطفت على أبي عبيدة فوجدته لا يتقن إلا ما اتصل بالأخبار ، وتعلق بالأيام والأنساب ؛ فلم أظفر بما أردت إلا عند أدباء الكتاب كالحسن ابن وهب ، ومحمد بن عبد الملك الزيات ، — العدة ٢ : ٨٤ — .

وهكذا بدأ بحث البيئة الكتابية في القرآن نفسه مبكراً ، فتحدثنا الرواية أن رجلاً في ذي الكتاب بمجلس الفضل بن الربيع ، سأل أبا عبيدة معمر بن المثنى — ت ٢٠٦ هـ — عن قوله تعالى ، ظلمها كأنه رموس الشياطين ، فقال : إنما يقع الوعد والإيصاد بما قد عرف مثله ، وهذا لم يعرف !! ؛ فاعتقد أبو عبيدة أن يضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه ، وألف كتابه

وغلث الكتب المتأخرة تشير إلى إمكان التسوية بين الكلمتين ، وإليها أميل الآن ، قليلاً للأقسام ، فنقول بلاغة الكلمة وبلاغة الكلام ، كما نستطيع أن نقول : بلاغة الألفاظ ، وبلاغة المعاني . أي جودة كل ذلك

...

٢ — علم البلاغة : جاء الإسلام العرب بمعجزة قوية هي القرآن ، الذي تحداهم أن يأتوا بمثله . فكان إيمان العربي إقراراً بالأعجاز ، وتسليماً بأنه إن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، ويتبادى الزمن ، ودخول غير العرب في الإسلام احتاج المسلمون إلى أن يتعرفوا إعجاز القرآن ، واضطروا إلى بحث ودراسة لذلك . فصارت معرفة البلاغة أمراً دنيئاً كلامياً ، يفرح به الله في عقول المتكلمين ، كما يقول عمرو بن عبيد في القرن الثاني الهجري — البيان والبيان ١ : ٩٠ و ٩١ ط التجارية — ومن هنا اشتغل علماء الكلام بأبحاث بلاغية

...

٣ — اعتندت الحياة على القرآن كتاب الإسلام ، فكان مصدر التشريع ، وأساس الأخلاق وما إلى ذلك ، وفي سبيل استخراج هذا من القرآن ، التزم أصحاب الدراسات الدينية ، أن يبحثوا أسلوب القرآن ، وطرق فهمه ومراميه في القول ، فكانت لعلماء أصول الفقه مثلاً أبحاث بلاغية ، تحتل المقدمة اللغوية لعلم الأصول . وهي مقدمة تضخم مع الوقت حتى صارت مسائلها من أهم ما يبحث الأصوليون . ويشير السكاكي إلى استئثار علم أصول الفقه ، بأبحاث على المعاني والبيان فيقول — المفتاح

البلاغة

بجاز القرآن — ابن خلكان — وفيات الأعيان ١٣٨ : ١٣٩ ط بولاق : —

وقد كان للكتاب مؤلفاتهم أثر واضح في حياة البلاغة ؛ فمن ابن المقفع بأدبيه ، إلى قدامة ابن جعفر بنقديه ، وابن شبيب القرشي ، صاحب كتاب معالم الكتابة ومفاهيم الإحصاء ، والشهاب الحلبي الكاتب صاحب حسن التوصل إلى صناعة الترميز ، وابن الأثير بمثله السائر ، والفاكشندي بصحح الأضنى في صناعة الإنشاء . هؤلاء وغيرهم قد خدموا دراسة البلاغة العربية خدمات جليلة

...

هـ — في هذه العظيمة السياسية ، وبسطة المال والتعميم - ترقى الفنون جميعاً ، وقد كان للفن القول نصيبه من النهوض واتجه شعراء المولدين إلى الاختراع والابداع — ابن رشيق : العمدة ١ : ١٧٥ وما بعدها — وكان ذلك بأن نظر الشعراء ونقاد المتأدبين منهم ، إلى محاسن الكلام وأوجه جماله ، يلتمسونها في النثر والشعر ، ليستكثروا منها في أشعارهم وسموها (البديع) ؛ فاحتاج مثل هذا إلى درس بلاغي ، استخرجوا به هذه المحاسن ، وحاولوا ضبطها ، ووضعوا لها الألقاب ، وفيه وضع ابن المعز الشاعر الأمير كتابه (البديع) سنة ٥٧٤ هـ ، قسم هذه الأوجه قسمين البديع ، والمحاسن ، وخص باسم البديع خمسة أبواب هي : الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورداء عجز الكلام على ما تقدمها ؛ والمذهب الكلامي ، وقد نسب تسميته هذا القسم إلى الجاحظ . وذكر — ص ٥٨ — أنه اقتصر بالبديع على هذه الخمسة اختصاراً ، وإن لم يبين وجه ذلك ، وعرض بعد ذلك لمحاسن الكلام والشعر فقال إنها كثيرة وذكر منها اثني عشر

نوعاً ، وما ذكره من البديع والمحاسن خليط عد بعضه أخيراً من علم المعاني ، كالاتفات والاعتراض وتجاهل المعارف ؛ وبعضه من علم البيان كالاستعارة ، وحسن التشبيه ، والتعريض والكناية ، وبعضها من البديع الاصطلاحي ؛ وتماهت تلك الدراسة البلاغية التي بدأها الشعراء والنقاد حتى نمت نموا عظيماً نراه في تاريخ البديع . وظلت تشمل مختلف الأبحاث البلاغية ، التي توزعها التقسيم الأخير لعلومها .

...

٦ — وإلى جانب هذا كان من العاملين في الميدان الأدبي ، أولئك الرواة الذين وصلوا ماضى العرب بحاضرهم ، وحفظوا تراث اللغة والأدب الباقي بعد ما اختلط العرب بغيرهم ، ففسدت لغتهم ، وخسروا شخصيتهم ؛ نقل هؤلاء الرواة عن البادية ، التي أرزقت إليها الفصحى ، ما استطاعوا العثور به من متن اللغة وأحاديث الأدب ، واشتغلوا بتدوين ذلك ومدارسته ، فكان هؤلاء نفر من أصحاب اللغة حظ من التحدث في استعمال الألفاظ العربية ، وخصائص الأسلوب العربي ، وما إلى ذلك من دراسة بلاغية أيضاً ، يشير إليها الجاحظ في البيان والتبيين — ص ٢٤٢ ، فيقول بعد ما روى بيت الأشمب ابن رمية

هم ساعد الدهر الذي يتقى به

وما خير كف لا تنوء بساعد

قوله : هم ساعد الدهر ، إنما هو مثل . وهذا للذي تسميه الرواة البديع (١) . وكما يشير

(١) هذا ما يقوله الجاحظ ، لكن ابن المعتز بعده بنسب سبع قرن من الزمان يقول — البديع ص ٥٨ : «أما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم « أي البديع » ولا يدرون ما هو » . ولعل الشواهد تؤيد قول الجاحظ ، كما نرى في إشارة عبد القاهر إلى عمل ابن دريد

البلاغة

عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز ٣٢٨ ط
الترقى — ، إل ما نجده في كتب اللغة من ادخال
ماليس طريق نقله التشبيه في الاستعارة كما صنع
أبو بكر بن دريد في الجهرة . فانه ابتداء بابا فقال
(باب الاستعارات) الخ ، وكالذى نجده منفردا
في كتب الأمالى من هذا تناول البلاغى لأصحاب
اللغة ودارسها .

فأنت ترى في وادى الأدب العربي نهيرات
تنبع من ينات مختلفة ، من البيئة الدينية : كلامية
وأصولية . ومن البيئة الأدبية : بيئة الكتاب .
وبيئة الشعراء ، وبيئة الرواة وأهل اللغة . وتلقى
تلك النهيرات جميعاً في نقطة واحدة . هي معرفة
طرق إدراك جيد الكلام ، وكيف يكون التفريق
بين كلام جيد ، وآخر ردى . أو الاقتدار على
صنع كلام جيد ، قصيدة منظومة أو نثراً مرسلًا ،
وتلك هي الدراسة البلاغية التي يتبين مؤرخها
الدقيق تلك العناصر المختلفة في نشأتها وتدرجها
وتميزها واضحة في أبوابها وسائلها

...

٨ — مضت هذه الدراسة البلاغية . تتقلب
بها المناهج ، وتؤثر فيها البيئات ، وتتأثر بالثقافة
الإسلامية العامة ، من أصولية ودخيلة ، وقد رأينا
من قبل ، كيف اختلفت مناشئها ، والتفت فيها
موارد متعددة .

ومؤرخ البلاغة يجد من مذاهب هذه الدراسة
ومدارسها ما يحسن تتبعه . وقد أدرك القدماء
أنفسهم وجود بلاغتين ، سوا أولاهما
، البلاغة على طريقة العجم وأهل الفلسفة ، .
وسوا الثانية ، البلاغة على طريقة العرب
والبناء ، — السيوطى . حسن المحاضرة
١٥٧ : ١ ط مصر سنة ١٣٢١ هـ —

ونجد الأولى نشيخ غالباً في المناطق الشرقية
من الدولة الإسلامية حيث يقطن خليط من
الفرس والترك والتر ومن إليهم ، ومن لحول
هذه الطريقة جارا لله الزعشمى ، وأبو يعقوب
يوسف السكاكى ، وسعد الدين التفتازانى وغيرهم .
وتسود الثانية غالباً في المناطق الوسطى من
الدولة الإسلامية ، حيث مهد العربية الأول :
وما دناؤه من الأقاليم كالعراق والشام ومصر
مثلاً . ومن رجال هذه الطريقة أمثال ابن سنان

٧ — بمعنى الزمن تميزت الدراسات واستقرت
واخذت كل مجموعة من قواعد ما اسماً خاصاً .
وربيت العلوم مجموعات ، فكانت علوم العربية
أو العلوم الأدبية أو لاتعد ثمانية — ابن الانبارى
طبقات الأدباء ص ١١٧ ط مصر سنة ١٣٩٤ هـ —
هى : النحو ، واللغة ، والتصريف ، والعروض .
والقوافى . وأخبار العرب . وأنسابهم . وثامن
هذه العلوم (علم صنعة الشعر) وهو اسم مجموعة
الدراسات السابقة التي تعلم معرفة الجيد من القول
وصناعته . كذلك سميت الفنون البلاغية قديماً
صنعة الشعر ، كما سميت أحياناً نقد الشعر أو نقد
الكلام . وبعد القدماء بما ألف فيها كتاب الصناعتين

البلاغة

في تأدية المعنى المراد والاحتراز عن التعقيد المعنوي،
فاتخذوا عليين جديدين هما: علم المعاني الذي يحترز
به عن الخطأ في تأدية المعنى المراد؛ أي يعرف به
مطابقة الكلام لمقتضى الحال اثم علم البيان الذي
يحترز به عن التعقيد المعنوي. أي يعرف به إيراد
المعنى الواحد بتركيب مختلفة في وضوح الدلالة
عليه. واحتاجوا المعرفة بتوابع البلاغة إلى علم آخر،
فجعلوا لذلك علم البديع الذي يعرف به وجوه
التحسين في الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال
ورعاية وضوح الدلالة.

وبالطريقة المنطقية نفسها حصروا أبحاث
هذه العلوم، فقالوا في المعاني: إنه ينحصر في ثمانية
أبواب: لأن الكلام إما خبر أو إنشاء... والخبر
لا بد له من مستند إليه ومستند واسناد. ففقدوا
لذلك باب أحوال الاسناد الخبري، وباب أحوال
المستند إليه وباب أحوال المستند؛ ثم المستند قد
يكون له متعلقات إذا كان فعلاً أو ما في معناه،
ففقدوا باب متعلقات الفعل وكل من الاسناد
والعلق أما بقصر أو بغير قصر ففقدوا باب القصر.
ثم خصوا الانشاء باب مستقل. والجملة مع الأخرى
إما مطبوعة أولاً وهذا باب الفصل والوصل.
والكلام البليغ إما زائد على أصل المراد لفائدة أو
غير زائد. وهذا باب الإيجاز والاطناب والمساواة
وكذلك شرحوا وجه انحصار علم البيان في
التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية، وانحصار
البديع في قسمي التحسين المعنوي، والتحسين اللفظي.
وفكرتهم في هذا الحصر صورة لما ساد
دراسة تلك البلاغة من نزعات فلسفية، وكلامية
ومنطقية، أقحمت فيها كثيراً من أبحاث لا علاقة
لها بالفرض الأدبي من البلاغة؛ وضيق دائرة
الفنية، وأفاضت عليها جموداً وجفافاً أعجزها

الحفاجي صاحب كتاب سر الفصاحة. وابن الأثير
والسبكي المصري وغيرهم

ولكل مدرسة كتبها ورجالها بما يتسع لمؤرخ
البلاغة مجال تتبعه وفحصه. وبلاغة العجم وأهل
الفلسفة هي التي اشتهرت، ولا يزال طابعها هو
الظاهر، والمتبادر اليوم حينما تطلق كلمة البلاغة
...

٩ - ازداد تنسيق علوم الأدب أو علوم
العربية. فوصلت إلى اثني عشر علماً، لوحظت
في ترتيبها اعتبارات خاصة. فقسمت مثلاً إلى
أصول وفروع. ثم قسمت الأصول قسمين:
ما يبحث في المفردات. وما يبحث في المركبات.
وقسم ما يبحث في المركبات قسمين: ما يبحث
في الموزون منها فقط، وما يبحث في المركبات
مطلقاً موزونة ومشورة. وتحت هذا نجد العلوم
التي استقر الأمر أخيراً على اعتبارها علوم البلاغة
ورقفت عندها جهود بلاغة الأعجام المتفلسفة
وهي: علم المعاني، وعلم البيان. ويتبعهما البديع.
هنا يلتزم التفريق بين الفصاحة والبلاغة
على ما أشرت إليه أولاً. ويشتهر تعريف البلاغة
بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته.
ويبينون وجه انحصار دراسة البلاغة في هذه
العلوم على طريقتهم المنطقية بأن: البلاغة في
الكلام مرجعها إلى أمرين: الاحتراز عن الخطأ
في تأدية المعنى المراد، وتمييز الكلام الفصيح من
غيره. والثاني منهما وهو تمييز للفصيح، منه ما يبين
في علم متن اللغة أو علم الصرف، أو النحو، ومنه
ما يدرك بالحس. ثم منه ما ليس كذلك، وهو
التعقيد المعنوي؛ لا يعرف بشيء من العلوم
ولا يعرف بالحس. فيبقى شيئان يحتاجان إلى علم
يتولى البحث عنهما، وهما: الاحتراز عن الخطأ

البلاغة

وعرضها ، فذلك أمر قريب المثال حين تصدق
النية في طلبه

وأما الغرض البعيد من التجديد في علوم
الآداب أو علوم العربية ، فهو أن تكون هذه
الدراسات الأدبية مادة من مواد النهوض الاجتماعي
تصل بمشاعر الأمة ، وترضى كرامتها الشخصية
وتسائر حاجتها الفنية المتجددة . فتكون اللغة في
مصر مثلاً لغة الحياة في ألوانها المختلفة ، وأداة
التفاهم المرضية في البيت والمعمل . والجامعة
والمرح ، والسوق ، والنادي وما إلى ذلك . فلا
يعيش الناس بلغة ، ويتعلمون لغة أخرى . ولا يفكر
الناس بلغة ويدونون أفكارهم بغيرها ؛ ولا يتعاملون
بلغة ، ويشعرون وينثرون ويمثلون ويخطبون
بغيرها ؛ ولا تكون اللغة ضيقاً في فرض نظام
من الطبقات على الأمة بحيث يتسع البعد بين خاصة
الأمة وعامة في اللغة المتفاهم بها .

ولا يتحقق هذا الغرض إلا بتغيير قد يس
— أو لا بد أن يس — الأصول والأسس
البعيدة ؛ ويدخله العزم والجهد حتى تصبح اللغة
ناحية من كيان الأمة ، وبجانباً من وجودها
المعملي ، ولا تفتقر اللغة في حال عنها في أخرى
إلا بقدر ما تتطلب الأناقة الفنية والعمل الأدبي
وهذا المطلب شاق غير يسير في جوانب
مختلفة من العلوم العربية ؛ إلا أنه أقل مشقة
في البلاغة ، ودرسها ؛ لمرورة في فطرتها ؛ وقابلية
في منهجها الذي يعتمد على الذوق والوجدان ؛
ويوصل أبحاثها بالفن والجمال مهما أخفت ذلك
اتجاهات خاطئة ، وأعمال مؤفة ، ثم إلى هذا كله
أمر آخِر ، يضيق الخلف ، ويوفر المشادة بين
الواقفين والساثرين ؛ هو أن الأقدمين أنفسهم قد
مضروا أن البلاغة من العلوم التي لم تنضج دراساتها

عن أن تترك أثراً إدياً في ذوق دارسها ؛ وقصر
غايتهما على مسألة دينية بعبثها هي مسألة الإعجاز
حتى صار من تعاريف البلاغة : أنها علم يمكن
معه الوقوف على معرفة أحوال الإعجاز —
بحسب العلوي . الطراز ١ : ١٣ ط مصر —

واتبعت في دراستها الطريقة التقليدية ،
فاتخذ لها المتن الموجز المركز ، يفسره الشرح ؛
وتعلق عليه الحاشية ، ويتبعها التقرير ، في مناقشات
لفظية مردها إلى علوم مختلفة ، تبعد عن الأدب
والذوق وما إلى ذلك كلما زاد عمقها وغوصها في
تقدير متاولها

...

١٠ — البلاغة اليوم — : في الشرق —
ولا سيما مصر — حركات تجديدية بلا مراء .
ومن هذه الحركات الموقف الرشيد ، ومنها طائش
غير مسدد . ودون أن نمنس تفصيل ذلك في
الحياة الأدبية بخاصة وما يتناولها من تجديد ؛
ومع اجتناب ما يضيغ الجهد ويثير الخلاف حول
هذه المحاولات ؛ نقول : —

إن التجديد الأدبي يرى إلى غرضين ؛
قريب ، وبعيد

فالغرض القريب : هو تسهيل دراسة المواد
الأدبية ؛ وتوفير ما يبدل فيها من جهد ووقت ؛
مع تحقيق المطلوب من دراستها تحقيقاً عملياً ؛
بحيث يمكن كل دارس لها أن يظفر في وقت
مناسب وبجهد محتمل بما يستطيع معه استعمال
اللغة في حياته ، ذلك الاستعمال الذي يتطلب من
أجله اللغات .

وهذا الغرض يحققه المنهج الصالح . والكتاب
المظم . والمعلم البكف ؛ وإن استلزم تغييراً في
ترتيب مسائل هذه العلوم ، أو طريق تناولها

البلاغة

وفيا نبغنى من تغيير وراء ذلك نتفع بما
قررنا من عدم نضج البلاغة ؛ لنقرر ما يلي :
٣ - قد وضع القدماء هذه البلاغة في قسم
المركبات من العلوم الأدبية ؛ وقصروها على دراسة
الجملة وأجزائها لحسب ؛ لا ترى من أبحاثها شيئاً
يزيد على ذلك ؛ وقدّموا مقدمة عامة للفصاحة
والبلاغة ذكروا فيها شيئاً عن فصاحة الكلمة
المفردة .. والعمل الأدبي ليس في الجملة وجزئها
لا غير ، فذلك لا تمطى إلا معنى أدبياً جزئياً
وراء ذلك الفقرة المنشورة ، والقطة المنظومة
تألف من جل عدة ومعاني جزئية مختلفة ، ثم
وراء ذلك كله العمل الأدبي الكامل ، قصيدة أو مقالة
أو رسالة أو خطبة ، يحتاج ذلك كله إلى النظر
البلاغي ؛ ثم اللفظة المفردة لا يكفي في درسها
البلاغي هذا القدر اليسير الذي ألما به .

وعلى هذا نبدأ البحث البلاغي المستوفى من
اللفظة المفردة ؛ ولا نحدد بالجملة ، بل نحدد إلى
الفقرة ، والعمل الفني الكامل ؛ فنبحث فيها
الأسلوب واختلافه ، وأوجه تفاوته ومزايا
أنواعه المختلفة ؛ وننظر النظرة الشاملة الجامعة في
الأثر الأدبي كله .

٤ - قصر القدماء البحث البلاغي على الألفاظ
من حيث أدائها للمعاني الجزئية بالجملة الواحدة
أو الجمل المتصلة في معنى واحد ؛ ولم يجاوزوا ذلك ؛
فعلم المعاني ؛ نعرف به أحوال اللفظ العربي
من حيث مطابقتها لمقتضى الحال ؛ وعلم البيان
يعرف به إيراد المعنى الواحد بنراكيب مختلفة ؛
والمعنى هو تشبيه أو مجاز أو استعارة أو كناية لا غير .
{ أما المعاني الأدبية ، والأغراض الفنية التي
هي روح الفن القولي ومظهر عظمة الأدب ،
وأثر ثقافته وشخصيته ؛ فلم ينظروا فيها .

وإذا كان الأمر كذلك فأنى أرى أن نحدد
رأساً إلى تحقيق الغرض البعيد في تجديد البلاغة
العربية تجديدًا يمس الأصول والأسس فيغيرها ،
ويبنى فيها ويثبت ؛ ونخالف مقررات كبرى
- وبخاصة في البلاغة المتفلسفة - ونضيف
إضافات جديدة ، حتى نصل البلاغة بالحياة ،
ونمكنها من التأثير الصالح فيها ، وإذا تم ذلك
كان تسهيل الدرس أمراً هيناً يسير التحقيق ؛
فلنا إذ ذاك أن نؤلف من الكتب ما نشاء ، ونعرض
الموضوعات ، ونتناول المسائل كأنشاء ، بمقد
ما استطعنا التحكم في الأصول الكبرى .

{ على أنى حيناً أحاول ذلك ، أتفع أولاً بكل
ما استطاع الانتفاع به من القديم ، وأتجنب الاندفاع
المضيق للجدد والوقت ، والمفرق للقوى في غير
ضرورة ؛ وأؤثر اتباعاً لهذه الخطة أن أقدم بيان
ما يستجيب له التراث القديم من هذا التغيير :

١ - فن حيث وصل البلاغة بالحياة الأدبية ،
وجعلها دراسة ذات جدوى عملية ، يكفي أن نأخذ
برأى القدماء حينما كان أبو هلال العسكري يقول :
إن صاحب العربية يستطيع بعلم البلاغة أن يفرق
بين كلام جيد وآخر ردى ، ولفظ حسن وآخر
قيح ؛ كما يستطيع أن يصنع قصيدة ويثني رسالة .
وبهذا تحكم ساحة الحياة الأدبية ؛ ويتفع بكل
ما يجد في تلك الحياة من نافع ؛ وتخدم الفنون
القولية الرائجة .

٢ - ومن حيث إخضاع البلاغة للنهج الأدبي
الفني في الدراسة ، يكفي أن نحيي رسوم المدرسة
الأدبية الأولى وآثارها وكتبها . وبهذا نحتكم إلى
كل ما في دراسة الفنون من أساليب مجربة ومناهج
مستحدثة ؛ ونهمل بتاتا تلك الدراسة الفلسفية
المستجمعة .

البلاغة

الحياة الجادة : وبذلك :

٦ — نضم إلى البلاغة مقدمة فنية : نعرف الدارس فيها بمعنى الفن ، وطبيعته ، ونشأته ، وغايته . وأقسامه : متحرين في ذلك بيان الفن القول بخاصة : ثم .

٧ — نضم إلى تلك البلاغة مقدمة نفسية . لا بد منها ما دام شأن الفن الأدبي ما أسلفنا : وما دمنا نريد وصل البلاغة بالحياة . فنعرف الدارس بالقوى الانسانية ذات الأثر في حياته الأدبية كالوجدان والذوق ؛ والخيال ؛ ونزيد فهمه للاعتبارات التي أجعلها القدمات تحت كلمة مقتضى الحال ، وذكرنا منها في أسباب الخلف والذكر والتقديم والتأخير اعتبارات نفسية محضة كما تلم المقدمة النفسية بدراسة أمهات العواطف الانسانية التي هي مادة المعاني الأدبية ؛ ومثار الفنون القولية ثرا وشعرا ؛ وهي في الجملة دنيا الأدب والفنون كلها .

تلك معالم التجديد البلاغي في اجمال ؛ وبعض الأهداف التي أجاهد من أجلها في كتيبة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول ؛ وإن فصح الله في الأجل كل كتاب من فن القول ؛ مثلاً مبتدأ للدراسة البلاغية على تلك الأصول ؛ ثم تجاوزت في إكمالها وإقرارها الجهود المتصلة في نهضة مصر والشرق .

المصادر — نوى ما في سلب المادة — القول

(١) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ؛ بحث في صحيفة الجامعة المصرية سنة ١٩٣١ .

(٢) البلاغة وعلم النفس بحث في مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٩
نشر في تاريخ البلاغة بحث في مجلة كلية الآداب
سنة ١٩٣٤ .

(٣) من تاريخ البلاغة ، محاضرات في كلية الآداب .

أمير المحوى

ولا بد أن نفرد المعاني بالبحث المستقل بعد بحث الالفاظ ، مفردة وجعلا وفقرأ .. فنعلم الدارس كيف يوجد هذه المعاني ، وكيف يصحها وكيف يرتبها ، ويعرضها ؛ وما إلى ذلك

٥ — وإذا اتسع البحث البلاغي فتمثل مع الالفاظ المعاني جزئية وكلية ، وشمل مع الجملة اللقطة المفردة ، ثم جاوزهما إلى الفقر والقطع الأدبية والأساليب ، فقد صار التقسيم القديم للبلاغة إلى المعاني والبيان والبدیع لا أساس له ولا غناء فيه ؛ ولزم أن يوضع التقسيم على أساس غير الأول ؛ كأن تقتصر على كلمة ، والبلاغة ، وصفا لجمال الكلمة والكلام ، ونوفر كلمة الفصاحة ؛ ونقسم الدرس إلى بلاغة الالفاظ وبلاغة المعاني ؛ وفي بلاغة الالفاظ نبحث عنها من حيث أن تلك الالفاظ أصوات ذات جرس ، ثم من حيث هي دوال على المعاني مفهومة لها ؛ ونبحث ذلك في المفردة ؛ والجملة والفقرة ؛ والقطعة ؛ ونقسم المعاني بما يناسبها حتى نلتهى بها إلى دراسة فنون القول الأدبي المنظوم والمنثور ثنائياً ، وما به قوام كل فن وحسنه ؛ مشغطين الفنون القديمة من المقامة والرسالة والخطبة إلى الفنون الحديثة من المقالة والقصة على اختلاف أنواعها ؛

وحين نستبعد ما حشدته طريقة المعجم وأهل الفلسفة في البلاغة من مقدمات منطقية ، واستطرادات فلسفية مختلفة ؛ نضم إلى البلاغة مقدمات جديدة لا بد منها لدراسة فنية تقوم على الاحساس بالجمال ، والتعبير عنه ؛ دراسة تتصل بالحياة وتحدث عن خلجات النفوس وأسرار القلوب ؛ وتسعد آمال الجماعة وأمانها ، وتغنى نصرها ، وتنقى طموحها كما هو شأن الفن الصحيح في

التفسير

« التفسير » والجمع تفاسير والفعل فسر :
يطلق على الشروح التي تكتب على المؤلفات العلمية
والفلسفية ، وهو يرادف الشرح ، ويطلق على
الشروح اليونانية والعربية على مؤلفات أرسطو ،
ونذكر فيما يلي أمثلة على ذلك مستقاة من كتاب ابن
القفطي المسمى « إخبار العلماء بإخبار الحكماء » وتاريخ
الفلاسفة : تفسير بئس الرومي لكتاب المحسني
وتفسيره للمقالة العاشرة من كتاب إقليدس ، وتفسير
أبي الوفاء البوزجاني المنجم المشهور لكتاب ديوفانتس
Diophantes والخوازمي في الجبر ، وكتب محمد
ابن زكريا الرازي الطبيب المشهور تفسيراً لكتاب
فلوطرخس Plutarch في تفسير كتاب طليائس
لإفلاطون ، ويعرف كتابه باسم « تفسير التفسير »
وبرز حين بن إسحاق ، الطبيب النصراني ، في
الترجمة والتفاسير : وشرحت معظم التواليف
المشهورة في العلوم اليونانية وكذلك بعض الكتب
التي صُنفت في العلوم العربية ، وقد ترجمت هذه الشروح
أو كتبت باللغة العربية .

التفسير

بعد الهجرة كان حجة في التفسير ، وقد نسبوا إليه تفسيراً (محفوظ بالمكتبة الحبيدة بإستانبول) ، وتساءل النقاد المحدثون (كوكو للتفسير ولا مانس وغيرهما) عن قيمة الأحاديث الواردة في هذه الكتب الجامعة ، ولم يصابوا بعد إلى رأى يعززها كثيراً . والظاهر أن كثيراً من هذه الأحاديث موضوع إما لتقرير مسألة شرعية وإما لأغراض كلامية وإما لمجرد التوضيح ، بل قد يكون لمحض اللهو والتسلية . ويذهب النقاد المحدثون إلى أنه لا أمل في العثور في هذه التفسيرات على أخبار صحيحة عن أسباب نزول القرآن وإذاعته في الناس .

فالتفسير إذن شأنها في الإحاطة بدقائق الشريعة والدين وفي القصص وفقه اللغة .

وفي أيامنا هذه حاول عالم مصرى هو الشيخ طنطاوى [جوهري] أن يجدد دراسة التفسير ، وقد نشر تفسيراً فيه كثير من الآراء المأخوذة عن الفسفة والعلم الحديث .

المصادر :

- (١) انظر فهرس الكتب والمخطوطات العربية تحت كلمة تفسير (٢) Goldziher : *Al-Isamudharwa Studien* ، حال سنة ١٨٩٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ (٣) الكاتب نفسه : *Die Richtungen der Islamischen Koranlegung* ، ليدن سنة ١٩٢٠ ، الفهرس (٤) Carra de Vaux : *Les Penseurs de l'Islam* ج ٣ ، باريس سنة ١٩٢٣ ، فصل ١١ ،

[كاراً ده فو Carra de Vaux]

وفي الإسلام تدل كلمة تفسير على تفسير القرآن بعدة خاصة وعلى علم التفسير نفسه الذى يعرف باسم علم القرآن والتفسير ، وهو فرع خاص هام من علم الحديث يعلم في المدارس والجامعات ، وهناك تفسير عامة للقرآن لم تكتب على النسق المألوف ، على أن غالبها متصل السياق يشرح النص على نظام واحد فقرة فقرة بل كلمة كلمة أحياناً . وهى كثيرة أشهرها تفسير الطبرى والزغنى والبيضاوى .

والطبرى هو المؤرخ العظيم المتوفى عام ٨٣١٠ ، ويشمل تفسيره المطول كثيراً من الأحاديث المسندة الصحيحة .

أما الزغنى المتوفى عام ٥٣٨ هـ فقد كان فطنا حاد الذكاء صاحب خلق مرفه الحس وفقها في اللغة .

وتفسيره « الكشف » مكانة كبرى ، وقد شرحه بعض أفاضل الفقهاء مثل التفتازانى المتوفى عام ٧٩٢ هـ ، والسيد الشريف الجرجانى المتوفى عام ٨١٦ هـ ، وتفسير البيضاوى أشهر التفسيرات ، وهو الذى يقرأ في المدارس ، ويحدد مذاهب أهل التقى من المسلمين في تفسير القرآن . وقد علق الكتبون على هذا التفسير . ونذكر من التفسيرات الأخرى : تفسير فخر الدين الرازى المتوفى عام ٦٠٦ هـ ويعرف باسم التفسير الكبير ، وتفسير إسماعيل حقي البروسوى المتوفى عام ١١٢٧ ، وله مقام كبير عند الترك : وأكثر هؤلاء العلماء من فارس .

وعلم التفسير قديم قد يرجع تاريخه إلى صدر الإسلام ، ويروى أن ابن عباس المتوفى عام ٦٨

التفسير

تعليق على مادة « تفسير »

١ - تلتقى مادتنا - ف س و ، من ف و - في معنى الكشف ؛ ثم نرى السفر الكشف المادى والظاهر ؛ والفسر الكشف المعنوى والباطن ؛ والتفصيل منه - التفسير - كشف المعنى وإياته .

ويقدر الأقدمون أن مثل هذه المعارف ، في اللغة والتفسير والحديث ، ليست علوماً بالمعنى المعروف في العلوم العقلية ؛ فيرى بعضهم ألا يتكلف للتفسير حلاً ولا بيان موضوع ومسائل ، لأنه ليس قواعد وملكات ناشئة عن مزاولة القواعد ، كغيره من العلوم التي استطاعت أن تشبه العلوم العقلية ؛ فيكتفى في إيضاح التفسير بأنه : بيان كلام الله : أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها : (١) ومنهم من يتكلف له التعريف فيذكر في ذلك ما يشمل غير التفسير من العلوم ، كعلم القراءات ، كما يشمل أقداراً من علوم أخرى يحتاج إليها في فهم القرآن ، كاللغة ، والصرف ، والنحو ، والبيان ، والمسالك الأول أسلم ، وأبعد عن الإطالة بما ليس وراءه كبير جدوى .

والتفسير أحد العلوم - أو الدراسات - الشرعية التي حاول الأولون ضبطها باعتبار ما كعادتهم ، فقالوا : إنها إما مدونة لبيان لفظ القرآن ، وهو علم القراءة ؛ وإما مدونة لبيان السنة النبوية لفظاً وإستاداً ، وهو الحديث ، وعلم أصوله ؛ وإما مدونة لإظهار ما قصد بالقرآن وهو التفسير ؛ إلى آخر

(١) البهائي النصري طبعة الأخيرة سنة ١٢٢٠ هـ
ص ١٦٤٤ هـ

ما يسوقونه من بيان هذا الاعتبار الضابط لأنواع العامم الشرعية (١) .

ويعرضون في هذا المقام للذكر التأويل ، وأنه هو والتفسير بمعنى واحد ، أو أن التفسير أعم من التأويل ، أو غير ذلك مما لا تطيل القول فيه ؛ وأحسب أن منشأ هذا كله هو استعمال القرآن لكلمة التأويل ، ثم ذهب الأصوليون إلى اصطلاح خاص فيها ، مع شيوخ الكلمة على ألسنة المتكلمين من أصحاب المقالات والمذاهب ؛ ولعل من خير ما يجرى به معنى كلمة « تأويل » ما ذكره الراغب الإصفهاني مروياً عن ابن عباس ، في رسالته « مقدمة التفسير » التي طبعت ملحقة بكتاب تزييه القرآن عن المطاعن (٢) ، ثم تولى ابن تيمية تفصيل هذا الموجز وإيضاحه في رسالته « الإكمال في التشابه والتأويل » (٣) وإن كنت لم أره يشير إلى ما ساقه الراغب الإصفهاني من معاني التأويل ، مع أنه أصل فكرته ولها .

ب - لغاته :

يرى ابن خلدون أول كلامه عن التفسير في المقدمة ، « أن القرآن أنزل بلغة العرب ، وعلى أساليب بلاغتهم ، فكانوا أكاهم يفهمونه ، ويعلمون معانيه في مفرداته وتركيبه » ، والقول بأنهم كلهم يفهمونه فيه تعميم واسع ، لم يطمئن إليه الأقدمون

(١) اللد النخيد من مجموعة المعانيه لنسخ الاسلام
احمد بن يحيى بن العقيد الهروي طبعة التقدم سنة ١٢٢٢ هـ
ص ٢ .
(٢) رسالة الراغب ، الطبعة الارمنية سنة ١٢٢٦ هـ ص ٢٢ هـ

(٣) هذه الرسالة مطبوعة ضمن الجزء الثاني من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية - الطبعة الثرية سنة ١٢٢٤ هـ

التفسير

و هكذا تتصل نشأة التفسير ، بتاريخ تدوين الحديث . ، وقد كان الإمام مالك رضى الله عنه ، من قدماء المدونين في الحديث ، ولو أن كتابه « الموطأ » لا يشتمل - فيما رأيت - على الكثير من تفسير القرآن ، وفي كل حال قد حملت المجموعات الحديثية ، مقادير مختلفة من هذا التفسير ، حتى نرى في صحيح البخارى ، كتابين - هما : كتاب تفسير القرآن ، وكتاب فضائل القرآن - يشغلان حيزاً واضحاً من الكتاب ، ربما كان نحو اثنين منه ، ولعل هذا المعنى من صلة التفسير بالحديث ، هو الذى يفهم به قول الأستاذ كارادى لو كاتب مادة التفسير في دائرة المعارف الإسلامية « أنه فرع خاص هام من علم الحديث ، يعلم في المدارس والجامعات » ، وإلا فإن ما استقر عليه الأمر أخيراً ، في مكان التفسير بين العلوم الشرعية ، هو ما سقناه آنفاً مبيناً بالاعتبار الذى لاحظناه في تنفيذ هذه العلوم ، ولا يظهر فيه التفسير فرعاً خاصاً من علم الحديث ، ولو لاحظنا أن التفسير - فيما بعد - لم ينفك عند الرواية ، وأن القول في التفسير غير النقل قد اتسع واستأثر بجهود العلماء وعنايتهم ، لو لاحظنا هذا لوجدنا أن عدد التفسير من فروع الحديث لا يظهر له وجه إلا ما أشرنا إليه من هذه النشأة ، واتصاله فيها بالرواية والحديث .

اشتهر برواية التفسير نفر من الصحابة رضى الله عنهم ، ويجتمع من هذه الرواية تفسير منسوب لابن عباس - رضى الله عنه - هو الذى طبع باسم « توير المقياس من تفسير ابن عباس » ، للفيروز ابادى

أنفسهم ، فهذا ابن قتبية ، قبل ابن خلدون ببضعة من القرون ، يقول في رسالته المسائل والأجوبة (ص ٨) « إن العرب لا تستوى في المعرفة بجميع ما في القرآن ، من الغريب والمتشابه ، بل إن بعضها يفضل في ذلك على بعض » ، وأحسب ابن خلدون قد شعر بذلك فيما أورده بعد عبارته السابقة بأسطر ، فلتكر أن في القرآن نواحي للحاجة إلى البيان ، وقال : كان النبي - ص - يبين الجمل ، ويميز الناسخ من المنسوخ ، ويعرفه أصحابه ، يعرفوه ، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها متقولا عنه ، وتلك الأمور وغيرها من مواضع الحاجة إلى الإبانة ، قد أخرجت - منذ أول العهد الإسلامى - إلى بيان القرآن وتفسيره .

ولعل الروعة الدينية لهذا العهد ، والمستوى العقل لأهله ، وتحدد حاجات حياتهم العملية ، ثم شعورهم - مع هذا - بأن التفسير شهادة على الله بأنه حنى باللفظ ، كل أولئك جعلهم لا يقولون في تفسير القرآن إلا التوقيفى الذى نقل إليهم ، وروى عن صاحب الرسالة عليه السلام ، فكان أول ما ظهر من التفسير ، تفسير الرواية ، أو التفسير الأثرى . وكان رجال الحديث والرواية هم أصحاب الشأن الأول في هذا ، قرأنا أصحاب مبادئ العلوم ، حين ينسبون - على عادتهم - وضع كل علم لشخص بعينه ، يعدون واضح التفسير - بمعنى جامع لا مدونه - الإمام مالك بن أنس (١) الأصمى إمام دار الهجرة .

(١) التباين التسمية ، ص ٥٦

التفسير

أطول منه ولا أشبع ، ومع ذلك فإن وجد من قال :
رضوه في التفسير ، فقد وجد من قال : أجمعوا على
ترك حديثه ، وليس بثقة ولا يكتب حديثه ، وانهم
جماعة بالوضع (١) .. ومحمد بن مروان السدي
الصغير ، الذي يروي عن ابن الكلابي السابق ،
قالوا : إنه يضع الحديث ، وذاهب الحديث مزور ،
وإذا كانت رواية هذا السدي الصغير عن الكلابي عن
أبي صالح عن ابن عباس فهي سلسلة الكذب (٢) :
ثم مقاتل بن سليمان الأزدي الخراساني المتوفى عام
١٥٠ - وهو المفسر الذي قالوا إن الناس عيال عليه
في التفسير ، وتنسب هذه الكلمة عنه إلى الشافعي
نفسه ، ومع ذلك نراهم يقولون : إنه يروي عن
مجاهد ولم يسمع من مجاهد شيئا ، ويروي عن
الضحاك ، ولم يسمع منه شيئا ، فقد مات الضحاك
قبل أن يولد مقاتل بأربع سنين ، ويكذبونه ،
ويضعفه من يستحسن تفسيره ، ويقول : ما أحسن
تفسيره لو كان ثقة ! ، ويتفانون أنه كان يأخذ عن
اليهود علم الكتاب (٣) . وأخيرا هذا أبو خالد عبد
عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج - وهو من أوائل
من دونوا الحديث - قد رويت عنه أجزاء كبار في
التفسير ، ومع ذلك لاحظ التواتر أن ابن جريج في
التفسير لم يقصد الصحة ، وإنما روى ما ذكر في كل
آية من الصحيح والسقيم :

صاحب القاموس المحبط : وحسينا في التعقيب على
هذا ما يروي منسوبا إلى الإمام الشافعي - رحمه -
من قوله : لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا
شيء بمائة حديث (٤) مع أن هذا التنوير المنسوب
إليه مطبوع في نحو أربع مائة صفحة من القطع العادي .

وأكثر ناس من التابعين رواية التفسير ، وتورد
ذكر أسماء منهم ، كانت أحكام نقاد الرواية من
القاضي عليهم ليست بذلك ، فالضحاك بن مزاحم
المتوفى عام ١٠٢ أو ١٠٥ هـ - وإن وثقه
نفر ، قد قالوا إنه يروي عن ابن عباس ، ولم يلقه
فطريقه عنه متقطعة ، وقالوا : في جميع ما يروي
نظر ، إنما اشتهر بالتفسير (٥) : وفي هذه العبارة
الأخيرة ، إنما اشتهر بالتفسير ، ما يدل على درجة
تقديرهم لرواية التفسير ، وعطية بن سعد العوفي
المتوفى عام ١١١ - الذي يروي عن ابن عباس ،
قد ضعفوه (٦) . وإسماعيل بن عبد الرحمن السدي
الكبير ، وإن وجد من قبله ، قد قالوا إنه ضعيف
وكذاب شتام (٧) . والتفسير الذي جمعه قد رواه
أسباط بن نصر ، وأسباط هذا لم يتفقوا عليه ،
وقال النسائي : ليس بالقوي (٨) .. ومحمد بن السائب
الكلابي المتوفى عام ١٤٦ هـ - وهو أحد الطرق عن
ابن عباس ، مشهور بالتفسير ، وليس لأحد تفسير

وهكذا نجد غير قليل من النقد التفصيلي لرواية
التفسير الثقل ، كما نجد النقد الإجمالي لهذه الروايات

- (١) فتراث الذهب لابن السواد ج ١ ، وخلاصة ذهب
الكفيل في أسماء الرجال ص ١٥٠ طبعة النجدة سنة ١٣٢٣ هـ ،
والإيضاح ج ٢ ص ٢٢٤ .
- (٢) الإيضاح : الموضع السابق ، والتذهيب ص ١٣٦ ،
والسلوات ج ١ .
- (٣) التذهيب وهامشه ص ٢٠ .
- (٤) الإيضاح الموضع السابق ، والتذهيب ص ٢٢ .
- (٥) الإيضاح الموضع السابق ، والتذهيب وهامشه ص ١٨٧ .

- (١) التذهيب ص ٢٠٦ - والإيضاح في الموضع السابق .
- (٢) الإيضاح : الموضع السابق - والتذهيب وهامشه
ص ٢٢١ .
- (٣) الإيضاح : الموضع السابق .

التفسير

أهلها ما ألفت من خبر أو قصص دني ، وكل أولئك قد تردد على آذان قارئ القرآن ومتفهميه ، قبلما خرجوا إلى ما حول جزيرتهم شرقاً وغرباً فاتحين ، ثم ملأ آذانهم حين خالطوا أصحاب تلك البلاد التي نزلوها وعاشوا بها وإن كان الذي اشتهر من ذلك هو اليهودي ، لكثرة أهله ، وظهور أمرهم فدعيت تلك التزييدات التي اتصلت بمرويات التفسير النقل باسم « الإسرائيليات » ،

• • •

وابن خلدون في مقدمته يذكر من أسباب الاستكثار من هذه المرويات ، اعتبارات اجتماعية ، ودينية أغرت المسلمين بهذا الأخذ والنقل ، الذي اتسعت له كتب التفسير المروى فاشتملت على الفث والسمين ، والمقبول والمردود ، فيعد ابن خلدون من الاعتبارات الاجتماعية ، غلبة البداوة والامية على العرب ، وتشوقهم لمعرفة ما تشوق إليه النفوس البشرية ، في أسباب المكونات ، ويده الخليفة ، وأسرار الوجود ، وهم إنما يسألون في ذلك أهل الكتاب قباهم : ثم يذكر من الاعتبارات الدنيوية التي سوغت عنده هذا التلوي الكثير لمثل تلك المرويات في تساهل ، وعدم الحرص للصحة ، أن مثل هذه المقولات ليست مما يرجع إلى الأحكام ، فيتحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل ، فتساهل المفسرون في مثل ذلك ، وملئوا كتبهم بمقولات عن عامة أهل التوراة الذين كانوا بين العرب ، وكانوا بنساء مثلهم ، لا يعرفون من ذلك

فالإمام أحمد بن حنبل ، له الكلمة المعروفة : « ثلاثة ليس لها أصل : التفسير والملاحم والمغازي » أي ليس لها إسناد لأن الغالب عليها المراسيل (١) . ويقول ابن تيمية بعد ذكر وضع الحديث والأدلة القاطعة على كذبه : « وفي التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة » كما يقول « والموضوعات في كتب التفسير كثيرة » (٢) .

وهكذا لم يعتمد النقل التفسيري على أساس من الثقة وطيد ، كما سمعت من النقاد الأقدمين منذ الدهر الأول . فإذا تساهل النقاد المحدثون عن قيمة الأحاديث الواردة في هذه الكتب الجاهلة ، ولم يصلوا بعد إلى رأى يعززها كثيراً كما يقول كادادى فر ، فإن هؤلاء النقاد المحدثين لم يجيئوا بمجديد في هذا على ما نرى ، إذ أن الاتهام قديم .

وقد كان من وراء ذلك أن تأثرت تلك المقولات بكل ما في البيئة الإسلامية من متناقض القصص الديني : محمولا إليها من مختلف الأنحاء ، فقد كان اليهود في ماضيهم الطويل قد شركوا راحلين من مصر ومعهم من آثار حياتهم فيها ما معهم . ثم أبعدوا مشرقين إلى بابل في أسرهم . ثم عادوا إلى موطنهم وقد حملوا من أقصى المشرق في بابل . وبعيد المغرب في مصر ما حملوا ، وجاء البيئة العربية الإسلامية من كل هذا المزيج ما جاء إلى جانب ما بعثت إليها البيانات الأخرى التي دخلت تلك الجزيرة ، وألفت إلى

(١) ابن تيمية - مقدمه في أصول التفسير - ص ١١ ط دمشق .

(٢) السند السائل ص ١١ .

التفسير

إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ، ولا تعلق لها بالأحكام الشرعية التي يحاط لها (١) .

وسواء أكانت هذه هي كل ما هباً لذلك من الأسباب ، أو كان وراءها أسباب أخرى ، في حياة الرواية ، وحياة العقيدة ، وضرورة تأثيرها بما حولها ، فقد اتسعت على كل حال تقول التفسير ، لئلا هذه المرويات التي يبين البحث أنها شملت مزيجاً متنوعاً من مختلفات الأديان المختلفة ، التي تراءت إلى علم العرب .

ونعود إلى ما نحن بصدده هنا أولاً ، وهو التفسير النقل ، الذي كان أول أصناف التفسير نشأة ، فقد جعلت تتناقله الطبقات شفاهاً ، ثم تدويناً تدريجياً ، حتى أفردت له المؤلفات الخاصة ، واستمر ذلك ، إلى أن تغيرت موجبات الحياة ، وظهر تفسير جانب العقل فيه أثر من جانب النقل ، حتى المؤلفون به ، وإن بقي في كتبهم أثر من الروايات المنقولة ، يرجعون إليه بين الفينة والفينة ، حتى قُوت العناية عن أفراد التفسير المأثور بالتأليف المستقل .

وقد تداعى أشياخ الأزهر اليوم إلى تجريد كتب التفسير من هذه الإسرائيليات ، وهو أمر يسير الخطر ، ولعل الأجدى من هذا التجريد أن تنقد هذه المصنوعة المركومة من التفسير النقل ، على هدى قواعد القوم في نقد الرواية متناً ومسلماً ، ليستبعد منها هذا الكبر الذي لا يستحق البقاء ، ويستريح الناظرون في الكتاب الكريم من الاتصال به ، إذا ما حاولوا تفهم آية ، فلا يقفون عند شيء لا أساس له .

وأما هذه الإسرائيليات ، كما سموها ، فعلى الأشياء أمامها واجب آخر في تاريخ الأديان

وأكبر الظن أن هذا الحكم لا يقوم على فحص نجا ، فابن جرير رحمه الله ، لم يسلم من الرواية عن أولئك الذين قدسنا آراء نقاد الرجال فيهم ، وقد لوحظ عليه مثلاً ، أنه يورد الكثير من طريق السدي وهو ما لم يورد منه ابن أبي حاتم شيئاً ، حين التزم

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٤ ، بصرف .

التفسير

وأما الكتاب الثالث المسمى ، فيبحث أن نشير بين يدي الكلام عنه ، إلى ما كان لمصر من حظ قديم في التفسير المنقول ، فقد حدثوا عن أحمد ابن حنبل ، أن بمصر صحيفة في التفسير ، رواها علي بن أبي طلحة الماشي - وهو طريق جيد في الرواية عن ابن عباس ، لو رحل رجل إليها إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً ، وقد اعتمد عليها البخاري في صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس ، كما ينقل ذلك عن ابن حجر (١) .

وفي التفسير المنقول خلف جلال الدين السيوطي المصري - ت ٩١١ هـ - كتاب « الدر المنثور في التفسير » وهو مطبوع ، وقد ذكرت هذه الكتب الثلاثة في الكلام عن نشأة التفسير من حيث كانت تفسيراً نقلياً ، وهو أول ما ظهر من صنوف التفسير ، وإن كنت أقدر أن هذه الكتب قد تفاوتت قيمتها وأحوالها بهذا التراخي البعيد في الأزمنة - من القرن الثالث إلى العاشر - وأن ما فيها من تفسير ما نزل قد تأثر بما حوله من عوامل وموجهات ، بتبنيها جلياً من يتصدى لتاريخ التفسير والتأليف فيه .

• • •

ج - تدرج التفسير

وهنا أحب أن يقدر الدارس ، أن لا أتصدى لكتابة تاريخ للتفسير ، أو لمخطوط هذا التاريخ ، وإنما هي إشارات عامة مجملة عن المعالم الكبرى

أن يخرج منه أصبح ما ورد (١) ولعل تفسير ابن جرير محتاج إلى النقد الفاحص ، احتياج غيره من تلك المرويات التفسيرية ، على ما قلنا :

وشخصية ابن جرير الأدبية والعلمية تجعل كتابه مرجعاً غير قليل الأهمية ، في الصنف الثاني من التفسير ، أي تفسير الرواية ، فترجيحاته للمعاني المختلفة تقوم على نظرات أدبية ولغوية وعلمية قيمة . فوق ما جمع كتابه من روايات أثرية ٥٥٥٥

• • •

وأما الكتاب الفرع ، فهو الكتاب الذي عرف باسم « الدر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز » لأبي محمد عبد الحق بن أبي بكر غالب بن عطية القرطبي الأندلسي - ت ٥٤١ هـ - الذي يقول عنه ابن خلدون في المقدمة : « إنه لفيض فيه كتب التفسير كلها - أي تفاسير المنقول - ونحو ما هو أقرب إلى الصحة فيها ، ووضع ذلك في كتاب متناول بين أهل المغرب والأندلس ، حسن المنهج ، وهو مخطوط ، منه بضعة أجزاء في دار الكتب المصرية . وفي التيمورية رجعت إليها فوجدت من جملة وصفها ، أنه يعني بالشواهد الأدبية لعبارة ، ويهتم بالصناعة النحوية ، في غير إصراف ، ولا يعني بالوقوف مثل عنايته بالقراءات ، ويورد من التفسير المنقول ، مع الاختيار منه ، في غير إكثار ، كما ينقل عن العبري ، ويناقش المنقول عنه أحياناً . »

• • •

(١) الإيضاح ٢ : ٢٢٢ ، وفيه بعد هذا النقل : أن ابن أبي عمير لم يسمح بالتفسير عن ابن عباس ، وإنما أخذ من مجاهد أو سعيد بن جبير ، ويقول ابن حجر : أن الوسيلة ثقة لا بأس في ذلك .

التفسير

جائاً من هذه الطرائف التي كتبها أئمة القرون المختلفة في التفسير للأئمة من ذلك صحفاً وصحفاً، فها لا ترى معي، أن من الفحة طلباً أن نزعاً أنا نتحدث في شيء من تاريخ التفسير، قبل أن نغير شيئاً في البحث عن هذه الكتب وجمعها ودرسها ١١٤ حسب أن نعم.

وهل يزود عبي العلم القرآني، ثم هذه المعاهد الدينية المسيحية، ثم الدولة معهم أن يجمعوا من ذلك كل ما عرفت الدنيا من هذا المكتوب عن القرآن، أو صورة منه على الأقل، قبل أن يفكروا في أشياء كثيرة لا تقدم العلم الديني ولا تؤخره ١١٤

ولذا ما نظرنا إلى العالم الكبير في تخرج التفسير، وجدنا أن صلة الإسلام بالحياة، ومعرفة القرآن في ذلك من حيث هو مرجع المسلمين في شؤونهم المختلفة، قد جعلت تخرج الحياة يظهر أثره واضعاً في حياة التفسير، فبعد ما كان يشيع التخرج من القول في القرآن، حتى في تفسير لفظة كالأب (١)، والتجريد (٢)، صار الأمر إلى اختلاف الناس في أن تفسير القرآن: هل يجوز لكل ذي علم الخوض فيه ١٩٠ فرأى قوم أن من كان ذا أدب ووسع، فوسع له أن يفسره، وقال قوم: لا يجوز لأحد تفسير شيء من القرآن وإن كان عالماً أديباً، وإنما له أن ينتهي إلى ما روى عن النبي - من -

في حياته: «وذلك أننا لا نجوز على التفكير في كتابة تاريخ للتفسير يمكن أن يسمى تاريخاً بالمعنى الصحيح إلا بعد أن نقف على ما خلقت تلك الجهود الطوال من آثار فيه، وهي كثيرة واسعة، متنوعة المقاصد والالتجاءات، يدعشك ما تقرأ في وصفها وسعها وجلال مؤلفيها: في القرن الثاني كتب عمرو بن حبيب شيخ المعتزلة تفسيراً للقرآن عن الحسن البصري رحمه الله (١) وناهيك بهما جلالة قدر - ولأبي الحسن الأشعري المتكلم، كتاب المختزن، لم يترك آية تعلق بها يدعي إلا أبطل تعلقه بها، وجعلها حجة لأهل الحق، وذكر بعضهم أنه رأى من طرقاً وكان بلغ سورة الكهف وقد انتهى إلى مائة كتاب (٢) - إلى غير ذلك من صنيع له في التفسير يذكره عظم قيمته - وللإمام الجويني تفسير كبير، وللقشيري تفسير كبير - وإلى جانب هؤلاء رجال اللغة والأدب يذكرهم منهم: أبا طالب المفضل بن مسلمة الكوفي (٣) له كتاب معاني القرآن، وابن الأنباري (٤) كان يحفظ مائة وعشرين تفسيراً من تفاسير القرآن بأسانيدها.

وقد ألف كتاب «مشكل القرآن» أملاه (بلغ فيه إلى «له» وما أتته - وقد أملاه منين كثيرة (٥) ولأبي هلال العسكري كتاب المعاصر في تفسير القرآن لمس مجلدات (١) - ولو رجعت الذكر لك

(١) ابن خلكان ١ : ٢٨٦ ط بولاق -

(٢) لبيح كلب القري من ١٢٢ ط الشام -

(٣) طبقات الادباء ابن الأنباري من ٢٢٢ -

(٤) ترجمته من مقدمة كتابه ديوان المعالي -

(١) قصة عمر - وفيه - في تفسير كلمة الأب -

(٢) قصة ابن عبيدة والاسم في تفسير كلمة التفسير -

التفسير

وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة - رحمه - .
 إلخ . وكان التحقق ، أن المفسرين هما الغار والتفسير ،
 فن اقتصر على المنقول إليه ، فقد ترك كثيراً مما
 يحتاج إليه ، ومن أجاز لكل أحد الخوض فيه فقد
 حرّض للتخليط (١) . وعلى أساس هذا التحقيق
 ذهبوا يبينون ما يتلوى عليه القرآن ، وما يحتاج
 إليه مفسره من العلوم ، ويدكرون شرائط المفسر
 ويعدون من ذلك علوماً لغوية وعقلى ، وموهبة ،
 من تكاملت فيه ، خرج من كونه مفسراً للقرآن
 يرأيه ، لأن القائل بالرأى إذا كان إنما هو من لم يجتمع
 عنده الآلات التي يستعان بها في ذلك ، ففسره
 تخميناً وفناً (٢) وهو التفسير بمجرد الرأى .

مكلاً يلوح الناظر في تدرج التفسير طرفين
 متقابلين ، ووسطاً أو أوساطاً ، يختلف قربها من
 الطرفين ، فأما أحد هذين الطرفين وأولها فهو :
 التخرج من القول في القرآن على نحو ما يروى عن
 رجال من الصبر الأول ومن تلاميهم ، والمنقول
 في ذلك غير قليل ، وحسبك أن مالك بن أنس ،
 وهو الذي يذكر أصحاب المبادئ أنه واضح
 التفسير - بمعنى مدونه - يروى هو نفسه أن سعيد
 ابن المسيب كان إذا مثل عن تفسير آية من القرآن
 قال : إنا لا نقول في القرآن شيئاً (٣) . وأما الطرف
 الثاني المقابل فهو الذي تلجحه من عبارة الراغب
 السابقة ، وهو إجازة الخوض في القرآن لكل أحد ،

والغزالي في الإحياء (٤) .. بعد الاحتجاج والاستدلال
 على بطلان القول بالأب يتكلم أحد في القرآن إلا بما
 يسمعه بقول : فيطال أن يشترط السماع في التأويل ،
 وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه
 وحده عقله ، كما قال قبل ذلك : . . . إن في فهم
 معاني القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً ، وأن المنقول
 من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه . . . هما
 طرفا تقيض - كما يقال - وتستطيع أن تلمح بينهما
 انتقالات تدرجية متعددة ، فيبعد التحرج ، أمكن
 الوقوف عند المنقول ، وكان ذلك المنقول قليلاً
 ثم كثر النقل والتوسع ، حتى استغاض وشغل ما ليس
 موثقاً به ، ثم داخلت النقل محاولات فهم شخصية تقبلوا
 منها أولاً ما يرجع إلى اللغة وحدود دلالة الكلمات . .
 ثم ظلت محاولات الفهم الشخصية تزداد وتتأثر
 بالمعارف المختلفة حتى كان من كتب التفسير
 ما يجمع أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير
 كالذي فعله الرازي في تفسيره حتى قال عنه بعض
 المتطرفين من العلماء : فيه كل شيء إلا التفسير (٥)
 وإذا كان الراغب الإصفهاني في أوائل القرن الخامس
 يرى خوض كل أحد في القرآن يعرفه للتخليط ،
 فهنا أبو حيان في القرن الثامن يقول إن ما ذكره
 الرازي وغيره في التفسير يشبه عمل النحوى ، بينما
 هو في علمه يبحث في الألف المقلبة ، إذا هو يتكلم
 في الجنة والنار ، ثم يقول : ومن هذا سبيله في العلم
 فهو من التخليط والتضييع في أقصى الدرجة (٦) .

مقدمة التفسير للراغب الإصفهاني ص ٢٢٢ و ٢٢٣ ، وفي
 البداية بعض اضطراب يسأل الترتيب منه بأن بعض الناس
 صرف ، ولد أخلت منها بالبعد من ذلك .
 (١) المصدر السابق ص ٢٢٥ .
 (٢) أصول التفسير لابن عيسى ص ٢١ .

(١) أبو حيان : البحر المحيط ١ : ٢٢١ .

(٢) ١ : ٢٦١ ط الحليم .

(٣) أبو حيان : الوضع السابق .

التفسير

— الثاني — بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة . نعم قد يكون — الثاني — في بعض التفاسير غالباً (١) ، إذا قال ابن خلدون هذا فإننا نقول له : إن هذا الثاني قد وصل القرآن بثقافة المتصدين لتفسيره وصلاً قوياً ، شديد الأثر ، انتهى إلى التخليط الذي ذكره أبو حيان ، فأظهره ألواناً من التفسير هان فيها أمر النقل . : وهي طرائق من التفسير لعلها بما لا يسهل حصره وتبويبه ، إذ كانت متأثرة باعتبارات كثيرة متعددة ، وإذا كانت علوم اللسان بعد ما صارت صناعة ، قد وجهت التفسير ، فإن علوماً عقلية ونقلية قد وجهته توجيهات مختلفة ، وإن مقاصد وأغراضاً في الحياة العملية ، سياسية وغيرها ، قد اشتركت في هذا التوجيه أيضاً ، وتركت هذه وغيرها مناهج وكتباً كثيرة ، وأثرت في مجرى الحياة والثقافة الإسلامية تأثيراً قوياً فعلاً : :

ولئن كان كولدتسبير في كتابه «الاجاهات التفسيرية» قد تحدث عن تفسير الرواية ، والتفسير الاحتقادي ، والتفسير الصوفي ، والتفسير الشيعي ، وتفسير التجديد الإسلامي الحديث ، فألم بأصول كبرى يتطوى تحتها كثير من طرائق التفسير والجاهاته ، فإن إلى جانب ذلك تفسيرات لغوية ونحوية ، وأدبية وفقهية ، وتاريخية ، وغيرها ، لعله لا يسهل إدماجها في هذه الأصول ، وليس يصحح — فيما أرى — أن نتحدث عن هذه الاجاهات واحداً واحداً ، لنبين أثرها في توجيه فهم القرآن ، أو أثر اتصالها بالقرآن في حياة تلك العلوم والفنون نفسها إلا بعد

وقد اختلفت حفظ المفسرين من هذا التعرض ، وإن قلت سلامتهم جميعاً منه :

• • •

وإنك لتلمع على غرار هذا تسويع التدوين والتأليف في التفسير ، فبينما توجد بمصر أو غيرها صحيفة فيه ، كما سبق ، إذا هوجز أو أجزأه تلقيت عن الصحابة ، ثم هي أكثر من ذلك مما يجمع أقوال الصحابة والتابعين ، ثم يختلط الفهم العقلي فيه بالتفسير النقلى رويداً ، كالذي نراه في مثل تفسير ابن جرير الطبري ، وما ذكرناه من كتب التفسير النقلى : ثم يطلب هذا الجهد العقلي على الكتب ، فيكون أظهر ما فيها ، وإن لم تخل مع ذلك من مقول يتصل بأسباب النزول مثلاً أو يتصل بغيرها من المروى ، فترى الزمخشري في كتابه ، ينحر هذا النحو الخاص في تفسير القرآن تفسيراً ينصر مذهباً بعينه ، ولكنه لا يخل كتابه من هذا المقول ، بل من ضرب ضعيف منه ، كالحديث الذي يسوقه في فضائل القرآن سورة سورة ، فإنه موضوع بانفاق أهل العلم (١) : وهكذا تتداخل الصفان ، والمجهت الكتب الاجاهات متنوعة ، بعد ذلك :

هـ — طرائق التفسير :

وأبنا ظهور الصنف الثاني من التفسير ، المقابل لتفسير الرواية النقلى ، وهو تفسير الفراية العقلى ، ورأينا كيف أنهما اتصالاً وتداخلاً ، وإذا كان ابن خلدون يقول في المقدمة : « إن ثانيهما قل أن يتفرد عن الأول ، إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء هذا

(١) المقدمة ص ٢٨٤ •

(١) أصول التفسير لابن تيمية ص ١٩ •

التفسير

و- التفسير العلمى :

وهو التفسير الذى يحكم الاصطلاحات العلمية فى عبارة القرآن ، ويجتهد فى استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها ، وقد وقع ذلك على رغم ما قرر فى ميادين علمية إسلامية مختلفة ، من قواعد فهم عبارة القرآن ، واتسع القول فى احتواء القرآن جمل العلوم جميعاً ، فشمّل إلى جناب العلوم الدينية اعتقادية وعملية ، وظاهرة وخفية ، سائر علوم الدنيا ، ولعل القزالي - فيما رأيت - كان إلى عهدنا ، أكثر من استوفى بيان هذا القول ، فهو فى الإحياء يعرض لهذا (١) : : ويقرر : أن كل ما أشكل فهمه على النظر واختلف فيه الخلاف فى النظريات والمقولات فى القرآن إليه رموز ، ودلالات عليه ، : وأن القرآن يشير إلى مجاميع العلوم كلها ، ثم هو يزيد ذلك بياناً وتفصيلاً فى كتابه جواهر القرآن (٢) الذى يبدو أنه ألفه بعد إحياء علوم الدين (٣) إذ يعقد الفصل الخامس منه لكيفية انشعاب سائر العلوم مطلقاً من القرآن ، بعد ما بين فى الفصل الرابع قباة ، كيفية انشعاب العلوم الدينية كلها منه عن تقسيمات وتفصيلات تولاهما ، وهو بعد ذكر العلوم الدينية وما لا بد منه لفهمها من العلوم اللغوية ، وبعد ذكر علم الطب والتجريم ، وهبة العالم ، وهبة بلدن الحيوان ، وتشريح أعضائه وعلم السحر والطلسيات ، وغير ذلك ، يشير إلى

أن يكتمل لنا الشعور على أكثر ما يمكن من كتب ودراسات فى أنواع التفسير المختلفة ، ثم تنسيقها ودرسها فى روية وإتقان ، درساً يهيئ لثل هذا القول الشامل فيها ،

على أنا إذا ما تركنا فى هذا الإجمال الخاطف الكلام عن التفسير الصولى أو التفسير التشيعى ، فلم نقتضئ عندهما لبيان ما زاده على معانى القرآن ، وللمحكم على متجهما وما مائله من مناهج ، لما طابها المتألف ، فلم نتحدث عن الظاهر والباطن والحد والمطلع وما أشبه ذلك ، ولا عما أخذ من القرآن من علوم خفية أو خاصة ، وكان من علمنا فى ذلك - فوق الإجمال وضيق القرصة - أن مثل هذه الانجهايات قد قل تعرض الحياة لها ، وخفت بلواها بها الآن . ثم إذا ما تركنا الحديث عن الفنون الأدبية المختلفة ، وصلنا بالقرآن إلى فرصة أفصح ، وأهدأ ، من التاريخ الأدبى ، فإننا رغم هذا كله لنشعر بضرورة القول فى صلة التفسير بالعلوم العقلية الظاهرة ، لأن فكرة تفسير القرآن بالعلم وأخذ هذه العلوم من القرآن ، قد حاولنا نفر من القدماء والمحدثين جميعاً ، حتى نوافق على قول الأستاذ كازاوى : : فى ختام مادة تفسير ما معناه أن تضمين التفسير كثيراً من الآراء المستقاة من الفلسفة والعلوم الحديثة مماؤلة فى تجديد دراسة التفسير ، لا نوافق على هذا لأن أصل القرآن بالفلسفة والعلوم العملية محاولة جد فذعة :

(١) فى الباب الرابع فى فهم القرآن وتفسيره بالراى من قبل نقل ج ١ : ٢٥٩ - ٢٦٢ ط الطبى -

(٢) طبع بطبعة مكدستان العلمية بمر سنة ١٢٢٩ هـ

(٣) القواله : جواهر القرآن عن ٢٨ و ٢٩ هـ

التفسير

ظهر في مثل محاولة الفخر الرازي ضمن تفسيره القرآن ، فقد وجدت بعد ذلك كتب مستقلة في استخراج العلوم من القرآن ، وتنبع الآيات الخاصة بمختلف العلوم ، وراجت هذه الفكرة في العصر المتأخر ، فأخرجت لنا مثل كتاب كشف الأسرار التوراتية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية ، والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية ، لمحمد بن أحمد الإسكندراني الطييب من أهل القرن الثالث عشر الهجري ، وكتاب تبيان الأسرار الربانية في النبات والمعادن والخواص الحيوانية له ، وقد طبع الكتاب الأول في القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ والثاني في سورية سنة ١٣٠٠ هـ : ومثل رسالة عبد الله فكري باشا وزير المعارف المصرية سابقاً في مقارئة بعض مباحث الهيئة بالوارد في النصوص الشرعية ، طبعت بالقاهرة سنة ١٣١٥ هـ : وانحاز إلى هذه الفكرة من رجال الإصلاح الإسلامي المرحوم السيد عبد الرحمن الكواكبي فاستخرج (١) من القرآن مكتشفات حديثة ، يقول : إنه ورد التصريح أو التلميح بها في القرآن منذ ثلاثة عشر قرناً ، وما بقيت مستورة تحت غشاء من الخفاء إلا لتكون عند ظهورها معجزة القرآن شاهدة بأنه كلام رب ، لا يعلم الخيـث سواه . كما تعرض لها في إعجاز القرآن ، الأديب المصري المرحوم مصطفى صادق الرافعي (٢) فيعتقد فصلاً عنوانه « القرآن والعلوم » يفتح فيه إلى مثل ما سبق من احتواء القرآن

أن وراء ذلك عابراً آخر ، يعلم نراجعها ، ولا يخلو العالم من يعرفها ، وفي الإمكان والقوة أصناف من العلوم لم تخرج بعد إلى الوجود وإن كان في قوة الأدنى الوصول إليها ، وعالم كانت قد خرجت إلى الوجود ، واندرست الآن ، فلن يوجد في هذه الأعصار على بساط الأرض من يعرفها ، وعلوم أخر ليس في قوة البشر أصلاً إدراكها ، والإحاطة بها ، ويحتل بها بعض الملائكة المقربين . ثم يحسب بأن هذه العلوم ، ما عدناها وما لم نعدنا ، ليست أوائها خارجة عن القرآن ، فإن جميعها مفرقة من بحر واحد ، من بحر معرفة الله تعالى ، وهو بحر الأفعال ، وقد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له ، إن البحر لو كان مداداً لكلماته لتنفد البحر قبل أن تنفد ، وعرض في بيان أفعال الله ، والحاجة في فهمها إلى مختلف العلوم كعلم الشفاء والمرض لا يفهمان إلا بالطب ، وفعله في تقدير الشمس والتمس وتمنازهما بحسبان ، لا يعرف إلا بالهيئة ، إلى أن بشر أخيراً إلى أنه لو ذهب بفصل ما تدل عليه آيات القرآن ، من تفاصيل الأفعال لطال ، ولا تمكن الإشارة إلا إلى مجامعها (١) ، وهكذا ظهرت آثار الثقافة الفلسفية والعلمية للمسلمين في تفسير القرآن ، كما ظهرت آثار التصوف واضحة في التفسير ، وكما ظهرت آثار النحل والأهراء فيه ظهوراً جلياً . واستمرت هذه النزعة في التفسير العلمي ، وأصبحت فيما يبدو وجهاً من تعليل إعجاز القرآن ، أو بيان صلاحية الإسلام للحياة ، وإذا كان هذا التفسير قد

(١) طالع الاستعداد ص ٢٦ - ٢٨ هـ

(٢) إعجاز القرآن له ٤ ص ١٤٥ - ١٦٦ هـ

(١) بيوت القرآن ٢١ - ٢٤ هـ

التفسير

هل جمل العلوم وأصولها ، ويأخذ في ذلك بالبعيد والقريب ، إذ يتلى كلمة البيهقي في الإتيان ، حول أخذ الباحثين علومهم منه ؛ ويعلق على استخراج علم المراتب من القرآن ، فيقول (١) « وإذا أطلق حساب الجمل في كلمات القرآن كشف منه كل عجائب المصور وتواريخها ، وأسرارها ؛ ولولا أن هذا خارج عن غرض الكتاب ليجتنب منه بأشياء كثيرة من القديم والحديث » كما يشير إلى استخراج مستحبات الاختراع ، وغوامض العلوم الطبيعية من القرآن ؛ ويذكر شواهد لذلك ، حتى ينتهي إلى أن يقول : (٢) « ولعل متحققاً بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر ، وكان بحيث لا تعوزه أداة الفهم ، ولا يلتوى عليه أمر من أمره ، لاستخرج منه إشارات كثيرة ، توفى إلى حقائق العلوم وإن لم تبسط من أنبائها ، وتدل عليها وإن لم تسبها .. » ولعل من أكثر من جمع في هذا وأطال المرحوم الشيخ طنطاوي جوهرى في تسميره ؛ وما يتصل بهذا من قرب ، ما ظهر من مؤلفات علمية حتى أصحابها عناية خاصة بهذا الجانب ، وتوخوا هذا التطبيق . كحاضرات المرحوم الأستاذ محمد توفيق صدقي في سنن الكائنات وما أشبهها .

... .

ز- إنكار التفسير العلمي :

إذا كان الاتجاه إلى التفسير العلمي قديماً ، وكانت اهتمامية به أكثر يوماً ما ، في العصر المتأخر ، فإن

المخالفة في صحة هذا التفسير قديمة أيضاً ، ولعله اليوم أقل رواجاً عند المثقفين ... فأما المخالفة القديمة فيه ، فهي ما يبديه الأصولي الأندلسي ، أبو إسحق ابن موسى الشاطبي - ٨٩٧٠ هـ - في كتابه المواقفات (١) في أثناء أبحاثه عن القرآن ، إذ تكلم أولاً عن أن هذه الشريعة المباركة أمة ، لأن أهلها كذلك ، فهو أجرى على اعتبار المصالح ، ودلل على ذلك بأمور ، ثم عتب بفصل عن : أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس ، وكان لاعتنائهم اعتناء بمكارم الأخلاق . واتصاف بمحاسن الشيم ، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح ، وزادت عليه ، وأبطلت ما هو باطل ، وبينت منافع ما ينفع من ذلك ، ومضار ما يضر منه ، وذكر من ذلك علم النجوم وعلم الأوتواء ، وأوقات نزول الأمطار وإنشاء السحاب ، وهبوب الرياح المثيرة لها . ومنها علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية ، ومنها الطب ، وفنون البلاغة ، هذا من العلوم النصححة . وذكر من الباطل علم العياقة والزجر ، والكهانة وخط الرمل ، والضرب بالحصى ، والطيرة ، وقد أبطلها الشريعة . وهو يبين في كل ذلك . أن الشريعة في تصحيح ما صححت ، وإبطال ما أبطلت ، قد عرفت من ذلك ما تعرفه العرب ، ولم تخرج عما ألفوه . وبعد شرح هذه الفكرة الميمنة لرايه في علوم القرآن ، يتقدم لبيان ذلك بإسهاب وإيضاح ، ويعتقد لذلك بحثاً خاصاً يقول فيه : ما تقرر من أمة الشريعة ، وأنها جارية على مذهب أهلها وهم العرب ، ينبغي عليه قواعد : - منها أن

(١) الامجد له من ١٥١ : حاشي ١ .

(٢) الامجد له من ٣٣٤ .

(١) طبخ السلفية ١٢٤١ هـ : ج ٢ : ص ٢٦ وما بعدها .

التفسير

١ - بقوله تعالى : ونزلنا عليك كتابنا لكل
شيء ، وقوله : ما فرطنا في الكتاب من شيء ، ونحو
ذلك : ٢ - بفواتح السور ، وهي مما لم يمهّد
عند العرب ، وبما قلل عن الناس فيها : ٣ -
بما حكى من ذلك عن علي بن أبي طالب - رضي
وغيره ،

ثم تقدم لتفرض هذه الأدلة واحداً واحداً ، فقال
عن الأول : فإما الآيات فالمراد بها عند المفسرين
ما يتعلّق بحال التكليف أو التعمّد . . والمراد بالكتاب
في قوله : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، الأروح
المحفوظ . ولم يتذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع
العلوم الثقلية والعقلية . وفي الرد على الثاني يقول :
وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضي أن
العرب به عهدة ، كمدد الجمل الذي تعرفوه من
أهل الكتاب ، حسب ذكره أصحاب السير ، أو هي
من التشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى ،
وغير ذلك ، وأما تفسيرها بما لا عهد به فلا يكون ،
ولم يدعيه أحد من تقدم فلا دليل فيها على ما ادعوا .
وفي الرد على الثالث يقول : وما ينقل عن علي
أو غيره مسوقاً لأورد منه طرفة - في هذا لا يثبت ،
فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه ،
كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه ، ويجب
الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف
علمه إلى العرب خاصة ، فيه يوصل إلى علم ما
أودع من الأحكام الشرعية ، فمن طلبه بغير ما هو
أداة له فصل عن فهمه ، وتلك عن الله رسول
فيه وتلك هي الخلاصة الشاملة لما أكمله الشاطبي

كثيراً من الناس تجاوزوا الحد في الدعوى على القرآن ،
فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين
من علوم الطبيعيات ، والتعاليم والمنطق ، وعلم
الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه
الفنون وأشباهها ، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم
لم يصح .

ثم ينظر في حال السلف ، نظراً علمية ، فبحسب
بها على صحة دعواه ، ويقول : وإلى هذا ، فإن
السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، ومن يليهم
كانوا أعرف بالقرآن ، ويعلمونه ، وما أودع فيه ولم
يلفتنا أنه تكلم أحد منهم (١) في شيء من هذا المدعى ،
سوى ما تقدم ، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف
وأحكام الآخرة ، وما يلي ذلك ، ولو كان لهم في
ذلك خوض ونظر لبلغنا ما يدلنا على أصل المسألة ،
إلا أن ذلك لم يكن فدل على أنه غير موجود عندهم .
وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير
لشيء مما زعموا ، نعم تضمن علوماً هي من جنس
علوم العرب ، أو ما ينبنى على مذهبها ، مما يتعجب
من أولو الألباب . ولا تبلغه إدراكات العقول
الراجعة ، دون الاحتذاء بأعلامه ، والاستئثار
بنوره ، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا .

وبعدما احتج الشاطبي لدعواه ، عرض لأدلة
أصحاب هذا التفسير العكس ، فقال في تلخيص
حججهم : ربما استدلووا على دعواهم :

(١) يتذكرنا قول الشاطبي ص ١٤٠ ما يورد الله أن في
الأصناف - ١ - ٢٩١ - من قول علي :
مع فهم القرآن فسر به حمل العلم ، وفهم النفس عن بر
سهلة هذه العبارة إسماء وأشبه ١

التفسير

كانت هي المعاني المرادة بالقرآن فهل فهمها أهل العربية منه إذ ذاك وأحركوها ١٢

وإذا كانوا قد فهموها فما نهضتهم العملية في علوم الحياة المختلفة لم تبدأ بظهور القرآن ، ولم تقم على هذه الآيات الشارحة لمختلف نظريات العلوم المفهومة لدقائقها ١١ وإن كانت لم تفهم منها ، ولم يدركها أصحاب اللغة المختص من عباراتها - كما هو الواقع فعلا- فكيف تكون معاني القرآن المرادة ١٢ وكيف تكون تلك الألفاظ منومة لها ، وهل هذه هي المطابقة لمقتضى الحال ١

٣ - وهناك الناحية الدينية ، أو الاعتقادية ، وهي التي تبين أهمية كتاب الدين ، وهي هو كتاب يتحدث إلى عقول الناس وقواهم العاملة عن مشكلات الكون : وحقائق الوجود العلمية ؟ وكيف يسائر ذلك حائهم ، ويكون أصلا ثابتا لها ، تختم به الرسائل السلوية ، كما هو الشأن في القرآن ، مع أن هؤلاء المتدينين لا يقفون من معرفة هذه الحقائق عند غاية محدودة ، ولا يشبهون منها عند مدى ١٢ فكيف تتخطى جوامع الطب والفلك والهندسة والكيمياء من القرآن على نحو ما سمعت آنفا ، وهي جوامع لا يضبطها اليوم أحد إلا تغير ضبطها بعد يسير من الزمن أو كثير ، وما ضبطها منها القدماء قد تغير عليهم فيما مضى ، ثم تغير تغيراً عظيماً لما تلا ١١

والحق البين أن كتاب الدين لا يعنى هذا من حياة الناس ولا يتولد بالبيان ، ولا مكسب موهبة حتى يلتصق به عنده ، ويعتبره مصدراً فيه .

بياناً في غير موضع من الواقات ، بعد ما عرض لأصله الجامع وفيما أشرنا إليه من صفحات . . .

وإذا كان هذا هو الرأي القديم العهد ، في فهم القرآن فهماً يجعله مصدر العلوم المختلفة ، ويأخذ كلمته باصطلاحات حادثة بعده بأزمة غير قصيرة فإِنَّكَ لنضم إلى هذا البيان ، من النظرات الحديثة ما يؤيده ويمززه ، فنها :

١ - الناحية اللغوية ، في حياة الألفاظ وتدرج دلالتها ، لو ملكنا منها ما لا بد لنا أن نملكه ، في تحديد هذا التدرج ، وتأريخ ظهور المعاني المختلفة للكلمة الواحدة ، وعهد استعمالها فيها لوجدنا من ذلك ما يحول بيننا وبين هذا التوسع العجيب في فهم ألفاظ القرآن ، وجعلها تدل على معان وإطلاقات لم تعرف لها ، ولم تستعمل فيها ، أو إن كانت تلك الألفاظ قد استعملت في شيء منها ، فباصطلاح حادثة في اللغة ، بعد نزول القرآن بأجيال : وسرى فيها إلى - من بيان عن التفسير اليوم ، وكيف يتناول - ما يكشف عن هذا الجانب كشفاً كافياً .

٢ - الناحية الأدبية ، أو البلاغية إن شئت ، - والبلاغة فيها يقال : مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، فهل كان القرآن على هذا النحو المتوسع من التعبير العلمي ، كلاماً يوجه إلى من يعوطف به من الناس في ذلك العهد ، مراداً به تلك المعاني المذكورة مع أنها معان من اعلم لم تعرفها الدنيا إلا بعد ما جازت آتاءاً لمسحة ، وجاءت جهادا طويلا ، لورثي به حقها وعلما ١١١ وهب هذه المعاني العلمية المدهاة

التفسير

وجعلها ، ودلائلها على عظمة القوة المدبرة لها المحققة لنظامها ، ولو التزم في شيء من هذا تصحيح المقررات العلمية لأدخل هذا الالتزام كثيراً بالأهتات الفنية الوجدانية ، التي يريد الدين تحقيقها وتقع الحياة بها عن طريق التأمل المتدين ، والاعتبار النفسى العاطفى المريح ، قبل كل شيء آخر : ومن هنا قد يبدو في تعبير القرآن ما يظهر متعارضاً مع شيء من المقررات العلمية ، وإن أمكن التوفيق بينهما : ولا أحسب أن عليه بأساً بشيء من هذا ولا فيه ضير : فخير لأصحاب هذه الرغبات الذين يبتغون الصديق ، أو الإعجاز ، أو الصلاحية لكتاب الدين بهذا النحو من التفسير العلمى ، خير لهم أن يقننوا مثل هذا الاعتبار ، فلا يتكلفون ما يتكلفون من ربط الكتاب بالعلم ، على أنهم إن كانوا لابد فاعلين فحسبهم - كما تقدم - ألا يكون في القرآن نص صريح يصادم حقيقة علمية ، دون أن يمكن التوفيق بينه وبينها : : : ويان هذا الأصل مما لا يسمح المقام فيه بأكثر مما قيل .

وهناك نواح أخرى من النظر محدثة ، تؤيد الرأى القديم الذى بينه الشاطبى في كيفية فهم عبارة القرآن ، وتجعل من الخير ألا توجه العناية إلى مثل هذا القرب من التفسير العلمى ، لأنه ليس بلى جدوى على القرآن نفسه ، والقرآن غنى عن أن يعترض مثل هذا الشك الذى يوشك أن يخرج به عن هدفه الإنسانى الاجتماعى في إصلاح أسباعه ، ورواضة نفوس الناس جميعاً على اختلاف حظيتهم من العلوم الطبيعية الرياضية وما إليها .

وأما ما انجذبت إليه النوايا الطبية من جعل الارتباط بين كتاب الدين والحقائق العلمية المختلفة ، ناحية من نواحي بيان صدقه ، أو إعجازه ، أو صلاحيته البقاء : : : إلخ فربما كان ضره أكثر من نفعه ، على أنه إن كان لابد لأصحاب هذه النوايا ومن لف لفهم من أن يشبهوا إليه ، ليدفعوا متناقضة الدين للعلم ، قلعله بكفى في هذا وبنى ، ألا يكون في كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية يكشف البحث أنها من نوااميس الكون ونظم وجوده ، وحسب كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة ، ومسايرة للعلم ، وخلاصاً من النقد : : : على أنى حين أتسمح بهذا القدر في سبيل إرضاء رغبات هؤلاء الطبيى النية ، لا أنسى أن أذكرهم بأن التناول القى لحقائق الكون ومشاهده ، هو التناول الذى يقصد به الدين رياضة وجدانات الناس ، ويوجهه لعائمتهم وخاصتهم ، وعلمائهم وأنصاف علمائهم بل لجيالاتهم أيضاً - كما هي مهمة الدين والغاية من تلاوة كتابه بينهم جميعاً ، وهذا التناول إنما يقدم على المشهود البادى من ناحية روعته في النفس ، ووقعه على الحواس ، وانفعال الناس به ، لا من ناحية دقائق قوانينه ، ومتنضبط نوااميسه في معادلات جبرية أو أرقام حسابية ، أو بيان جاف لخصائصه وحقائقه : : : وبنجام هذا التناول على المشاهد ، والمشارك باندئ الرأى - والمؤثر في النفس المتبر للانفعال ، لا يجب الوفاء فيه بحماية أخقائق العلمية ، واختصاص المجربة هذه العوالم المرصوفة والمنظر التى لا يراد من تناولها إلا إثارة الشعور بجلالها

التفسير

ح - ألوان التفسير :

وإنما نشير تحت هذا العنوان المتجوز إلى ظاهرة واضحة الأثر هي : أن الشخص الذي يفسر نصاً ، يكون هذا النص - ولا سيما النص الأدبي - بتفسيره له وقومه إياه : وإذ أن المفهم لعبارة هو الذي يحدد بشخصيته المستوى الفكري لها ، وهو الذي يعين الأفق العقلي ، الذي يمتد إليه معناها وربما ما يفعله ذلك كله ، وفق مستواه الفكري وعلى سعة أفقه العقلي : لأنه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيته ، ولا تمكنه مجاوزته أبداً : لأن يفهم من النص إلا ما يرقى إليه فكره ويمتد إليه عقله . وبمقدار هذا يحتكم في النص ويحدد بيانه ، فهو في حقيقة الأمر يجر إليه العبارة جراً ، ويشدها شداً ، يحطها حيناً إلى الشمال ، وحيناً إلى الجنوب ، وطوراً يجلبها إلى أعلى ، وآونة يتزل بها إلى أسفل ، فيفيض عليها في كل حالة من ذاتها ، ولا يستخرج منها إلا قدر طاقته الفكرية واستطاعته العقلية ، وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً ، حيناً تسعف اللغة عليه ، وتوسع له ثروتها ، من التجوزات والتأولات ، لتمتد هذه المحاولة المفسرة ، بما لديها من ذلك . وإن المستطاع منه في اللغة العربية لكثير وكثير . . .

عل هذا الأصل وجدنا آثار شخصية المفسرين لتفسير القرآن ، تطبع تفسيرهم له ، في كل عهد وعصر ، وعلى أي طريقة ومنهج ، سواء أكان تفسيرهم له نقلياً مروياً ، أم كان عقلياً اجتهادياً . . . ولعله لا يبدو هذا الأثر الشخصي واضحاً في التفسير المروي لأول وهلة ، ولكنك تلتيه إذا ما قدرت

أن المتصدي لهذا التفسير النقل إنما يجمع حول الآية من الرويات ، ما يشعر أنها متجهة إليه ، متعلقة به ، فيقصد إلى ما يبادر لذهنه من معناها ، وتدفقه الفكرة العامة فيها ، فيصّل بينها وبين ما يروى حولها في اطمئنان . . . وبهذا الاطمئنان يتأثر نفسياً وعقلياً ، حيناً يقبل مروياً ويعنى به ، أو يرفض من ذلك مروياً - إن رفضه - ولم يرتح إليه . . . وكذلك راجع بين القوم - كما لاحظ ابن خلدون فيما أوردنا من عبارته - ما هم في شوق إلى وتعليق به ، من أخبار بدء الخلق ، ونشأة الوجود ، وتفصيل الأحداث الكبرى في تاريخ الإنسانية الأولى ، لأمتهم ، وقلة المتداول بينهم منه ، فكانت كثرة الإسرائيليات ١١ وكان كل أولئك صورة عقلية لهذا العصر الأول .

ومن هنا نستطيع القول بأنه حتى في رواج التفسير النقل وتداوله ، تكون شخصية المفسر للتفسير هي الملونة له ، المروجة لصنف منه .

أما حين يصير التفسير عقلياً اجتهادياً ، فإن هذا الطوبى الشخصي يبدو أوضح وأجلى : وقد أشرنا إلى ما لتقافة متعاطي التفسير ، من الأثر في تفسيره ؛ إذ أن ثقافته ، ونوع معارفه هو الذي يحدد ناحية حياته وميدان نشاطه ، وما ينتفع به في استخراج معاني العبارة ، وما يعنى به قبل غيره من هذه المعاني فيتأثر التفسير بذلك كله ، ويتأثر تاريخ هذه المعارف نفسها بمزاولة التفسير ، أو الاهتمام به . . . كما سيقف

التفسير

الإشارة إلى ذلك . فأتت ترى — في جلاء —
أن التفسير ، على هذا اللون — يتأثر بالعلوم والمعارف
التي يأتي بها المفسر النص ، ويستعين بها في استجلاء
معانيه ، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير ، يكسب
هاتيك العلوم نفسها ، ضرباً من الثروة ، بقدر أثره
في تاريخها . . . فالتحوى يأتي القرآن بأصول الصنعة
الإعرابية ، يحكمها في فهم معانيه ، ويحكم إليها في
تحديد مدلولاتها ، فيلون التفسير بمنهج دراسته
وأسلوبها . . . ثم هو بعد ذلك يترك في حياة النحو
بهذا الوصل آثاراً ، تعود على دراسته ، ويلتص
ببناها ، في تاريخ حياة هذه المادة . . . وهكذا تنوعت
ألوان التفسير ، وتعددت بتعدد ثقافات للتصدين
له ، فقد سمعت أن أبا الحسن الأشعري المتكلم ،
في كتابه الذي سموه « المختزن » لم يترك آية تعلق
بها بدعى ، إلا أبطل تعلقه بها وجعلها حجة لأهل
الحق . . إلخ . بل يقولون من قوله هو نفسه في وصف
كتابه هذا : إن فيه من ضروب الكلام مسائل
للمخالفين لم يسألوه عنها ولا سطروها في كتبهم ،
ولم يتجهوا للسؤال ، وأجاب عنه بما وفقه الله تعالى
له . . . وقد جاءك نبأ ما فعل القمخر الرازي في
تفسيره ، من جمع أقوال الحكماء والفلاسفة ،
وشبههم في الكلاميات ، حتى قيل فيه ما قيل آنفاً ،
فهذا ومثله تاليفين كلامي للتفسير يفتنى على القرآن .
من منبج علم الكلام ويوجه تفسيره ، وقد انتهى
به إلى نزوات مذهبية خاصة لعل من أشهرها
كشاف الزمخشري في مناهج الاعتزالي : : : كما تحد

توليتاً فقهاً للتفسير ، وآخر بلاغياً ، وآخرهما قصصياً .
وهكذا مما تعد فيه كتب كل صنف وحدها ، وتوصفت
في التاريخ التفصيلي للتفسير : : : كما بين في المحجب
المقبول من هذا اللون ، والمفر المكره منه ،
كالتلون الباطني والإشاري المتطرف ، وما إلى ذلك
من تفسير مردود ، يخرج القرآن عن وضعه ،
ويناقض الحكمة الإلهية والغرض الإصلاحي من
وصله بحياة الدين والدنيا ، وقد وصف القدماء مثل
هذه الألوان المفرطة المستقيمة ، واستبعدوها .

أما ما عدا هذا المكره من التلون ، فقد ينجو
من هذا الاستبعاد والاستنكار ، ولكن بين النظر في
تحقيقه للفائدة المرجوة من القرآن ، فيسلم فيه بذلك
أو لا يسلم
وفي هذا يقول الأستاذ الإمام^(١) رحمه الله :
« : : : إن الإكثار في مقصد خاص من هذه المقاصد
يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي ،
ويذهب بهم في مذاهب تنسبهم معناه الحقيقي : : :
كما يقول في هذا الصدد أيضاً^(٢) : : : إن التفسير
قسمان : أحدهما جاف مبعد عن الله وكتابه وهو ما يتعد
به حل الألفاظ وإعراب الجمل ، ويان ما ترمى إليه
تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية ، وهذا
لا ينبغي أن يسمى تفسيراً وإنما هو ضرب من التمرين
في الفنون كالنحو والمعاني . . . ويقول عن التلون
الفتوى خاصة^(٣) : : : الأحكام العملية التي جرى

(١) تفسير المفاتيح للشارع سنة ١٣٢٥ هـ ص ١٠٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠ .

(١) ابن مسكويه - تبيين كذب المفتري - ص ١٣٤ ط دمشق .

بضمير له الفصحى فقط .

التفسير

تفسير القرآن على ترتيب سورته ، يقفون منها عند بعض الآيات ، أو الآيات ، أو الجملة من الآيات ، فيبينون ما فيها على اللون الذي يؤثره المتناول وتضفيه شخصيته على تفسيره ، وما زالت تلك الخطوة هي السائدة في التفسير ، حتى عندما يعنى المفسر مناجاة خاصة من القرآن ، ويؤثر موضوعاً بعينه ، يتبعه في القرآن . فبين يدينا مثلاً كتاب أحكام القرآن للجصاص - ت ٣٧٠ هـ - وهو فقهي الاتجاه ، يعنى بهذا الجانب قبل كل شيء ، ولكنه مع هذا يتبع تلك الخطوة التقليدية في تفسير السور على ترتيبها والآيات في السور . . . وأقل من ذلك أن يتبع المفسر موضوعاً خاصاً في القرآن ، يجمع متفرقة ، فترى مثل كتاب التبيان في أقسام القرآن لشمس الدين ابن قيم الجوزية - ت ٧٥١ هـ - الذي قصد فيه إلى درس موضوع خاص ، هو القسم في القرآن ، قد انتظم نظرات عامة لصنيع القرآن في الأقسام ، ولكنه مع ذلك لا يستصحي تلخيص النظائر ويتولاها بالتفسير المقابل الذي يستعان فيه على فهم بعض القرآن ببعضه فهماً يعطى الفكرة الموحدة عن المسج القرآن في القسم بشيء خاص ، ويخصى ما ورد

الاصطلاح على تسميتها فقها هي أقل ما جاء في القرآن ، وإن فيه من التلييب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها ، والأستاذ رحمه الله حين ينثر من هذه الألوان يلمن إلى تلوين آخر وصفه في غير موضع ، فلما قال (١) عنه : « والتفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب ، من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة ، لأن هذا هو المقصد الأعلى منه ، وما وراء هذه المباحث تابع له أو وسيلة لتحقيقه » وكذلك يقول (٢) عنه : « التفسير الذي قلنا إنه يجب على الناس ، على أنه فرض كفاية » هو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول ؛ وحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجلب الأرواح ويسوقها إلى العمل ، والمداية المودعة في الكلام ، ليتحقق فيه معنى قوله (هدى ورحمة) ونحوها من الأوصاف ، فالمقصد الحقيقي وراء تلك الشروط والفنون ، وهو الاحتذاء بالقرآن ، هذا هو اللون الذي يجمل في نظر الأستاذ الإمام ، وسنعود للنظر إليه بعد كلمة يسيرة عن :

ط - خطة التفسير

مثل حصر مبكر (٣) جعل القوم يتناولون

(١) المصدر السابق ، ص ٨

(٢) المصدر السابق ، ص ١٦

(٣) يقول حكيمه حولى ابن عباس - ت ١٠٥ هـ - « قد اشد كسرت ما بين اللوحين » - اتفاق ٢ : ٢٢٥ - ولابن جرير - ت ١٥٠ هـ - ثلاثة أجزاء كعاد في التفسير - اتفاق ٢ : ٢٢٤ فهذه التسمية تلك الأجزاء الكبار إذا ما انقسم إليها ملاحظة قوة اتصال القرآن بالحياة الإسلامية ، وتفيد متابعة القوم بأخذ الأحكام وإبرازها ، وحاجتهم القوية في ذلك ، كل أولئك وما يشتملهم مؤلفون بأن جميعهم لتفسير القرآن ، واستعمالهم ذلك في سورة وآية قد كان هملاً مبكراً ، ولا أمل إلى تأخيرها لنهاية القرن الثاني

والمثل الثالث - وسأحب نفسي الإسلام - ٢ : ١٤١ - يميل إلى هذا الفراء - ت ٢٠٧ هـ - أول من تعرض لآية حسيب ترتيب المصحف ونسبها على التتابع ، أخذاً ذلك من نص في فهرست ابن التميمي ، وكتاب معاني القرآن للفراء في أيدينا ، وهو شبيه في تناوله لآية على ترتيبها في السور بكتساب معاني القرآن لابن ميسرة - ت ٢٠٩ هـ ، أو حوالى هذا . فإن الصفحة التي منه بأيدينا تتناول السور على ترتيبها ، وتعرض لما في السورة من أي تحتاج إليها مجازاً أي المراد بها ، ليس للفراء أولية شغفعية في هذا ، بل كانت تلك على ما يبدو خطة المفسر ، وأصله لا وقع إليها فيه مما قيل ذلك العهد لرجح أن هذا المتناول المربع لتفسير سور القرآن وآية أقدم حكمة من استيعاب الفراء وابن ميسرة بشيء قليل .

التفسير

التفسير ، أن يكون عتقاً لحداية القرآن وروحته ،
سيناً لحكمة التشريع في العقائد والأخلاق ،
والأحكام على الوجه الذي يجلب الأرواح : : إلخ
للمقصد الحقيقي عنه : هو الاهتمام بالقرآن ،
وهو مقصد جليل ولا شك : . . يحتاج المسلمون
إلى تحقيقه .

من ذلك فينظر في جملة ، وإن كان قد ألم بشيء من
هذا إلماً سريعاً لا بشيء وتلك الخطوة الغالبة
في تفسير القرآن على ترتيب سورة وآية فيها ، مما
هو موضح للنظر ، قول فيه كلمة ضمن ما نعرض
له من حديث عن :

التفسير اليوم

والقدماء فيما يقولون عن حياة العلوم الإسلامية
قد قسموها ثلاثة أقسام : علم نضج واحترق وهو
النحو والأصول ، وعلم نضج وما احترق وهو
علم الفقه والحديث ، وعلم لا نضج ولا احترق ،
وهو علم البيان والتفسير : : وبشاء الله أن يكون
علم البيان وعلم التفسير من أول ما أقوم على خدمته
في كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول . . فيكون قول
القدماء أنفسهم بعدم نضجها وإذنا صريحاً منهم بالمحاولة
المحددة في حياة هاتين المادتين ، وقد تقدمت إلى هذه
المحاولة ، تحت الشعار الذي اتخذته لنفسى وهو :
أول التجديد تتل القدم فهما ، وأراد الله أن يكون
في دائرة المعارف الإسلامية أول تسجيل لإجمال هذه
المحاولة المحددة في مادة البلاغة ، وها هي ذى أول
من يسجل أصول هذه المحاولة في مادة التفسير .

١ - القرآن كتاب العربية الأكبر

في الذي مضى من القول عن « أنوان التفسير »
بيان للأغراض التي كان يقصد إليها المفسرون ،
ويعنون بتحقيقها أكثر من غيرها ، وقد سمعنا
الأستاذ الإمام رحمه الله ، يتقدم فيها آثروا من
أغراض ، ويرى أن الغرض الأول والأهم في

لكن ليس بدءاً من الرأى أن تنظر في هذا
المقصد لتقول : إنه ليس الغرض الأول من التفسير ،
وليس أول ما يعنى به ويقصد إليه ، بل إن قبل ذلك
كله مقصداً أسبق ، وغرضاً أبعد ، تنسب عنه
الأغراض المختلفة ، وتقوم عليه المقاصد المتعددة
ولابد من الوفاء به قبل تحقيق أى مقصد آخر ،
سواء أكان ذلك المقصد الآخر ، علمياً أم عملياً ،
دينياً أم دنيوياً : . وذلك المقصد الأسبق والغرض
الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية
الأكبر ، وأثرها الأدبي الأعظم ، فهو الكتاب الذي
أخلد العربية ، وحمل كتابها ونخلد معها ، فصار
فخرها ، وزينة تراثها ، وتلك صفة لقرآن يعرفها
العربي مهما يختلف به الدين أو يفرق به الموى ،
ما دام شاعراً بعربيته منكرًا أن العروبة أصله في
الناس ، وجنسه بين الأجناس ، وسواء بعد ذلك
أكان العربي مسيحياً أم وثنياً ، أم كان طبيعياً دحرماً
لادنياً ، أم كان المسلم المتخلف ، فإنه سيعرف
بعرويته مترقة هذا الكتاب في العربية . ومكانه
في اللغة ، دون أن يقوم ذلك على شيء من الإيمان
بصفة دينية للكتاب ، أو تصديق خاص بعقيدة فيه : :
وليس هذا شأن العرب لحسب ، بل إن الشعوب

التفسير

وهذا الدرس: الأذني القرآن في ذلك المستوى الفني ، دون النظر إلى أي اعتبار ديني ، هو ما نستخدم وتعتد معنا الأمم العربية أصلاً ، العربية اختلاطاً ، مقصداً أول ، وغرضاً أبعد ، يجب أن يسبق كل غرض ويقتضيه كل مقصد . . . ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعود إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ، ويقتبس منه ما يريد ، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع ، أو اعتقاد ، أو أخلاق ، أو إصلاح اجتماعي ، أو غير ذلك . . . وليس شيء من هذه الأغراض التالية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية. لكتاب العربية الأوحده دراسة صحيحة كاملة مفهومة له ، وهذه الدراسة هي ما نسميه اليوم تفسيراً ، لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلا بها .

فجملة القول : أن التفسير اليوم - فيما أفهمه - هو : الدراسة الأدبية ، الصحيحة المنهج ، الكاملة المناحي ، الملتزمة التوزيع ، والمقصود الأول للتفسير اليوم أدبي محض صرف ، غير متأثر بأي اعتبار ، وراء ذلك . وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه ، عليه هي نظرتنا إلى التفسير اليوم وهذا غرضنا منه ، وعلى هذا الأساس نقدم لبيان طريقة تناوله ، ومنهج درسه .

٢ - أثر ترتيب القرآن في التفسير

ونتظر بين يدي الخطة في مسألة الترتيب لننفي عنها الرأي في كيفية تناول التفسير ، وهل ننتج فيه الخطة التي صادت حتى اليوم . كما تقدم -

التي ليست عربية الدم أصلاً ، ولكن وصلها التاريخ ، وسير الحياة بهذه العروبة ، فارتضت الإسلام ديناً ، أو خالطت العرب فساظلت دماءها بدمائهم ، ثم اتخذت العربية لغة ، حتى صارت تلك العربية أصلاً من أصول حياتها الأدبية : حتى هذه الشعوب التي ربطتها بالعربية هذه الأواصر الوثنية ، إلى أن صارت العربية عنصرأ أساسياً ، وجانباً جوهرياً من شخصيتها اللغوية الفنية ، قد صار لكتاب العربية الأعظم ، وقرآنها الأكرم مكانه بين ما تعنى به ، من دراسة أدبية وآثار فنية قولية ، فالزمها كل أولئك تناول هذا الكتاب بدراسة أدبية ، تنظم بها أصول ما ورثت من تلك العروبة ، إن كانت عربية التجار أو كانت قد اتصلت بتلك العروبة اتصالاً قوياً ، دفع شخصيتها ، وسير وجودها ، ووجه حياتها . فالعربي الفصح ، أو من ربطته بالعربية تلك الروابط ، يقرأ هذا الكتاب التحليل ، ويدرسه درساً أدبياً ، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة ، وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً وفاء بحق هذا الكتاب ، ولو لم يقصدوا . الاحتباء به أو الانتفاع عما حوى وشمل ، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ولو لم تتطو صدورهم على عقيدة ما فيه . أو انطلوت على تقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس ، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس ، سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا .

الضمير

فيبدو للناظر أن تفسيره شذوا وأجزاء لا يمكن من
الفهم الدقيق ، والإدراك الصحيح ، لمعانيه
وأغراضه ، إلا إن وقف المفسر عند الموضوع
ليستكمل في القرآن ويستقصيه إحصاء ، فيرد أوله
إلى آخره ، ويفهم لاحقه بسابقه : فالناظر في
سورة البقرة مثلا يجد من الحديث عن المؤمنين
وحالم ما أحسب أنه يفهم الفهم الصحيح ، إذا ما
قورن بما في سورة « المؤمنون » ، من الجزء الثامن
عشر - ثم هو واجد في هذه البقرة عن المنافقين
وحالم مالا يفهم على وجهه إلا مع سورة « المنافقون »
في الجزء الثامن والعشرين : وقصة آدم في البقرة ،
إنما تفسر مع ما ورد عنها في سورة الأعراف ،
والجبر والكهف وغيرها .

وأنت - أرشدك الله - مقدر أن الذي يفهم
جملة نصوص خاصة بموضوع واحد ، إنما يصل
إلى صحيح معناها ودقيقه ، بمعرفة سابقها ولاحقها
ومقدمها ومتأخرها ، إذا ما كان الزمن قد تباعد
بين تلك النصوص ، وبخاصة مثل هذا التباعد الزمني
الذي بين آي القرآن ، فقد طال سنين وسنين . . .
ثم هذا المفهم محتاج إلى إدراك الملاحظات والمناسبات
والأسباب التي أحاطت بما يفهمه من النصوص ؛
إذ هي أضواء لابد منها لاستجلاء المعنى : وترتيب
القرآن لم يرح شيئا من تقدم الزمن وتأخره ، فكيف
يتخال مدنيه ، ويحيط به : ومدنيه بتخلل مكبه
ويحيط به : وهكذا ترى من النظر في ترتيب القرآن
على سورة - أي ترتيب كان في المصاحف المختلفة
- مالا يسائر حاجات مفسري المتطهر له ؛ بل يضيء

فنتدبره على ترتيب سورة وآيه في السور ، أو على
غير هذا من ترتيب ؟ .

والقرآن - كما هو المعروف - لم يرتب على
الموضوعات والمسائل ، فيغرد كل شيء منها بياب
أو فصل ، يجمع ما ورد فيه عن هذا الموضوع
أو تلك المسألة ، فليس على ترتيب كتب العقائد
مع ما فيه من أصول العقيدة ، وليس على ترتيب
كتب التشريع مع ما فيه من أصول التشريع ، ولا هو
كذلك على نسق كتب الأخلاق أو التاريخ ولا القصص ،
ولا غير ذلك . . بل ليس على ترتيب بعض كتب
الدين حين أقررت أحداث الحياة بأسفار عنونت
كل سفر منها بحادث ، أو حين جرت على تسلسل
حياة فرد خصصت كل حين منها بقسم ، كما لم يرتب
على شيء من تاريخ ظهور آياته . . . إنما جرى القرآن
على غير هذا كله ، فعرض لكثير من الموضوعات
ولم يجمع منها واحدا بعينه ، فالتقى أوله بآخره ،
ويعبر به في مكان معين . . وإنما نثر ذلك كله نثرا ،
يفوقه تفريقا ؛ فالحكم التشريعي في أكثر من موضع ،
والأصل الاعتقادي قد عرض له غير مرة ، والقصة
قد وزعت مناظرها ومشاهدها في جملة أماكن ،
وهكذا تقرأ في السورة الواحدة فنونا من القول ،
وتنم بالوان من الأغراض المختلفة ، تعرض لها سورة
أخرى ، متكامل العرضان ، وتتم الفكرة بتجميعها في
مواضع متعددة ؛ وذلك لحكمة ومرى يبين في غير
هذا المكان من أسرار الترتيب التي تعرض للكلام
في الترتيب .

وإنما ننظر إلى ما لهذا الواقع من أثر في طريقة
تناول القرآن بالتفسير ، وتلبيد لمعانيه وأغراضه ،

التفسير

فصواب الرأي - فيما يبدو - أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً ، لا أن يفسر على ترتيبه في المصحف الكريم سوراً أو قطعاً ؛ ثم إن كانت المفسر نظرة في وحدة السورة وتناسب آياتها ، واطراد سياقها فلعل ذلك إنما يكون بعد التفسير المستوفى للموضوعات المختلفة فيها .

٣ - المنهج الأدبي في التفسير :

وإذا ما كان وجه الرأي أن التفسير الأدبي لكتاب العربية الأكبر ، هو أول ما يجب أن يحاوله من لم بالعربية صلة لغوية أدبية سواء أكانوا عرباً أم غير عرب ؛ وإذا ما كان وجه الرأي أن هذا التفسير الأدبي ينبغي أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً ، لا قطعة قطعة ، فعلى هذا الأساس يكون منهج التفسير الأدبي إذن صنفين من الدراسة : كما هي الخطة المثل في درس النص الأدبي (١) . وهذان الصنفان هما : ١ - دراسة حول القرآن . ب - دراسة في القرآن .

فأما دراسة ما حول القرآن :

فهي دراسة خاصة قريبة إلى القرآن ، ومنها دراسة عامة بعيدة - فيما يبدو من ظاهر الرأي - ولكنها في تحليل المنهج الأدبي لازمة لفهم القرآن فهماً سليماً دقيقاً .

والدراسة الخاصة هي ما لا بد لعرفته ، مما حول كتاب جليل كهذا الكتاب . في ظهر في نحو عشرين

ما كان من أمر الترتيب ، بالنظر الجديدة والترتيب الخاص لأي الموضوع الواحد ، بحيث يكشف هذا الترتيب لنا عن تلك النواحي ، التي عرفت أن المفسر المتفهم مضطر إلى مراعاتها وتقديرها ، توصلاً إلى الفهم الصحيح ، والمعنى الدقيق .

فجملة القول ، أن ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقاً ، وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات لم يحفظ به أبداً ، وقد فرق الحديث عن الشيء الواحد والموضوع الواحد في سياقات متعددة ، ومقامات مختلفة ، ظهرت في ظروف مختلفة ، وذلك كله يقضى في وضوح بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً ، وأن يجمع آياته الخاصة بالموضوع الواحد ، جمعاً إحصائياً مستقصياً ، ويعرف ترتيبها الزمني ، ومناسبتها وملابساتها الخالقة بها ، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسير وفهم فيكون ذلك التفسير أهدي إلى المعنى ، وأوثق في تحليده ؛ وليس تفسير القرآن سورة سورة إلا تعرضاً مفرقاً لموضوعات مختلفة تختلجها السورة الواحدة ، ثم يعود المفسر بعد ذلك في السورة الأخرى إلى مثل هذه الموضوعات أنفسها ؛ فإن جعل النظر الجامعة إلى هذه الموضوعات في القرآن كله حيناً عرضت له في أول سورة ، فقد آل به الأمر إلى تفسير الموضوعات ، وكانت وقفات الطوال المتباعدة عند كل موضوع تركاً لتفسير السورة بإختلالاً به ، وإن تعرض الموضوع الواحد مراراً كلما عرض في السور المختلفة فقد أخل بوحدة الموضوع حين ترك الإلمام للجامع به في مقام متصل .

(١) بيان هذه الخطة ، وتبسيط الوضع فيها مما التفتت دراسات كتاب هذه المائدة في الأدبي المصري ، وكلية الآداب ، من جامعة الأزهر الأولى ، بمطبعة .

التفسير

بالعناية ، أخذ من يحارثون هذه الأبحاث من الغربيين ، وكان أجل من كتب في ذلك منهم الألماني تولدكه T. Noeldke صاحب كتاب تاريخ القرآن *Geschichte des Qurans* ، الذي اشترك في تحقيقه وإكمال طبعته الثانية قر من علماء الألمان مثل شقالي وزيمرن وبرجشتراسر ، وقد جاهد أحد شبابنا من خريجي كلية الآداب فترجم الكتاب بمعوة من في الكلية من أساتذته الألمان وعارفهم ، لكن حالت عوائق تافهة دون طبع الكتاب ، مع أن أبحاث هؤلاء المحدثين قد أفاضت على تلك الموضوعات ألواناً من العناية العلمية ، إن لم نحل من الاهتمام لأنها لن تخلو من روح النقد والتمحيص ، التي لابد منها في تناول هذه الأبحاث ، وهي دراسات ضرورية لتناول التفسير كما أشرنا ، حتى ما ينبغي مطلقاً أن يتقدم لدرس التفسير من لم يتل حظه من تلك الدراسة القريبة الخاصة حول القرآن ، ليستطيع فهمه فهماً أدبياً صحيحاً مترسلاً بظك الملازمات الغامضة في فهم القرآن .

وأما ما حول القرآن من دراسة عامة ، فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية ، التي ظهر فيها القرآن وعاش ، ولها جمع وكتب وقرئ وحفظ ، وخاطب أهلها أول من خاطب ، وإليهم أتت رسالتهم لينصتوا بأذانها ، وإبلاغها شعوب الدنيا ، فروح القرآن عربية ، ومزاجه عربي ، وأسلوبه هجري ، وقرآناً عربياً غير ذي عروج ، والتفاد إلى مقاصده إنما يقدم على التمثل الكامل ، والاستشفاف التام طله الروح العربية ، وذلك المزاج العربي ، واللحوق

عاماً أو كلياً وعشرين عاماً ، ثم ظل مفرقاً سنين حتى جمع في أدوار مختلفة وأحوال مختلفة ، وكان جمعه وكتابته عملاً سائر الزمن طويلاً ، وناله من ذلك ما ناله ، ثم هناك قراءته ، ومسيرة هذه القراءة للتطور اللغوي الذي تعرضت له اللغة العربية ، بفعل النهضة الجادة التي أثارها الدعوة الإسلامية والدولة الإسلامية ، فقد كانت هذه القراءات عملاً ذا أثر واضح في حياة الكتاب وفهمه ، وذلك الأبحاث - من نزول ، وجمع ، وقراءة ، وما إليها - التي عرفت اصطلاحياً - منذ حوالى القرن السادس الهجري - سباسب علوم القرآن^(١) بعدما تناولها المفسرون المختلفون قبل ذلك بالبحث الجليل ، والبيان المتفاوت في الاستيفاء ، حسب عناية المفسر واهتمامه ، ومثل تلك الأبحاث جد لازمة ، في نظر دارسي الآثار الأدبية ، ولا بد منها لفهم التصور المدروسة ، والاتصال بها اتصالاً مجدياً ، بل كان لزوم هذه الأبحاث لفهم القرآن عما شعر به القدماء أنفسهم ، حتى قال السيوطي في مقدمة كتابه « الإيضاح في حارم القرآن » : « وقد جعلته مقدمة للتفسير الكبير الذي شرعت فيه وسببته بمجمع البحرين ومطلع البدرين الجامع لتحرير الرواية ، وتقرير الدراية ، ومن الله استمد التوفيق والمداية^(٢) » ، وكان أكثر المفسرين يلمون في مقدمة تفاسيرهم بشيء من القول في النزول والجمع ، والقراءات ، وقد أفرد ما حول القرآن من تلك الموضوعات حديثاً

(١) محاضرات علوم القرآن كتاب تقي الدين المكي في كتابه الإيضاح في حارم القرآن .

(٢) الإيضاح في حارم القرآن .

التفسير

صورة خاصة ، فما بحث لنا - مع هذا - أن نقول
إننا نفسر هذا القرآن أو نعهد لفهمه فهماً أدبياً ،
يسمى للانتفاع به في نواح أخرى ، وما دعنا نذكر
الحجر ، والأحقاب ، والأنكة ، ومدين ، ومواطن
ثمود ومنازل عاد ، ونحن لا نعرف عن هذه الأماكن
إلا تلك الإشارات الشاردة ، فما ينبغي أن نقول إننا
لفهمنا وصف القرآن لما ولأهلها ، أو إننا أدركتنا
مراد القرآن من الحديث عنها وحهم ، ثم لن تكون
العبرة بهذا الحديث جلية ولا الحكمة ولا الهداية
المرجوة مفيدة مؤثرة ١١

ولعله ليس بالكثير مطلقاً أن نطلب مثل
تلك الدراسات المفصلة لبيئة القرآن الذي هو أحدث
الكتب السماوية جهداً ، ولغته التي بها نزل لا تزال
لغة حية تتكلمها مئات الملايين ، وأدبها هو أدب
غير واحدة من الأمم ، تدعى لنفسها حق الحياة ،
ثم هي أصل كبير للهجات ولغات تقوم دراستها
الصحيحة على دراسة هذه العربية : ليس بالكثير
في شيء أن نطلب هذه الدراسة لبيئة القرآن وهذه
حالته ١ لأن الكتب الدلالية الأخرى أقدم من القرآن
بالقرون المتطاولة وبيئاتها قد عفت معالمها ، ولغاتها
قد تحلت عنها إذ خرجت من الحياة ، ولكنا نجد
ما في هذه الكتب الدينية جمعاً من حي وجاهد ،
وحادثة ، وعلم ، قد أفرد بالدراسة ووضعت له
الكتب المطولة والمعاجم المستوفاة حتى ما يفوت شيء
منها من يتغنى معرفته ، وهذا كله إلى جانب الدراسات
التاريخية والأدبية والدلالية ، والقانونية ، والاجتماعية
للعميقة والمقارنة التي أصابها تلك الكتب : ولا

العربي^(١) هنا لزمت المعرفة الكاملة لهذه البيئة
العربية المادية ، أرضها بمبالمها وحرارها وصحاريها
وقبائلها ، وسماها بسحبها ونجومها ، وأنوائها ،
وجوها بحرة وبرده وعواصفه وأنسامه ، وطيبتها
بجلبها وخصبها ، وقحوطها أو ثنائها ، ونباتها وشجرها
... إلخ. فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية
وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربي المين : :
مع هذا ما يتصل بالبيئة المعنوية بكل ما تنسج له هذه
الكلمة : من ماضى سحيق ، وتاريخ معروف ونظام
أسرة أو قبيلة ، وحكومة في أى درجة كانت وعقيدة
بأى لون تلوت ، وفنون مهما تتنوع ، وأعمال مهما
تختلف وتشعب ، فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية
هذه العروبة ، وسائل ضرورية كذلك لفهم هذا
القرآن العربي المين : : وإذا جهدت الدراسة الأدبية في
أن تعرف عن تلك العربية والعروبة أكثر وأعمق
وأدق ما يعرف تقتضى بذلك درس أدبها درساً
صحيحاً ، فإن هذا القرآن رأس هذا الأدب ،
وقلبه الخالق ، ولن يدرس درساً أدبياً صادقاً ، يفي
بحاجة المتعرض لتفسيره إلا بعد أن تستكمل كل
وسائط تلك المعرفة للبيئة العربية مادية ومعنوية :
أما ما دعنا نقرأ التشبيه العربي المترآني ، أو التثليل
العربي المترآني ، فإذا مادته الأنسواء العربية ،
والظواهر الجوية العربية ، والخي أو الجماد المشهود
في بلاد العرب لا تعرف عنه شيئاً وليس عندنا شيء

(١) أن نقرآن معاني ومرامى الساتية اجتماعية بعيدا المبدأ
أبدية الممر : ثم ذلك كله إنما جاد الإنسانية ن لوبه العربي
وبذلك التفسير العربي ، والتشليل التام لهذه العروبة هو السبيل
المستقيمة لفهم ذلك كله والتوصل إليه .

التفسير

هذه الألفاظ في الوقت الذي ظهرت فيه وتليت أول ما تليت على من حول نالها الأول عليه السلام (١) - وهذا هو أحد الاعتبارات الجوهرية التي تنف في وجه التفسير العلمي للقرآن على ما أشرنا إليه من قبل .

وإذا كان هذا هو الأصل الأول في فهم دلالة ألفاظ القرآن ، فمن لنا به مع أن معاجمنا لا تسعف عليه ولا تعين ؟ فأكبر ما تملكه منها - وهو - لسان العرب - لابن منظور المصري - قد كتب على طريقة المقص والغراء ، كما يقول المصريون ، فتجاورت فيه نصوص تباعدت عصور أصحابها ، فابن دريد في أوائل القرن الرابع الهجري (٨٣٢١) ، يجاور ابن الأثير في أوائل القرن السابع الهجري (٨٦٠٦) وتمازج لغويات الأول دينيات الثاني : : والقاموس المحيط - كما نعرفه - عصارات خبر مترجمة لثقافات متغايرة متباينة ، من فلسفة عقلية إلى طيبة عمالية ، فأدبية لغوية ، فدينية اعتقادية ، أو غيرها .. معاجمنا لا تسعف على شيء من تحقيق هذا الأصل الثابت في تدرج الألفاظ : : فليس أمام مفسر القرآن حين يحنى المعنى الأول لألفاظه إلا أن يقدم بعمل في ذلك ، مهما يكن مؤقتاً وقاصراً فإنه هو كل ما يمكن اليوم ، وإلى أن تملك قاموساً اشتقاقياً تتدرج فيه دلالات الألفاظ ، وتمايز فيه المعاني اللغوية على ترتيبها ، عن

أحدثت عن الترجمات والتشريحات ، فذلك نواح أخرى ليست الآن موضع حديثنا ، ولكن بها تعظم المأثم في هذا التفسير الدرامي لكتاب هو أجل وأقدم ، وأوثق ما عرفت العربية من آثارها الأدبية !

تلك إلمامة عما حول القرآن من دراسة ، وهي في جملتها ترجع : إما إلى محقق النص وضبطه وبيان تاريخ حياته . . . وإما إلى التعريف بالبيئة التي فيها ظهر ، وعنها تحدث ، وبين مغايراتها ومعانيها تغلب ... وبعد استيفاء ذلك يكون التقدم إلى :

دراسة القرآن نفسه :

وهي تبدأ بالنظر في المفردات ، والمتأدب يجب أن يقدر عند ذلك ، تدرج دلالة الألفاظ ، وتأثيرها في هذا التدرج يتفاوت ما بين الأجيال وبفضل الظواهر النفسية والاجتماعية ، وعوامل حضارة الأمة ، وما إلى ذلك مما تعرضت له ألفاظ العربية في تلك الحركة الجياشة المتوثبة التي نمت بها الدولة الإسلامية ، والنهضة الدينية والسياسية والثقافية ، التي خلقت هذا الميراث الكبير من الحضارة . . . وقد تناولت هذه اللغة العربية في تلك النهضة أفراس أهم مختلفة الألوان والسماء والماضي والحاضر ، فنتيقات من كل ذلك خطوات تدرجية فسيحة متباعدة في حياة ألفاظ اللغة العربية ، حتى أصبح من الخطأ البين أن يعمد متأدب إلى فهم ألفاظ هذا النص القرآني الأدبي الجليل ، فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتضيق ، الذي مس حياة الألفاظ ودلالاتها ، وعلى التنبيه إلى أنه إنما يريد ليفهم

(١) لا ينكر أن خبر هذا الكشف ودراسته الدائمة الحسنة مع حالته الوثني بها - كل ذلك يهيئ لهم معان متشعبة أو تامة . لكننا مع عدم انكار هذا القدر مري أنه لا ينبغي أن تسب إلى القرآن من هذه المعاني إلا ما كان خريق فيه النص القرآني للعربية ، وسبيل الانتقال إليه هو دلالة النشئة الأولى في عصر نزول القرآن . . . وبيان هذا والتعميل له وما لا يتسع له المقام هنا

التفسير

بها - وعانى فيها شديدا بما وصفنا أو بشيء من أصل فكرته ، ولكنه لم يتم التقبيل القوي ، ولم يستوف التتبع القرآني ، وفاته مع ذلك كله فرق ما بين عصره وعصرنا في دراسة اللغات وصلاتها ، إلا أنه في كل حال نواة تحجل من بعده ، وبخاصة أهل هذا العصر الطموح ، فيؤملهم ألا يملكوا إلا هذا القاموس القرآني الناقص بل البدائي ، وبالتزام هذا المنهج الأدبي يرجى كمال هذا القاموس ، وقواميس أخرى تتطلبها حياة القرآن ، كتاب العربية الأعظم .

ثم بعد المقدرات يكون نظر المفسر الأدبي في المركبات ، وهو في ذلك - ولا مرة - مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة : إلخ ولكن لا حل أن الصنعة النحوية عمل مقصود لذاته ، ولا لون بلون التفسير كما كان الحال قديماً . بل على أنها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديدته ، والنظر في اتفاق معاني القراءات المختلفة للآيات الواحدة ، والبناء للاستعمالات المتأصلة في القرآن كله . ثم على أن النظرة البلاغية في هذه المركبات ليست هي تلك النظرة الوصفية التي تعنى بتطبيق اصطلاح بلاغي بعينه ، وترجيح أن ما في الآية منه هو كذا لا كذا ، أو إدراج الآية في قسم من الأقسام البلاغية دون قسم آخر . كلا : بل على أن النظرة البلاغية هي النظرة الأدبية الفنية التي تتمثل الجمال القول في الأسلوب القرآني ، وتستبين معارف هذا الجمال ، وتستجلي قسائمه ، في ذوق بارع قد استكشف خصائص التراكيب العربية منضما إلى ذلك التأملات العميقة في التراكيب

المعاني الاستعمالية على ظهورها : - فلا معنى للمفسر من النظر في المادة اللغوية للفظ الذي يريد تفسيره ، لينتهي فيها المعاني اللغوية عن غيرها ، ثم ينظر في تدرج المعاني القوية للمادة نظرة ترتبها على الظن الغالب ، فتقدم الأسبق الأقدم منها على السابق ، حتى يطمئن - ما استطاع - إلى شيء في ذلك ينشئ منه إلى ترجيح معنى لغوي للكلمة ، كان هو المعروف حين سمعها العرب في آي الكتاب . . . والمفسر في هذا التمييز والنظر ملم - ما أمكن - بمحدث الدراسة في أنساب اللغات وصلة ما بينها ، ليطمئن كذلك إلى أن الكلمة عربية أصيلة ، أو هي دخيلة ، وإن كانت لما يشأ ؟ وما معناها الأول ؟ . ثم هو عاذر كذلك من اندفاع معاجمنا في رد الكلمات إلى أصل عربي يشابهها في اللفظ ، مع التكلف في الاشتقاق والربط . .

وإذا ما فرغ من البحث في معنى اللفظة القوي ، انتقل بعده إلى معناها الاستعمالية في القرآن ينتج ورودها له كله ، لينظر في ذلك ، فيخرج منه برأى عن استعمالها : هل كانت له وحيدة اطردت في عصور القرآن المختلفة ومناسباته المتغيرة ؟ وإن لم يكن الأمر كذلك ، فما معاني المتعددة التي استعمالها فيها أقرآن ؟ وبذا يهتدي بمعناها أو معانيها اللغوية إلى معناها أو معانيها الاستعمالية في القرآن ، وهو مما ينشئ إليه من كل أولئك يفسرها معطشتا في موضعها من الآية التي جاءت فيها .

وقد حاول الراغب الأصمغاني مثل قرابة ألف عام ، أن يعطينا مفردات القرآن في قاموس نحاس

التفسير

نسبة « في هذه المطالب الجذائية » والمراى
القلبية ، وماذا أجبت رعاية ذلك كله ، في إيجاج
الدعوة ، وإعلاء الكلمة ، فالتفسير النفسى ،
يقوم على أساس وحيد من صلة الفن القولى بالنفس
الإنسانية ، وأن الفنون على اختلافها - ومن بينها
الأدب - ليست إلا ترجمة لا تجده النفس « »
وقد ألمنا بذلك في مكانه من الدراسة البلاغية الفنية ،
ولا نقول الآن أكثر من أن اللحظة النفسية في المعنى
القرآنى ، ربما تكون أحسن لحظات بعيد الغور ،
كثير الشعب بين المفسرين ، قد تألوا له البراهين
النظرية والأقيسة المنطقية ، وتلاقوا فيه بصنوف
الأعاريب ، ومعقد الصناعة التحوية البعيدة عن
روح الفن ، أو بالمحاولات الليانية النجافة « إلى
النظرات السوفسطائية المسفة ، وانظر على سبيل المثال
تفسير الآيات ١٩٣ - ١٩٥ من سورة الشعراء
في الفخر الرازى ٦ : ٥٤١ - ٥٤٣ ط بولاق -
وقابله بتفسير الرغزى لهذه الآيات - كشاف ٢ :
١٣٢ ط بولاق - ثم الفرق بين الصنيتين « وكيف
كانت نظرة الرغزى النفسية ليصلا حاسما في
الموضوع « « « فالملاحظة النفسية حين تعال نسيج
الآية وصياغتها ، وتعرف بجو الآية وعالمها ، ترفع
المعنى الذى ينهم منها إلى ألق باهر الساء ، وبدون
هذه الملاحظة يرتد المعنى فشلا ساذجا ، لا تكاد
النفس تظمن إليه ، ولا هو خليق بأن يكون مع
مقاصد القرآن .

والحديث عن التفسير النفسى يذكرنا بما عرض
له الأستاذ الإمام - روح الله وروح - من صلة بين

والأساليب القرآنية لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار
العربية ، بل لمعرفة فنون القول القرآنى وموضوعاته
فناقنا ، وموضوعها موضوعا ، معرفة تبين خصائص
القرآن في كل فن منها ومزاياه التى تجلو جماله .

ولئن كان مثل هذا مما يطلب أو يوصف في
قليل من الجمل أو الأسطر ، فإن تحقيقه ليس بهذه
السهولة والقرب ، وإنما يقوم على إصلاح أدبى
بلاغى أحسب أن الحياة الأدبية اليوم تحاول ، وهى
بالغة منه إن شاء الله مبلغا حسنا ، ومستغيدة به في
التفسير الأدبى للقرآن ، كما تستعيد هذه المحاولة
الإصلاحية نفسها بمزاوتها للتفسير القرآنى ، وإذا
أوفى بنا القول على هذا الإصلاح الأدبى فإننا نشير
إلى ما تبقى مراعاته من :

التفسير النفسى : لأن ما استقر من تقليد
صلة البلاغة بعلم النفس (١) قد مهد السبيل إلى القول
بالإعجاز النفسى للقرآن ، كما كشف عن وجه الحاجة
إلى تفسير نفسانى للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة ،
بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية في
المبادئ التى تناولتها دعاوة القرآن الدينية ، وجدله
الاعتقائى ، ورياضته للوجدانات والقلوب ،
واستلله لتقديم ما اطمأنت إليه ، وتوارثته عن
الأسلاف والأجيال ، وتزيينها بما دعا إليه من إيمان ،
يتنفس مبرم هذا القديم ، ويهدم أصوله : وكيف
تلفظ القرآن لذلك كله ، وماذا استخدم من حقائق

(١) بحث « البلاغة وعلم النفس » - كتاب هذا المقال نشر
في الجود الثانى من المجلد الرابع لجمعية الآداب سنة ١٩٣٦ هـ

التفسير

التفسير وعلم الاجتماع : لقد ذكر (١) : « أن علم أحوال البشر مما لا يتم التفسير إلا به » ، وأنه لا بد لناظر في الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأحوالهم ، ومنشأ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف ، وعز وذل ، وعلم وجهل ، وإيمان وكفر ، وهذا هو ما جعلنا نفهم من قوله أنه يريد علم الاجتماع ، وإن لم يسمه : ولكنه عقب على ذلك بقوله : « ومن العلم بأحوال العالم الكبير ، علوه وسفليه ، ويحتاج في هذا إلى فنون كثيرة » ، من أهمها التاريخ بأنواعه : وعلى كل حال فنحن إنما أعيننا بما يقوم به الفهم الأدبي للقرآن ، وهو الفهم الذي يتقدم كل استفادة منه : ثم تلوه بعد ذلك المطالب الأخرى من هداية الخلق ، أو إصلاح حالهم أو التشريع لهم : فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيد من الدرس الأدبي الذي أسلفنا وصفه العام ، فيتصل باللمبة النفسية كما ذكرنا ، وقد تتصل المطالب الأخرى بعد ذلك بعلم الاجتماع أو غيره » .

نوتر: تقرير هذه الحقيقة على أن نكتب على أنفسنا وعلى الأجيال ، فترحم الكفاية الكاملة والقدرة الموفورة : ولئن لم يكن لنا من الكمال إلا الشعور بالنقص فلذلك أجمل بنا من التزبد الزائف ، وليس الذي نبغى من هذا المنهج مستحيلاً ولا بعيد التحقيق ، فقد شعر أسلافنا بحجمته ، وقاموا ببعضه للقرآن ، ثم قام المحدثون به كله لكنهم الأدبية والدولية ، ولن نكون نحن بين هؤلاء وأولئك الضالعين العاجزين !

وأخيراً : : هذا المقال - في أكثره - إنجاز مركز ، وإجمال لامح ، يفرى ذوى الشأن في التفسير بأفاق فسيحة من الدرس والبحث ، وما على إذا لم يجد كل قارئ فيه حاجته . . . ليس هنا مجال الاستيفاء .

أمين الخولي

وبعد فقد وصفت التي وصفت من منهج التفسير الأدبي ومطالبه الجليلة ، وأنا ذاكر مالا أنساه أبداً كلما شرحت المنهج الدقيق للدراسة أدبية أو غيرها ، فأقول للمستكبرين : مهما يكن لهذه المطالب من أثر يتغل خطانا ويؤخر أعمار دراستنا ، ويشعرنا بالنقص ، ويعود علينا باللائمة فإن هذه هي الحقيقة ، وهذا هو الواجب ، وأولى لنا أن

(١) مقدمة تفسير الناصية من ١٦ .

السيرة

« السيرة »، عني الترجمة الماثورة لحياة
الذي محمد عليه السلام ؛ ويظهر أن هذه الكلمة
قد استعملت أول ما استعملت للدلالة على
باب قائم بذاته في عنوان مؤلف ابن هشام
(طبعة استنفذ ص ٣ ، س ٤ هذا كتاب سيرة
رسول الله) ، على أن ثمة شاهداً آخر على
استعمالها بمعنى الترجمة لحياة النبي عليه
السلام ، فقد وردت بهذا المعنى في الواقدي
(ابن سعد . الطبقات ، ج ٢ ، قسم ١ ، ص ١٨ :
من روى السيرة) ، وفي تليذه ابن سعد
(المصدر المذكور ، ج ٢ ، قسم ٢ ، ص ١٥٢ :
مؤلاء أعلام بالسيرة والمغازي من غيرهم) ،
ثم إن كلمة سيرة كانت تستعمل في تلك الأيام
حقاً للدلالة على ترجمة الحياة بصفة عامة ،

السيرة

ذلك أننا نعلم بوجود سيرة هي «سيرة معاوية وبنى أمية» لعوانة السكلي المتوفى سنة ٨١٧ هـ أو ١٥٨ هـ، أو لمجناب بن الحارث (القمي) المتوفى سنة ٥٣٢ هـ؛ الفهرست، ص ٩١، س ١٨ (١)

أصل السيرة وطبيعتها

إن فكرة جمع قصة حياة النبي من مولده إلى وفاته في رواية متتابعة محكمة ليست فكرة قديمة في الجماعة الإسلامية ولا هي بالفكرة التي جاءت عن الخاطر. وإذا كان من الطبيعي أن تجذب فعال مفشى الدين الجديد وأقواله على الفور اهتمام معاصريه وتاهق هذا كرتهم ويرداد هذا الأثر في نفوس المؤمنين به من أهل الجيل الثاني، فإنه لا يقل عن ذلك حقاً وصدقاً أن نجد هذا الاهتمام أبعد ما يكون عن طبيعة التاريخ بالمعنى الذي نفهمه من هذه الكلمة؛ وإنما انصرف هذا الاهتمام إلى تثبيت سنن العبادة والشريعة المقررة جرياً على تقاليد النبي واقتداء به، كما انصرف إلى تخليد ذكر المغازي على غرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية، تلك المغازي التي اشترك فيها المسلمون تحت راية قائدهم الذي كان جل أتباعه ينظرون إليه نظرتهم إلى أمير (١)

وأجمع في هذا التعليق رقم ٢٠١ لأنهما معاً م تقاربهما يؤلفان - كما يتضح جلياً - فكرة متكاملة وصورة متأسكة لشخصية الرسول عليه السلام، وفهم هذه الصورة المتصلة قبل التعليق عليها ضروري، والحديث عن بعض أجزائها يتصل أقوى الاتصال بالحديث عن سائرهما، فلذلك جمعت التعليقين =

ذلك أننا نعلم بوجود سيرة هي «سيرة معاوية وبنى أمية» لعوانة السكلي المتوفى سنة ٨١٧ هـ أو ١٥٨ هـ، أو لمجناب بن الحارث (القمي) المتوفى سنة ٥٣٢ هـ؛ الفهرست، ص ٩١، س ١٨ (١) ومعنى «السيرة» متسلسل من «المسلك» أو «طريقة الحياة» اللذين تدل عليهما هذه الكلمة واللذين يعدان تطوراً طبيعياً للأصل س ي ر، أي «مسلك» أو «ذهب» في الأرض، (وقد وردت كلمة سيرة في القرآن، سورة طه، الآية ٢٠) * بمعنى «السنة» أو «الهيئة» ويبدو أن صيغة الجمع «سيرة» هي التي كانت مفضلة في أول الأمر عند الكلام على ترجمة حياة النبي صلى الله عليه وسلم. والراجع أنها أطلقت على الروايات الخاصة بحياته أسوة بسيرة الملوك، «الهلوية» (٢) الأصل التي كان العرب يعرفونها في مطلع الإسلام (انظر Nöldeke

Gesch. der Perser u. Araber، ص ١٤ - ١٨). والمصطلح «سيرة» يجرى في جل الإشارات التي لدينا عن المؤلفات العربية الأولى الخاصة بترجمة حياة النبي، مقترناً دائماً بكلمة المغازي (A. Fischer في Schwalliy

(٢٠١) أعوذ بك من هزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون. أعوذ بماذا بين يدي ما أعلق على مادة «سيرة» رجاء أن يرزقني الله الرقاية من هز فيها تحضرن في الشياطين فيكون تعليقى على غير ما أحب له من براءة وترفع واحترام للمنهج العلى اتنى دائماً أن يتسم بها حظنا مع مؤلف السادة.

(٢) رقم الآية في المصحف العثماني هو ٢١

[٥٠٢]

استطاع بفضل حكمته وشجاعته المؤيدين
روح من الله ، أن يحرز من آيات النصر
أروعها وأعظمها أثراً في النفوس ، وإن كان

== في رقم (١) من المأخوذ يقول الكاتب ، والراجع
أنها أطلقت على الروايات الخاصة بحياته
— الرسول — أسوة بسير الملوك البهلوية الأصل التي
كان العرب يعرفونها في مطلع الإسلام . ومعنى هذا
في جلاء أن صورة الرسول في نظر أتباعه كانت
صورة الملوك البهلوية ، وهو الذي طبع في نفوسهم
تلك الصورة طبعاً — وبكامل هذا المعنى بما
جاء في رقم ٢ من المادة ونصه : « كما انصرف
— أي الاهتمام — إلى تخليد ذكر المغازي على
غرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية ، تلك
المغازي التي اشترك فيها المسلمون تحت راية
قائدهم الذي كان جل أتباعه ينظرون إليه نظرهم
إلى أمير استطاع بفضل حكمته وشجاعته ،
المؤيدين بروح من الله ، أن يحرز من آيات
النصر أروعها وأعظمها أثراً في النفوس وإن
كان لا يختلف في خلقه اختلافاً مشهوداً عن أمراء
الجاهلية . فالرسول عليه السلام في نظر جل
أتباعه أمير لا يختلف عن أمراء الجاهلية ، وما
أقرب الإمارة من الملك .

ونسأل الأستاذ كاتب المادة عن أشياء في
نتيج تفكيره مثل : —

(١) صدرت الكلام باستعمال كلمة « سيرة » ،
الحياة التي عند أكثر من مؤلف ، واستعمالها في
تلك الأيام فعلاً لترجمة حياة معاوية ، مثلاً
لاستعمالها في تلك الأيام فعلاً للدلالة على ترجمة
الحياة . وبعد شرح معنى « سيرة » المفردة وبيان
استعمال القرآن لها . الخ . إذا بك تعقب

لا يختلف في خلقه اختلافاً مشهوداً عن أمراء
الجاهلية . وقد كان الحافظ الأول إلى هذا
الاهتمام هو الذي دفع القوم ، كما نعلم ، إلى

بقولك : ويبدو أن صيغة الجمع « سير » هي
التي كانت مفضلة في أول الأمر عند الكلام على
ترجمة حياة النبي . . وقد بدا لك هذا دون مثل له
ولا شاهد عليه ، وبعد الذي قدمت من استعمال
اللفظ المفرد « سيرة » ومقاله وشاهده . . فهل لي
أن أقول إن المنهج غير دقيق في هذا الموقف . .
(ب) بعد الذي قات عن استعمال المفرد ،
عقبت بقولك : والراجع أنها أطلقت على
الروايات الخاصة بحياته أسوة بسير الملوك البهلوية
كالأصل التي كان العرب يعرفونها في مطلع
الإسلام . . فهم رجح عندك هذا التأسى في إطلاق
لفظ الجمع « سير » كبير الملوك البهلوية . .
الجمع قد بدا لك بدواً فقط ، بعد ما واجهتك
شواهد استعمال المفرد ، فبأى شيء رجح عندك
هذا التأسى ؟ وكيف صار ما بدا — بلا شاهد —
هو الواقع ، وهو صادر عن حال نفسية مستعابية ،
وهي التأسى باستعمال الفرس للجمع في سير
ملوكهم البهلوية . . وهل المنهج في هذه
الافتقالات دقيق ؟

(ج) تذكر — في رقم ٢ — أن جل أتباع
الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا ينظرون إليه
نظرهم إلى أمير . لا يختلف في خلقه اختلافاً مشهوداً
عن أمراء الجاهلية . . فما دليلك على هذه النظرة من
جل أتباعه إليه ، أو — على الأقل — ما الشاهد
جليها من خبرهم ؟ ثم ما شاهدك على أن جل
أتباعه كانوا ينظرون إليه هذه النظرة ، وعن
أي إحصاء صدرت في هذه ١٩ وهل المنهج في
هذه الأقوال دقيق ؟

السيرة

من المعلومات تتعلق بحياته ، فإنها في الحق تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا من حيث عرضها وطبيعتها . وكان الحافظ الثاني

بشعا وعشرين سنة لم يجرّد سيفاً في أكثر هذه المدة وأغلبها ، أي خلال خمس عشرة سنة من هذه المدة ، حتى نجحت دعوته وتكون المجتمع الإسلامي وتميز في المدينة ، وأذن للذين يقاتلون بأنهم ظلّوا . . . قبل بضع السنوات التي دفعت محمداً ومجتمعه الجديد إلى دفع الظلم عن مجتمعهم هي التي رسمت وحدها صورة محمد في نفوس جل أتباعه .

(د) هل كان محمد يأخذ بين أتباعه صورة القائد المنفرد ، أو أنه كان ينزل على مشورة غيرهم ويغير موقفه الحربي الذي اتخذّه لأن الخصماء يرون ذلك ، ويسألون له بصحة ما يوحى به إليه لا بصحة ما يرتليه هو في الميدان ؛ ولما سأله هل من ذلك هذا في بدر أنزلك الله أو هي الحرب ، وقال لهم : هي الحرب ، يبنوا له الوضع الحربي السليم ، فغير منزله ؛ وإذا كانت سنوات الحرب هي أواخر حياة محمد ، وهي نحو ثلاث حياته في الدعوة والرسالة ، فهل تكون هي التي ترسم صورته عند جل أتباعه أمورا قائدا انتصروا تحت لوائه أروع نصر وأعظمه ؟

(ر) وهل حقا كانت فترة الحرب في حياة محمد فترة انتصارات رائعة وعظيمة أو تخللتها الهزائم في أحد . . . وسنين ، لأن غزواته عليه السلام إنما كانت في حقيقتها حرب دفاع ومقاومة للظلم ، كما تصرّح الآية القرآنية ؛ وأذن للذين يقاتلون بأنهم ظلّوا ، وإن الله على نصرهم قدير ، نعم كانت حرب مقاومة للفاشية التي تشكلت لسحق الجماعة الناشئة في المدينة . قبل أن يصلب عودها ، فكانت — كما هو الواقع الملبوس — صراعا بين قلة إسلامية تناضل عن كيانها أمام كثرة تتحارب عندها ، ويتعاون فيها مشركو العرب مع اليهود المحيطين بمسلى المدينة الذين

إقامة السنة في تلك الصورة الماثورة من الحديث المروى (انظر مادة حديث) ، وهذه الصورة وإن بدت على هيئة مجموعة

(د) ذكرت الأمراء في الجاهلية ، وجمعت محمداً كأحدهم ، لا يختلف اختلافا مشهودا ، فإذا كان الأمراء في تلك الحياة القبلية الأبوية الطابع ؟ ومن هم أمراء الجاهلية الذين كانوا قوادا ذوي ألوية انتصر أتباعهم تحت قيادتهم ؟ وهل المنهج في هذه المناوئة دقيق ؟

وإذا جازنا ما في البيان والتجهر إلى ما في الحكم والتفكير فإننا نسأل الأستاذ كاتب المادة أسئلة أخرى عن تقديره الحقائق التاريخية حين قرر ما قرر ، وتلك الأسئلة مثل :

(أ) هل الاتجاه إلى طواغيت الملكية والإمارة في اعتبار اتباع الرسول له ، أو في تصويره هو نفسه لهم ، هل هذا الاتجاه يتفق في شيء مع إصرار الرسول في مقام الرسالة ، وهو أسمى من مقام الملوك ، على تقرير بشريته . وماثلته للناس ، وأنه ليس إلا بشرا رسولا . والكاتب نفسه يعرف هذا جيدا . وسيلذكر فيما يلي من هذه المادة

(ب) هل الاتجاه إلى الملكية والإمارة يتفق مع تصرفات الرسول كتنبيه أصحابه عما نفعله الأماجم للوكها ؛ ودفع خوف من خاف منه بقوله : إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد ؛

(ج) وقبل هذا كله ، هل كانت طبيعة الحياة العربية حول الرسول تنبئ له مثل هذا الاتجاه إلى الملكية والإمارة ، أو تساعد على تصور أصحابه له في هذه الصورة ، حتى يتأسوا في سيرته بسير الملوك وينظروا إليه نظرم إلى أمير قائد محارب انتصروا تحت لوائه الخ .

(د) متى قاتل محمد ، ومتى صار قائدا ، حتى تكون صورته عند جل أتباعه هي صورة قائد انتصروا تحت رايته ١٩ إن محمدا عاش داعيا

السيرة

إلى حد كبير بالمغازي . فليست هذه المغازي في الموطأ مثلاً ، وهو من أقدم المجموعات الحديثة التي وصلتنا يعنون بغير هذا كله حين يذكر كتاب الجهاد - ج ٢ ، ص ٢٠ ، ط صبيح - والمغازي في صحيحه حين يجمع أخبار غزوات الرسول - ص - بجمل العنوان هو : كتاب المغازي ، فقط دون لفظ السير - ج ٢ ، ص ٢٠ ط الحسينية - ويضع كلمة السير مع الجهاد في محدثه عن فضل الجهاد فيكون العنوان هو كتاب الجهاد والسير - ج ٢ ، ص ٩٠ - .

ثم نسمع كلام الفقهاء حين يدرسون أحكام الجهاد فيعتنون لذلك ، بكتاب السير ، وبينون السير بمثل قولهم : إن أصل السيرة حالة السير ، إلا أنها غلبت في الشرع على أمور المغازي ، كلنا سلك على أمور الحج - الزبلي : شرح الكنز ج ٣ : ٢٤ ، ط بولاق - نسمع هذا فنقدر معنى السير حين تتصل بالمغازي أو تكون معنى غالباً فيها ، وأن أصل ذلك ما فيها من معنى السير - وأن مثل هذه الصلة بين السير والمغازي ليست مما يسهل فيه القول بتقرير هذا الاقتران ، والتوصل منه إلى معنى خاص في صورة الرسول عند جل أتباعه ، لوصفه دعوى هذا الاقتران ، وهو مالا يسهل التسليم له ، بعد ما رأينا من اقترانها في مجموعات السنة القديمة والحديثة ، وبعد ما قرأنا من عدم اقترانها أيضاً في اصطلاح الفقهاء ؛ وأن غلبة كلمة السير في الشرع على أمور المغازي ليست لشيء في معنى السيرة التي هي ترجمة الحياة . . . وأن التعلق بمثل هذا الاتصال حين يكون بين السير والمغازي لا يضيء من السبيل في التعرف على أصل السيرة المركب . . . وبالتالي لا يحقق شيئاً من الصورة التي يحاول الكاتب رسمها لمحمد ومغازيه التي يريد أن يجعلها استمراراً ونظيراً الأيام العرب في الجاهلية . . . وأعوذ بالله دائماً مما عدت به أولاً من الهزات .

بدوره هو السبب في نشأة محصول وافر من القصص تتصل بحياة النبي في المدينة وتحفل عانوا في هذه المقاومة الحيوية شدائد كثيرة . لم يهباً لهم فيها دائماً أروع آيات النصر وأعظمها بل دلولوا فيها زلزالاً شديداً في غزوة الأحزاب مثلاً . . . وأنجدتهم دائماً قوة الأيمان ، وصلابة اليقين ، وليس من صحة التقدير في شيء ما يقوله كاتب المادة عن الأمير المحارب العبيية بأمره الجاهلية .

وهذا الذي المر من دخل التذكير ، واهتزاز التقدير ، هو الذي يجعلني دائماً أكرر في هذا التعليق التعوذ من ميزات الشياطين ، حتى لا تول قدم ولا يجمع فلم .

وفي الصورة التي حاول الكاتب رسمها لمحمد الأمير المحارب خطر قوي الإيحاء ، حاول أن يتم به تلك الصورة الشوهاء ؛ وذلك الخطر هو ما يرسمه بقوله : « والمصطنع » سير ، يحيى في جل الإشارات التي لدينا عن المؤلفات العربية الأولى الخاصة بترجمة حياة النبي مقتراً دائماً بكلمة المغازي ؛ واقتران هاتين الكلمتين يضيء لنا السبيل في التعرف على أصل السيرة .

إنه كما ترى يقرر اقتران السير بالمغازي ويرى ذلك الاقتران هو المصباح الذي يفهم على منوه تلك السيرة ، ويتعرف على أصلها .

وفي كل تسامح نقول له : إنه كنداً به يقرر من أمر المؤلفات العربية الخاصة بالسيرة ما يقرره من هذا الاقتران بين السير والمغازي ، دون أن يذكر دليلاً أو شاهداً على هذه الدعوى إلا ذكره مرجعاً هو نولدة في تاريخ القرآن .

والمنصف يتردد كثيراً في التسليم له بهذا الاقتران الذي يريد جعله مفتاح سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم لأننا نجد في مجموعات حديثة قديمة ، وخاصة عدم اقتران السير بالمغازي ، فإناك

إلا استمراراً أو تطوراً لأيام العرب^(١)

(١) يقول الكاتب ، ليست هذه المغازي إلا استمراراً وتطوراً لأيام العرب ، ويعنى نصف التشابه بين ليلة وأيام العرب في الأسلوب والتشويق... والشواهد الشعرية .. الخ .. وهذا القول منه إنما هو تنمة للضرورة التي حاول رسمها سابقاً .. فانصراف الاهتمام إلى تخليد ذكر المغازي — مغازي القائد الأمير المحارب .. الخ على غرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية .. انصراف الاهتمام إلى هذا التخليد هو السبب عنده في نشأة محصول والر من قصص تحفل إلى حد كبير بالمغازي . وليست هذه المغازي إلا استمراراً وتطوراً لأيام العرب .. الخ .

وفي هذا التفكير والآداء أشياء كثيرة نستوقف للنظر فيه : فنشأة المحصول والر من القصص المتصلة بحياة النبي .. الخ . شيء يستوقف القارئ ، ولكننا ندع الكلام عن هذه القصص وانها إلى أشباه لها سترد فيما يلي .. ونقف هنا عند جعله هذه المغازي استمراراً وتطوراً لأيام العرب .. فالكاتب بعد ما صور محمداً صلى الله عليه وسلم بأنه في نظر أهل أتباعه أمير محارب لا يختلف عن أمراء الجاهلية — على ما ناقشناه فيه قريباً — يضيف إلى هذه الصورة أن مغازيه — أو قصص مغازيه — ليست إلا استمراراً وتطوراً لأيام العرب .. يعني في الجاهلية . والحق أننا لا نعرف كيف يجد الكاتب الدجاجة على إلقاء مثل هذا القول .. فهل كانت الحركة الإسلامية في حياة العرب استمراراً متصلاً لحياتهم في الجاهلية ؟ وهل كانت حركاتهم الحربية في الإسلام — مهما يكن الرأي فيها — استمراراً

(انظر هذه المادة) ، وهما يشتركان في ذلك

لحروبهم الجاهلية التي كانت لهم فيها تلك الأيام ؟ وهل لا يدخل في حساب الكاتب شيء ما هذا الضجيج المائل الذي ادعته الحركة الإسلامية لنفسها من تأليف قلوب العرب بعد ما كانوا أعداء . على شفا حفرة من النار ، ثم ما أدت به الحركة الإسلامية من صوم دعوتها وتوجيهها إلى من حولها من الأمم والحكام ؟ لو لم يكن في الأمر إلا هذه المزاعم والادعاءات — ونسميها كذلك مسaire لكل منسكر — لكان هذا كافياً لأن يدل على شيء ما أصاب هؤلاء الجاهليين تغير من أمرهم حتى لا يعود من اليسير على حامل فلم أن يعتبر مغازيهم تحت ظل هذه الدعاوى كعرب البسوس بينهم ، أو حرب داحس والغبراء في الجاهلية ! إن مثل هذا القول بما يشعر أشد الناس تحاملاً على هؤلاء العرب ودعوتهم . وداعياً ، بأن الكرامة العقلية تحول بيننا وبين مثل هذا التصوير للحياة والتاريخ وسنن الاجتماع بإنكار أن شيئاً ما ، بل شيئاً كبيراً ، قد طرأ على الحياة في الجزيرة العربية مطلع القرن السابع الميلادي ، وكان خليفاً بأن يغير من أمرها وأمر أهلها تغييراً لا يجعل حياتهم بعد هذا تاريخ استمراراً لحياتهم قبله .. على أننا نعرف في حسن النية ، ونقف عند كلمة معطوفة على هذا الاستمرار ، فإن الكاتب يقول — استمراراً أو تطوراً — فنقول : إنك بكلمة التطور ، تعترف بالغير . فهل كان التطور المغير لحياة العرب بظهور الإسلام تغيراً هيناً يسيراً يجعل حياتهم بعده استمراراً لحياتهم قبله ؟ وتكون مغازيهم في سبيل الدعوة الجديدة استمراراً وتطوراً لتطاعنهم العصبي القبلي ، الذي كان يجهلته وحقه فاملاً متفراً للواعين فيهم من

السيرة

من ٣٠٨ - ٣١٢) التي كانت في كثير من الأحوال بلاشك النواة التي تقوم حولها القصة الثرية ولا يستطيع المرء أن ينكر على مثل هذا النوع من التأليف الصفة التاريخية، ولكنه يجب أن يذكر في هذا الصدد أن

بنحو ما قاله من اشتراكهما في الأسلوب العذب المرسل، وفي الجروح إلى قطع حبل الرواية، وغير ذلك مما يقول في شرح هذه المشابهة، ويكون مراده أن القول في المغازي كان استمراراً وتطوراً للقول في أيام العرب .. ١

وحتى هذا الربط بين المغازي وأيام العرب في أسلوب السرد أو القصة أو الوضع لا نجد إلا دعوى مكلفة لأن الحافظ على العناية بأيام العرب غير الحافظ على العناية بالسيرة، وما فيها من المغازي؛ ولأن من الطبيعي أن تكون الدعوة الإسلامية قد قدمت صورة البطولة، والتست هذا من الحرب، مغيرة لصورة البطولة في الجاهلية وهدف الحرب في الجاهلية، بحكم ما لا يمكن إنكاره أبداً من فعل الزمن الذي يقرره الكاتب بقوله إن فكرة وضع السيرة ليست قديمة في الجماعة الإسلامية، أي أنها وجدت بعد معنى زمن على ظهور الإسلام، وهو ما لا بد أن يفير من نظرة المسلمين للمغازي عن نظرتهم لأيام العرب.

وفي النهاية لا يسهل القول بأن المغازي والسيرة ليست إلا استمراراً وتطوراً لأيام العرب في طبيعتها وغايتها؛ ولا حتى يسهل القول بأن المغازي والسيرة ليست إلا استمراراً وتطوراً لأيام العرب في أسلوبها وسردها — وتقرأ في التحليل التالي ما ينقض به الكاتب نفسه كلامه.

أمير القروى

الأسلوب العذب المرسل على السجبة، وفي الجروح إلى قطع حبل الرواية وتقسيمها إلى عدد من الحوادث لا يرتبط بعضها ببعض إلا برابط واحد، وفي وفرة الشواهد الشعرية (انظر Horowitz في *Islamica* ٢٣٠، ١٩٢٦م)

== هذه الحال البشعة، التي جعلت الدعوة الإسلامية تحولاً جوهرياً لحياتهم... ولم يكن من الطبيعي أن يكون ما بعدها استمراراً لما قبلها والغريب أن الكاتب قد قال قبل ذلك: إن فكرة جمع قصة حياة النبي في رواية متتابعة ليست فكرة قديمة في الجماعة الإسلامية. ومعنى هذا أنه قد مضى وقت بعد الدعوة الإسلامية أيضاً قبل أن توصف تلك المغازي في السيرة. لكن الدعوة الإسلامية نفسها لم تغير من اتجاهات العرب، ولا الزمن نفسه — وقد مضى منه ما مضى قبل العناية بوضع السيرة — قد تغير من اتجاهات أو تلك العرب الجاهلية. وإنه لكثير أن يستعصى حال هؤلاء العرب على الزمن، بعد ما استعصى على المحاولة الإصلاحية الإسلامية نفسها، سواء كانت دعوة سماوية — كما يؤمن أصحابها — أو حتى محاولة بشرية كما يدين هذا الكتاب ١

على أننا لا نمتنع عن الإمعان في التفتاى ونسب حسن رأى فنقول لأنفسنا لعل الكاتب يريد أن يقول: إن وصف المغازي هو الذي كان استمراراً وتطوراً لوصف أيام العرب، لا نفس المغازي وأحداثها وأهدافها. ولكننا لا نجد الطريق النافذ إلى هذا الفرض المصطنع، لأننا لم تلق من العصر الجاهلي وصفاً ثرياً لأيام العرب حتى يجد الكاتب المشابهة بينه وبين وصف المغازي،

السيرة

ذلك أن النبي الذي أعلن بصريح العبارة في خلال حياته العانية أنه إنما بعد نفسه بشرا لأيام العرب ، بل يقول : وأصول سيرة النبي بمعنى الكلمة الصحيح من نوع آخر يختلف عن هذا كل الاختلاف — ويمضى ليبين أن أصل هذه السيرة يرجع إلى التحول الذي طرأ على شخصية محمد في ضمير المسلمين ، وأن عوامل اعتقادية ، واتصالات دينية بالمسيحية واليهودية ، ورغبتهم في أن يصوروا محمدا بصورة منشئ الأديان الأخرى .. وغيروا من صورة بشرته إلى صورة من كمال الخلق الإلهي ، وغدت حياته أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى .. الخ .

وليفتح الناظر من حداثته لمراجعة هذه المناقشة ووصفها بما هنا ، وما سبيل عن الأسطورة ، أو من كذا وكذا من التهم ، فلنا إلى هذا عودة شاملة نتحدث إلى الكاتب فيها عن هذا الاتفاق من الاتهام .

وإنما نقف هنا عند صورة محمد عليه الصلاة والسلام الدينية التي هي أصل السيرة بمعنى الكلمة الصحيح ، ويمكن هذه الصورة من الصورة الأخرى التي يصورها له جل أتباعه أميرا محاربا أحرز من آيات النصر أووعيا ، ولا يختلف في خلقه اختلافا مشهودا عن أمراء الجاهلية .. فهل تأتلف الصورتان : الجاهلية المحاربة : والنسخة من عيسى وموسى ١٤ وهل يمكن أن تكون هاتان الصورتان جانبيين لوجهين من شخصية محمد في نظر جل أتباعه ١٤ وهل كان للامراء الجاهليين أصحاب أيام العرب مثل هذه الظلال الروحية الإلهية .. وهل .. وهل .. لا أعلن أي شجاعة أو عنف في التفكير يجيب عن هذا بالإيجاب — ولا أحسب الناظر في هذه المادة يجد حاجة للتحدث

لا تتناول التاريخ، وضوعا في إطار من التسلسل التاريخي أو مرتبا وفقا لحطة موضوعية ، وإنما تتناول سلسلة من المذكرات الحربية ، نجد فيها التصوير الصادق (وإن غلبت عليه الذاتية في كثير من الأحوال) والوصف الواقعي لحادثة مقترنا بوصف غير أمين مشوه لحادثة أخرى ، كما نجد فيه بصفة خاصة أنه ينقصه كل النقص ربط الأحداث بعضها ببعض والنظر إلى مجرى الحوادث نظرة كلية شاملة وأصول سيرة النبي بمعنى الكلمة الصحيح

من نوع آخر يختلف عن هذا كل الاختلاف ، ذلك أن هذه السيرة يرجع أصلها إلى التحول الذي طرأ على شخصية محمد في ضمير المسلمين الديني وإلى الأثر الحاسم الذي أحدثته عناصر مختلفة بعينها في هذا التحول ، وإلى شيء آخر فوق هذا كله ، وهو أن احتكاك المسلمين باليهودية والمسيحية ورغبتهم في أن يضعوا منشئ الإسلام في كفة منشئ هذين الدينين قد شجعهم على وضع تلك القصص التي حاطوا بها شخص النبي والتي أحدثت هذا التحول الشامل في طبيعة شخصيته من مولده (بل قبل مولده) إلى وفاته وبدلتها تبديلا (١) ؛

(١) ها هو ذا الكاتب الذي قرر منذ لحظات أن المناقشة والسيرة ليست إلا استمراء وتطورا لأيام العرب ترصلا إلى غرضه من تصوير محمد عليه الصلاة والسلام في نظر جل أتباعه أميرا جاهليا محاربا — ها هو ذا الكاتب بعد لحظات ، بل لحظة ، لا يرى أصول السيرة في هذا الجو الجاهلي

السيرة

والمديح ، نواة من الحقائق التاريخية ؟ إننا لنواجه في هذا المقام مسألة من مسائل النقد التاريخي آثارها آتمة الباحثين الأوروبيين للإسلام في النصف الثاني من القرن الماضي ، ولا تزال أبعد ما تكون عن الحل البات الحاسم ، وهي إلى ذلك مسألة أدخل في دراسة شخصية محمد وأصول الإسلام منها في دراسة أصول السيرة موضوع هذه المادة ؛ وصياغتها في صورتها الأدبية المعهودة . وحسبنا أن نذكر في هذا الصدد أن شبرنجر Spronger قال منذ أمد طويل بوجود شبهة في أن تكون السيرة قد تأثرت بالسنة اليهودية والمسيحية (إما بالنسج على منوال القصص الواردة في العهدين القديم والحديث أو بالنقل عن المدرس والمجتهدة من ناحية وعن الأناجيل المنحولة وسير القديسين عند المسيحيين من ناحية أخرى) وأن نولدكه (Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. ١٨٩٨ م . ٢٣ . ص ١٦ - ٢٢) كان أول من بين ، بتحليله قصص [سلام السابقين إلى الإسلام ، أن السيرة في مواضع كثيرة جدا تنأى نأيا بعيدا عن نمط الرواية الصحيحة ، وإنما هي تصور ، متبوعة الأمور ، أحوالا وقعت في تاريخ متأخر كثيرا عن الحوادث التي تروى نبأها ، وتقرن ذلك بأسانيد تاريخية ثبت بها ما نقول ؛ وقد طوعت تاريخ ظهور الإسلام

كسائر البشر ، قد أصبح في النهاية يمثل الصورة الظاهرة لكمال الخلق الإلهي ، وغدت حياته أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى ، وأسبغ هلي أدق تفاصيلها طابع الوحي والحواري (انظر البحث المدة في ذلك L. Andran : Die Person Muhammeds in Lehre und Glaube seiner Gemeinde ، ستوكهلم ١٩١٨ [Archives d'Etudes Orientales ١٦٣] وخاصة الفصل الأول) .

فكيف نفسر التوسع في هذا الانحاء ، وهو التوسع الذي تمت خطوطه المربضة فيما يظهر بعد وفاة النبي بقرن واحد لحسب ؟ أنشغل الرواية إلى نتجت عن هذا التوسع ، إلى جانب ما فيها من عناصر مختلفة أسطورية لاشك فيها ، أقوالا تعتمد على رواية أكثر جدارة بالتصديق قد يتضمن ما ورد فيها من أمورا . وتحريرات ومبالغات مبعثها الإطراب

== إلى كاتبها بشئ في هذا -- لأن الصبح واضح لدى عيني .

لقد تغيرت -- كما قرر الكاتب -- نظرة العرب المسلمين للأبطال والأحداث والأهداف وبدأ فيهم طابع ديني جعلهم يلتصقون لنبيهم صورة ذات ظلال من عيسى وموسى ، أو هي -- كما يقول -- أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى -- وذلك كاف كل الكفاية لأن تنفير به نظرهم إلى أيام العرب في عارسة المغازي ، كما هو كاف كل الكفاية لأن تنفير به نظرهم إلى أيام العرب حين يصفون المغازي .

اصبح الحقولي

السيرة

المدينة (الذين مال بهم النقي عن السبيل الذي كان ينبغي أن يسير فيه حياة النبي، مستعينين في ذلك بشق التوفيقات الفوقية وبالأصول الدخيلة فلا تجد للحوادث التي رويها سنداً من الرواية التاريخية. وهكذا تصبح السيرة في مادتها مجرد مدرّس قرآن، كبير وضع وضعاً لتمجيد النبي ودعم هذا المذهب أو ذلك من المذاهب الدينية أو السياسية. وهذا التحرر المطلق من جانب كيتاني ولا منس، الذي يمتد إلى ما يبدو الأنظار أنه أقل التفصيلات شأنًا في حياة النبي، بما في ذلك اسمه ونسبه، قد آنس فيه كثير من العلماء شططاً (Centenario Amari في de Goeje)، بالبرمو ١٩١٠، ج ١، ص ١٥١ - ١٥٨؛ Nöldeke في ١٩٠٦، IF. Z. R. M.، ج ٢١، ص ٢٩٧ - ٣١٢؛ Isl. ١٩١٣، ج ١، ص ٢٠٥ - ٢١٢؛ ١٩١٤، ج ٥، ص ١٦٠ - ١٧٠؛ Becker في Isl. ١٩١٣، ج ٤، ص ٢٦٣ - ٢٦٩؛ Isl. studien، ليبسك ١٩٢٤، ج ١، ص ٥٢٠ - ٥٢٧، وثمة بحث مشهور للسألة في مؤلفي Storia e religione، nele' Oriente semitico، ص ١١١ - ١٣٧)، على أنه إذا كان كيتاني ولا منس لم ينجحوا في التغلب تغلباً كاملاً على آراء أولئك الذين يذهبون إلى أن ذلك الجزء نفسه من السيرة الذي يتصل بحياة محمد قبل الهجرة يشتمل على عدد معين من الأقوال التي لها قيمة تاريخية، فإن الأساس الجوهري الذي استهدى به قد ثبت أنه مشر إلى حد

لهذا الغرض وتسامت به لتجديد الأسر والأشخاص الذين كان لهم القدح الممل في تاريخ الإمبراطورية العربية. ومهما يكن من شيء، فإن مقال كولد سيهر الرائع عن طبيعة رواية الحديث (Goldziher، Muh. Stud. ج ٢) يعد بداية مرحلة حاسمة في دراسة السيرة دراسة نقدية. فقد نبين أن السيرة في صورتها الأدبية التي وصلت بها إلينا، إنما هي مجموعة من الأحاديث المروية لا تختلف في طريقة تكوينها اختلافاً جوهرياً عن الأحاديث المسلم بصحتها. ذلك أن الإنسان في الحالين لا يحمل ما يثبت حجته في مراحل سنده الأولى، وكذلك نجد النص في الحالين يشمل تقريراً لقاعدة أو بناً في مسألة خلافية أكثر من اشتغال على حقيقة تاريخية (انظر Caetani، Annali dell'Islam، ج ١، ص ٢٨ - ٥٨). وقد حلل لامنس H. Lammens في سلسلة من المقالات الأطارار التي مرت بها السيرة في تأليفها تحليلاً بلغ به المدى، ذلك أن هذا العالم الجزوي تعدي لإثبات أن البناء الكمال للرواية الإسلامية عن حياة النبي، في مرحلتها السابقة على الهجرة على الأقل، لا سنده بحال. فكل حادث ترويه السيرة، وكل تفصيل تاريخي مزعوم ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتي لأية من القرآن استنبط منه أصحاب مدرسة المدينة (حيث كانت الغيرة الدينية في المحافظة على ذكر النبي قائمة تضطرم بها نفوس أهل

السيرة

المحدثين في المدينة ، وانخذت صورة مدرش محكم حافل بالتوفيقات والآيات القرآنية التي طالب للمفسرين أن يجدوا فيها إشارات إلى حوادث في حياة النبي عديدة تمام التحديد . وعلى هذا النحو كانت صياغة تاريخ العهد المذني من السيرة . ثم إن أصحاب النظرية العملية من أهل التقى قد التقطوا أيضاً قصصاً تتصل بهذا العهد وبدلوا من طبيعتها تبديلاً جاء في كثير من الأحوال غاية في القفظة وحق النظرية ، ولكنهم صادفوا في هذا الميدان روايات تاريخية أدق وأحكم ، وكانت هذه الروايات قد توسع فيها من قبل توسعاً احتذى السنة والأسلوب الذي عولجت بهما القصص المتعلقة بأيام العرب في جاهليتهم . ومن هذه التوفيقات بين تلك العناصر المتباينة نشأت السيرة في صورتها المعتمدة التي استقرت بالفعل في معالمها الجوهرية قبيل مستهل القرن الثاني للهجرة .

(٢)

تصنيف السيرة في صورتها الأدبية
لقد كان القصص ، أولئك الرواة المحترفون للقصص ، الذين انتشروا في أرجاء العالم الإسلامي بعد الفتح العربية الأولى مباشرة (*Muhamm. Studien : Goldziher*) من أول من ألف وأذاع عن حياة النبي القصص التي صنفوها فيما يرجع على منوال تلك الأساطير الواردة

عظيم ، ذلك أن البحث المفصل قد كشف من بعض فقرات السيرة عن الطريقة الشبيهة بالمدرش التي هيئت على تكوينها (انظر بصفة خاصة Schrieke في *Isl.* ، ١٩١٥ ، ١٩٣ ، ص ١ — ٢٠ ، *Beihfte zur* Boven ، *Zeitschr. f. alttest. Wiss.* ، ١٩١٤ ، ص ٥٣ ، ٤١ — ٥٢ ، ١٩١٩ ، ١٩٣ ، ص ١٥٩ — ١٨٣ ، ١٩٢٢ ، ١٢٣ ، ص ١٨٤ — ١٨٩) ، بل إننا نستطيع أن نقول إن طبيعة هذه التوفيقات الفقهية إن لم تكن قد امتدت فيما يبدو إلى قصة العهد المذني من السيرة برمتها فقد امتدت على الأقل إلى بعض مراحلها (*Horovitz* في *Isl.* ، ١٩٢٢ ، ١٢٣ ، ص ١٧٨ ، *Vacca* في *R. S. O.* ، ١٩١٣ ، ١٣ ، ص ٨٧ — ١٠٩) .

والظاهر أن تكوين السيرة حتى عند تصنيفها في صورتها المعتمدة قد مر بالخطوات الآتية : —

أدى توقيف المسلمين المطرد لشخص النبي إلى نمو أسطورة حول شخصيته ، تنسب بطابع سير القديسين عند المسيحيين ، واجتمع حول هذه الأسطورة إلى جانب الروايات التاريخية التي يتفاوت حفظها من التحريف ، قصص نسجت على منسوال القصص الدينية اليهودية أو المسيحية (وربما الإيرانية أيضاً ، وإن كان تأثير هذه القصص الإيرانية أقل كثيراً) ، ثم رقت هذه المادة واتخذت لها القواعد والمناهج على يد مدارس

السيرة

الطريقة المتبعة في السيرة وفي الحديث .
وقد اصطلح هذه الطريقة نفسها معاصر
لعروة وابن خليفة من الخلفاء ، ونعني به
أبان بن عثمان الذي استقر هو أيضاً في مكة .
وقد جمع دروسه عن حياة النبي في كتاب ،
تليذه عبد الرحمن بن المغيرة المتوفى قبل
سنة ١٢٥ هـ . وأطلق على هذه الآثار الأدبية
الأولى (ويمكن أن نضيف إلى هذين الاسمين
الذين ذكرناهما وشيكا : فريحيل بن سعد
المتوفى سنة ١٣٢ الذي كان أثره فيها يظهر
ضليلاً) اسم المغازي ، وهي التي ظلت ، كما
رأينا ، من التوالم الماثورة إلى عهد متأخر ،
فضلاً عن أنها تتم (كما يستفاد أيضاً من القطع
التي بقيت منها) على أن محتوياتها تتعلق في
جوهرها بحياة النبي العامة . وقد اطراد إطلاق
هذا الاسم أيضاً على مؤلفات الجبل الثاني
والثالث من المؤرخين ، نذكر منهم علاوة على
عاصم بن عمر بن قتادة المتوفى بين سنتي ١١٩
و ١٢٩ هـ اسمي كاتبين يفوقانه ذكراً ، وهما
ابن شهاب الزهري (٥١ - ١٢٤ هـ) وموسى
ابن عقبة المتوفى سنة ١٤١ هـ اللذان كان لهما
أثر مشهود على جميع الروايات المتأخرة .
وقد وصلت إلينا قطعة من مغازي موسى
طبعت في كتاب مستقل نشره سخاو
(Sachau) في *Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin* (١٩٠٤) ،
ولكن هذه القطعة ليست من الشمول بحيث
تمسكتنا من الحكم على طبيعة هذا المؤلف

في التوراة والإنجيل والفصص الإيرانية
الأصل التي كانت هي قوام ما يلقونه على
الناس . ومن ذلك نشأ نوع من التأليف ينتمي
إلى القصص التاريخية أكثر من انتمائه إلى
التاريخ . ونجد شاهداً على هذا النوع في
كتاب المغازي ، لروم بن منبته (٣٤ -
١١٠ هـ) الذي ترجع شهرته بصفة خاصة إلى
ما فيه من آثار تنصل بتاريخ التوراة والإنجيل
وتاريخ جنوب بلاد العرب . على أن دراسة
السيرة إنما ازدهرت بخاصة في المدينة كما
أسلفنا ، ونمت في صورتها الواسعة المحكمة
إلى جانب الأحاديث الدينية . وأقدم من
ألف كتاباً في سيرة محمد . هو عروة بن الزبير
(٢٣ - ٩٤ هـ) الذي استفاضت شهرته فقهاً
ومؤرخاً . وقد اشترك هذا الابن من أبناء
ذلك الصحابي المشهور اشتراكاً ضليلاً في
النشاط الذي أبداه أخوه عبد الله ومصحب ، فقد
نصافي في وقت مبكر مع الأمويين المظفرين ،
واستجاب لرغبة الخليفة عبد الملك ، فبعث
إليه بمدة تعليقات فسر بها مسائل تتصل بمبدأ
الإسلام (الفوائد المذكورة في الطبري ؛ انظر
Annali e Costumi ، ج ١ ، فهرس المجلدين
الأول والثاني ، Fück [انظر مصادر هذه المادة]
ص ٨ ، تعليق ٢٢) . على أن نشاط عروة في
التراجم لم يقتصر على هذه الرسائل ، ذلك
أنه ألقي على تلاميذه معلومات جمعها بنفسه
جرياً على سنة النقل الشفوي الذي يدرسه
الإسناد ، تلك السنة التي أصبحت من ثم قوام

السيرة

وترتيبه حكماً أوفى مما تليحه لنا الفقرات الباقية منه في مؤلفات الكتاب المتأخرين .

وقد ازدهر علم المغازي أيضاً في ذلك العهد نفسه خارج المدينة (سليمان بن طرخان [٤٤ - ١٤٣ هـ] في بصرى ؛ ومعمربن راشد [المتوفى سنة ١٥٢] في صنعاء) ولكن النجاح الذي أحرزته هذه المؤلفات قد أدخله كتاب محمد بن إسحق (المتوفى سنة ١٥٠ أو ١٥١ هـ ؛ انظر هذه المادة) الذي يعد أيضاً ختام تطور الرواية المدنية وفتح تصور جديد للسيرة ، ذلك أن أسلافه قد نظروا فيما يظهر إلى تاريخ النبي نظرهم إلى ظاهرة قائمة بذاتها وإن كانت عظيمة جليلة ؛ أما ابن إسحق فقد كان أول من وضع الإسلام ومفلسه في نسق التاريخ العام ، فهو يرى أن ظهور الإسلام استمرار وتمتعة للتاريخ المقدس اليهودي والنصراني من حيث كونه ينبعث من الخلق الإلهي ومن دعوة الأنبياء السابقين لمحمد ، ولكن محمداً يظهر في الوقت نفسه أجد بمنزلة الروح العربية وهو الذي يفتح على يديه عهد السيطرة العربية على العالم . وهذا التمييز لكتاب ابن إسحق لا يستمد بطبيعة الحال من وجود أي مذهب واضح يتجه ، ذلك أن كتابه محدود ، شأن كتب أسلافه ، بما ألزمه من جمع مادة أخرى مسندة ، ولكن العناوين الشديدة التباين التي تدل على كتابه (مبتدأ الخلق ؛ المبدأ وقصص الأنبياء ؛ المغازي والمبعث ومبدأ الخلق ؛ المغازي والسيرة ؛ المبتدأ والمغازي ؛ كتاب

الخلقاء) نفصح بجلاء عن خطته ؛ وسواء كانت هذه العناوين تشير إلى أجزاء مختلفة من مؤلف واحد أو أنه عرض منتظم النسق للتاريخ العام ، أو كانت لا تشير ، وهذا أرجح ، إلى أسماء كتاب أو عدة كتب نشرها المؤلف نفسه برمتها وإنما هي في جوهرها تتفق مع طيبة التأليف العربي في زمن ابن إسحاق فتدون ما تتلفاه بالرواية الشفوية ، فإنها تدل في صورة موجزة على كل ما بذله ابن إسحق من جهد في كتابة التاريخ الذي نشر تلاميذه المختلفون وأذاعوا متفرقين جزءاً أو آخر منه . وهذا يفسر ما نراه في الوقت الحالي من وجود سيرة لابن إسحق مستقلة عن سائر كتاباته تتمثل في رواية ابن هشام (انظر هذه المادة) المشهورة التي يسلم الناس عامة الآن بأنها قد حفظت لنا النص الأصلي لابن إسحاق كما كان تقريباً . ولم يحظ بهذا التوفيق الجزاءان الآخران من آثاره ؛ وهما كتاب المبتدأ ، وكتاب الخلقاء ، اللذان لم يبق منهما إلا متفرقات أوردها الكتاب المتأخرون وبخاصة الطبري .

ونخلص من ذلك إلى أن ابن إسحاق أراد أن يصنف كتاباً أوسع مدى من المغازي التي صنفها أسلافه . وهذا يبين لنا السبب في أن استخدام الإسناد في كتابه قد اضطرب اضطراباً صدم فقهاء علم الحديث المستحسين بأصول السنة صدمة عنيفة فأنكروا عليه بالإجماع صفة الحديث الثابت (انظر التعمير

السيرة

الكتاب وجدنا أنه تصف بصفة المؤرخ الحق وتمثل فيه الصورة الأخيرة للمرج بين كتابة التراجم على النحو الذي المأثور عن المحدثين وكتابتها على النحو الملحمي الأسطوري المأثور عن القصص . وهذا الطابع الأصلي الذاتي الذي يتميز به مؤلف ابن إسحاق هو الذي يفسر العداوة بين مذاهب الرواة ، ويبرر في الوقت نفسه النجاح العظيم الذي لقيه على مدى الأجيال ، وهو نجاح لم يشمل لحسب ما سبقه من الكتب التي من نوعه ، وبهذه الكتب التي ألزمت ما جاء به التزاماً كبيراً (مثل مغازي أبي معشر المتوفى سنة ١٧٠ هـ) [انظر هذه المادة] ومغازي يحيى بن سعيد بن أبان المتوفى سنة ١٩٤ هـ) بل جعل له أيضاً الأثر الحاسم في تطور السيرة في المستقبل . وقد بقيت لنا من سيرة ابن إسحاق ، علاوة على رواية ابن هشام لها . نقول لأغلب أجزائها وردت في كتابي الطبري الكبيرين التاريخ والتفسير ؛ وقد أصبحت سيرة ابن هشام بفضل رواية هذين الكاتبين المصدر الأساسي لكتاب التاريخ المتأخرين .

وثمة كاتب آخر واحد يقف إلى جانب ابن إسحاق على قدم المساواة أو يكاد ، ونعني به محمد بن عمر الواقدي (١٣٠ - ٢٠٧ هـ) الذي وصلت إلينا السيرة التي كتبها عن النبي بوسائل ثلاث مختلفة وهي : كتاب المغازي (انظر الترجمة المختصرة التي قام بها فلهوزن ،

التي جمعها مستغله ، ابن هشام ، ج ٢ ، المقدمة) وهذا الحكم (وقد أعلن في حياة ابن إسحاق نفسه ، ولم يكن معلته إلا الفقيه الكبير مالك ابن أنس ، ولم يجد ابن إسحاق بداً من حجر التدريس في المدينة والزوج إلى العراق والاستقرار فيه) عظيم الأهمية ، فهو يفرق تفرقة واضحة بين الحديث التاريخي والحديث العقيدى الخالص . وغنى عن البيان أننا نجد في مجاميع الحديث بمناه الدقيق مثل صحيح البخاري ومسلم وغيرهما ، معلومات من الطراز الأول تتعلق بالتراجم (وبخاصة الكتب المقصورة على المغازي والمناقب) ولكن احتواءها على مادة مشتركة بينها وبين التراجم إنما يزيد الفرق بين هذين النوعين من التأليف تأكيداً على تأكيد .

وقد جمع ابن إسحاق مادة وافرة متنوعة فاضطره ذلك إلى التوسع في مراجعته وقبول عدد من الروايات لا تدعمها الأسانيد دعماً كافياً ، بل هو قد هي بذكر مصدر بعض أخباره ذكر لا ينسجم دائماً بالوضوح الكبير ، وخاصة حين يكون هذا المصدر ، كما هو الشأن في كثير من الأحوال ، من أصل يهودي أو نصراني . وخالف أسلافه فيما يظهر فلم يميل استخدام الشعر في تكملة مصادره حتى أخذ عليه أنه جمع عدداً من الآيات المنحولة ، ويمهد لرواية حياة النبي بتعليقات وافرة في الأنساب والشواهد القديمة . وصفوة القول أننا إذا قارنا ابن إسحاق بمن سبقه من

السيرة

بفضل ابن سعد الذي رتب المادة التي جمعها أستاذه وزاد عليها ، فرعا من فروع البحث مكثرا لعلم الحديث نما نموأ عجيباً ، ونعني به علم الرجال ، أي دراسة سيرة المحدثين ونقدم :

وقد ظلت السيرة بعد الواقدي (وبعد هو وابن إسحق المصدر المنتظم لسلسلة من المؤرخين المتعاقبين تبدأ بالبلاذري [انظر هذه المادة]) الذي نقل السيرة التي صنفها ابن إسحق برمتها تقريباً في كتابه أنساب الأشراف (انظر de Goeje في Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. ٢١٨٨١ : ٣٨٣ ص ٣٨٧-٣٩٠) ، بضع قرون لا يتناولها مؤلف من المؤلفات الجلية الشأن (ونحن لانعلم نسبياً إلا القليل عن تلك المؤلفات التي خصصها المدائني للمؤرخ المشهور المتوفى سنة ٢٥٥ هـ للسيرة ؛ انظر انفرس ص ١٠١) . فقد اجتذبت دلائل النبوة ، و الدلائل ، التفات المؤرخين (انظر Die : Andree Person Muhammads ص ٥٧ وما بعدها) وهي فرع انبثق من السيرة لينمو ويزدهر مستقلاً بنفسه ، على حين ارتدت السيرة التاريخية إلى الكتب الكبيرة في التاريخ العام ، متمثلة بالطبرى ومتأثرة لخطاه بصفة عامة . ويشتمل ذلك الفيض الذي يخطئه الحصر من مجموعات تراجم الصحابة في بعض الأحيان على إشارات تاريخية للسيرة تختلف عن تلك الإشارات المأخوذة من آثار ابن

ذلك أننا لا نملك بعد الأسف نسخة كاملة من نص هذا الكتاب (الذي رواه عنه محمد ابن شجاع الناجي (١٨١ - ٢٦١ هـ) ؛ ثم السيرة التي قدم بها تليذه وكاتبه محمد بن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هـ كتابه هو ، الطبقات ، (ابن سعد ، طبعة سنوار ، المجلدان الأول والثاني) الذي جاء فيه علاوة على الروايات التي ترد إلى الواقدي بروايات أخرى من أصل مختلف ؛ ثم كتاب الطبقات نفسه ، وخاصة المجلدين الثالث والرابع ، في كل ما يتصل بالصلات بين محمد وصحابته وما يتصل بالشأن الذي كان لحولاء الصحابة في تاريخ الإسلام قبل وفاة النبي . وقد فقدت السيرة بالواقدي هذه الوحدة التي سلكتها في إطار التاريخ العام وربطتها به وأسبغها عليها ابن إسحق ، وإن كان من المقطوع به أن الواقدي قد احتذى أيضاً حذو ابن إسحق فصنف وكتاب التاريخ والمبدأ والمغزى ، (القهرست ، ص ٩٨ في آخرها) وهو قريب الشبه في تأليفه بمجموعة من الرسائل المتفرقة أوسمها تلك الرسائل التي خصصها للحياة النبوية العامة ، وغزواته ، ورسائله ، والبعوث التي أوفدها أو أوفدت إليه . وإذا وازنا بين ابن إسحاق والواقدي وجدنا أنه لا يميل إلى الشمر إلا قليلاً ، على أنه رزق موهبة عظيمة في التاريخ ، وإليه يرجع ، كما نعلم ، الفضل في تناوله تناولاً منهجياً . ثم إن الواقدي ذجعه البيانات الخاصة بالصحابة في الحديث ، قد أنشأ ،

السيرة

قبل . وحسبنا أن لذكر من تلك التصانيف التي قد يقتضينا إيراد ثبت بها إلى إطالة هذا المقال إلى حد غير معقول : عيون الآثار لابن سيد الناس (٦٦١ أو ٦٧١ - ٥٧٣٤ انظر *Gesch. der Arab.* : Brockelmann *Lit.* ٢٣ : ص ٧١) ؛ والمنساب اللدنية للقسطلاني (٨٥١ - ٩٢٣) ؛ انظر بروكلمان ، ٢٣ : ص ٧٣) ؛ والسيرة الشامية لشمس الدين الشامي المتوفى سنة ٥٩٤٢ هـ أو ٩٧٤ (بروكلمان ، ٢٣ : ص ٣٠٤) ؛ والسيرة الحلبية لنور الدين الحلبي (٩٧٥ - ١٠٤٤ : بروكلمان ، ٢٣ : ص ٣٠٧) ؛ والشرح الذي كتبه على المصنفين الأولين بعنوان « نور التبراس » سبط ابن العجمي المتوفى سنة ٨٤١ هـ (بروكلمان ، ٢٣ : ص ٦٧) ، وشرح المواهب للزرقاني المتوفى سنة ١١٢٢ هـ (بروكلمان ، ٢٣ : ص ٣١٩) . أما ملخصات السيرة ومنظوماتها التي يفيض بها الأدب العربي ، فليس لها بطبيعة الحال قيمة تاريخية .

المصادر :

علارة على المصادر المذكورة في صلب المادة :
(١) خاتمي خليفة ، طبعة فلوكل ، ٢٣ : ص ٦٣٤ - ٦٣٦ (٢) Wüstenfeld : *Die arab. Geschichtschreiber* (*Abh.*) *G. W. Gött.* ١٨٨٢ م) في مواضع متفرقة
(٣) *Das Leben u. die Lehre* : Sprenger (٤) *des Mohammad* برلين ١٨٦٩ ، ٢٣ : ص ٥٤ - ٧٧ (*Annali dell'* : Caetani)

إسحاق والواقدي المشهورة ، وبعض هذه الإشارات يرجع إلى أصول أقدم من هذين الكتابين . وإنا لا نزال نفتقر إلى دراسة لكتب من قبيل الاستيعاب لابن عبد البر ، وأسد الغابة لابن الأثير ، والإصابة لابن حجر وغير ذلك من الكتب ، تستهدف جميع تلك البيانات وتحققها ، ذلك أن هذه الدراسة قد تأتي بنتائج ذات قيمة . ومهما يكن من شيء فإن المادة التي بين أيدينا ليست إلا شذرات مبعثرة متفرقة . وأضال منها تلك البقايا التي يمكن أن نلتمسها في شروح سيرة ابن هشام ، وأشهرها الروض الأنف للسبيلي (٥٠٨ - ٥٨١ : انظر *Gesch. d.* : Brockelmann *Arab. Lit.* ١٣ : ص ١١٥ ، ١١٣) . أما المصنفات الضخمة التي ترجع إلى تاريخ أحدث من هذا فهي تزودنا بفيض لا يتصوره العقل من التعليقات دأب أصحابها ، مدفوعين بغيرتهم العلمية في استقصاء كل ماورد في المصادر التي توصلت إليها أيديهم . على حشدها حشداً . أما من حيث مادتها فإنها لم تأت بمجديد على ما ورد في ابن إسحاق والواقدي ؛ وأقصى ما نتخرج به منها لا يمتد إلى بعض الأساطير المتأخرة العهد التي لا شك في أن قيمتها كبيرة بالنسبة لتاريخ نشأة وتطور النهضة التي تدور حول شخصية محمد ؛ على أن هذه المادة ليس لها قيمة على الإطلاق بالنسبة لقصة حياة النبي الأصلية ، أو قل إنها لا ينبغي أن تكون رواية من الروايات التي تنتمي إلى المعروفة من

السيرة

عنه والعالم الجزوي ، وأن تحليله لاطوار السيرة قد بلغ به المدى .

هذه الاستماعة بالمشهد الكبير . . وهذا التكرار الذي جعل الكاتب يعود إلى أيام العرب واحتذاء السيرة لأسلوبها . . واتسام تصويرها بطابع سير القديسين . . وأساطير القصص الديني في الأرواة والإنجيل والنصص الإيرانية أيضا . . ثم هذا الاستطراد البعيد الآفاق من التمرص لطبيعة رواية الحديث ، ومقال كولينسير الرائع عنها . . . وهجوم كيتاني المعروف بهذا الميدان ، وأن الإسناد الإسلامي لا يعمل ما ثبتت حجته في مراحل سنده الأولى . . وأن البناء الكامل للرواية الإسلامية عن حياة النبي في مرحلتها السابقة على الهجرة — على الأقل — لا سنده بحال ، وأن كل حادث ، وكل تفصيل تاريخي مرصوم ، ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتي لآية من القرآن استنبط منها أصحاب مدرسة المدينة . . الذين مال بهم التقى عن السبيل الذي كان ينبغي أن تسير فيه حياة النبي . . كرهذا وما إليه من توسيع الميادين . . وجرأة الدطاري العامة ، تلقاء من الكاتب في صبر وأناة ، مركزين الحديث في أصول منهجية عليا ، تكشف عن مواضع النقد في منهجه وتناوله جملة ، مع الاكتفاء بأهميات الملاحظات عليه ، فنها :

Islam ، ميلان ١٩٠٥ م ، ج ١ (٥)
Gesch. d. Qoran : Nöldeke-Schwally
ليسك ١٩١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٩ — ١٤٤
(٦) ابن سعد ، طبعة سغار ، ج ٢ ، قسم ١ ،
ليدن ١٩٠٩ ، المقدمة (Horovitz) ج ٣ ،
قسم ١ ، ليدين ١٩٠٤ ، المقدمة (سغار)
Il prof Gabrieli e una : Nallino (٧)
inedita dissertazioni di laurea intorno
ad una fonte araba della biografia di
Maometto ، رومة ١٩١٨ (٨) Gabrieli
Ancora intorno alla primitiva biografia
di Maometto ، رومة ١٩١٩ (وهما رسالتان
جديتان تشتملان مع ذلك على مراجع وافية جداً
وبعض الملاحظ المفيضة) (٩) J. Fück :
Mohammad Ibn Ishaq, Literarhistorische
Untersuchungen ، فرانكفورت على الماين ،
١٩٢٥ (وهو يشتمل أيضا على عرض نقدي
رائع لتاريخ الأدب قبل ابن إسحاق) (١٠)
Verzeichniss. d. Arab. : Ahlwardt
Handschriften ، برلين ١٨٩٧ م ، ج ٩ ،
ص ١١٠ — ١٧٨ .

[لفي دلا ثيدا G. Levi Della Vida]

حورشيد

تعليق

١ — ربط رواية السنة بعامة ، وقواعد ما في ذلك ومنهجها برؤية السيرة بخامة ، وما إليها من مواضع ضعف الرواية ليسب من ذلك إلى مهاجمة طبيعة رواية الحديث ، وسوق ما لدى المستشرق الإيطالي كيتاني من قوى الهجوم على

مضى كاتب المادة يكرر ما يقول ، ويحلب بغيظه ورجله مستعديا كبار القادة من نوادكه وأمثاله ، مستمينا بأوساطهم أمثال ، لامنس ، الذي يطيب له أن ينعت بصفته اللاهوتية فيقول

السيرة

عهد . . . ذلك أن هذه التي آثر أن يسميها المغازي ،
ويقيم على تسميتها تلك ما أقامه أول المادة من
جعل الرسول من الأكاسرة ، البهلوية ، وأمراء
العرب في الجاهلية . . . وهذه المغازي التي يحدث
(ص ٤٥٠) عن ازدحامها . . . هذه المغازي يقول
نقاد الحديث ، على لسان الإمام أحمد : ثلاث كتب
ليس لها أصول : المغازي ، والملاحم ، والتفسير ،
ويقول المحققون من أصحابه : مراده أن الغالب
أنها ليس لها أسانيد صحاح متصلة ، (الزركشي :
البرهان في علوم القرآن ج ٢ : ص ١٥٦ ، ط
سنة ١٩٥٧ - ونقله السيوطي في الإنقان في
علوم القرآن ج ٢ ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ط سنة ١٢٧٨هـ)
وإذا كان الأمر كذلك . . . وكانت هذه القولة
بما لا يخفى على مثله الكاتب المطلق . . . فلم تركها ؟
وبنى كل هذا الصرح أو بث كل هذا اللغم ليسوى
بين رواية السنة ورواية السيرة ، وبهاجم
الروايين ، على السواء ، في طبعتهما ،
وبناتهما . . . إل آخر ما قال ، بما نفت إلى أطراف
منه . . . وسائر مبعوث في المادة ١

وينبغي أن نقدر هنا ما يربط به الكاتب بين
السيرة والتفسير أيضا في مثل قوله (ص ٤٤٨)
إن كل حادث ترويه السيرة ، وكل تفصيل تاريخي
مزعوم ، ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتي لآية من
القرآن . . . إلخ . فإذا ما سمعنا القولة السائرة في
عدم أصالة المغازي والتفسير فقد عهد الكاتب
إلى دهم منهار بمنهار ، وأخفى - فيما نرجح -
على القارئ ، انبيار الأصلين عند أصحاب المنهج
النقل في الإسلام !

الرواية الإسلامية . والكاتب يقول عن
ذلك ما جاء في ص ٤٤٨ ، ويذكر أيضا أن
الأسطورة حول شخصية النبي (ص ٤٤٩)
وما اجتمع حولها من قصص نسجت على منوال
القصص اليهودية ، أو المسيحية ، وربما الإيرانية
أيضا قد اتخذت لها القواعد والمناهج على يد
مدارس المحدثين في المدينة . . إلخ . كما يقول
(ص ٤٥٠) أن عروة بن الزبير ألقى أيضا على تلاميذه
معلومات . . . جريا على سنة النقل الشفوي
الذي بدعه الإسناد ، تلك السنة التي أصبحت
من ثم قوام الطريقة المتبعة في السيرة وفي الحديث ،
كما يقول قبل ذلك ما هو تمهيد لهذه التسوية الجريئة
بين رواية السيرة للمغازي ورواية السنة العامة
(ص ٤٤٨) : « إن السيرة . . . إنما هي مجموعة من
الآحاد ، المروية لا تختلف في طريقة تكوينها
اختلافا جوهريا عن الأحاديث المسلم بصحتها ،
وقد قال قبل ذلك (ص ٤٤٨) : إن السيرة تنأى
نأيا بعيدا عن تمثيل الرواية الصحيحة . .

• • •

وفي هذه الحفلة الواضحة من الكاتب إخلال
كبير بالمنهج السليم للبحث يتجلى في غير جانب
من جوانب المنهج :

(١) إخفاء الحقيقة عن عهد ؛ أو على أقل
تقدير ، الإخلال بواجب الإطلاع على أمور
مشهورة سائرة في هذا المقام ، وهو الرجل الذي
أطلع على ذلك الحشد الكبير من كتابات قومه
قديما وحديثا . . . ونستطيع - في غير تمهيب -
أن نرجع الأمر الأول وهو إخفاء الحقيقة عن

السيرة

٢ — تناقض الكاتب في المسألة التي قدمها هو ، فبينما تراه يربط هذا الربط الوثيق بين المغازي والسنة ليهاجم ضعف رواية السيرة أصلاً ، فيهاجم رواية السنة كلها بما . . . بينما ينجم ذلك من عمله إذا بك تراه يحدث هو نفسه عن النقد الحديث وقوته وضجره الشديد برواية السيرة ، فنقرأ مثل قوله (ص ٤٥١) إن استخدام الإسناد في كتابه — يعني ابن إسحاق — قد اضطرب اضطراباً صدم فقهاء علم الحديث المستمسكين بأصول السنة صدمة عنيفة ، فأذكروا عليه بالإجماع صفة المحدث الثبت . . . فلم يجد ابن إسحاق بدأ من مخرج التدريس في المدينة . . . ويذكر الكاتب خبر الإمام مالك مع ابن إسحاق ، ومهاجته له ، ويقول في هذا الموضع : وهذا الحكم عظيم الأهمية فهو يفرق تفرقة واضحة بين الحديث التاريخي والحديث العقيدى الخالص — وهكذا جرى الحق على لسانه نفسه . . . ولم تمد مع قوله هذا حاجة إلى أن نسأله : فقيم إذن هذا العناية في ربط السيرة ، أو المغازي بالسنة ، وتعزيز وحدة قواعدها ومناهجها ، وبناء السيرة على الإسناد الذي هو قوام الطريقة المتبعة في الحديث ، مادام فقهاء علم الحديث المستمسكون بأصول السنة يحكمون هذا الحكم العظيم الأهمية المفرق بين الحديث التاريخي والحديث العقيدى الخالص تفرقة واضحة . . . ٢١ من فلك أدبتك . . . في هدوء وهودة .

وبما هو من المنهج بسبيل :

٣ — أن كاتب المادة يقول (ص ٤٤٨) من أصحاب مدرسة المدينة حيث كانت الغيرة الدينية

(ب) ويشتم هذا الإخفاء للحقيقة عدم رواية الانتماء الإسلامي القديم للسيرة بقوة ووضوحه ، فهو مثلاً يقول : (ص ٤٥٢) إن ابن إسحاق أخذ عليه أنه جمع عدداً من الآيات المنحولة ؛ وهي عبارة قصيرة خفيفة لا تتخلل في شيء ما يقوله الأقدمون في عمل ابن إسحاق هذا ، إذ تسمع فيه عبارة ابن سلام يقول : وكان من أفسد الشعر ومجتنبه ، وحمل كل غشائه منه محمد بن إسحاق بن يسار ، مولى آل عزيمة بن عبد المطلب بن عبد مناف ، وكان من علماء الناس بالسيرة (طبقات الشعراء ، ص ٩ ط المعارف) . . . وشتان بين العبارتين ، عبارة القدسي وعبارة كاتب مادة سيرة — وما أضحى دلالة هذه العبارة الأخيرة عند كاتبنا — فإن أصحاب الأدب والشعر ، الذين تظل رواياتهم — مهما يكن التحرر — أقل حرمة من رواية الحديث . . . أصحاب هذا الأدب إذا ما قالوا في قوة إن ابن إسحاق أفسد الشعر ، ومجتنبه ، وحمل كل غشائه منه ، يهزون بهذا القول كل قوة لروايته التي يزعم لها الكاتب أنها جرت على قواعد مدارس المحدثين ومناهجها . . . الخ . ما سمعناه من قوله في الفقرة رقم ١ من هذا .

وإخفاء المشهور ، وتوهين المنقول ، يهدم أساس كل منهج للبحث ، ويذكر بواجب الأمانة العلمية . . .

وننظر في أخرى من الملاحظات المنهجية في عمل كاتب مادة وسيرة ، بعد ربطه المفتعل بين السيرة والسنة ، وإضاعته بذلك للحقيقة ، ننظر فنرى :

السيرة -

نأخذ بها أصحابها . . في مثل هذه التعليقات التي
نرجو فيها الصبر والأناة .

أبي القحولي

في المحافظة على ذكر النبي تنطرم في نفوس أهل
المدينة - الذين مال بهم النقي عن السبيل الذي كان
ينبغي أن تسير فيه حياة النبي ، مستعينين في ذلك
بشيء الترفيقات الفقهية وبالأصول الدخيلة
للايجاد للحوادث التي رووها سنداً من الرواية
التاريخية :

يقول الكاتب هذا مقدراً العوامل الاعتقادية
النفسية وأثرها ، فنسمع له ونصفي ، لكننا
لا نملك إلا أن نذكر حديثه عن العالم الجزوي
، لأمس ، فتخشى عليه مثل الذي خشيته هو على
علماء المدينة من النقي الذي يعمل عن السبيل ،
والغفلة الدينية المضطربة فيهم وأثرها في الاستعانة
بالترفيقات والأصول الدخيلة . . فتخشى على
، لأمس ، ومن ، لأمس ، مثل هذا الاعتبار
النفس المنهجي ، الذي رآه الكاتب نقشة في عين
أهل المدينة وإن يراء خشية في عين صاحبه الذي
لم يفعل هو نفسه عن وصفه بالجزوي . . إن
بصرنا لا يزبغ - فيما أعتقد - لو رأينا هذه
الخشية في عين الكاتب نفسه ، بالمنظار الذي
كشف لنا به عن النقشة في عين أهل المدينة . .
وإن كانت هذه النقشة لم تخف على أعين نقاد
الحديث حين عرضوا هذه السيرة للنقد المنهجي . .
بل لم تخف على أهل الأدب والشعر للرحين
المتبسطين ، حين عرضوا لنقد عمل صاحب السيرة
عند استشاده به فيها . .

إننا نصفي ونصيح لهذه التوجيهات النفسية
في الفهم والتقدير ، وتقدر سلامة هذه التوجيهات
وأهميتها ونحاول أن نأخذ أنفسنا بها . . ثم

الشَّيْخُ يَعْنِي

الشريعة - شريعة

« شريعة ^(١) » ، ويقال أيضا « شرع »
(مصدر في الأصل) : هي لغة الطريق إلى
مورد المساء ، والطريق الواضح الذي يجب
سلوكه ، والطريق الذي يجب على المؤمنين
أن يتبعوه : والديانة الإسلامية ؛
و اصطلاحاً : القانون للمترف به في الإسلام ،
وهو جملة أحكام الله (تستعمل كلمة « شريعة »
أيضاً في الدلالة على الحكم الواحد ، والجمع
شرائع = أحكام ، وهو يستعمل في معنى
الشريعة) وترادف كلمة « شريعة » كلمة
« شرعة » التي كانت تستعمل أيضاً بمعنى العادة
وأصبحت من بعد كلمة مهجورة .

أما كلمة « شارع » ، فتستعمل أيضاً اصطلاحاً
للدلالة على الذي نأيد السلام بوصف أنه مبلغ
الشريعة ، لكنها تمالق في الغالب على الله
بوصف أنه المشرع .

« والمشرع » هو ما نصت عليه الشريعة ؛
والشيء الذي يدخل في الشريعة أو يتفق
معها وينطبق عليها يسمى « شرعياً » ، ويـ « شـمـل »
لفظ « شرعي » أيضاً ، قابلاً للنقد ، حتى ، :
فيقال الأول على الأفعال الظاهرة المدركة
بالحواس التي هي أيضاً صور للأحكام
الشرعية ؛ ويقال الثاني على كل الأفعال
التي لا يكون حالها هذا الحال أي التي ليس
لها مدلول في الشريعة (فتسبب الإيجاب
والقبول في النفاق . أشياء شرعية ، وهي في

(١) في هذه المادة حائلاً على الأصل ، وأستثنى إلى
بعض ما أشاعه الكتّاب أنه أي تقتصر دائرة المشرع
الإسلامية .
المنزج

شريعة

أحوال أخرى أشياء حسية) وعلى هذا النحو يكون الشرع والحكم مقابلين الحقيقة أى العلاقات الواقعة فعلا والتي قد تكون مخالفة لما أوجده الشرع .

وردة الاستعمال الاصطلاحي للكلمة إلى بعض آيات من القرآن : (سورة الجاثية : الآية ١٧) : وحى ترجم إلى أواخر الفترة للسكية . وفيما يتعلق بالتواريخ انظر Nöldeke-Schurab : Geschichte des Koran ١٩٠٦ ص ٨٠ وما بعدها : Mohammed : Grimme : ١٩٠٢ ص ٢٤ وما بعدها) : ثم جعلنا الشرع على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تقبج أهواء الذين لا يعلمون : وسورة الشورى الآية ١١ (الفترة نفسها : وربما بعد ذلك : ذليل) : شرع الحكم من الدين ما وحى به نوحا والسورة نفسها ، الآية ٢٠ : أم لم شرعوا شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله : وسورة المائدة ، الآية ٤٨ (مدنية ، وربما كانت من أول الفترة المدنية) : لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وكاننا شرعية شرعة في هذا المقام لم تكونا قد أصبحنا بعد من المصالحات .

ومن التفسيرات القديمة للفظ « شرعية » ما يذكره الطبري في تفسير سورة الجاثية الآية ١٧ من أن الشرعية هي « الفرائض والحدود » والأمر والنهي . أما في المذاهب التي جاءت بعد ذلك في فهم من « الشرعية » ، « والشرع » جملة أحكام الله المتعلقة بأفعال الإنسان ، ومن هذه

الأحكام يستبعد ما يتناول الأخلاق ويسمى « الآداب » (انظر مادة « أدب » ، ومادة « أخلاق ») . وعلم الفقه (هو وعلم التفسير وعلم الحديث ، والعلوم المساعدة له) هو علم الشريعة أو علم الشرائع (انظر مادة « فقه » ، ويمكن في بعض الأحيان أن يستعمل مرادفا لعلم الشريعة كما أن « علم أصول الفقه » (انظر مادة « أصول ») يسمى أيضا « علم أصول الشرع » . ويرى أهل السنة أن الشريعة هي منشأ الحكم على الأفعال بأنها حسنة أو قبيحة ، ومرد هذا الحكم عندهم إلى الله وحده ، على حين أن الحكم على الأفعال بأنها حسنة أو قبيحة في نظر المعتزلة (انظر هذه المادة) إنما يأتي مزيدا لحكم العقل السابق على الشرع .

والشريعة من حيث هي المحكمة الظاهرة Forum externum لا تمنع القواعد إلا للعلاقات الظاهرة التي تربط المكلف بالله وتربطه بأبناء جيلته ، وهي لا تتناول باطنه ، أى موقفه أمام المحكمة الباطنة (1) Forum Internum ، فالنية نفسها مثلا ، مع أنها أمر مطلوب في كثير من « مبادات » لا تتضمن الباطن من القلب . والشريعة إنما تطالب بأداء الواجبات الظاهرة المقررة ، وهي لا تنظر إلا إلى أدائها ، وعلى هذا فإن الشريعة ، والحكم على الأفعال بالاستناد إليها ، وكذلك القضاء الذي لا يجاوز الواقع الظاهر ، كل ذلك يهيء في مقابل ما يكون في قلب

(١) المقصود محكمة الضمير .

شريعة

جمله الفقه)، ولكن فيما بعد أصبح لا يجوز لأحد عند أهل السنة أن يبحث هذه المصادر بحثاً مبهتلاً (وهذا على خلاف ما كان عند بعض الحنابلة، والروائية، وعند الشيعة؛ انظر مادة «اجتهاد» ومادة «تقليد»)، وعند الآخرين صارت المعرفة بالشريعة تستند على نحو قاطع من المذاهب الفقهية التي اشتكت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية والتي كان مرجعها الأخير إلى الإجماع وهو الحجة الكبرى التي لا يمرض فيها الخطأ. وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتصل من حكم الإجماع، لكن المهدي محمد بن أحمد فعل ذلك (انظر *Islam* جلد ١١، ص ٢٧١، ٢٧٠) ويفعله أصحاب التجديد (انظر مثلاً فيما يتعلق بتركية *Übersetzung und Texte: A. Fischer*؛ *aus der neuosmanischen Literatur* المؤلف نفحة *Reformbewegung in der Türkei*؛ *A. Muhliddin*؛ *wegung in der Türkei*؛ *Die Kulturbewegung in modernen Tür-* *kentum*؛ وفيما يتعلق بمصر انظر كتاب الإسلام وأصول الحكم لعل عبد الرزاق، القاهرة ١٩٣٤، وفيما يتعلق بالهند انظر كتاب سيد أمير علي: *The Life and Teachings of Mohammed* وله أيضاً: *The Spirit of Islam*؛ *The Khilafet*؛ *M. Barakatullah*؛ لكن التجديد قد أخذ ينال مكاناً في العصر الحديث، وهو ينازع في سيطرة الصورة التقليدية التي للشريعة، ويدعى لنفسه الحق في أن يصلحها بحسب الآراء والحاجات الحديثة، وهذا لا يحدث بدون تعسف في اختيار

الإنسان وما يحس بأنه مستول عنه شريعاً (وهذا ما يسمى الديانة والتزعة) وما يكون بينه وبين الله، ولذلك فإن أهل الأرواح الحديثة، كالغزالي، عارضوا المبالغة فيما هو فقهي، والفقهاء أنفسهم يقولون إن مجرد القيام بأحكام الشريعة جميعاً غير كاف. ويتصل بهذا مكان الشريعة عند الصوفية (انظر هذه المادة، وانظر فيما يتعلق بالصوفية *I. Goldziher*؛ *Vorlesungen über den Islam*؛ ص ١٦٥ وما بعدها؛ *Hartmann*؛ *Al-Kuschairi Darstellung des Sufitums* ص ٧٢، ٧٣ وما بعدها) والشريعة مرحلة بداية في طريق الصوفي، ويمكن أن تكون من جهة أساساً لا بد منه للحياة الدنيوية التي تأتي بعد ذلك والتي يجب أن يكون فيها القيام بأحكام الشرع شيئاً باطنياً وعلى هذا فإن الشريعة التي هي أمر بالترام العبودية والحقيقة التي هي مشاهد الربوبية تكونان مفرومين مضامين، ويمكن أن تعد الشريعة من جهة أخرى مجرد رمز تصطلع فيه صور التعبير الحسية وإشارة لشيء آخر، أو أن تعد أخيراً نافذة على شيئاً شكلياً صاراً يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماماً (انظر مادة «اللامنية»). وبالجملة فإن الشريعة هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي، وهي لب الإسلام نفسه، وهي إلى جانب ذلك نوع خاص من «القانون المقدس».

وكانت المعرفة بالشريعة في أول الأمر تستند من القرآن والحديث مباشرة (ولذلك كان علم التفسير وعلم الحديث من

شريعة

الأقوال التي يجب الأخذ بها ولا بدون تأويل للتخصص الأساسية لا يخلو من تكلف.

وكان من نتائج تطور الفقه أن الشرع لم يرتب على هيئة « مجموعة قوانين » بالمعنى الحديث وأن مثل هذا الجمع لا يمكن أيضاً أن يتحقق (انظر خامسة « Snorck Hargronj » :

Perspektive Geschäften ، مجلد ٤ ، ص ٢٠٢ وما بعدها) ثم إن كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر والتي تعدد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) ، هي في الواقع ، كتب الشريعة ، عند المسلم السني ؛ فهو يجد فيها شريعة الله مبنية على الوجه الذي يجب أن يلعبه وبحسب المذهب الذي ينتمي إليه . على حين أن القرآن والحديث قد لا يكون لهما في نظره قيمة أكثر من أنهما يثبتان الإيمان ويقويان اليقين . ولكن ليس كل إنسان قادراً على أن يستخلص بنفسه من كتب الفقه وعن خبرة كافية رأى الشرع في بعض الحالات ، بل يحتاج غير المتخصصين في الشريعة إلى سؤال المتخصصين فيها . ورأى هؤلاء يحيى في صورة فتوى ، والعالم الذي يعطى هذه الفتوى يسمى تبعا لذلك بالمفتي .

وشرع الله لا يمكن إدراك أسرارها بالعقل ، فهو كنه بشدي ، أي أن الإنسان يجب عليه أن يقبله ، مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل ، من غير نقد وأن بعد ذلك حكمة لا يمكن إدراك كنهها . ولا يجوز للإنسان أن يبحث

في الشرع عن علل بحسب مفهوماتها ، ولا عن مبادئ . ذلك أن منشأ الشريعة هو إرادة الله التي لا تقيد بمبادئ . ولذلك فإن أنوار الرخص لا تعتبر أكثر من اصطلاح وسائل وضعها الله في متناول الإنسان . والشريعة الإسلامية التي تكونت من الوجهة التاريخية بتضافر عوامل كثيرة لا يكاد يمكن تقديرها التقدير الدقيق (انظر *Islam : Derzeitige* : مجلد ١٤ ، ص ٧٦ وما بعدها) بدت في نظر أتباعها دائماً شيئاً يعلو على الحكمة الإنسانية : وهذا حق من حيث أن المنطق الإنساني أو التعهيد قليل التصيب فيها . ولذلك أيضاً لم يحرم البحث المتراضع في معنى القوانين الإلهية بقدر ما مهدانا الله نفسه إلى طريقة هذا البحث ، وعلى هذا فإنه يشار في كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع شرعه الله . لكن المرء يجب عليه دائماً أن يحترز من المغالاة في قيمة هذه الاعتبارات النظرية .

ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة « قانوناً » بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هي كذلك من حيث مادتها ، ذلك أنها ، وهي القانون الخلق الذي لا يتطرق إليه الباطل ، تشمل جملة الحياة الدنيوية والسياسية والاجتماعية والمالية والفردية امتتقى الإسلام على أوسع نطاق وبدون تقييد ، كما تشمل حياة أهل الأديان الأخرى الذين يسمح لهم بالحياة بين المسلمين ما دام نشاطهم بريئاً من العدواة للإسلام .

شريعة

كل شيء وأنتج من جانبه أيضا عددا كبيرا من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة في الأصالة. ومن طريق هذه النزعة الشمولية في بيان الأوامر والنواهي صار مضمون الشريعة على تنوعه وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال . .

وأحكام الشريعة يمكن أن تنقسم من حيث مآخذها إلى طائفتين كبيرتين :

- ١ - أحكام تتعلق بالعبادات والشعائر،
- ٢ - أحكام ذات صبغة قضائية وسياسية. وكل هذه الميادين هي بحسب طريقة التفكير الإسلامية من نوع واحد تماما (وإن كان للمسلم بحسب طبيعة الحال بأن الأحكام الأولى المسماة بالعبادات (انظر هذه المادة) أرتق صلة بالله. وهذا يصدق أيضا على الأحكام الكثيرة المنفردة في جميع أنحاء كتب الفقه والتي تتعلق بأمر مختلف أشد الاختلاف لا يكاد يمكن إدخالها في إحدى الطائفتين الكبيرتين اللتين تقدم ذكرهما، وذلك مثل الأحكام المتعلقة بالآلات الموسيقية المباحة والمحرمة ، واستعمال آيصة الذهب والفضة، والعلاقات بين الرجال والنساء ، والمباراة في الرماية والسباق ، وتصوير الكائنات الحية ، واتخاذ الملابس والزينة بالنسبة للرجال والنساء ونحو ذلك .

وكانت النزعة الكبرى عند نشأة الشريعة هي نزعة الحكم على كل أحوال الحياة على أساس النظرة الدينية ، ولم تكن وجهات النظر القانونية إلا شيئا ثانويا فحسب (انظر

والكلف بالعمل بأحكام الإسلام هو الشخص البالغ العاقل ، وعلى هذا فإن الشريعة لا تنفرد غير المسلم شيئا من التنفيذ إلا في بلاد الإسلام ، بل هي لا تلزم المسلم نفسه خارج بلاد الإسلام ، فهي تقصر انطباقها طبقا للبدا الذي يراعى الشخص وبراى البلاد معا ^(١).

وهذه النظرة التي تميز الشريعة تميزا تاما تبدو بارزة منذ مرحلتها الأولى ، أى المرحلة القرآنية ، وإن الأحكام الواردة في القرآن كانت بعيدة عن أن تكون شاملة لكل الميادين التي تقدم ذكرها. وكان هم القرآن أولا وقبل كل شيء أن يقرر ما يجب على الإنسان أن يفعله بالنسبة لأنواع معينة من التعاقد ، وبالنسبة لأحوال معينة ، وأن يبين ما لا يجوز للإنسان أن يفعله ؛ ولم يكن اهتمام القرآن متجها إلى أن يضع قواعد قانونية لتلك العقود والأحوال والنتائج التي تترتب عليها قانونا. أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جدا في أصلها (من آراء عربية قديمة وبدوية : قانون التعامل بمدينة مكة التي كانت مدينة تجارية ؛ وقانون الملكية في واحة المدينة ؛ والقانون العرفي الذي كان في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إقليمي إلى حد ما ؛ وقانون هندي) قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تخرج لكنها بعد ذلك أخصصت لذلك التقسيم الديني الذي شمل

(١) زاد السكاتب الفقرة التالية على المادة الأصلية وأنها في عنصر دائرة المعارف الإسلامية .

شريعة

من الكثيرة بحيث لم يلبث وضع هذا الركن الأول من أركان الإسلام أن صار فرع دراسة قائماً بذاته ، وهو علم الكلام (انظر هذه المادة) . أما الأركان الأربعة الباقية فدرج هي والطهارة (وتعد عند الإسماعيلية ركناً جديداً) سوريا أحياناً بوسعة لها العبادات الخمس .

وبحسب الترتيب المأثور في كتب الفقه والحديث — وهو الترتيب الذي قامت عليه بالفعل أقدم الكتب التي وصات إليها والذي لا نعرف الكثير من نشأته التي لا بد أن تكون أقدم من المذاهب ويرجح أنها ترجع إلى القرن الثاني — تهمس الأبواب الخمسة الأولى دائماً للعبادات الخمس ، وبمدها تُعالج على الولاء في الغالب مسائل : العقود ، والمسيرات ، والزواج وقانون الأسرة ، والحدود ، والجهاد ، ووقف المسلمين إزاء الكافرين بوجه عام ، وأحكام الأطلعة ، المحللة والمحرمة ، وأحكام الذبائح والأضاحي ، والأيام والنذور ، وتتقاضى وإثبات الدعوى ، وعقوبة الرقيق . وهذا هو التبويب الجاري عند الشافعية ؛ أما ما يوجد عند الحنفية من تبويب يختلف عن ذلك ويشفق إلى حد ما مع التبويب الموجود في المثنى فإن البعض يضمن وجود أثر يهودي فيه . لكن كل أنواع التبويب على اختلافها تشترك في بعض الوجوه ، ولا بد أن هذا يرجع إلى القرن الثاني للهجرة (١) .

(١) من هذه أوله : وهذا هو التبويب الجاري عند الشافعية إلى هذا الموضع موجود في المختصر .

Bergsträsser ، الممدد المتقدم) ولم يتحقق لدى المسلمين تقسيم الشريعة تقسيماً منهجياً قط ، فأهل السنة يقسمونها أحياناً تقسيماً شكلياً بعضها إلى عبادات ومعاملات وتقربات دون أن يعلق على ذلك أية قيمة . أما الشيعة إلا أن عشرية ، فقد قسموا الشريعة على نحو أكثر منهجية تقسيماً شكلياً أيضاً لم يمتصوا فيه من حيث المنطق إلى نهايته ، ذلك أنهم قسموها إلى عبادات وعقود وإثباتات وأحكام

ولم يكن ثمة إجماع بين الأجيال الأولى من المسلمين حول الواجبات الكبرى المفروضة على المسلم . فالقرآن كان قد جعل للصلاة والزكاة والصوم شأناً عاماً ورأى الكثيرون إلى ذلك أن الاشتراك في الجهاد فرض أساسي يجب على المسلم أن يقسم به ، وهو رأى لا يزال يقول به الخوارج إلى اليوم ، ثم إن المهدي محمد بن أحمد أيضاً قد جعل الجهاد من الواجبات الكبرى التي بينها هو من جديد (انظر Islam جلد ١٤ ، ص ٢٨٥) . وعند الشيعة أن القول بإمامة أئمتهم والولاية لهم من المفروض الكبرى ؛ ويضيف الإسماعيلية إلى ذلك الجهاد . ولكن بحسب الرأي الذي أصبح هو السائد عند أهل السنة يقوم الإسلام على خمسة أركان (جمع ركن) : الشهادة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم . وكتب الفقه في العادة لا تتناول الشهادة ؛ وذلك أن المسائل المتعلقة بالمقيدة كانت

شريعة

من أخرى الشافعية صنف من المكروه بعض الكرامة ، وهو المسمى ، خلاف الأول ، ، وتبعا لهذا يوجد أيضا ما يسمى ، الأول ، ، وهو وسط بين السنة والمباح . (هـ) حرام (ويسمى المحذور أيضا) ، وهو الأعمال التي جعلها الله موضوع عقاب ، أما الشيء الذي يرضى عنه الشرع فهو يسمى ، مطلوباً ، وهو قد يكون ، فرضاً ، أو ، سنة ، أو ، أول ، . وفي بعض الأحيان تستعمل الألفاظ الثلاثة على المباح بحيث تشمل للمكروه ، أى ما ليس حراماً بالمعنى الحقيقي . ولهذه الأقسام التي تقدم ذكرها أقسام أخرى صغيرة كثيرة ولها درجات متوسطة (انظر Snouck Hurgronje Verspr. Geschr. Katagu-النهرس تحت مادة Da Wijnbegerte : Tj. de Boer : riebā in den Islam ، ص ٢٣ ، ١٩٢١ ، وما بعدها) وانظر كتب الأصول ومادة أصول .

والأسباب التي ينبغي عليها وضع الأفعال في أحد هذه الأقسام قد تكون غاية في الاختلاف ، وهنا مجال واسع للاختلاف بين علماء الشريعة ، وكثيراً ما اعتبر الشيء حراماً مطلقاً أو واجباً مطلقاً في نظر فريق ، على حين اعتبر مكروهاً أو سنة بل مباحاً في نظر فريق آخر . على أنه تظهر في ذلك ، نزعة الإسلام ، السمة ، فقد يحدث مثلاً أن يعتبر الشيء سنة في أحد المذاهب لا شيء إلا أن هذا المذهب لا يدير أن يعد كثيراً

وليست كل أحكام الشريعة أو أمر ونهي ، ففي كثير من الأحيان يعتبر فعل الشيء أو تركه في نظر الشرع مجرد أمر مرغوب فيه أو مكروه . ثم إن الشرع أخيراً يرتب أعمالاً لا يأمر بها ولا ينهى عنها بل يعتبرها مباحة . وعلى هذا فإن علماء الشريعة يميزون بين الأحكام الخمسة الآتية : ١ - الفرض (أو الواجب) ، انظر ما يلي) ، وهو الأعمال التي يثاب على فعلها ويعاقب على تركها . وأهم التسميات الأخرى للفرض (الواجب) التقسيم إلى فرض عين ، وفرض كفاية ، (انظر مادة فرض) . وهذا التقسيم يصطنع أيضاً في الناحية التالية من الأعمال ٢ - مندوب ، أو سنة ، أو مستحب ، أو نفل أو نافلة ، وهو العمل المحمود الاختياري ، والقيام بهذا العمل يسمى التطوع . ولا يصح الخلط بين السنة بهذا المعنى وبين سنة النبي عليه السلام التي هي أصل من أصول الفقه - هذا رغم أن المفهومين مرتبطان . على أن معنى السنة من حيث هي صفة للفعل لم يغل أحياناً من الأثر بالمعنى الآخر . وكل ذلك أعمال لا يعاقب على تركها لكن يثاب على فعلها . (٣) مباح ، (ويندرج ان يسمى : هـ جاز - انظر ما يلي) ، وهو يشمل الأعمال التي لا يترتب الشرع للأمر بها أو النهي عنها والتي لا يرجح من ورائها ثواب ولا يخشى عقاب . (هـ) مكروه ، وهو الأفعال التي لا يعاقب على فعلها ولكن يجب استنكارها من وجهة نظر الشرع . وعند

شريعة

عن رأى مذهب آخر يعتبر الشيء نفسه واجباً .
وإذا كان قد يحدث أن يكون الفعل بحسب
الظروف حراماً تارة ، مكروهاً تارة ، مباحاً
تارة ، وسنة تارة ، وواجباً تارة ، فإن هذا
شيء مسلم به عند الجميع .

والى جانب التقسيم المتقدم (١) يوجد
تقسيم للأعمال التى لها صلة بالشرع من حيث

(١) من هنا نجد فى المختصر تصنيفاً ، ونحن نأتى
به ترجمة من هذا المختصر :

ورأى جانب هذا التقسيم يوجد تقسيم للأعمال التى لها
صلة بالشرع من حيث قيمتها القانونية . وهذا التقسيم
قد قسمه أبول فى تصنيفه للحقوق على الوجه الآتى :
١ - صحيح ، وذلك إذا كان أصل الفعل ووسائله مطابقين
لما يأمر به الشرع . ٢ - مكروه ، وذلك عند ما
يكون حال الفعل كما تقدم ، لكن مخالطة شيء محظور .
٣ - فاسد ، وهو إذا كان أصل الفعل مطابقاً للشرع
دون وسائله . ٤ - باطل ، وهو إذا كان أصل الفعل
ووسائله مخالطين للشرع . وللمالة الأولى والثانية
يكون الفعل نافلاً عاذراً تماماً ، وللمالة الثالثة يعرض
معيبة أو يبيده معيبة . وللمالة الثانية تدخل فى بعض
الأحوال مستولية جديدة . وللمالة الرابعة لا تعرب
نتائج توبة أصلاً .

والمذاهب الأخرى لا تفرق بين الفاسد والباطل ،
وكثيراً ما يستعمل الوصف بـ « صحيح » فى معنى الصحيح
قانوناً ، بحيث يشمل المكروه . والاصطلاحات الخاصة
بهذا المصنوع الجديد هى « نافذ » (أى من الناحية
الموضوعية) و « لازم » (أى ملزم من الناحية الذاتية)
و « واجب » (أى لا يمكن الرجوع فيه) ولا يصح
الخلط بين معنى هذا الواجب ومعناه الذى ذكر آنفاً)
فهذا الذى الجديد يكون الصحيح مرادفاً للجائز (انظر
ما تقدم) فكل من اللفظين يدل على كل ما هو جائز
من وجهة نظر الدين وبإتقان صحيح شرعاً ، وبحسب
هذا المعنى تماماً لتصل كلمة إجازة إلى داخل الميدان

قيمتها القانونية إلى : صحيح ، وضده باطل
أو فاسد ؛ وجائز (ولا بد من التفرقة بين معنى
هذا الجائز والمعنى الذى تقدم ذكره للجائز)
على أن الاثنين يرجعان إلى أصل لغوى واحد ،
والسابق هو الأصل (انظر Bergsträsser :
المصدر نفسه) ؛ وضد الجائز غير الجائز ؛
ونافذ وضده غير نافذ ؛ ولازم أو واجب
(ولا بد أيضاً من الواجب من التفرقة بين
معنى الواجب : ومن البديهي أن الأول هو
الأسبق ، أما إنه أقدم من حيث المعنى
الاصطلاحى للكلمة فهذا فيه نظر) ؛ وضده
غير لازم ، أو غير واجب ، وهذه
تقسيمات متطابقة بعض التطابق ، وعلاقتها
من حيث التاريخ والمفهوم بعضها بالنسبة
لبعض وكذلك علاقتها بالأقسام الخمسة السابق
ذكرها لاتزال بحاجة إلى توضيح :

وبعد وفاة النبي عليه السلام تولى خلفاؤه
(الخلفاء الأولون) وظيفته من حيث كان
القاضى الأعلى للجماعة الإسلامية ، على أنهم

القضى الخاص : فإذا أقر الإنسان أمراً صار صحيحاً
بذلك .

وبدل على أن التقسيم للأعمال بحسب قيمتها غير
متصلين فى الميدان اعتبارهما فى مفهوم المكروه ،
لكن لا يمكن جعل أحدهما يطبق على الآخر تماماً ،
فالأفعال المحظورة ليست دائماً باطلة من حيث نتائجها
القانونية ، بل هى فى بعض الأحيان فاسدة فقط أو حتى
معيبة تماماً . وعلى هذا فإن التطبيق السليم للتقسيم
الذى يطبق مقياساً موضوعياً لمعرفة المادة القانونية الحقيقية
التي احتضنت فى داخل الفرية بسط من مبدئها الخاصة .

شريعة

لم يكن لهم ما كان له من تبليغ الوحي الإلهي. صحيح أن الشيعة يعتقدون أن لأنهم هذا الشأن ، لكن هذه العقيدة بقيت في هذا الباب مجرد نظرية اعتقادية لا أكثر ، وهي لم تؤثر في تطور الشريعة تأثيراً فعلياً . أما بالنسبة لأهل السنة (١) فإنه في أثناء الثلاثين السنة الأولى من حياة الإسلام كان هؤلاء الأشخاص بأعيانهم في الجملة هم الذين يصح أن يقال إنهم كانوا على علم بالأحكام الصحيحة في الشريعة ، وكان لهم أيضاً الشأن الحاسم في قيادة الجماعة الإسلامية ، وأولئك هم صحابة النبي عليه السلام وفي وسطهم الخليفة . وعلى هذا لم يكن هناك خطر كبير من سيطرة آراء بعيدة كل البعد من أن تكون حلية . وفي مآول هذه الفترة كلها ظل القانون في الغالب غير مقيد بوجهة النظر الدينية ؛ نعم روعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن والقواعد الأخرى التي وضعها النبي عليه السلام ، لكن المسلمين أخذوا في الوقت نفسه دون تخرج بالقوانين التي وجدوها أمامهم في البلاد الجديدة التي فتحوها ، ما دام لم يكن عليها اعتراض ديني (٢) . لكن منذ قيام دولة بني أمية فقد مثلوا للنيل العليا الدينية والشرعية مركز الرئاسة ، وبقي الحال كذلك من بعد ، ويستثنى من ذلك بعض الاستثناءات المباشرة

(١) من أول الفترة إلى هنا منقول من المختصر .

(٢) من قوله : وفي مآول هذه الفترة إلى هذا الوضع منقول من المختصر .

الأولون ، وعند ذلك طالب لهم — وقد أصبحوا غير مقيدين بالواقع كما كان الحال من قبل — أن يعضوا في التوسع في نظريتهم عن الواجبات على نحو مثال أصبح يوماً بعد يوم يزداد مخالفة للحياة العملية . وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها بمنظار الدين ، فظروا إلى القانون أيضاً بهذا المنظار وصاروا يستخلصون الأحكام الفقهية لا من القواعد الموجودة في القرآن وحسب بل يستخلصونها أيضاً من الروايات الصحيحة والموضوعة لآمن أقوال النبي عليه السلام وأفعاله (١) : وهم فيما يتعلق بالقانون العام اشتدوا بصفة خاصة في محاربة أي فساد يعرف النظر عن الأشخاص ، لكنهم أظهروا أيضاً في عرض المسائل ما هو معروف عند الربانيين ، من روح الجدل في استنباطات وتفريعات افتراضية متجددة الصورة دائماً ، وهكذا نشأت مدرسة ، أو قل هيئة فقهاء ، من المجلس الذي كان يحيط بالخلفاء الأولين . ولم يستسلم أهل التقى إلا بعد محاولات كثيرة غير مثمرة أرادوا من ورائها أن يودوا إلى السلطة وعقدوا نوعاً من الهدنة مع الدولة . هدنة لم 'تكتب في أية وثيقة ولم توضع شروطها وضعا صريحاً في أي مستند ، لكن الطرفين أحترموها تحملاً وطأة الظروف . وعينا حاول الخلفاء الأولون من بني العباس

(١) من قوله : وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها حتى هذا الوضع منقول من المختصر .

شريعة

فيصور أنه كان ثمة فاصل دقيق بين علماء الشريعة وسلطة الدولة . وهذا يتجلى بخاصة في منصب القاضي، أعني القاضي الشرعي الذي هو في الوقت نفسه موظف في الدولة (انظر Amadroz في JRAS ، عام ١٩٠٩ ، ص ١١٣٨ و عام ١٩١٠ ، ص ٧٦١ ؛ وطا ١٩١١ ، ص ٦٢٥ و عام ١٩١٢ ، ص ٨٢٣ ؛ Bergsträsser في ZDMG ، ١٩١٤ ، ص ٣٩٥ ؛ Margoliouth في JRAS ، ١٩٠٩ ، ص ٣٠٧) .

فأمراء^(١) الإسلام كانوا دائماً الذين يولون القضاة ويؤيدونهم من حيث المبدأ بالوسائل اللازمة لتنفيذ الأحكام . وكان القضاة يحكمون بحسب ما تمليه ضمائرهم مستندين فيما عدا اعتمادهم على أحكام القرآن وسنة الخلفاء، إلى مراعاة الحق والعدل ومراعاة قانون العرف مع تفاوت في إيراد المقاييس الدينية . وفي أثناء العصر الأول كله جاء القضاء بإضافات كثيرة تمت الشريعة ، ولكن لم تؤكد الشريعة تبلغ مرحلة تكوينها النهائي حوالي الوقت الذي ظهر فيه العباسيون حتى أصبح القضاة مقيدين بهذا القانون الذي صار يعتبر أساساً ومقياساً ، وصاروا مستقيين عن الحكومة استقلالاً تاماً .

هذا هو الوضع من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية فإن القضاة لم يكونوا

أن يملؤوا الفجوة التي وجدت بين الشريعة وبين واقع حياة الدولة^(٢) وكان أهل التقطيعون الحكومة عملياً (وكان في الشريعة من القرم لأمور الدنيا ما يكفي لإجباب طاعة كل سلطة إسلامية ، وجودة بالفعل)^(٣) ، لكنهم احتفظوا لأنفسهم بكامل الحرية في أن ينقدوا الحكومة نظرياً ، ولذلك يجد المرء دائماً الشكوى من هذا الزمان ، والتحذير من أسرار الدنيا ، وكان هؤلاء الأمراء من جانبهم يعترفون بقانون الشريعة من الناحية النظرية ، وهم أيضاً لم يذعوا لأنفسهم أبداً حق إصدار قوانين في ميدان الشريعة ، لكنهم كانوا - بحسب ما يبدو ملائماً في رأيهم - يحدون الشريعة من سلطانها عملياً وذلك بواسطة أوامر يصدرونها أحياناً (وتسمى سياسة وقانوناً - انظر مايلي) ، كما أنهم أنشأوا محاكم إدارية^(٤) . على أن هذا لم يمنعهم ، إذا أرادوا الظهور بمظهر التقوى ، على حساب الغير أحياناً^(٥) ، من أن ينقدوا هذا الحكم أو ذاك من أحكام الشريعة ، خصوصاً الأحكام المتعلقة بالحدود ، لكنهم لم يكونوا في ذلك يقون بشروط الشريعة أو يستطيعون ذلك .

على أنه لا يصح أن يسرف الإنسان

(١) من قوله : ومبناً حاول الخلفاء إلى هذا الوضع متقول من المختصر .

(٢) ما بين اللوسين متقول من المختصر .

(٣) هذه الجملة الأخيرة متقولة من المختصر .

(٤) هذه العبارة الأخيرة متقولة من المختصر .

(١) من هنا إلى قوله فيما يلي : على حين أن المختص كانت اختصاصاته كاختصاصات الشرطة ، متقول من المختصر .

شريعة

الحقيقي ، أكثر من تحريمهم من صحة العقود ، ذلك أن الصيغة الدينية لأقسام الشريعة المختلفة كانت من أول الأمر متفاوتة في القوة (Islam Bergsträsser ، الموضع نفسه) ففي ميدان القانون التجاري استمر العمل على ما كان عليه من غير مراعاة للشريعة ، والشريعة هنا لم تطبق أبدا تطبيقا حقيقيا ، وهذا (١) القانون العرفي وما يدخل فيه من « حيل » لا يناقض الشريعة مناقضة صريحة بل يتسكع بقواعدها الأساسية ، لكنه يصطبغ بصيغة المرونة ، وهو أيضا قد واصل بناء بعض أنظمتة مكملا إياها كالا كبريا خصوصا فيما يتعلق بقانون الممتلكات وأخرج في ذلك كثيرا من المصنفات بما يتصل بالموضوع من أمر الوثائق (الشروط) ، وأخذت السلطة الدنيوية تستولى شيئا فشيئا على المسائل المتعلقة بالقانون العام ، والعقوبات والضرائب ، وكل ما يمس الممتلكات من أمور هامة ، وصارت تقرر الأمور هنا طبقا لمزيج من التحكم ومراعاة العادة (انظر ما يلي) والشعور بالصواب وأخيرا طبقا لقوانين من الطراز الأوروبي ، وهكذا نشأ في جميع بلاد الإسلام وعلى نحو مستقل تمام الاستقلال عن تأثير الغرب صنفان من القضاء يمكن تسميتهما القضاء الديني والقضاء الدنيوي .

يستطيعون التخلص من تأثير الحكومة التي كانت توليهم وتعزلهم والتي كانوا يعتمدون عليها في تنفيذ أحكامهم . وكانت هناك أيضا أنواع من القضايا تؤخذ من اختصاص القاضى ، وبذلك أصبح لا يمكن تطبيق بعض أحكام الشريعة . وفي عصر بنى أمية كانت المحاولات التي تأتي بين حين وآخر من جانب السلطات السياسية للتدخل المباشر في القضاء تقابل بالراض . لكن هذا الحال لم يلبث أن تبدل في أيام العباسيين رغم التمسك بخلاف ذلك من الناحية النظرية والشريعة تتعرف إلى حد ما مما يحكم ناظر المظالم والمحاسب ، وهي لم تلبث أن أصبحت في طول مدة مديدة من الزمان نظما مستقرة إلى جانب محكمة القاضى . وكان ناظر المظالم مختصا بأحوال تعدى قانون الشريعة مما لم يكن القاضى يستطيع أن يوقفه عند حد ، هذا على حين أن اختصاصات المحاسب كانت كاختصاصات الشرطة (١) ثم لم يبق للقاضى أخيرا إلا مسائل العبادات والشعار ومسائل الزواج والأسرة والليث والذئور ، ثم مسائل الأوقاف إلى حد ما . وكل هذه بحسب شعور جمهور الناس بآدين وثيقة الصلة بالدين قليلا أو كثيرا ، وفيها كان حكم الشرع دائما هو السائد بمقدار ما تسمح الظروف . وكان الناس يتحرزون من المعاصي بمعناهما

(١) من هنا إلى قوله : « بما يتصل بالموضوع من أمر الوثائق (الشروط) » مأخوذ من المختصر .

(١) إلى هنا ينتهي ما نقل من المختصر .

شريعة

العلماء الذين يرون قائما في هذه الحالة أيضا .
وبعد ، فإن هذه الفترة لم يمض عليها زمان طويل
لحسب (انظر الكتب المذكورة فيما تقدم حول
حركة التجديد التركية) بل إن الترك يحاولون
أن يعدوا الشريعة عن الحياة العامة إيمادا تاما
وأخرجها أيضا من المبادئ التي بقيت حتى الآن .
واخذوا يكتب تشريع أوروبية بأكملها
(انظر أخبار ذلك في مجلتي *Oriente Moderno*
و *Revue du Monde Musulman*)

أما في مصر (١) فلم يبدأ إدخال القوانين
على النمط الأوروبي في المبادئ التي أخذها
الشريعة عمليا إلا في سنة ١٨٨٣ . وفي سنة
١٩١٠ أدخلت لأول مرة بعض التعديلات
على قوانين الإنابات الشرعية ، وهي تشبه
ما جاء في « المجلة » لكنها ملزمة للحاكم
الشرعية . وأخيرا عدلت بعض الأحكام
المسادة للقانون الخاص بالأسرة وذلك في شيء
من الحذر أول الأمر في سنتي ١٩٢٠ . ثم
في شيء من الجرأة في سنة ١٩٢٩ و ١٩٣١
(وهنا أيضا كانت تركية قد سبقت إلى ذلك
في سنة ١٩١٧) .

على أن الفقهاء أنفسهم كانوا دائما يحكم
الواقع شاعرين باستحالة تطبيق أحكام
الشريعة في الأحوال السائدة ؛ ومهادتهم
للسلطة الدينية تستند إلى هذا الإدراك .
وهم لم يستطيعوا أن يدعوا جميع المسلمين
تقريبا بأنهم عصاة أو مارقون ، لأن الأحوال
كانت دائما تضطرهم إلى تعدد حدود الشريعة
(١) هذه الفترة كلها منقولة من المختصر . . . إلى
قوله : . . . في سنة ١٩١٧ .

والحق أنه (٢) بقيام دولة آل عثمان بدأت
حركة جديدة لاحترام الشريعة في الناحية
العملية أيضا ، وهذا الاحترام يتجلى مثلا في
منصب شيخ الإسلام (انظر هذه المادة) وهو
قد أدى أخيرا إلى وضع القانون الشرعي
موحدا في « المجلة » ، (انظر هذه المادة) لكننا
لا نجد هنا أيضا تطبيقا فعليا للشريعة ،
وهذه المجلة باطلة في نظر الشريعة ؛ وقد بقي

(١) من هنا إلى نهاية الفترة نجد في المختصر :
« في أثناء عصر الازدهار في الدولة العثمانية في القرنين
السادس عشر والسابع عشر بلغت الشريعة أوجها تحت
رعاية نظام انقياء أكبر تطبيقا فعليا وصلت إليه حتى
في ميدان القانون المدني والتجاري . ونظمت أمور
القضاء في الدولة كلها تنظيما واحدا ، وألغيت درجات
متفاوتة للنفوذ ، وكلت على النبي الأكبر ، وهو شيخ
الإسلام (انظر هذه المادة) أن يسهل على الشريعة .
ولكن حتى هنا بقي قانون العقوبات والضرائب والممتلكات
من اختصاص التشريع الديني المسمى « قانون نامه »
الذي زعم أنه لا يزيد سوى إكمال الشريعة لكنه جاء
في الواقع مدزسا لها .

وجاءت حركة الإصلاح التي بدأت في القرن التاسع
عشر بوضع مجموعات قوانين على النمط الأوروبي ، وكان
ذلك للقانون التجاري ثم لقانون العقوبات . أما القانون
المدني الشرعي فقد وضع مجوعا في « المجلة » لكن
هذه المجلة لا تتفق في سورة موادها مع ما تلقى به
الاعتبارات النظرية بصرف النظر عما تضمنته من انحرافات
واقعية . . . إنه كان لا بد أن تطبقها المحاكم الدينية
لا المحاكم الشرعية . وجاءت آخر خطوة في عام ١٩٢٦
بإدخال القانون المدني السويسري (وقانون العقوبات
الإيطالي أيضا) وبذلك جردت الشريعة من سلطاتها حتى
في مسائل قانون الزواج والأسرة والميراث . وأخيرا
في سنة ١٩٢٨ ألغى آخر ذكر للشريعة من الدستور وعمل
بمبدأ أن الدولة ليست لها الصبغة الدينية في صورته
المتطرفة . وأبانيا حتى اليوم هي الدولة الإسلامية
الوحيدة التي كتبت أمرا تركيا لي إلغاء الشريعة إلغاء تاما .

شريعة

المثالية الكاملة في العقود الأولى من حياة الإسلام وفي عصر المهدى المنتظر . وكان هذا اعترافاً من جانب أهل التقى بسجزم أمام أحوال العصر . لكن الشريعة ، التي تقسم بطابع أكاديمي في جوهرها ، كان لها دائماً سلطان تهديبي كبير على العقول ، وهي لا تزال تدرس بشغف ، وتعتبر عند دوائر كبرى من المسلمين المرزوع الوحيد للعالم الحقيقي ، بالرغم من أن الغزالي (انظر هذه المادة) قد ذهب إلى خلاف ذلك ، ولكن اعتبار الشريعة مثلاً أعلى لا يمكن تحقيقه ، والقول بنزوه الإجماع (انظر هذه المادة) عن الخطأ وأنه علاوة على الاقتناع بأن عصر الاجتهاد (انظر هذه المادة) انتهى ، كل أولئك قد منع كل انحراف عن السنة السابقة لجمدت الشريعة من ثم جموداً تاماً . وعلماء الفقه هم خصوم كل تقدم . على أنه توجد بعد أحكام كثيرة لا يزال القوم يعنون بها ، وهي لا تتعلق إلا بأحوال العرب القدماء . وليست لها أهمية عملية اليوم حتى في نظر المسلم السني المتشدد .

وقد تقدم ذكر أبواب الشريعة التي لها شأن عملي بالنسبة للمسلم (بصرف النظر عن أحدث تطور في تركية) . على أنه لا بد لنا أن نزيد الملاحظات الآتية ، ولكن لا يصح مجال أن يغيب عن بال المرء في هذا المقام أنه يمكن أن توجد من حيث التفاصيل فوارق كبيرة بين مختلف العصور ومختلف البلاد ، وأن شدة

(١) ما بين التوسين منقول من المختصر .

إذا كانوا لا يريدون أن يفضوا يدهم من الدنيا نقضاً تاماً . وكان لا بد من اعتبار أن هذه الأحوال شيء قد وقع بل شيء أراد الله ، وهكذا^(١) بقي الشريعة ما كان لها فيما سلف من الاعتراف بها نظرياً دون قيد أو شرط ، ومن قصر في هذا الاعتراف فإنه يعتبر كافراً (انظر هذه المادة) . لكن الشريعة جردت بالفعل من سلطانها من حيث أن أحكامها لم تكن تنفذ عملياً ، وهذا^(٢) يتجلى في أن بعض الأعمال اعتبرت سنة فحسب أو مكروهاً ، كما يتجلى في عدم تطبيق العقوبات الشرعية على تارك معظم فروض الدين ، بل لقد بين الطريق للتخلص من أحكام الشريعة ، واستندوا إلى أن الضرورات تبيح المحظورات ، وزعموا أن الإنسان لا يكفر بتعدى حدود الشريعة بل بالشك في صحتها من الأول إلى الأبد . واقتنع البعض بأن الانحلال سيظل في الجماعة الإسلامية بعد عصرها الذهبي إلى أن يظهر المهدى (انظر هذه المادة) ، وهم استخلصوا هذا الاقتناع من مجرى تطور الأحوال وعبروا عنه في أحاديث موضوعية نسبت إلى النبي عليه السلام ، وبذلك اعتبرت هذه الأحوال تصديقاً لما أخبر به عليه السلام : وصغرة القول أن الشريعة ، بحسب اقتناع الفقهاء أنفسهم ، إنما يقصد بها الجماعة

(١) من هنا إلى قوله : «فانه يثير كافراً» . منقول من المختصر .

(٢) من هنا إلى قوله : فروض الدين منقول من المختصر .

شريعة

لها التطبيق الملزم إلا في الحالات التي يشير فيها القانون إلى العادة إشارة صريحة . على أن هذا التقليل من شأن العادة لا يتفق مع ما كان للعادة من مكانة في تاريخ الشريعة : فالنبي نفسه عليه السلام أبقى العادات العربية على ما هي عليه ما دامت لا توجد هناك حاجة إلى تنظيم شامل أو ما دامت العادة لا تتعارض مع مبادئه . وقد وضع النبي قواعد قليلة لحسب ، ولم يكن يراد بحال إزالة العادة عن عرشها ، وإن كان النبي عليه السلام لم يقرر هذا بحيث يجعله مبدأ . وقد نقل الإسلام العادات العربية إلى البلاد الأجنبية كما أنه أقر أيضا في أول الأمر بعض العادات الأجنبية إقرارا واسع المدى ، لكن هذه النزعة تركت بعد ذلك من الناحية النظرية ، وإن كانت العادة قد احتفظت دائما بسلطانها الكبير . وقد اشتكى الفقهاء دائما من ذلك أيضا ، ولم يرضوا بأن يعتبروا العادة أصلا خامسا من أصول الفقه ، لكن شعور جمهور الناس لا يعرف إلا العادة ؛ بل إن الواجبات الشرعية التي يؤدونها الناس بالفعل إنما تؤدي لأنها من جملة العادة . وفي جزائر الهند الشرقية الهولندية مثلا يعترف للعادة حتى من الناحية النظرية بمكانتها إلى جانب الشريعة في دوائر المسلمين ذات النفوذ (بصرف النظر عن علماء الدين بالمعنى الخاص) .

التمسك باتباع أحكام الشريعة أو التراخي في ذلك لا شأن له بدرجة التعصب ، فالجبل والتراخي الظاهر منتشران جدا حتى فيما يتعلق بالعبادات وبفروض الدين بمعناها الضيق التي هي أهم شيء بالنسبة للمسلم . لكننا نلاحظ في العالم الإسلامي كله اجتهدا للقيام بفروض الدين الجوهري على الأقل والاستمسك بها ما أمكن وخصوصا العادات التي يتميز بها المسلمون في ظاهريتهم من معتق الديانات الأخرى ، فهم يراعونها في الغالب تمام المراعاة ، ويعتونها مهمة جدا ، وإن كانت لا تتفق كل الاتفاق مع نص الشريعة ، هذا على حين أن كثيرا من الواجبات الدينية التي لا مفر منها من الناحية النظرية لا تراعى في الجملة . فبما يتعلق بقوانين الزواج والأسرة والميراث ، وهي القوانين التي يمكن أن تتجلى في الغالب على أدق وجه ممكن ، نجسد قيرد العادة (انظر هذه المادة) أو العرف ماثلة ، وهما القانون العرفي القائم منذ عهد سحيق في مختلف البلاد الإسلامية . وأما سائر أبواب الشريعة فلم تعد لها قيمة عملية ، وإن كان يوجد في كل مكان وفي كل زمان أتقياء منحرفون يجتهدون حتى في المسائل التجارية أن يراعوا أحكام الشريعة إلى حد ما (وحتى في أيامنا هذه يرفض البعض فوائد البنوك) (١) . وهنا ترجح العادة على الشريعة في كل مكان ، وإن كانت العادة بحسب كتب الفقه لا يكون

وموقف القسانون (انظر هذه المادة)
من الشريعة كوقفه من العادة ، وتستعمل

(١) ما بين القوسين منقول من المصدر.

شريعة

المصادر

- (١) Lane : قاموسه ، بحث مادة شريعة ؛
 (٢) كتاب اصطلاحات الفنون ، طبع
 بإشراف A. Sprenger (المكتبة الهندية ،
 السلسلة القديمة) ج ١ ، ص ٧٥٩ وما بعدها ؛
 (٣) تفسير الطبري لسورة المائدة ، الآية ٥٢ ،
 (٤) Handbuch des : Th. W. Juynboll
 islamischen Gesetzes فصل ١٧ - ١٥ (٥)
 المؤلف نفسه : Handleiding tot de kennis
 van de mohammedaanse Wet ط ٣ ،
 فصل ١٦ (٦) C. Snouck Hurgronje
 Verspreide Geschriften ، خروما جلد ٢
 و ٤ - ٢٠١ (٧) المؤلف نفسه :
 Islam في كتاب A. Bertholet : E. L. hmann
 Lehrbuch der Religionsgeschichte ط ٤ ،
 ص ٦٤٨ وما بعدها (من ص ٦٩٥ وما بعدها
 الكلام عن الشريعة - das Gesetz) (٨)
 Vorlesungen über den : I. Goldziher
 Islam ط ٢ ، ص ٣٠ وما بعدها ؛ (٩)
 مادة دما في قاموس F. P. Hughes
 A Dictionary of Islam (١٠) يوجد المزيد
 في كتب علم الأصول (انظر مادة أصول)
 (١١) ويضاف إلى المراجع الخاصة به ، عادة ،
 كتاب Sitte : E. Rackow, E. Unruh
 Quellen zur ethnologischen Rechtsfor-
 schung) Sitte und Recht in Nordafrika
 I. Ergänzungsband zur Zeitschrift f.
 vergl. Rechtswiss., XL
 بالموضوع في المراجع المذكورة في علمه Islam
 جلد ١٣ ، ص ٣٤٩ وما بعدها .
 أبو ريدة [J. Schacht]

كله قانون أحيانا في معنى العسادة ، لكنها
 في معظم الأحوال تدل على الأوامر التي
 يصدرها أمراء الإسلام الدينيون (وهي
 على كل حال تستند إلى العادة بعض الاستناد ،
 وعلى هذا فإن ما هو قانوني يكون متداً لما
 هو شرعي . وغير الأمثلة المروفة على ذلك
 قانوننامه سلاطين آل عثمان (انظر مادة
 قانوننامه ، وماده قبل ، في آخرها ، ونصت
 إلى المراجع المذكورة هنا : جريدة عدليه
 Djeride-i- adliye ، عدد ١٥٦ ، ص ٤٦٣
 وما بعدها ؛ عدد ١٥٨ ، ص ٦٦٩ وما بعدها ؛
 عدد ١٦٣ - ١٦٧ ، ص ١١٩٦ وما بعدها)
 ولجموعة الفتاوى المستمدة من كتب الفقه ،
 هي ومراجع ، المادة ، و ، القانون ، شأن
 في تبين ما هو معمول به فعلاً . ويستطيع
 المرء أن يرى من أسئلة طالبي الفتوى أى
 أجزاء القانون الشرعي يهتم بها أهل البلاد
 أكبر اهتمام ، وأى أنواع الزندقة والفساد
 تظهر أكثر من غيرها ، أو أى الأحوال تثير
 أشدك من وجهة نظر القانون الشرعي عند
 الاتقياء الذين لا يعرفون هذا القانون .
 وإلى جانب هذا تأتي كتب الحيل ، التي تبين
 كيفية التخلص من أحكام الشريعة (انظر ما تقدم)
 التي تراعى ما هو معمول به فعلاً مراعاة
 كبيرة ، وأخيراً تأتي كتب الوثائق والشروط
 (انظر مادة شرط) فقيها يراعى ما هو
 معمول به أكثر مما يراعى في غيرها .

شريعة

تعليق على مادة « شريعة »

١ — نظرة عامة

عرضت المادة في أضيق الحدود ، فعنى فيها بأشياء بسيرة الأهمية ، كترتيب أبواب الفقه ، والاختلاف فيها ، والأحكام الحسة وأنسابها الجزئية ، وشئون القاضى في عصور مختلفة ، وشباب ذلك هيئة الشأن .

وما عرض له الكاتب من الشئون الكبرى كالملاحة بين الشريعة والحقيقة ، لم يأخذ ما هو جدير به من البيان ، بل جاءت عباراته القليلة قاصرة موهمة ، شيرة للاشتباه .

ثم جاء هذا تناول القريب غير متسق ، ولا مرتب ، فقرأ آخر المادة لمناسبة وأهمية ، يعرض لعمل الرسول — ص — في العادة ، بعد الكلام عن الشريعة في مختلف العصور .

وفي هذا العرض القريب ، غير المتسق ، أساس : بالحقائق ، سنعرض للهام منه تفصيلاً

ولقد كان المرجو أن تكتب مادة « شريعة » في هذا العصر ، وعلى يد أولئك المحدثين ، في يثمنهم العلمية المتقدمة ، لتتناول من أفق أوسع من ذلك كثيراً ، وعلى أساس أعمق مما في الدائرة وأقوم .. والدراسات القانونية المصرية تسمى بجهانين من البحث العلمى هما : الدراسة التاريخية ، والدراسة المقارنة ؛ فكان الأمل أن تنهج العناية في كتابة مادة « شريعة » ، إلى هذين الجانبين ، فيكشف فيها عن مكان الشريعة الإسلامية ، بين شرائع العالم ، من وضعية ودينية ، كشريعة المصريين ، وشريعة البابليين ، وشريعة اليونان ، وشريعة الرومان ، وشريعة

الهنود وغيرها من القديم والحديث ، كما يوصف تطور هذه الشريعة ، التي نشأت في الجزيرة العربية ، ثم عاشت واستقرت في مواطن الحضارة المختلفة من مصرية ، وفارسية ، وإغريقية ، ورومانية ، وغيرها .. وأن يكشف البحث المقارن بين الشريعة الإسلامية وأخوانها من المبادئ القانونية فيها ، ومقاطع الحقوق ، ومناشئ الواجبات ، وعورة العدالة وأمثال هذه الجوانب ، تعرض هذه الحقائق في حال تليق بالعصر ، وبمستوى من تصدر عنهم هذه الموسوعة ، وتلفتنا نحن إلى جوانب ينبغي أن توجه إليها عنايتنا وهي الصورة التي لا تزال تحتاج إلى جهد يتعاون عليه ضليع في تاريخ القانون مع قدير في الفقه وتاريخه ، فكتب مادة « شريعة » ، الكتابة اللاتقة بها الآن ، من جديد .

ذلك هو الشعور العام الذى يملك قارى المادة وأما ما يقف عنده من مواضع لتعقب فغير قليل من المسائل ، نسوق أهمها :

٢ — بين الحقيقة والشريعة

أو بين الفقهاء والصوفية : فقد ذكرت المادة أن الشريعة هي الحكمة الطاهرة ، وأنها لا تتناول موقف الإنسان أمام الحكمة الباطنة .. وكان عرض هذه المسألة الكبرى موجهاً جداً وموهماً ، حتى ليظن الظان أنه إنكار لعمل القاضى في الشريعة ، مع أن النية التي جاء بها أقام العمل في الشريعة إنما هي عمل قلبى .. ولو قد أسلف البيان في المادة لانتضح أن النية ههنا

شريعة

الصوفية هي : ما يصحب الفعل من باعث
نفسى ، ومقصد خلقى .. وأما النية عند الفقهاء ..
فهى ما يسبق الفعل من عقد العزم على أدائه ..
وبهذا يتضح أن الشريعة بحكمة ظاهرة ، وأن
الحكمة الباطنة هى حكمة الصوفية .

...

ولا نترك القول عن الشريعة والحقيقة قبل
الإشارة إلى المفارقة المباحثة ، في انتقال المادة من
قول الملائنة المنطرف ، في وجوب تخلص الإنسان
تماماً من الشريعة ، إلى إجمال هذه عبارته : ...
و د بالجمله فإن الشريعة هى العنصر المدين للتفكير
الإسلامى ، وهى لب الإسلام نفسه ، وهى إلى
جانب ذلك نوع خاص من القانون المقدس ،
فإن هذا القول عن الشريعة ليس جملة ما يقال عن
الاختلاف بينها وبين الحقيقة ، ذلك الاختلاف
العميق الذى ، على نحو ما بيناه ، وأشارت
المادة نفسها إلى طرف منه نختمه بقوله الملائنة
المتطرفة ١١

هذا وليس الشريعة الفقهية العملية هى
العنصر المدين للتفكير الإسلامى ، ذلك التفكير الذى
كانت له جولاته الفلسفية العامة ، وله ميدانه الخلقى
النظرى والسلوكى ، وله ... وله ... من المبادئ
ما لا يفهم معه هذا القول بأن الشريعة هى العنصر
المدين لهذا التفكير ١١ وكيف والصوفية ، وهم
من هم في الحياة الإسلامية ، يحملون على التفكير
الفقهى هذه الجملة القاسية ، ولا يرونه كافياً لنجاة
المسلم ، بل هو عندهم صارف منصرف عن الله ١١
ثم كيف يقال هنا ، بعد الذى سمعنا من قول
الصوفية ، مهما يكن شأنهم : إن الشريعة ، هى
لب الإسلام نفسه ١١ ثم أضف إلى هذه العبارات
الملقاة على عوامها دون بيان ، ومع المخالفة
لما قبلها ، قول المادة : وهى - الشريعة - إلى جانب
ذلك نوع خاص من القانون المقدس ، ١١ لهذا
التقديس اللاهوتى للشريعة ليس بما عرفته البيعة

وكان الخبير أن يكمل البيان في المسادة ،
بما يناسب أهمية هذا النزاع بين الصوفية والفقهاء
وأن أثره قد امتد إلى الحياة الإسلامية السياسية
والاجتماعية ، والعملية ، ومن العقائد ، في شهادة
الوحدانية نفسها ، وفي الرسول ، والأنبياء ،
عليهم السلام ، وفي الملائكة ، وتناول الثواب
والعقاب والجنة والنار ، كما من التشريع من
حيث طريقة الفهم لمصادره العليا ، من قرآن
وحديث ، وقياس ، وإجماع ، وعبادات ، وأحكام ،
كما عرض للسلوك الخلقى والحكم عليه .. وامتد
إلى مسألة المعرفة العامة نفسها ، فكان من بعض
مظاهر ذلك النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ،
تلك القضية التى وردت بمجلة قاصرة في المادة ،
وهى : كفاية الفقه لنجاة المسلم ، وعدم كفايته ..
وقد كان هذا النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ،
وأخذ الأولين بالشريعة ، وأخذ الآخرين
بالحقيقة ، موضعاً نقول أوفى من ذلك رأ كل ،
ليمكن فهم ما أورد من كلام الملائنة ، عن
أن الشريعة تعد أخيراً نافلة ، بل شيئاً شكلياً
ضاراً ، يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماماً .

ولا نجد الفرصة هنا لتفصيل شئ من ذلك ..
ولعل من خير المراجع العربية في هذا الموضوع
رسالة عن هذا النزاع لولدنا الفاضل الدكتور
عبد الحسن الحسينى ، كتبها لتبليد درجه الماجستير
من كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٤١

شريعة

وتنوع الإجماع ١١ كما أن المتأخفين على تصور انعقاد الإجماع ، قد اختلفوا في إمكان معرفته والاطلاع عليه؛ ومنهم من نفي إمكان هذه المعرفة، وذلك الاطلاع على الإجماع ؛ ومن النافين لهذا الإمام أحمد بن حنبل ، في إحدى الروايتين عنه ، ولهذا نقل عنه أنه قال : « من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب » - الأمدى - الإحكام ١ : ٢٨٤ ، ط المعارف سنة ١٩١٤ - ويقول في تمة عبارته هذه : « أهل الناس قد اختلفوا . . . ما يدر به ، ولم يثبته إليه ، فيلقل لا نعلم الناس اختلفوا - ابن حزم في كتابه الإحكام - أيضا - ج ٤ : ١٨٨ ط الخانجي - ، وفوق ذلك أن من المسلمين من نفي أن الإجماع حجة شرعية ، يجب العمل بها على كل مسلم ، كالشيعة والخوارج والنظام ؛ ولئن نص كاتب المادة على أن ذلك لا يجوز لمسلم من أهل السنة ، وإن وجود هذا القول في الميدان الإسلامي بين كثرة كالشيعة لا يجعل من السهل نفي جواز أن يقتضيه السني من حكم الإجماع ، ولا سيما أهل العصر الحديث ، وفيهم الداعون إلى التقريب بين المذاهب ، المؤثرون للوحدة . . .

على أن القائلين بحجية الإجماع أنفسهم ، ودون فينتلقون في أنه إجماع من ؟ لجعل نارة إجماع أهل المدينة ، ونارة إجماع أهل البيت ، بل يصل الأمر إلى القول بإجماع أهل الكوفة - إصالح ابن حزم ٤ : ٢١٨ - . ويتساءلون عن المجموعين من هم ؟ فقبل هم الصحابة لأخير . . . ومن يكون الإجماع ؟ وكيف ؟ قليل . . . وقيل . . . بما لا نستغنى منه شيئا هنا ، ولا نرجع قولنا ، ولكننا نعرض هذا كله في إشارات فقط ، ليتبين أنه ليس من السهل أبداً ، نزع كل هذا الذي قيل عن الإجماع :

الإسلامية كثيراً ، ولا ادعاء الفقهاء أنفسهم ، لأنهم حدثوا عن الخطأ في الاجتهاد ؛ وهرقوا الاختلاف الشديد بين رجالهم ؛ وهو ما لا يفهم معه شيء من هذه القدسية للشريعة التي هي أحكام صالحة ١١ وكيف توصف بشيء من القدسية بعد الذي قيل من حديث الصوابة عنها ١١ لا وجه لهذا يبدو للعقل إلا أن نكون هذه العبارات تمهيداً لما أسرفت فيه المادة بعد ذلك من تقرير أن الشريعة الإسلامية تعبدية تستلزم على المدارك البشرية ١١ ولا تعال ١١ ولا تعرف لها مبادئ ١١ الخ ما ستقف عنده قريباً .

٣ - الإجماع قديماً . . . وحديثاً

ورد في المادة ما عبارته : . . . وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة ، تعتمد على تمزق قاطع من المذاهب الفقهية ، التي اشتعلت على أدق وأضمر المسائل التفصيلية ، والتي كان مرجعها الأخير إلى الإجماع ، وهو الحجة التي لا يعرض فيها الخطأ ؛ وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يقتضيه من حكم الإجماع ، وإلكن المهدي محمد ابن أحمد فعل ذلك . . . ويفعله أصحاب التجديد . . .

وهي عبارة تجعل للإجماع الأهمية الفريدة والكبرى قديماً ، وتشعر أن عمل مهدي السودان والمجددين المتأخرين هو وحده الذي لم يجعل الإجماع هذه الأهمية ١١ ولكن الحقيقة غير ذلك ؛ لأن الإجماع منذ القدم تثار حوله أبحاث مختلفة ، لا تجعل له هذه الأهمية المبالغة المسرفة في عبارة المادة ؛ ويجدد هذه الأبحاث في كتب الأصوليين جميعاً ؛ فمن القوم من يتحدث عن نفي تصور

شريعة

على الشريعة ، قد تم على كتب ١١ : أو أن إجماع أهل كل مذهب — إن صح الإجماع على الكتب — يكون هو الإجماع الإصلاحي الفقهي ١١ هذا كلام كذلك قد ألقى على عواهنه ؛ ولم ينظر بتحرير ولا دقة .. ١١

٤ — الشريعة والتعليل والمنطق

جاء في المادة ما عباره : « وشرح الله لا يمكن إدراك أسرارها بالعقل ، فهو متمسك ، أى أن الإنسان يجب عليه أن يقبله ، مع تناقضه ، وأحكامه التي لا يدركها العقل ، من غير نقد ، وأن يعد ذلك حكمة لا يمكن إدراك كنهها ، ولا يجوز للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل ، بحسب مفهومنا ، ولا عن مبادئ : ذلك أن منشأ الشريعة هو إرادة الله التي لا تقيد بمبادئ ... والشريعة الإسلامية ... بدت في نظر أتباعها دائماً شيئاً يعلو على الحكمة الإنسانية ؛ وهذا حق من حيث إن المنطق الإنساني ، أو التقيد قليل النصب فيها ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ، ولا هي كذلك من حيث مادتها . »

ويوشك من له صلة ما بالميدان الفقهي أن يضرب بمثل هذا الكلام عرض الحائط ، ولا يقف لمناقشته ، بل يعد الوقت الذي يصره في مناقشته مثل تلك الأقوال ضائعاً هدراً ، مع الدهشة من أن يجري بهذا علم يتعاطى دراسة الفقه الإسلامى ، ويحاضر في ذلك ، ويكتب ، بل إن كتب في هذا الفقه تدرس في بعض البلاد الإسلامية كالمند مثلاً . . . لكننا مع هذه الدهشة نقدر وقوع الفتنة بمثل هذه الأقوال ونقف

أنه هو المرجع الأخير للذهاب الفقهية ، وهو الحجة الكبرى ، التي لا يعرض فيها الخطأ ؛ وأنه كان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتصل من حكم الإجماع ؛ وأن هذا النظر في الإجماع وقوته عمل حديث ، ينسب إلى مهدي السودان ، وإلى المجددين المحدثين ١١ فهو ما لا يقال بعد ما أشرنا إليه من قديم القول في الإجماع وقوته ١١

وما يتصل بعدم تحرير العبارة بدقة في المادة ، ما ورد فيها من ، أن كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر ، والتي تعد المقياس المقبول عند السكافة (بسبب الإجماع عليها) هي في الواقع كتب الشريعة عند المسلم السني ١١ فإن القول بالإجماع على كتب فقهية ، غريب من الوجهتين النظرية والعملية ، فأما من الوجهة النظرية فإن الإجماع ، هو : اتفاق المجتهدين من هذه الأمة ، في عصر من العصور على حكم شرعي .. فلا يفهم كيف يكون على الكتب ١١ وعلى الكتب المتأخرة ، حيث لا اجتهد ولا مجتهدين ١١

ومن الوجهة العملية كيف وقع الإجماع من أهل السنة على كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر ١١ فإن هؤلاء السنين ، وخاصة في العصر المتأخر ، كانوا مختلفي المذاهب ، طبعاً ، وكان الخلاف يشتد بينهم إلى حد القتال ، والتأثير على السياسة ، ومع هذا ما لا بد أن يكون معه ، من المساس بدين المخالف وعبادته ، فكيف أمكن أن كتب الفقه هي التي تعد المقياس المقبول عند السكافة (بسبب الإجماع عليها) ١١ وهل : إذا كانت لسلك من المذاهب كتب لها هذه القيمة في العصر المتأخر ، يقال : إن الإجماع الاصطلاحي الذي لا يتبادر سواه ، عند الكلام

شريعة

في هذه. وتسامع وتسمع ، ننظر ما في هذه الأحكام على الشريعة من دخل ، واضطراب ، وبعد من الواقع ، نرى فيها أول ما نرى :

التناقض : فإن الذي يقول ما سمعنا هو الذي يقول بعد ذلك في المادة ما نعه : ولكنها بعد ذلك أخضعت - أي العناصر الكثيرة المختلفة من المصادر المادية للشريعة - لذلك التقييم الديني ، الذي يشمل كل شيء ، وأنتج من جانبه أيضا عددا كبيرا من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة في الأصالة : ومن طريق هذه النزعة الشاملة في بيان الآراء والنواهي صار مضمون الشريعة ، على تنوعه ، وحدة متماسكة غير قابلة للاختلال ، ١٠ .

فإذا كان شرع الله لا يمكن إدراكه ، ويجب على الإنسان أن يقبله مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل من غير نقد ، وإذا كان لا يجوز للإنسان البحث في الشرع عن علل ومبادئ ، وإذا كان المطلق الإنساني والتعبد قليل النصب في الشريعة ، فكيف ، مع ذلك كله ، أخضعت العناصر الكثيرة ، المختلفة جدا في أصلها ، للتقييم الديني ، وشمل ذلك التقييم الديني كل شيء . وكيف أنتج هذا عددا كبيرا من المبتكرات الفقهية ، وكيف يكون هذا الابتكار فنيا لا يمكن إدراكه ١١ بل كيف كانت هذه المبتكرات بالغة أعلى درجة في الأصالة ١٢ وكيف صار مضمون هذه الشريعة الغالية الحظ من المطلق ، وحدة متماسكة غير قابلة للاختلال ١٣ إنه شيء من التناقض لا نأمنه بشيء ١٤

وأكثر من هذا أنك لا تحتاج إلى استنتاج هذا

التناقض استنتاجا ، بل ومستجدا للتناقض في السياق الواحد نرى مع الأسطر العذبة المعجزة في إنكار حق الإنسان في البحث لإدراك الأسرار ، التي لا يمكن إدراك كنهها . مع هذه الأسطر نرى ما عباره : « فإنه يشار في كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع الله ، فكيف يشار إلى الحكمة من الشرع في كثير من الأحيان ، مع كون هذه الحكمة على ما وصفها به ، من عدم إمكان إدراك الأسرار ، وعدم إمكان إدراك الكنه ، وكونها تعبدا يجب أن يقبل مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل من غير نقد ١٥

نعم إن الكاتب يقول حق هذا : ولكن المرء يجب عليه دائما أن يحترق من المغالاة في قيمة هذه الاعتبارات النظرية ، فلا يدفع هذا الاستدراك نائضا ، لأن المسألة : أن البحث عن هذه الاعتبارات النظرية قد كان ، وكان كثيرا ، فكيف كان ذلك ، والشريعة أو أحكامها تعبدية لا يجوز للإنسان أن يبحث فيها ١٦ أعانف أصحاب الشريعة فبحثوا ، وعصوا كثيرا ١٧ أم أن أمر الشريعة على غير ما وصف الكاتب ، ولذلك اشتغل أصحابها كثيرا بالبحث عن الحكمة من الشرع ١٨ وكانت حكمة التشريع أخيرا مادة مستقلة تدرس في البيئات الدينية ، وتؤلف فيها الكتب المفردة ، وتتناثر في كتب الفقه تلك الحكم ، في كل مناسبة ١٩ وعند كل باب من الأبواب ٢٠

وإلى هذا التناقض المضطرب نجد أيضا :

التمافيت : الذي يكشف في سهولة لساد العبارات ، واختلال المساني ، ونقضها بأبسط المضمورات المقررة من أمر الشريعة ؛ وذلك أنه

شريعة

لا يجوز للإنسان البحث عن عللها . . . بل أي نهات في هذا الكلام يتجسم إذا ما ذكرنا قول الظاهرية بحرمة التقايد ، ووجوب الاجتهاد على كل أحد ، في أي مستوى من المعرفة ، فالعالم والعالم يحرم التقليد عليهم سواء ، وعلى كل أحد حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد ، ومن فقه جميع قول أي حنيفة ، أو جميع قول مالك ، أو جميع قول الشافعي ، أو جميع قول أحمد ، فقد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها ، وتابع غير سبيل المؤمنين - ابن حزم النيسابوري ص ٥٤ ، ٥٥ ، ط الأورار - فكيف يكون في مجال هذه الشريعة من فكر مثل هذا التفكير ، واشتد مثل هذه الشدة في وجوب البحث في الشريعة على كل أحد ، ثم يقول الكاتب : « إنه لا يجوز للإنسان البحث عن عللها . . . الخ ما في مادة شريعة ١١ ولو تركنا هذا التعميم المتشدد في وجوب الاجتهاد فقد بقي رأى الجمع المعتدل ، في أن الاجتهاد لرض كفاية ، وأن الاعتبار بما هو به ، وهو بشهرته وشيوعه قول يكشف نهات ما في المادة . . .

ولا يفتأ أمر الكاتب منذ هذا التناقض ، وذلك النهات ، بل يبدو منهما أيضاً :

التجاهل : أو هو شيء آخر من مادة . . . ج ه ن - كرهت أن أقوله جهرة ، حملاً بأدب القرآن : « ادفع بالتي هي أحسن أسية . . . » على أن في التعبير بالتجاهل نظراً إلى الاعتبار النفسي الذي يسوق الكاتب إلى أن يفعل بالمحقق المارة هذه الأفعال المشروعة للشائع المشهور ، الخفية للاحق . . . ويبدو ذلك الصليح في أشياء . . . إذ يقول : « لا يجوز للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل ومبادئ . . . » والمطلق الإنسان . . .

حين نقول المادة ، لا يجوز للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل ، يقرأ المسلمون في كتابهم قوله : « فاعتبروا يا أول الأَبْصَارِ ، فيفهمون أن هذا الأمر بالاعتبار أمر بالبحث في الشريعة عن علل ؛ ويشعرون به القياس ، الذي هو محل طرح على أصل لفظة مشتركة بينهما . . . بل إنهم يقررون أن هذا البحث عن العلل ، والوصول إلى شيء من أحكام الشريعة ، لرض كفاية على المجتمع الإسلامي ، يجب أن يقوم في أمراده من يمارس هذا البحث ، إذ أن الاجتهاد . وهو بذل الجهد واستنفاد الطاقة في طلب الظن بشيء من أحكام الشريعة إلى أن يحسوا من أنفسهم بالعجز عن المزيد من هذا الجهد . . . هذا الاجتهاد لرض على الكفاية بحيث إذا اتفق الكل على تركه لحتمهم الإثم . . . الآمدي - الإحكام في أصول الأحكام - ج ٤ :

٣١٤ ، ٢١٨ -

وهم يفتنون في تأسيس هذا الوجوب الكفاية ، فيبحثون في عدم جواز خلو أي عصر من عصور حياتهم عن مجتهد ، يبدل هذا الجهد في الظن بشيء من أحكام الشريعة ، يدرك به حلة أصل فيثبت حكم الفرج ، وينتهي إلى حكم في حادثة . . . ويقول الجمع منهم بعدم جواز خلو الزمان عن مجتهد ، ويشددون التكثير على من يقول بجواز ذلك الخلو حتى يقول قائلهم : « إنه قول يقضى الإنسان منه حجباً - صديق حسن : أصول المأمول من علم الأصول - تلخيص إرشاد الذمحول لشركاني - ص ١٥٦ ، ط التقدم .

فإذا كان أصحاب الشريعة يقتضون حجباً من القول بخلو الزمن عن مجتهد يؤدي الفرض الكفاية من المجتمع الإسلامي ، فأى نهات هذا الذي نجد في قول قائل عن تلك الشريعة : « إنه

شرعية

كيف يكون ؟ وكيف تفحص الفروض المختلفة ؟
حتى يبقى منها الأصح ؛ وهو ما يعرفه كل ذي
صلة بأصول الفقه ، ولا تخلك الفرصة للإشارة هنا
إلى شيء من ذلك ، إلا أن يكون ذكراً لبعض اصطلاحهم
في ذلك الذي يسمونه « المبرر والتقسيم » ،
ويقسمون منه - كما قلت - مثلاً من المنطق
الحديث ، منطقي المادة والموضوع .

والذي يعرف هذا الصنيع في التعليل
والمنطقية في الشريعة ، يعرف كذلك أنهم قد
وصلوا من ذلك كله إلى مبادئ وأصول كبرى
استطاعوا بها أن يصفوا وصفاً منضبها مقاصد
هذه الشريعة ، في مثل المشهور الشائع من قولهم :
إن الشارع راعى في أحكامه الضروريات الخلة ،
وهي : حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ،
والمال ، والعقل ، وأضاف إلى ذلك ما يصلحها ،
ثم ما يكفلها ، وراعى الشارع الحاجيات ،
والكفايات ، حين لا نمود على أصل الضروريات
بالإبطال ... الخ ، - الحضري .. أصول الفقه ،
ص ٣٦٥ ط الحامشي - وهم يبينون ذلك بيانا
مفصلاً شافياً .

والذين لا يستطيعون القياس إلا بـسلة
في الأصل توجد في الفرع المحمول عليه ،
لا يمكنهم أن يقوموا بشيء من هذا إلا بتاميل
كامل أصيل ، يعرف الأوصاف المناسبة التي
اعتبرها الشارع ، والأوصاف التي لم يعتبرها ،
ويحدث مع القياس عن الاستحسان ، والمصالح
المرسلة ، بما لا يمكن القول فيه إلا هل أساس
من التبع الممثل ، المميز ، لما اعتبره الشارع
ليكون صلة تمكن من القياس ، وإثبات الحكم
المنصوص لما توافرت فيه هذه الصلة ؛ ولم يرد
حكم فيه ..

والتعبد قليل الحظ في الشريعة الإسلامية ،
ويتجاهل أن القياس أصل من أصول هذه الشريعة
كالقرآن والسنة ، وأن جمهرة المسلمين قد مارسوا
هذا القياس ممارسة مسرفة ؛ وحتى نقاء القياس ،
وهم الظاهرية ، لم يلبثوا أن اعترفوا بحدود من
القياس ، عدها من دلالة النص على ما هو
معروف ، وقد سمعت قريباً قول هؤلاء الظاهرية
بوجوب الاجتهاد وجوباً عاماً عن كل أحد ،
ولا ممدى لمجتهد عن البحث في علل الأحكام بأى
طريق ، من قياس أو غيره . .

وما هذا القياس الذي هو أحد أصول
الشريعة ، ومصدر من مصادر أحكامها ؟ إنه
ليس إلا عملاً كبيراً في تعليل الأحكام ، وإثباتها ،
ليس إلا عملاً منطقياً أصيلاً . وكل أولئك ليس
إلا سبيلاً إلى التعبد ، وتقرير المبادئ في الشريعة
المقيسة المعلقة ، المبحوث فيها عن أغراض الشارع
ومراسمه ، حتى تلزم المحافظة عليها ١١

فالقياس هو حمل مجهول على معلوم له صلة
مشتركة بينهما ، وليس هو إلا عملاً منطقياً أصيلاً ،
صرفاً برأى أصحاب الأصوليين الواسعة ، بل الفضفاضة
في مسائل الصلة ، من صميم المنطق ، بل هم قد
حلّقوا فيها إلى آفاق من المنطق الحديث ، ومنطق
المادة ، لا المنطق القديم منطق الصورة فقط ، فإنهم
بعد ما دارلوا منطق الصورة موارلة متوسعة ،
وجرت كتب الفقه عندهم في تناوّلها على نظام هذا
المنطق في أشكال القياس ، حتى ما يستطيع الاستفادة
منها إلا من يعرف هذا المنطق معرفة تؤهله لفهم
أسلوبهم في التأليف ، وما يشيرون إليه من قضايا
القياس في آخره وأشكاله .. الخ . وما يثبتون وما
يخالفون .. بعد ما شبعوا من ذلك وارتدوا ، قد
شارفوا على البحث عن العلة ، صواباً من الفرض العلى ،

شريعة

قديمة وبدوية ؛ قانون التعامل بمدينة مكة التي كانت مدينة تجارية ؛ وقانون الملكية في واحة المدينة، والقانون العرفي الذي كان سائدا في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إلهي إلى حد ما ؛ وقانون هندي (قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تخرج ...)

وقد وددت في مطلع هذا التعليق أن تكون مادة «شريعة» قد كُتبت من أفق واسع ، وعلى أساس حقيق ، قامت بالانجاعات الحديثة ، في الدراسات القانونية ، من التاريخ ، والمقارنة ، فكانت بذلك تبين لنا مكان الشريعة الإسلامية بين شرائع العالم الأخرى ، كشرعية سولون ، وشرعية «دورابي» ، وشرعية جوستنيان وشرعية مانو ، وما قبلها وما بعدها من الشرائع . . . وتبين لنا المبادئ القانونية ، والأصول التشريعية في هذه الشرائع بالمقارنة المقابلة .

ولكن كاتب المسادة لم يجه هذا الاتجاه القيم ولا جاء بما يرجى أن يسير نقالة العصر... وفي غير إتساق ألم بما سماه المصادر المادية للشريعة الإسلامية ، وهو تعبير جرى ، وغير دقيق معاً ، لأن الأشياء التي ذكرها في أغلب الأمر ، ضروب من العرف العمل ، ومنها ما عرفه المسلمون بعد ما تلقوا المصادر المرحاة للشريعة الإسلامية ، من القرآن والسنة ، وإجماع الصحابة . . . والاجتهاد بالرأى ، في صور تدرجت حتى صارت قياساً ناضجا وما ذلك الذي عرفوه بعد إلا ما يسميه هو نفسه والقانون العرفي الذي كان في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إلهي إلى حد ما ، وقانون هندي . .

هذا القياس أحد أصول الشريعة — واعتاده كل الاعتاد هل التعليل ؛ وإجماعهم المترسعة في مسالك الدقة ... ومنطقية تلك الأعمال كلها ، ومشاركة تلك المنطقية لآفاق المنطق الحديث .. كل هذا بما لا أفرض معه في سهولة أن الفقيه الأوربي ، كاتب مادة شريعة يجهل ، وليس أمامنا إلا فرض تجاهله .. الحاجة في النفس .. 11 وليس مع مثل هذا سلامة بحث ، ولا صحة نتائج 11

ومن هذا التجنى المتجاهل للحقيقة قول المادة : « لا تعد الشريعة قانونا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هي كذلك من حيث مادتها » مرتباً لهذا القول على ما تنافت من حكم بعدم جواز البحث عن الملل ، وقول بأن الشريعة أمر تصدي ... وإذا انهار هذا كله بما رأينا فلم يبق سنده لعدم عد الشريعة قانونا بالمعنى الحديث ، وهو نفسه سيحدث عن « الجملة العدلية » كيف كانت مسيافة شككية ، وموضعية للشريعة الإسلامية في وضع قانوني ، وصورة قانونية ؛ وما كان في مصر من مثل هذا العمل ، في صنيع قدرى باشا المعروف ، ما بدت به الشريعة قانونا موضوعيا في مادته ، وله صورة القانون في موارده . . إنها جرأة يعمد لها هذا التناقض والتناقض ، والتجاهل ...

٥ - المصادر المادية للشريعة

وروي في المادة ما نصه : « أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جداً ، في أصلها (من آراء عربية

شريعة

من الكتاب... فاليفرخ روح النجوم لئلا تقبل من ذلك ما تقره نواويس الإجتماع ، وسن الحياة الخفية ، وأما ما زاد من ذلك فلا وجه له ولا أصل . .

وأمل في المسادة نفسها ما يقرر ، هذا المبنى العام إذ تقول ما هبارة . . : « نعم روحيت بطبيعة الحال أوامر القرآن ، والقواعد الأخرى التي وضعها النبي عليه السلام ، لكن المسلمين أخذوا في الوقت نفسه دون تخرج بالقوانين التي وجدوها أمامهم في البلاد الجديدة التي فتحوها ، ما دام لم يكن عليها اعتراض ديني ، »

فإنه ما دامت تراعى طبيعة الحال أوامر القرآن التي هي مصدر الشريعة الأول، وما دامت تراعى القواعد التي وضعها الرسول عليه السلام، وهي السنة، أي المصدر الثاني من مصادر الشريعة، وما دام العرف القانوني الموجود في البلاد المفتوحة ليس عليه اعتراض ديني ، فذلك هو التفاعل الطبيعي بين الطائفتين وبين سكان البلاد ، وبين الشريعة التي حملوها والعرف القانوني الذي وجدوه، وهو ما تقتضيه المرونة الحسنة والتأثر الاجتماعي ؛ ولا بأس به ، ولا ظنون على حقيقة ، وعلى هذا التفسير الذي تقرره المادة نفسها لا تكون تلك الأشياء التي تؤخذ في ظل التوجيه التشريعي الدين هي التي تسمى مصادر الشريعة .

...

وبقيت في المادة مواضع للملاحظة يستطيع القارئ إدراك ما فيها ؛ ولا ضرورة للوقوف المطول عندها .

أمين الخولي

فن البين أن المسلمين منذ ظهرت دعوة الإسلام ، طوال عهد الرسول - ص - وقبل أن تبدأ حركة الفتح ، كانوا يبتكون إلى شريعة إسلامية ، جعل القرآن يعطي الأصول العامة فيها، وبعض التفاصيل؛ وأخذ قول الرسول وقوله وتقريره يبين ما في القرآن من ذلك ؛ ومضى المسلمون بعد ذلك يتمسكون حلول مشكلاتهم القانونية ، أول ما يتمسكونها في هذه الأصول وعلى أساس من توجهها ، يجهلون أو ينهون إلى اتفاق إجماعي ، وتلك هي التي تسمى بدقة مصادر مادية للشريعة الإسلامية.. أما الأمور العملية التي كانت في يديهم الأول بالجزيرة، أو في يديهم الجديدة بعد الفتح ، فبلغ الأمر فيها أنها كما تقول المادة نفسها : عرف على أو قانون عرفي - وكل ما لهذا العرف من أثر أن يعتبر ويقدّر وجوده، عند تطبيق الأحكام ، وبذلك لا يكون العرف العمل أو القانون العرفي مصدراً للشريعة التي عرفت مصادرهما من صاحب الرسالة الدليلية ؛ واجتهدت في اتباعه ، وأخذ ما آتاهما ، والاتباء هما نهاما عنه . . ومن أجل ذلك قلت إن تسمية هذه مصادر مادية للشريعة تعبير جري وغير دقيق بما . . وقد جاء مبتسرا لم يمهده دراسة تاريخية، ولم تثبت دراسة مقارنة . . ونحن على كل حال لا نجوح من أن يكون العرف العمل في البلاد المفتوحة - وما ييا كان أو مدينا أو ما يكون - قد روعي في التشريع ، لأننا نقبل أكثر من هذا حين نعد شرعا من قبلنا شرع لنا . . الخ . وحين نقرر أن الإسلام قد أبقى فعلا بعض أعمال العرب وعاداتهم في الحج مثلا ، لأن ذلك كان يتلاءم مع الوضع العمل والنظري الإسلام . . وهو تقريره الوحدة الدليلية الإنسانية ، وتصديقه لما بين يديه

الطلاق

طفيل - طلاق

عقالها وطلق المرأة ، والطلاق الناقة التي حل
عقالها والمرأة التي طلقها زوجها (انظر
Arab. Eng. Lexicon : Lane ، مادة
طلق) .

١ - وكان الحق في حل عقدة الزواج
للرجل وحده عند العرب الجاهليين . فقبل
محمد عليه الصلاة والسلام بزمان طويل كان
هذا الطلاق جارياً بين العرب ، وكان يقرب
عليه مباشرة أن يترك الرجل تركاً نهائياً كل
الحقوق التي له على زوجته بحكم الزواج
(انظر De Moham : Th. W. Juynboll
medaansche bruidsgave) وهي رسالة
قدمت لجامعة لايدن (ص ٤٢-٦٤ ، والمؤلف
يصحح الرأي الذي ذهب إليه سميت Robertson
Smith في كتابه Kinship and marriage in
early Arabia الطبعة الثانية ، ص ١١٢
وما بعدها ، وقلها ورن J. Wellhausen في
بحثه Die Ehe bei den Arabern (في
Nachrichten v. d. Königl. Ges. d. Wiss.
گوتنغن ١٨٩٣) ص ٤٥٢ وما بعدها) .

٢ - والقرآن يضع للطلاق قواعد
مفصلة إلى حد كبير . ويتبين من كلامها
وإحاطتها ، وخصوصاً من كثرة الحض على
مراعاتها بدقة ، أن محمداً (ﷺ) كان في
هذا الباب يأتي بقواعد جديدة لم يعرفها قط
معاصروه من قبل . وقد استبشع محمد (ﷺ)
بصفة خاصة ما يظهر أنه كان شائناً في بيئته
من استغلال كل من الولي والزوج للمرأة

« طلاق » : بينونة المرأة عن زوجها
بتطليقه إياها ، وصيغة التطليق بقول الزوج
لزوجته : أنت طالق . والفكرة التي هي
الأساس في فعل طالق هي فك القيد والإرسال
(مثل إطلاق الناقة من العقال) ومنه أخذ
تطليق الرجل زوجته (فهي من هذا الوجه
قد طلقت) . وطلق أي أرسل (الناقة) من

طلاق

يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعولن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم . (ويعطى الرجل في هذه الآية الحق في إرجاع زوجته في مدة العدة حتى رغم إرادتها) .

لكن هذا الحق الذي أعطى للرجل هنا لم يلبث أن أسمى استعماله فكان الرجل يعيدها إلى عصمته قبيل نهاية العدة ، ثم لا يلبث أن يطلقها بحيث كانت تظل دائماً في حالة انتظار انتهاء العدة ، وكان يقصد الرجل من ذلك إلى أن يضطرها إلى افتداء نفسها ببرد المهر إليه أو بدفع فدية أخرى ، ولذلك نزلت الآية ٢٢٨ ، الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ، تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون ، (وفي أحد التفاسير للآية أن الخلع ، وهو افتداء المرأة نفسها بمال تدفعه لزوجها لكي يطلقها ، جائز — خلافاً للإيهام الذي تقدم تحريره) ، فقد نصت الآية ٢٢٩ ، فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله ، وتلك حدود الله

من الناحية المالية ولا سيما في أمر الطلاق . ويظهر أن أول قاعدة من قواعد تنظيم الطلاق في الإسلام كانت هي تحريم اتخاذه وسيلة لاقتزاز المال من المرأة (سورة النساء الآية ١٩ : وعن السنوات من ٣ - ٥ للهجرة من حيث الترتيب التاريخي في جملة ، وهو الذي ذكر هنا أكثر تفصيلاً ، انظر Nöldeke : *Geschichte des Korans* : Schwally) ؛ والآية ١٨ السابقة للآية ١٩ من هذه السورة ، وجهة ضد الاعتداء على حقوق النساء من جانب أقارب المتوفى ومن جانب الولي : ونص الآية ١٩ : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتافاً وإثمياً مبيناً ، وجاء في الآية ٢٠ ، وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً ، ويدرك النبي هنا بأن الطلاق على هذا النحو شرعي .

والآيات التالية التي نتناول الطلاق تستحدث شيئاً جديداً هاما جاء به الرسول (ﷺ) وهو مدة العدة التي يقصد بها من جهة قطع الشك فيما يتعلق بأبوة المولود من زوجة مطلقة ، ومن جهة أخرى إعطاء الفرصة للزوج الرجوع في طلاق تسرع فيه . فقد ورد في سورة البقرة الآية ٢٢٧ : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (وهذا المصطلح الذي فسر تفسيرات مختلفة يدل على أية حال على ظاهرة تتعلق بالحيض) ولا يحل لمن أن

طلاق

للهمزة : يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (يظهر أن معنى هذا التعبير العربي ، وهو غير واضح كل الوضوح ، أن الطلاق يجب أن يكون بحيث يمكن حساب مدة العدة بسهولة ، أى ليس في أثناء الحيض) وأحصوا العدة ، واتقوا الله ربكم ، لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة (أى إذا ارتكبن الزنا) وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ، لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً (١) (أى في مسلك الرجل إزاء المرأة بحيث يراجمها) فإذا بلغن أجلهن فأمسكنهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذرى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ، ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، ومن يتق الله يجعل له مخرجاً (٢) ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه ، إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شئ قدراً (٣) (وهنا حض آخر على اتباع ما أمر الله) واللاتى يتسنن من الحيض من نساءكم إن ارتبتم (نتيجة للشك حول مدة العدة) فعدتهن ثلاثة أشهر واللاتى لم يحضن ، وأولات الأحمال أجلمن أن يضعن حملهن ، ومن يتق الله يجعل له مخرجاً يسراً (٤) ذلك أمر الله أنزله إليكم ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجراً (٥) (وهنا حض آخر على اتباع ما أمره الله) أسكنوهن من حيث سكنتم من

بينها لقوم يعلمون ، (ويجوز أن يكون الشطر الأخير من الآية نزل بمناسبة حالة عرضت فعلاً ، إذ وقع أن امرأة طلقت للمرة الثالثة وتزوجت غيره أرادت أن ترجع إلى زوجها الأول) . وفي الآية ٢٣٠ بيان لما دعت إليه الضرورة بسبب استعمال حق إرجاع المرأة من الحيلولة دون إساءة استعمال الزوج حقه في ذلك أثناء مدة العدة : وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكنهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكنهن ضراً لتعتدوا ، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ، ولا تتخلوا آيات الله هرواً واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شئ عليم ، (ففي هذه الآية تحريم أن يراجع الرجل زوجته متظاهراً بالمصالحة ثم يمسكها لمجرد تنقيص حياتها وإكراهها على افتداء نفسها بالمال . والآية ٢٣١ التى يجوز أنها كانت قد نزلت مع الآيات السابقة تتضمن التحذير لأولياء النكاح المطلقات (١) والقواعد التى في الآية الأولى من سورة الطلاق جاءت بعد الآية ٢٢٧ من سورة البقرة ، لأنها مبينة على ما في هذه الآية الأخيرة ، لكنها على كل حال قبل السنة الخامسة

(١) يقصد كاتب المادة آى : وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تمسكنهن أن ينكحن أزواجهن إذا راضوا بينهم بالمعروف . . . الآية .

طلاق

انظر كتاب جوينبول Juynboll ، المصدر المذكور ، ص ٧٣ .

وبالإضافة إلى هذا توجد الآية ٢٧ من سورة الأحزاب (التي ترجع إلى آخر العام الخامس للهجرة) والآية ٤ من سورة التحريم (من الفترة المدنية المتأخرة، وفيها يحدد الرسول عليه الصلاة والسلام أزواجه بالطلاق) ، والآية ٢٢٥ وما بعدها من سورة البقرة حيث يرد ذكر الطلاق مقترناً بالإيلاء (١) .

٣ - وقد تناول الحديث الطلاق بتفصيل لا يكاد يقل عما تناوله به القرآن ؛ وإلى جانب عدة أحاديث هي مجرد تكرار للأوامر المشهورة في القرآن ، بحيث لا نحتاج إلى تناولها هنا ، توجد أيضاً أحاديث تفصل في نظرية الطلاق تفصيلاً أكثر ؛ فهناك جملة منها تحاول تحديد الطلاق بقدر الإمكان وتستحق التفاتنا خاصاً : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق ؛ قيام حكيم للإصلاح والتوفيق بين الزوجين ؛ لا يصح أن تطلب الزوجة من الزوج أن يطلق زوجة أخرى لأجلها ؛ الله يعاقب الزوجة التي تطلب الطلاق من زوجها من غير سبب كاف . وهناك إجماع على تفسير الآية الأولى من سورة الطلاق بأن

وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن ، وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضمن حملهن . . . (٦) (وتلى ذلك قواعد خاصة بالمطلقة وهي توضع ؛ وفي هذه الآيات تفرض التزامات على الرجال لإسكان الزوجات والإنفاق عليهن أثناء مدة العدة ، وهذا هو الذي يكمل العمل على حماية المرأة من الاستغلال المالي للرجل عند الطلاق ، وهو العمل الذي بدأته الآية ١٩ من سورة النساء) ؛ والآية ٤٨ من سورة الأحزاب ترجع إلى آخر السنة الخامسة للهجرة : « يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ، فتوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً ، والقاعدة العامة المبينة هنا جاءت أكثر تفصيلاً في الآية ٢٢٦ من سورة البقرة : « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حفا على المحسنين وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير ، وهذه القاعدة أيضاً يظهر أن أصلها يرجع إلى حادثة وقعت فعلاً وكانت مثار تساؤل ، وفيها يثنى بالاهمية الشرعية للرجوع في الخطبة ، وهو هنا يحدد كالاتي قبل المس ،

(١) الإيلاء هو أن يقسم الرجل الذي هو أهل الطلاق ألا يمس امرأته مطلقاً أو مؤقتاً بأربعة أشهر أو أكثر ، فالمرء حدد له أربعة أشهر ، فإن غل مصرأ على ذلك طلقته منه تلقائياً بمجرد انقضاء الأربعة أشهر عند الحثية . وقال الشافعية : لا يقع الطلاق إلا بتطبيق الزوج أو تربيق القاضي .

طلاق

لمجرد تسهيل مراجعة زوجها الأول (الآية ٢٢٩ من سورة البقرة) شيء لقي إنكاراً شديداً، بل كان موضع لعن؛ ولا تعتبر المرأة بصفة عامة حلالاً لزوجها الأول إلا إذا تم زواجها من الزوج الثاني. ودفعاً للبعث في أمر النطق بالطلاق فقد عد الطلاق الذي يليق به في حالة المراح طلاقاً شرعياً مسلماً. ثم إن الطلاق من جهة أخرى فسخ لعقدة الزواج، ولذلك فإنه إذا وقع قبل إتمام الزواج فلا قيمة له.

وليس يبين من القرآن إن كانت المرأة التي طلقت ثلاثاً لها في أثناء العدة الحق على زوجها في السكنى والإنفاق؟. وأقدم الاختلافات في الرأي حول هذه المسألة كائنة في جملة من الأحاديث، بعضها ينكر هذا الحق كلية، وبعضها يقول به فيما يتعلق بالسكنى وحدها، وبعضها فيما يتعلق بالإنفاق لحسب.

ولم ينظم القرآن قواعد للطلاق بين الأرقاء. والحديث يعطى للرقائق أيضاً الحق في الطلاق لكن مرتين لحسب (وهذا مشابه لتشريعات أخرى)، وكذلك يجعل مدة العدة للأمة قترين.

وكل من دخل في الإسلام وله أكثر من أربع زوجات يجب عليه أن يطلق ما زاد على الأربع. وإذا كان متزوجاً من أختين وجب أن يطلق إحداهما.

المراد هو أنه يحرم الطلاق أثناء الحيض، فهذا الطلاق يعتبر خطأ، لكن لا نزاع في صحته. وعلى من صدر منه أن يرجع فيه، فإن أصر على الطلاق فإنه يجب عليه أن يطلق طبقاً لأحكام الطلاق.

وهناك مسألة لم يرمض القرآن لها وهي: مسألة الطلاق ثلاثاً متتابعة، فقد اختلفت الروايات في ذلك. وعلاوة على القول باعتبار مثل هذا الطلاق طلاقاً ثلاثاً، فإن هناك استنكاراً شديداً له، بل لقد ذهب البعض إلى عدم وقوعه ثلاثاً، وإلى هذا يشير الحديث، فقد ظل مثل هذا الطلاق حتى خلافة عمر يعد طلاقاً واحدة وأن عمر كان هو أول من قال في الفقه بالرأي الذي يعتبر أن هذا الطلاق ثلاث طلاقات. وذلك لكي يخوف الناس من نتائج استعمال حق الطلاق. ونذكر الأحاديث شرطاً آخر لا بد منه للطلاق، وهو أن يكون بحسب السنة أي بحسب أحكام القرآن وأوامر الرسول (ﷺ)، وهو أنه لا يصح أن يقرب الرجل زوجته في طهرها الذي يطلقها فيه (١).

وما يسمى بالتحليل، وهو تزوج امرأة طلقت ثلاثاً ثم تطليقها على الفور، وذلك

(١) هذا هو تعبير كاتب المادة، ويمكن القول أيضاً أن الرجل يصح أن يطلق زوجته في طهر جامعها فيه وهذا أوضح.

طلاق

وحامد ، والحسن البصرى ، وإبراهيم النخعى والزهرى ؛ بل يذكر أحيانا أن هذا رأى هر الرأى السائد الوحيد الذى لا يوجد رأى مخالف له ، لكن فى تاريخ متأخر عن ذلك بعض الشيء. كان هناك من يدافع عن الرأى القائل بأن مثل هذا الطلاق يجب أن يعد صحيحا مرة واحدة . وعلى حين يذهب رأى الغالبية ، الذين يذكرونهم عبد الله بن عباس والضحاك ، إلى أن المرأة تصبح حراما على الرجل بعد طلاق الثلاث المتتالية بحيث لا تستطيع أن تتزوج من جديد إلا بعد أن تنكح رجلا آخر ويتم الزواج ثم يطلقها هذا الرجل ، فإن هذه النتائج — بحسب رأى يذكر عن مجاهد (ومعه آخرون) وهو يتابع الطبرى ، ويرجع إلى اختلاف فى تفسير الآية ٢٢٨ وما بعدها من سورة البقرة — تصبح نافذة بعد طلاق مرتين إن لم يرجع فيه الرجل بل يسرح المرأة . أما أنه لابد من إتمام الزواج الثانى إتماما فعليا إذا أريد أن تصبح المرأة حلالا للزوج الأول ، فهو ما يطالب به الجميع قاطبة ، ومنهم ثلاثا عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن المبارك ، وعبد الله بن عمر ، وإبراهيم النخعى ، وسعيد بن المسيب ، والزهرى . ويؤكد كل من عبد الله بن مسعود ، وحامد ، وإبراهيم النخعى ، صحة الطلاق الذى ينطق به فى حالة المزاح تأكيداً صريحا ، وهو يعتبر طلاقا معقولا بصحته عند الجميع .

وأخيرا يجب أن نذكر أنه بحسب ماورد فى الحديث أن الرسول (ﷺ) ، أرفع الطلاق من فوره على نساء استعذن بالله أمامه ، وروى أنه أشار بأن يطلق عبد الله ابن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرها . — وأقدم الفقهاء (إلى بداية تكون المذاهب) ، وبعضهم كانوا فى عصر تدوين الأحاديث ، يتوسعون فى مبدأ الطلاق على الأسس التى تقدم ذكرها ؛ وأهم الآراء التى يجب أن نذكرها فى هذا المقام هى : مبدأ طلاق الستة وشروطه الثلاثة ، وقد فصل ذلك بعد . ومن ينسب إليهم هذا المبدأ : عبد الله ابن عباس ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله ابن عمر ، والضحاك ، وحامد ، وإبراهيم النخعى وعكرمة ، ومجاهد ، ومحمد بن سيرين (ومثل هذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يجب أن تعتبر غير تاريخية ، وإنما أصبحت تاريخية على وجه اليقين ابتداء من إبراهيم النخعى ؛ وهذا يصدق أيضا على ما يلى) وهو ينطبق حتى على الحالة التى تكون فيها المرأة ذات حمل ، والحجة فى ذلك ، على ما يذكرهم : عبد الله ابن مسعود ، وجابر بن عبد الله ، وحامد ، والحسن البصرى ، وإبراهيم النخعى . والطلاق ثلاث مرات متتالية يعد معصية ، لكنه صحيح من حيث هو طلاق ثلاث ، عند الغالبية العظمى من فئهم عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عمر ،

طلاق

وهناك تأكيد إجماعي للمبدأ القائل بأنه في حالة الطلاق بعبارات غير صريحة يكون المعول على نية الناطق بها ، لكن هناك خلاف كثير في الرأي حول عبارات بعينها، وهل تعتبر غير صريحة أم لا ، وحول الطلاق بالإكراه أو تحت تأثير السكر : هل يعتبر صحيحاً أو غير صحيح ؟ والمسألة هنا مسألة تطبيق مبادئ ، هي ذات أهمية فيما عدا ذلك أيضاً ، أجل تطبيقها في ميدان كان له ، نظراً لأهميته ، شأن كبير في تطور هذه المبادئ . وإنكار صحة الطلاق قبل إتمام الزواج يستند إلى الحديث الذي رواه عبد الله بن عباس ، وعلي ، وعكرمة ، ومجاهد ، وسعيد بن المسيب وغيرهم . أما الطلاق المشروط بإتمام الزواج (إن تزوجتك فانت طالق) فهو يعتبر صحيحاً عند عبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عمر ، وإبراهيم النخعي والزهرى ، لكن ينكر ذلك آخرون . وكل طلاق قبل إتمام الزواج فهو بات لا يمكن الرجوع فيه (انظر سورة البقرة ، الآية ٢٣٦ : سورة الأحزاب ، الآية ٤٨) وأصحاب هذا القول هم عبد الله بن عباس ، وحامد ، وإبراهيم النخعي ، والزهرى وغيرهم (هذه القاعدة تتفق بلاشك مع روح القرآن - انظر سورة الاحزاب ، الآية ٤٨) . والآراء المختلفة الموجودة في الحديث حول حقوق المطلقة ثلاثاً في السكنى والنفقة توجد هنا أيضاً : وبحسب رأى عبد الله بن عباس ، والحسن البصرى ، وعكرمة ، لاحق لها كلية ، وعند الزهرى (وهو يظهر بين أنصار الرأي الأول ، لكن الراجح أن ذكره بينهم خطأ) أنه لاحق لها إلا في السكنى ، وعند عبد الله بن مسعود ، وحامد ، وإبراهيم وعمر ، أن لها الحق في السكنى والنفقة . وينهب عبد الله بن عمر ، وسعيد بن المسيب ، والزهرى إلى أنه لا يجوز للرفيق أن يطلق إلا مرتين ، سواء كان الطلاق لامة أو حرة .

أما عند عبد الله بن مسعود ، وإبراهيم النخعي فإن العامل الحاسم في ذلك هو مركز المرأة من حيث هي أمة . فكل من كان زوجها لامة سواء كان عبداً أو حراً فليس له أن يطلق أكثر من مرتين . ولفظ الفرء الوارد في القرآن (سورة البقرة ، الآية ٢٢٧ وما بعدها) يفسر أحياناً بأنه الحيض ، وأحياناً بأنه مدة الطهر ؛ ومن أصحاب الرأي الأول عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن مسعود ، والضحاك ، وحامد ، وإبراهيم النخعي ، وعكرمة ، وعمر وفقهاء العراق . ويذكر من أصحاب الرأي الثاني عبد الله بن عمر ، والزهرى (وينسب إليه الرأي الأول خطأ) وفقهاء المدينة . وكل من على وسعيد بن المسيب يذكر بين أصحاب الرأي الأول والثاني .

وهناك خلافات في الرأي أقل شأنًا من

طلاق

التفويض للزوجة أيضا، فهي التي تطلق نفسها. والطلاق يكون بعد ذواج صحيح، والطلاق المعلق بشرط إتمام الزواج (انظر ما تقدم) غير صحيح عند الشافعية والحنابلة، لكن صحيح عند الأحناف والمالكية (لكنه عند المالكية لا يعتبر صحيحا إلا إذا صيغ في عبارة عامة لا تخصيص فيها مثل أن يقول المطلق: كل امرأة أتزوجها طالق).

وطلاق المخرف والمجنون غير صحيح، وطلاق السكران كان مثار مناظرات حية في جميع المذاهب، فطلاق السكران المذنب يعتبر صحيحا عند غالبية الفقهاء. وطلاق المكره صحيح عند الحنفية وليس صحيحا عند المالكية والشافعية والحنابلة.

والعبارات المتضمنة للطلاق الدالة عليه دلالة صريحة مباشرة توقعه مهما كانت نية القائل لها عند نقطة بها. وإذا استعمل الناطق بالطلاق عبارات مسبهة غير ملتبسة فإن الحنابلة والحنفية والشافعية يشترطون النية أيضا، على أن المالكية لا يجعلون لها أهمية، أما إذا استعمل المطلق ألفاظا أو إشارات ملتبسة فإن النية هي العامل الحاسم الوحيد.

. وبين أصحاب المذاهب خلاف كبير في الرأي حول كل هذه المسائل من حيث التطبيق على حالة المطلق. وهناك خلاف كثير أيضا حول صحة الطلاق المعلق بشرط،

ذلك حول تفسير ألفاظ قرآنية مختلفة وردت في سورة البقرة الآية ٢٢٧، وسورة الطلاق، الآيات ٢، ٣، ٤. وهناك إجماع على أنه يحق للزوج أن يرجع في الطلاق حتى رغم إرادة الزوجة، وهذا ما يقول به صراحة أمثال عبد الله بن عباس، والضحاك، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي، وعكرمة، ومجاهد.

هـ - وأحكام الفقه في الطلاق مبنية على ما تقدم، ويمكن إجمالها باختصار فيما يلي: للزوج الحق في تطليق زوجته حتى بدون إبداء الأسباب، لكن الطلاق يدرن أسباب وجبة مكروه، بل هو عند الأحناف حرام، وأيضا يعتبر طلاق البدعة، حراما، وذلك هو الطلاق الذي لا تراعى فيه شروط طلاق السنة، (انظر ما تقدم) لكن هنا لا يؤثر بحال في صحة الطلاق.

ويشترط في الزوج لكي يصح منه الطلاق بلوغ الرشد وسلامة العقل. ولا يعتبر طلاق القاصر صحيحا إلا بحسب حديث واحد عند أحمد بن حنبل، والوصى يقوم مقام الزوج الذي لا تتوفر فيه الشروط المطلوبة شرعا.

والطلاق حق شخصي يجب أن يباشره الزوج شخصا أو بحرفة وكيل يعينه هو خاصة، بل يستطيع الزوج أن يعطى هذا

طلاق

الزواج ينحل به على الفور انحلالاً نهائياً (مع استثناء واحد وهو أن الطلاق البائن الصادر عن الرجل في مرض يموت فيه لا يحرم الزوجة من حقوق الميراث، وهذا هو رأى الأحناف والحنابلة مع اختلاف في التفاصيل، أما الشافعية فهم يعتبرون أن الرأى الآخر أفضل) على أنه لا بد في هذه الحالة من أن تقضى الزوجة مدة العدة، ولا يصح لها في أثناء هذه المدة أن تتزوج. وفي هذه المدة لها على الزوج الحق في السكنى، لكن لا يكون لها الحق في النفقة إلا إذا كانت حاملاً. ودفع الزوج للمهر هو كالحال في الطلاق الرجعى. ولا يجوز عقد زواج جديد بين الطرفين الأولين إلا إذا كانت المرأة فيما بين ذلك قد أتمت الزواج برجل آخر وعاشرته (انظر سورة البقرة، الآية ٢٢٩)، لكن حتى هذا السبيل لا يكون ميسوراً لها إلا مرتين.

والطلاق الثالث يعتبر بائناً بين الأحرار (انظر سورة البقرة، الآية ٢٢٨ وما بعدها)، أما بالنسبة للرقيق فالطلاق الثانى هو البائن، ولا أهمية لكون الطلقات المتفرقة قد حصلت في زواج واحد أو أكثر لم يفصل بينها تحليل. وفيما يتعلق بالزواج بين الأحرار والإماء فإن مركز الرجل هو الممول عليه عند المالكية والشافعية والحنابلة، ومركز المرأة هو الممول عليه عند الحنفية.

هذا بصرف النظر عن الحالة التى تقدم (ذكرها) فالحنفية والشافعية يعتبرون أن الطلاق المعلق إنما يقع عند وقوع الشرط، والمالكية ينظرون إليه بحسب طبيعة الشرط فيعتبرونه أحياناً واقفاً على الفور وأحياناً لا قيمة له.

ومدة العدة تبتدىء بعد الطلاق مباشرة، إلا إذا كان الطلاق قبل إتمام الزواج فهذا الطلاق بائن، وفي هذه الحالة لا تحتاج المرأة إلى عدة، وليس لها إلا المطالبة بنصف المهر إن كان قد فرض وحده مقداره (وإذا كان قد دفع وجب عليها أن ترد نصفه) ولها الحق في هدية الزواج، وهى التى يقال لها المتعة بحسب تقدير الرجل (انظر سورة البقرة، الآية ٢٣٦).

ولا بد من التفرقة بين الطلاق الرجعى والطلاق البائن. ففي الحالة الأولى يعتبر الزواج شرعاً قائماً بكل نتائجه، وللرأة على الزوج الحق في السكنى والنفقة طول مدة العدة، وللزوج من جهة أخرى الحق في الرجوع في الطلاق طول مدة العدة، فإذا ترك هذه المدة تضى من غير أن يستعمل هذا الحق انحل الزواج نهائياً بانتهاء المدة، فإن لم يكن المهر قد دفع وجب دفعه، إلا إذا كان قد اتفق على دفعه في تاريخ بعد ذلك. فإذا حدث صلح بين الطرفين، وأرادا أن يتراجعا فلا بد لهما من عقد جديد ومهر جديد.

أما فيما يتعلق بالطلاق البائن فإن

طلاق

ومدة العدة للمرأة ثلاثة قروء (انظر سورة البقرة ، الآية ٢٢٧) أى أنه عند المالكية والشافعية ثلاثة أطهار ، وعند الحنفية ثلاث حيضات ، فإذا كانت الزوجة حاملا استمرت المدة حتى تضع حملها (انظر الآية نفسها) . أما بالنسبة للأمة فمدة العدة فى الحالة الأولى قرآن ، وفى الحالة الثانية شهر ونصف ، فإذا كانت الأمة حاملا استمرت المدة أيضا حتى الوضع .

وعند الحنفية ، وهو الأشهر عند المالكية ، أنه لا يجوز وطء المرأة التى لم تطلق الطلاق البائن فى أثناء مدة العدة ، وعند المالكية والشافعية ، والرأى الآخر للحنابلة ، أن ذلك محرم . وبحسب ذلك يعتبر الوطء عند الأولين رجوعا فى الطلاق فى كل حال ، ولا يعتبر عند المالكية رجوعا فى الطلاق إلا إذا كانت نية الرجل قد انقضت على ذلك . أما الشافعية ، فلا يعتبرون فى الرجوع فى الطلاق إلا الكلام الصريح من جانب الزوج .

٦ - وأحكام الطلاق عند الشيعة لا تختلف إلا فى تفصيلات قليلة الأهمية عن أحكامه عند أهل السنة التى تكلمنا عنها حتى الآن ، فالشيعة يفسرون الآية الثانية من سورة الطلاق تفسيراً أكثر تشدداً ، ويرون أنه لى يكون الطلاق صحيحاً لا بد من

إحضار شاهدين تتوفر فيهما الشروط الشرعية . هذا على حين أن أهل السنة لا يرون ضرورة للشاهدين . والشيعة يجعلون قيمة للعبارات الملتبسة والعبارات والإشارات التى تحتل أكثر من وجه مهما كانت نية الناطق بالطلاق .

٧ - والطلاق ، من حيث هو نظام متعلق بقشريع الأسرة ، يجب أن يجرى من الناحية العملية على أسس تملها أحكام التشريع الإسلامى بكل شدة .

وقد أدت كثرة الطلاق ذاتها ، وفى أحيان كثيرة طلاق ثلاث لأتفه الأسباب ، إلى هذا الإجراء الآتى :

إذا أراد الزوجان أن يتراجعا بعد الطلقة الثالثة فإنهما يبحثان عن شخص مناسب يكون مستعداً فى مقابل مكافأة لأن يعقد على الزوجة ثم يطلقها على الفور ، وهناك تصبح الزوجة حلالاً لزوجها الأول ، ولذلك فإن الشخص الذى يقوم بالدور فى هذا التحليل يسمى المحلل ، ويفضل استخدام شخص قاصر أو شخص مملوك ، لهذا الغرض .

ولا يمكن الاعتراض بحال على صحة مثل هذا الإجراء بشرط ألا تذكر كلمة التحليل عند عقد هذا الزواج الحاصل بين الطلاق ثلاثاً وبين المراجعة ، وبدافع الحنفية عن جوازه ، لكن المالكية والشافعية

طلاق

Sitte und Recht in Nordafrika : Rackow
 ص ٣٧، ٩٧، ١٩٤، ٢٧٧، ٢٧٩ وما بعدها؛
 وفيما يتعلق بمصر : *Manners and*
customs of the modern Egyptians
 الفصلان ٢، ٤ ؛ وفيما يتعلق بشرق الأردن
 انظر *Coutumes des* : A Jaussen
Arabes au pays de Moab ، قسم ٣ ؛ وفيما
 يتعلق بشمال غرب جزيرة العرب انظر للمؤلف
 نفسه : *Coutumes des Fugara* ، قسم ٤ ؛
 وفيما يخص بالهند الهولندية انظر المراجع التي
 ذكرها Juynboll : *Handleiding* ص ٢٠٧،
 هامش رقم ٣ ، وانظر بوجه عام مكتب
 وصف أحوال الشعوب وكتب الرحلات .

أما تركية فإنها باتخاذها منذ ١٩٣٦ القانون
 السويسري في الأحوال المدنية هي البلد
 الإسلامي الوحيد الذي ألغى الطلاق كلية .

المصادر :

علاوة على المصادر التي تقدم ذكرها
 والمصادر الأصلية في الحديث والفقه انظر (١)
The Social Laws of the : R. Roberts
Qorda ، ص ٩٨ وما بعدها (٢) *Wensinck*
Handbook of early Muhammadan
Tradition ، مادة طلاق (٣) *Sprenger*
Dictionary of the technical terms
 ج ١ ، ص ٩٢٠ ؛ ج ٢ ، ص ٩٢١ (هذا
 الكتاب هو كشف اصطلاحات الفنون
 لفتاوى) (٤) *Handleiding...* : Juynboll
 الطبعة الثالثة ، ص ٢٠٣ وما بعدها (٥)

بما مضونه . وابن تيمية الحنبلي كان يرى أن
 التحليل في الجملة غير جائز وقد هاجمه في
 مصنف خاص له (انظر بروكلمان : تاريخ
 الأدب العربي ، ج ٢ ، ص ١٥٥ ، رقم ٢٨)
 لكن ابن تيمية كان فيما يظهر متفرداً في
 ذلك .

وتعليق الطلاق قد تكون له أغراض
 مختلفة : فالرجل قد يستخدم هذا الطلاق مثلاً
 لكي يحمل نفسه أو زوجته على شيء أو لكي
 يرجع عن شيء يخافه الطلاق الذي يهدده ،
 أو لكي يكسب بعض ما يقول قوة . وفي
 الهند وبين سكان المضائق وفي شطر كبير
 من جزر الهند الهولندية ، صار هذا التعليق
 للطلاق عادة جارية عند عقد الزواج ، ويندر
 إغفاله ، وهو يستخدم في فرض التزامات على
 الرجل لزوجته فإن هو لم يف بها انحل
 الزواج بالطلاق (انظر Snouck Hur-
De Atjehers : gronje ، ص ٢٨٢
 وما بعدها ؛ *Verapride Geschriften* :
 ج ١/٤ ، ص ٣٠٠ وما بعدها ؛ Juynboll
Handleiding tot de kennis van de
mohammedaansche wet ، ص ٢٠٧ وما
 بعدها ، الطبعة الثالثة) .

أما عن الناحية العملية للطلاق بحسب
 ما تطور في بلاد مختلفة في ظل الشريعة وفي
 ظل القانون العرفي بين أهل البلاد فانظر
 فيما يتعلق بشمال أفريقية libach and

طلاق:

وهي تحدث عما في القرآن من آيات الطلاق أحيانا ، لكنك لا تجد فيها التتبع الكامل للطلاق في القرآن ، واستخراج الأحكام من آياته ١١ وهي تحدث عن أحاديث في الطلاق ، لكنك لا تجد فيها ذلك التتبع ، الذي هو دراسة للطلاق في الحديث ، واستخراج الأحكام من مروياته ١١ وهي تحدث عن اجتماع المجتهدين في الطلاق ، وتذكر آراء طبقات مختلفة منهم ، لكنها لا تبين التطور الاجتهادي لأحكام الطلاق الفقهية ١١ ولا هي تقدم صورة عما استقر عليه الأمر أخيراً من أحكام الطلاق المذهبية ١١ وهكذا لا تكون مادة طلاق في دائرة المعارف الإسلامية درسا مستوفيا لجانب محدد من جوانب البحث الإسلامي ، يخرج القارئ منه بفائدة صالحة ، ولا هي إلمام عام منسق ، بتلك الجوانب ، من البحث الإسلامي .

ولعل المادة كانت تستحق التناول المبتدأ ، كما حدث ذلك في غير مادة من الدائرة المترجمة حين بدأ عديم وفاء ما كتب عنها في الأصل الأول ١١ وربما كانت الكتابة المبتدأة فرصة قد فاتت . . فلننظر فيما قدم من هذه المادة .

— ٢ —

في صفحة (٢٤٣) يقول الكاتب :
« وأخيراً يجب أن نذكر أنه بحسب ما ورد في الحديث أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — أولع الطلاق من فوره على نساء استبطن بالله أمانه . وروى أنه أشار بأن يطلق عبداً لله

Muhammedanisches Recht : Sachen und Schafitische Lehre ، الكتاب الأول *Istituzioni di diritto : Santillana* (٦) *musulmano malichita* ، ١٣ ، من ٢٠١ وما بعدها (٦) *Hughes Dictionary : of Islam* ، مادة طلاق .

أوردته [شاخت J. Schacht]

تعليق

على مادة « طلاق »

— ١ —

يلحظ في هذه المادة الإطالة بغير طائل ، فن تكرار في غير موضع ، إلى التخصيص بعد تفصيل ، مما يقلل الاستفادة ، من هذه الصفحات الكثيرة . ثم يلحظ في المادة عدم وضوح الطابع المميز لها ، فهل هي تاريخية ، أو اجتماعية ، أو فقهية ؟ وإذا كانت فقهية ، فهل هي من فقه القرآن ، أو فقه السنة ، أو الفقه المذهبي في صورته الأخيرة ؟ فإن أهل الذكر يدركون الفروق بين هذه الدراسات المختلفة .

وفي المادة لمحات من كل هذه الاتجاهات ، لا تكتمل منها واحدة ، فهي تحدث عما كان عليه الأمر أول ظهور الإسلام ، من مفارقة ما زاد من أربع ، من عنده أكثر ، وتحدث عما صار إليه الأمر حديثاً في تركية ، من إلغاء الطلاق ، ولكنك لا تجد فيها التناول التاريخي الصادق ، للطلاق عند العرب ، أو الساميين ، أو المسلمين على مرور الأزمنة ١١

طلاق

تاريخية على وجه اليقين ابتداء من إبراهيم النخعي .

وفي قوله يجب أن تعتبر غير تاريخية ، جراءة ، لا يقبها منهج البحث الحرر ؛ فكل ما في الأمر أنه قد يشك في هذه النسبة ، ولكن هذا الشك لا يعطيه الحق في إيجاب عدم تاريخيتها . . ولو قد قال إنه يشك في تاريخية هذه النسبة ، أو إنه يهتم هذه النسبة بحكنا أو كيت لساغ له من ذلك ما يصح ، ثم ينظر في تقدير أثره على تاريخية النسبة ، لا أن يهجم على تقرير وجوب إهدار تاريخية النسبة هكذا .

وفي كل حال فإن هذه العبارة حين تصلح بما يحتمله المنهج الصحيح ، فتكون مثلا :

« وهذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يمكن أن تعتبر غير تاريخية . . يكون هذا القول من الكاتب هو الامتداد المتجني لهاجهتهم السند الإسلامي ، وتصيديم الشبه لاتهمه ، من العصر الأول حين لم تكن الحاجة ماسة إلى تتبع السند ، لقرب العهد بمصدر الرواية ، وحياة المشايخين له عليه الصلاة والسلام .

وقضية هذا الاتهام للسند وتاريخيته قد سبقنا مناقشتها ، ورد شبه المستشرقين فيها ، بقاعات الدرس في الجامعات بمصر والإسكندرية ولا مجال هنا لإعادة ذلك القبول المفصل في ذلك .

ولعل أوجز ما نشر منها ماورد في كتاب « مالك بن أنس : ترجمة محردة » ، لكاتب هذا التعليق ، وهو في ص ٥٦٤ إلى ٥٦٧ — من الطبعة الأولى .
أمين القولي

السلام : يا رسول الله إن عند عبد الله بن عمر امرأة كرهتها له ، فأمرته أن يطلقها فأبى ، فقال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا عبد الله طلق امرأتك فطلقتها .

ودعك من أنه خبر آحاد ، وأن في سنده الحارث بن عبد الرحمن ، قال الحاكم : لم يرو عنه غير أحمد . . وانظر في عبارة الحديث قول عمر : فكرهتها له ، أى كرهها لابنه ، وليس أن عمر الأب هو الذى كره زوجة ابنه .

وكراهة عمر هذه الزوجة لابنه تحتل أشياء كثيرة ، وتبين قيمة مشورة هذا الأب الذى يحرف بحسن التقدير ، وأيدت ذلك فيه حوادث كثيرة أيد الوحى فيها رأيه ، كما هو معروف . . ولا بعد في أن يكون تقدير الرسول عليه السلام لهذا رأى من عمر في أن هذه زوجة غير صالحة لابنه ، وكرهتها له ، لا كراهة عمر لها ، هو التقدير الدقيق ، في ظل هذا الهدى القرآنى ، عند كراهة النساء ، ولذلك كله أشار الرسول عليه السلام بطلاق ابن عمر لمن كرهه أن تكون زوجة له .

ولا يبق في الحادث بعد ذلك ، وتعبير عمر بقوله كرهتها له ، موضع للملاحظة ؛ وهو شهادة على دقة الكاتب أو أماتته ، حين يقول من أجل أن أباه كان يكرهها . . مع أنه كان يكرهها له .

— ٣ —

وفي (ص ٢٤٣) نفسها يقول الكاتب :

« . . ومثل هذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يجب أن تعتبر غير تاريخية ، وإنما أصبحت »

الفهرس

صفحة	الموضوع
٣	مقدمة
٥	البلاغة
١٥	التفسير
٤٧	المسيرة
٦٩	الشرعة
٩٥	الطلاق

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٣١٤ / ١٩٩٦

I. S. B. N. 977 - 18 - 0038 - 8

