رفاد
REFAAD

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

International Journal of Specialized Islamic Studies

ISSN 2617-6246 (Online)
ISSN 2617-6238 (Print)

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة
المجلد التاسع- العدد الثالث، أيلول 2024

رئيس التحرير
الدكتور رائد سعيد بني عبد الرحمن
جامعة اليرموك- الأردن

مساعدة التحرير
م. سوزان السلايمه

الهيئة الاستشارية

الأستاذ الدكتور أسامة علي الفقير	جامعة اليرموك- الأردن
الأستاذ الدكتور أحمد ياسين القرالة	جامعة آل البيت- الأردن
الأستاذ الدكتور أحمد محمد جاد عبدالرازق	جامعة القاهرة – مصر
الأستاذ الدكتور أحمد بستانجي	جامعة صقاريا- تركيا
الأستاذ الدكتور أحمد عبد الكريم الكبيسي	جامعة الشارقة- الإمارات العربية المتحدة
الأستاذ الدكتور زكريا سلامه شطناوي	جامعة اليرموك- الأردن
الدكتور ياسر محمد طرشاني	جامعة المدينة العالمية – ماليزيا
الدكتور عبد الرحمن محمود	الجامعة الوطنية الماليزية – ماليزيا
الدكتور محمد الصادق العماري	مركز تدبير الاختلاف للدراسات والأبحاث – المغرب
الدكتور سيكو توري	جامعة الشارقة – الإمارات العربية المتحدة
الدكتور عمر حابس أحمد نوافله	جامعة جدارا- الأردن

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور نجم عبد الرحمن خلف	جامعة العلوم الإسلامية الماليزية- ماليزيا
الأستاذ الدكتور محمد زهير المحمد	جامعة اليرموك- الأردن
الأستاذ الدكتور خالد نواف الشوحة	جامعة اليرموك- الأردن
الأستاذ الدكتور الدكتور محمد خير العمري	جامعة آل البيت- الأردن
الأستاذ الدكتور عطاالله بخيت المعايطة	الجامعة الأردنية- الأردن
الأستاذ الدكتور محمد خير العمري	جامعة آل البيت- الأردن
الأستاذ الدكتور عامر الحافي	المعهد الملكي للدراسات الدينية- الأردن
الدكتور أحمد بشير الزعبي	كلية الدراسات الإسلامية والعربية سابقاً – دبي
الدكتور محمد الحادر	جامعة القصيم – السعودية
الدكتور علاء صالح عبد المنعم هيلات	جامعة قطر- قطر
الدكتور الليث صالح العتوم	جامعة العلوم الإسلامية العالمية- الأردن
الدكتور سعيد بن راشد الصوافي	جامعة السلطان قابوس- عُمان
الدكتورة انشراح أحمد اليبرودي	جامعة اليرموك- الأردن
الدكتور قاسم محمد الحمود	جامعة اليرموك- الأردن

التعريف بالمجلة

أهداف المجلة:

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة هي مجلة علمية دولية مفهرسة ومحكمة، تصدر في أربعة أعداد سنوياً عن مركز رفاد للدراسات والأبحاث. وتهدف المجلة إلى نشر المعرفة العلمية في مجال الدراسات الإسلامية بفروعها المختلفة: العقيدة، التفسير، الحديث، الفقه وأصوله. وكذلك معالجة المشكلات المعاصرة والتحديات المستقبلية من وجهة نظر الشريعة الإسلامية. كما وتهدف إلى تنشيط حركة البحث العلمي في محتلف القضايا الشرعية من خلال إتاحة الفرصة للباحثين والعلماء لنشر نتاجهم العلمي والبحثي الذي تتوفر فيه شروط البحث العلمي في مجال الدراسات الإسلامية.

عنوان المراسلة:

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

International Journal of Specialized Islamic Studies (SIS)

رفاد للدراسات والأبحاث- الأردن

Bulding Ali altal-Floor 1, Abdalqader al Tal Street –21166 Irbid – Jordan

Tel: +962-27279055

Email: editorsis@refaad.com , info@refaad.com

Website: https://www.refaad.com/Journal/Index/4

جميع الآراء التي تتضمنها هذه المجلة تعبّر عن وجهة نظر كاتبها ولا تعبر عن رأي المجلة وبالتالي فهي ليست مسؤولة عنها

قواعد النشر

أولاً: تسليم الورقة البحثية:

- يتم إرسال الورقة البحثية ومرفقاتها إلى المجلة عن طريق نظام التسليم الإلكتروني بالمجلة. أو عن طريق البريد الإلكتروني الخاص بالمجلة editorsis@refaad.com
- يتم إعلام المؤلف باستلام الورقة البحثية.

ثانياً: المراجعة:

1. الفحص الأولي:

- تقوم هيئة التحرير بفحص الورقة البحثية للنظر فيما إذا كانت مطابقة لقواعد النشر الشكلية ومؤهلة للتحكيم.
- تُعتمد في الفحص الأولي شروط مثل: ملاءمة الموضوع للمجلة، ونوع الورقة (ورقة بحثية أم غير بحثية)، وسلامة اللغة، ودقة التوثيق والإسناد بناء على نظام التوثيق المعتمد في المجلة، وعدم خرق أخلاقيات النشر العلمي.
- يتم إبلاغ المؤلف باستلام الورقة البحثية وبنتيجة الفحص الأولي.
- يمكن للمجلة أن تقوم بما يُعرف بمرحلة "استكمال وتحسين البحث"، وذلك إذا ما وجد. أن الورقة البحثية واعدة ولكنها بحاجة إلى تحسينات ما قبل التحكيم، وفى هذه المرحلة تقدم للمؤلف إرشادات أو توصيات ترشده إلى سبل تحسين ورقته بما يساعد على تأهيل الورقة البحثية لمرحلة التحكيم.

2. التحكيم:

- تخضع كل ورقة بحثية للمراجعة العمياء المزدوجة (إخفاء أسماء الباحثين والمحكمين).
- يُبلغ المؤلف بتقرير من هيئة التحرير يبين قرارها.
- دفع رسوم التحكيم والنشر كما هو موضح في موقع المجلة.
- تُرسل خلاصة ملاحظات هيئة التحرير والتعديلات المطلوبة إن وجدت، ويُرفق معه تقارير المراجعين أو خلاصات عنها.

3. إجراء التعديلات:

- يقوم المؤلف بإجراء التعديلات اللازمة على الورقة البحثية استناداً إلى نتائج التحكيم ويعيد إرسالها إلى المجلة، مع إظهار التعديلات، كما يُرفق في ملف مستقل مع الورقة البحثية المعدلة أجوبته عن جميع النقاط التي وردت في رسالة هيئة التحرير والتقارير التي وضعها المراجعون.

4. القبول والرفض:

- تحتفظ المجلة بحق القبول والرفض استناداً إلى التزام المؤلف بقواعد النشر وبتوجيهات هيئة تحرير المجلة والتعديلات المطلوبة من قبل المحكمين.
- إذا أفاد المحكم بأن الباحث لم يقم بالتعديلات المطلوبة، يُعطى الباحث فرصة أخيرة للقيام بها، وإلا يرفض بحثه ولا ينشر في المجلة ولا يتم استرجاع رسوم النشر.

ثالثاً: القواعد الشكلية:

- **ملاءمة الموضوع:** أن يقع موضوع الورقة البحثية ضمن نطاق اهتمام المجلة.
- **عنوان الورقة البحثية:** يكون باللغتين العربية والإنجليزية، كما يجب أن يتعلق العنوان بهدف الورقة البحثية. مع تجنب الاختصارات والصيغ قدر الإمكان.
- **الباحثين:** كتابة الأسم الكامل ومكان العمل وعنوان البريد الإلكتروني للمؤلف الرئيس ولجميع المؤلفين الموجودين في الورقة البحثية باللغتين العربية والإنجليزية.
- **الملخص:** يجب أن تتضمن جميع الأبحاث على ملخصات باللغتين العربية والإنجليزية تكون معلوماتها متطابقة، عدد الكلمات في كل ملخص (150-250) كلمة. ويجب أن تحتوي على العناصر الآتية على شكل فقرات كل على حدة: الأهداف، والمنهجية، وخلاصة الدراسة، كما يجب إضافة 3-5 من الكلمات المفتاحية باللغتين العربية والإنجليزية.
- **المقدمة:** يتضمن هذا القسم خلفية الدراسة وأهدافها وملخصًا للأدبيات الموجودة والدوافع ولماذا كانت هذه الدراسة ضرورية.
- **النتائج:** يتضمن هذا القسم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.
- **المصادر والمراجع:** يلتزم المؤلف بقواعد التوثيق المقررة في المجلة لأصول الإسناد والعرض الببليوغرافي حسب نظام APA.
- **الحجم:** يلتزم المؤلف بعدد الصفحات بحيث لا تزيد االورقة البحثية عن 30 صفحة بما فيها الملخص وصفحة العنوان وقائمة المراجع.

فهرس المحتويات

#	اسم البحث	رقم الصفحة
1	التجديد الأصولي عند الإمام الشافعي- كتاب الرسالة أنموذجًا	90
2	المنهج الإصلاحي الحركي في سياق تجديد تفسير القرآن عند سيد قطب	106
3	علاقة الإعجاز اللغوي بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم (رؤية في ضوابط الفهم وتحليل النَّص)	120
4	العلامة موسى بن علي العالم الرباني ورجل الدولة الفاعل	134

افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فيطيب لنا في هيئة تحرير المجلة الدولية في الدراسات الإسلامية المتخصصة أن نقدم للباحثين وطلبة العلم والمهتمين، **العدد الثالث من المجلد التاسع**.

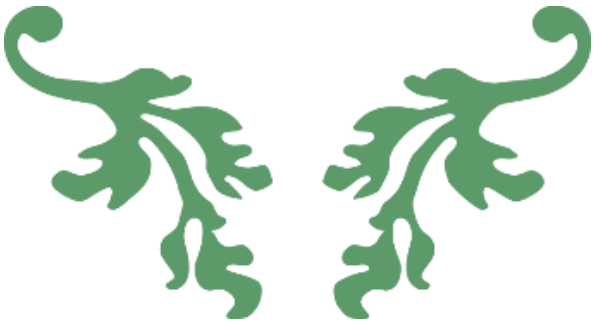
ونتوجه بخالص الشكر والتقدير وبالغ الامتنان، لكل من كان له مساهمة في إخراج هذا العدد، من الأساتذة الباحثين، الذين شاركوا بأبحاثهم القيمة، وخالص الشكر وبالغ الامتنان للأساتذة المحكمين والإداريين، الذين يبذلون الكثير من الجهد والوقت حتى يخرج العدد في صورته النهائية. كما ونؤكد للجميع من الباحثين والباحثات في العالم أجمع، أن المجلة متاحة للجميع ونأمل مزيدًا من التعاون والمشاركة مع الجامعات الحكومية والخاصة ومراكز البحث العلمي، سائلين الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضى، وأن يستخدمنا لنشر دينه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

رئيس هيئة التحرير

د. رائد بني عبد الرحمن

الأبحاث



المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

المجلد التاسع، العدد الثالث، 105:90
أيلول (2024)

بحث رقم 1

التجديد الأصولي عند الإمام الشافعي- كتاب الرسالة أنموذجًا

The Renewal of Usul Al-Fiqh by Imam Al-Shafi'i: The Risala as a Model

محمود عبدو البزيعي

Mahmod Abdo Albzeei

دكتوراه الفقه وأصوله من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة قطر

Doctorate in Jurisprudence and its Principles from the College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University

mahmodbzee11@hotmail.com

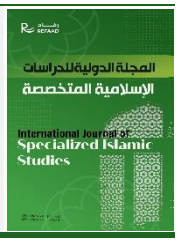
Received استلام البحث	Revised مراجعة البحث	Accepted قبول البحث
2024 /7/30	2024 /8/26	2024/9/12

DOI: https://doi.org/10.31559/SIS2024.9.3.1

This file is licensed under a *Creative Commons Attribution 4.0 International*

رفاد REFAAD
www.refaad.com

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة
International Journal of Specialized Islamic Studies (SIS)
Journal Homepage: https://www.refaad.com/Journal/Index/4
E-ISSN 2617-6246 | P-ISSN 2617-6238



التجديد الأصولي عند الإمام الشافعي- كتاب الرسالة أنموذجًا

The Renewal of Usul Al-Fiqh by Imam Al-Shafi'i: The Risala as a Model

الملخص:

الأهداف: هدفت الدراسة إلى بيان إمكانية التجديد في علم أصول الفقه، والكشف عن جهود الإمام الشافعي رحمه الله التجديدية في علم أصول الفقه، استنباط معالم التجديد الأصولي عند الإمام الشافعي رحمه الله من خلال كتابه الرسالة.

المنهجية: اتُبع في البحث المنهج التحليلي والاستنباطي، من خلال الاستقراء الناقص لكتاب الرسالة للتدليل على جهود الإمام الشافعي رحمه الله التجديدية في علم أصول الفقه.

الخلاصة: خلصت الدراسة إلى عدة نتائج منها: كتاب الرسالة من أوائل الكتب التي صُنفت في علم أصول الفقه، والإمام الشافعي رحمه الله أول مصنف فيه. الإمام الشافعي رحمه الله يعتبر عَلَمًا ومجددًا في علم أصول الفقه وأهَّلَه لذلك سِعةُ علمه. أصول الفقه لا تقبل التجديد في الشكل والمضمون، بينما علم أصول الفقه يقبل التجديد شكلًا ومضمونًا. ووضعت التوصيات والمقترحات الآتية: تكثيف الدراسات الجامعية حول تجديد علم أصول الفقه شكلًا ومضمونًا، وبذلك نُغلق الباب أمام العابثين في الدين من منطلق التجديد. وضع مبادئ ومعايير للتجديد في علم أصول الفقه من قبل مرجعية علمية يرضى بها أغلب ذوي الاختصاص، لتكون منارة للمجددين تحفظ لهذا العلم رونقه وصفاءه. التوجه إلى الأعمال الجماعية في الدراسات التجديدية.

الكلمات المفتاحية: *أصول الفقه؛ علم أصول الفقه؛ التجديد.*

Abstract:

Objectives: The study aimed to demonstrate the possibility of renewal in the science of jurisprudence, reveal the innovative efforts of Imam Al-Shafi'i, may God have mercy on him, in the science of jurisprudence, and deduce the features of fundamental renewal according to Imam Al-Shafi'i, may God have mercy on him, through his book Al-Risala.

Methodology: The research followed the analytical and deductive method, through incomplete extrapolation of the book Al-Risala to demonstrate the innovative efforts of Imam Al-Shafi'i, may God have mercy on him, in the science of the principles of jurisprudence.

Conclusion: The study reached some results, the most important of which are: The book Al-Ressala is one of the first books classified in the science of principles of jurisprudence, and Al-Shafi'i is the first author in it. Imam Al-Shafi'i is considered a scholar and innovator in the science of principles of jurisprudence, and his vast knowledge qualified him for this. Principles of jurisprudence do not accept renewal in form and content while the science of principles of jurisprudence accepts renewal in form and content. The following recommendations and proposals were made: Intensifying university studies on the renewal of the science of the principles of jurisprudence in form and content, thus closing the door to those who tamper with religion from the standpoint of renewal. Establishing principles and standards for renewal in the science of the principles of jurisprudence by a scientific authority that most specialists are satisfied with, to be a beacon for the renewers that preserves the luster and purity of this science. Moving towards collective work in renewal studies.

Keywords*: fundamentals of jurisprudence; science of fundamentals of jurisprudence; editing.*

المقدمة:

الحمد لله الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، والصلاة والسلام على نبيه المصطفى، وعلى آله وأصحابه أجمين أما بعد:

يعتبر الإمام الشافعي رحمه الله أول من كتب في علم أصول الفقه، رغم أنه كان معمولًا به بشكل عملي منذ عهد النبي ﷺ حيث أقر معاذًا (رضي الله عنه) على ترتيب الأدلة الشرعية في القضاء عندما أرسله إلى اليمن قاضيًا، وهذا الصِدّيقُ أبو بكر (رضي الله عنه) أعمل الإجماع والمصلحة المرسلة في جمع القرآن الكريم، ومن بعده عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أعمل المصلحة في بناء السجون، وهكذا استمر إعمال قواعد أصول الفقه إلى عهدنا الحالي. فَسَبْقُ الإمام الشافعيِ رحمه الله في التصنيف في هذا العلم يُعتبر تجديدًا. وعملية التجديد لم تقف عند حد التأليف في هذا الفن، بل استمر الإمام الشافعي رحمه الله في التجديد من خلال تنقيح كتابه الرسالة مرارًا وتكرارًا حتى وصلت إلينا النسخة الأخيرة من الرسالة وهي النسخة المصرية.

أهمية الدراسة:

يُبرز جهود الإمام الشافعي رحمه الله التجديدية في علم أصول الفقه، ويبين كيفية التجديد الممكنة في هذا العلم.

سبب اختيار موضوع الدراسة:

الرغبة في الاطلاع على جهود الإمام الشافعي رحمه الله التجديدية في علم أصول الفقه، وتوضيح آلية تجديد هذا العلم.

مشكلة الدراسة:

طرح قضية تجديد العلوم يثير التساؤل عن إمكانية التجديد في أصول الفقه؟ وهل هناك مجددون معتبرون ولهم موثوقية لدى عامة المسلمين؟ وما هي سمات تجديدهم في هذا العلم؟

وبالتالي تسعى الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

- هل يمكن التجديد في علم أصول الفقه؟
- هل يعتبر الإمام الشافعي رحمه الله مجددًا في علم أصول الفقه؟
- ما سمات التجديد الأصولي عند الإمام الشافعي رحمه الله؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى:

- بيان إمكانية التجديد في علم أصول الفقه.
- الكشف عن جهود الإمام الشافعي رحمه الله التجديدية في علم أصول الفقه.
- استنباط معالم التجديد الأصولي عند الإمام الشافعي رحمه الله من خلال كتابه الرسالة.

حدود الدراسة:

للدراسة حدود موضوعية فسيُقتصر في هذه الدراسة على كتاب الرسالة للإمام الشافعي رحمه الله، وبشكل خاص جهوده في تجديد علم أصول الفقه، وسمات هذا التجديد.

منهج الدراسة:

انتهجت الدراسة المنهج التحليلي والاستنباطي؛ بقراءة كتاب الرسالة قراءة تحليلية، ولم يكن الاستقراء تامًا، بل ناقصًا هدفه استنباط بعض معالم التجديد الأصولي عند الإمام الشافعي رحمه الله للدلالة على جهود الإمام الشافعي رحمه الله التجديدية في علم أصول الفقه.

الدراسات السابقة:

وجدتُ في حدود بحثي عددًا من الدارسات التي لها صلة بموضوع دراستي، وهي:

- بحث بعنوان **آليات التجديد الأصولي عند الإمام الشافعي**، (2023) للباحثين: أيمن بولمعالي، ومحمد مزياني، بحث منشور في مجلة المنهل، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر. وكانت الدراسة حول فضل وسبق الإمام الشافعي رحمه الله في التجديد الأصولي، وفق المنهج الاستقرائي التحليلي، ووصل الباحثان إلى عدة نتائج منها: أن التجديد في علوم الدين قضية حتمية، وأن تجديد أصول الدين سنة كونية، وأن الإمام الشافعي رحمه الله حاز قصب السبق في تدوين علم أصول الفقه. وأوصى الباحثان بتأسيس منهج لتجديد أصول الفقه، وتحويل مسألة تجديد أصول الفقه من التنظير إلى الواقع.

- كتاب **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله في الفقه والأصول- تأصيل وتحليل**، (1999) للباحث: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، جاء في الكتاب ثلاثة مباحث، أحدها التنظير الأصولي وتطبيقاته عند الإمام الشافعي رحمه الله، انصبت الدراسة على كتاب الرسالة، وذكر الباحث وجهًا من وجوه التجديد عند الإمام الشافعي رحمه الله وهو إقامة الجسور بين الفقه والأصول، وتوصل في نتائجه إلى أن الإمام الشافعي رحمه الله نجح في المؤاخاة بين الفقه وأصوله، وأوصى بالعودة بهذا العلم إلى أصالته التي أسسها الإمام الشافعي رحمه الله.
- **منهج الإمام الشافعي في أصول الفقه (1420هـ)**، للباحث عبد الله بن علي المزم، رسالة ماجستير، جاءت الدراسة في خمسة فصول، وفي كل فصل عدد من المباحث، وجاء المبحث الثالث من الفصل الثاني بعنوان الشافعي المجدد: ذكر فيه الباحث نبذة عن تجديد الإمام الشافعي رحمه الله في علم الأصول، وذكر أقوال العلماء في ذلك، ومن النتائج التي وصل إليها الباحث: أن الشافعي رحمه الله هو أول مصنف ومجدد في علم أصول الفقه، وأن جهود الإمام الشافعي رحمه الله في التجديد لا تقف عند حد التصنيف بل تشمل التأصيل والاستدلال، وأن الإمام الشافعي رحمه الله تأثر بعقيدة السلف، وبعلم الكتاب والسنة.
- **الإمام الشافعي وتجديد علم أصول الفقه** (2008)، للباحث الدكتور عبد القادر بن حرز الله، مجلة الإحياء، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية في جامعة الحاج لخضر باتنة – الجزائر، العدد 12 سنة 2008م. ذكر الباحث في بداية دراسته المطلب الأول وهذا يوحي بوجود مطلب ثان على أقل تقدير، لكنه اقتصر على مطلب واحد، تحدث فيه عن اعتبار الإمام الشافعي رحمه الله للمقاصد في الاجتهاد، وقسمه إلى فرعين: الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال وجود نص، الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد عند عدم وجود نص، وتوصل في ختام بحثه إلى أن التجديد الذي نُسب للإمام الشافعي رحمه الله هو: ضبط قوانين الاستنباط بالقدر الذي تسمح به أصول الشرع، كما اعتبر سبق الإمام الشافعي رحمه الله للتأليف في أصول الفقه تجديدًا.

أما بالنسبة للتجديد في علم أصول الفقه فهناك دراسات كثيرة، كدراسة الريسوني، ووصفي عاشور، ووهبة الزحيلي، وجمال عطية، وعلي جمعة، وغيرهم الكثير.

وما يميز دراستي عن الدراسات السابقة أنها ستكون معمقة بشكل أكبر من خلال إبراز جهود الإمام الشافعي رحمه الله في تجديد علم أصول الفقه، وإبراز معالم هذا التجديد من خلال كتابه الرسالة، فالدراسات السابقة أشارت إشارة عابرة لجانب واحد وأحيانًا أكثر من جوانب التجديد الأصولي عند الإمام الشافعي رحمه الله، مع إغفال أهم جوانب التجديد وهي مسألة التعارض والترجيح، حيث يرفض الإمام الشافعي رحمه الله أن يكون التعارض في أدلة الشرع حقيقًا؛ بل هو تعارض موهوم.

المبحث الأول: تاريخ التجديد الأصولي

المطلب الأول: لمحة عن معنى التجديد الأصولي وتاريخ علم أصول الفقه قبل الإمام الشافعي رحمه الله

التجديد سنة الله تعالى في خلقه، بدءًا من الإنسان إلى الحيوان إلى النبات، إلى العلوم، وغيرها، فالتجديد والتجدد هما صنوا الحياة، فإن توقف التجديد في أي شيء فهو نذير الموت والانقراض، وعلم أصول الفقه مما يتطلب التجديد المستمر، و "إنَّ أي علم يتوقف وينقطع عنه عنصر التجديد والتطوير، فليس أمامه إلا الدخول في حالة احتضار، تطول أو تقصر، ثم يعقبها - إن استمرت - موت محقق" (الريسوني، وآخرون، 2015).

الفرع الأول: معنى التجديد الأصولي

أولًا: تعريف التجديد في اللغة: قال في القاموس المحيط: "أجدَّه وجدده واستجدَّه: صيره جديداً فتجدَّدَ" (الفيروزآبادي، 2005). وقال ابن منظور: "الجِدة: نقيض البِلى يقال: شيء جديد"، و"قال أبو علي وغيره: جدَّ الثوبُ والشيءُ يجِدُّ بالكسر صار جديدًا"، ومنه "جدد الوضوء والعهد" (ابن منظور، جمال الدين، د.ت). فالمعنى اللغوي للتجديد هو: **صيانة وإصلاح الشيء حتى يعود كما كان عليه.**

ثانيًا: التجديد في الاصطلاح: اتفقت التعريفات على أن التجديد في حقيقته إعادة أحكام الدين إلى رونقها، وتنزيلها على واقع حياة المسلم، ومن هذه التعريفات؛ التجديد هو: "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب، والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات" (العظيم آبادي، 1969). **والمجدد هو:** من "يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة، ويذلهم" (المناوي، 1972).

ويرى ابن عاشور أن التجديد هو: "إرجاع الشيء جديدًا، أي: إزالة رثاثته، وتخلقه" (ابن عاشور، 2008). وهو مجاز في إيضاح حقيقة الدين، وتجريده عن العقائد الفاسدة.

وعرفه المرعشلي بأنه: "الاجتهاد في إخراج القديم بقالب جديد؛ إما بإخراجه إخراجًا حديثًا، أو بكشف ما في القديم من خفاء، بإبراز خفاياه وخباياه، أو بتصويره بصورة مقبولة واقعية" (المرعشلي، 2003).

وقيل إنَّ التجديد هو: "عملية إعادة التشريع على ما كان عليه في حياة النبي ﷺ، بمعنى؛ إحياء ما اندرس من المفاهيم، أو هو إدخال التحسين على عملية التشريع، والاستنباط، وذلك من خلال ترتيب الأدلة ومراعاة بعض الشروط" (شاكر، 2017).

وعرفتُ التجديد في الدين فقلت هو: **تنزيل أحكام الله تعالى على واقعنا والتوفيق بين الشرع والواقع مع تغليب مصلحة الشرع.**

فبتنزيل أحكام الله تعالى على الواقع نُحيي العمل بالكتاب، والسنة، ونميت البدع، ويعود للدين رونقه، وزهوه، وجِدَّتُه. وبالتوفيق بين الشرع والواقع نخرج الأحكام الشرعية بثوب، وقالب جديد، بما يوافق ديننا، أما العبث بأحكام الدين فلا يعتبر تجديدًا؛ بل هدمًا.

ثالثًا: تعريف التجديد في علم أصول الفقه: التجديد في علم أصول الفقه هو "إعادة إحياء مباحث علم أصول الفقه من الناحية الشكلية، والموضوعية، تحقيقًا لمقاصد هذا العلم في تسهيل عمل المجتهد في الاستنباط الشرعي على نحو متكامل يحقق جانبي النظرية، والتطبيق، ويربط بين منهج المتقدمين، والمتأخرين تلبية لواقع الاجتهاد المعاصر" (منصور، 2008).

وعرفت التجديد في علم أصول الفقه بأنه: تمكين علم أصول الفقه من دوره في ضبط العلوم الأخرى، وتنقيته مما علق به شكلًا ومضمونًا.

فمباحث أصول الفقه كالقرآن، والسنة، وغيرهما من مباحث هذا العلم؛ تضبط جميع العلوم؛ من فقه، وتفسير، وتصوف، وغيرها، مع اختلاف درجة تأثير علم أصول الفقه في العلوم الأخرى من علم إلى علم. فعلم أصول الفقه مهيمن على سائر العلوم الأخرى.

الفرع الثاني: إمكانية التجديد في علم أصول الفقه

هناك فرق بين أصول الفقه وعلم أصول الفقه، فأصول الفقه هي: "الأصول، والمصادر، والقواعد الشرعية الكبرى التي يستمد منها الفقه" (الريسوني، وآخرون 2015)، وأما علم أصول الفقه فهو: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المستدَل على أعيانها؛ بحيث لا يعلم كونها من الدين بالضرورة" (الرازي، د.ت). فعلم أصول الفقه هو "تخصص علمي دراسي يشمل مجمل القضايا والمسائل والتعريفات والنظريات والآراء والقواعد المنهجية لهذا العلم" (الريسوني، وآخرون، 2015).

فأصول الفقه كالقرآن والسنة؛ ثابتة راسخة، ولا يمكن أن يتطرق إليها تجديد لا من حيث الشكل، ولا من حيث المضمون، فلا نجدد كتاب الله تعالى، إنما نجدد فهمنا لكتاب الله تعالى بتنزيل أحكامه التي نزلت قبل ما يربو على ألف وأربعمائة عام على واقعنا الحاضر، ولا نجدد أحاديث المصطفى ﷺ، بل نجدد فهمنا لها، ونجدد تنزيلها على واقعنا، إيمانًا منا بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، أما بعض أصول الفقه كالإجماع مثلًا يمكن أن يأتي إليه التجديد من حيث شكله، فيكون إجماعًا عالميًا بإرسال كل عالم رأيه عبر الوسائل الحديثة، أو إجماع المجامع الفقهية.

لذلك كان لأصول الفقه "نصيبها من التجديد من حيث النظر إليها، والتعامل الأصولي معها" (الريسوني، وآخرون، 2015). وتجديدها إما أن يكون من حيث الشكل، والصياغة، أو من حيث المضمون (أبو زيد، 2009)، و(جمعة، 1993)، و(صالح، 2018).

فالتجديد من حيث الشكل والصياغة يكون على سبيل المثال لا الحصر بالآتي:

- إبراز التكامل بين أصول الفقه، وغيره من العلوم الشرعية؛ كالمقاصد، والقواعد الفقهية.
- تنقيح علم أصول الفقه من الدخيل عليه من باقي العلوم، كعلم الكلام.
- صقل القديم من علم أصول الفقه، وإخراجه بحلة جديدة.
- إصدار مؤَلَّف في علم أصول الفقه يقارن بين المذاهب، ويرجّح بينها.
- تحقيق، وفهرسة أمهات كتب أصول الفقه.
- إجراء دراسة استقصائية لأفكار التجديد في علم أصول الفقه قديمها، وحديثها. وحصرها، وتصنيفها، وتنقيحها؛ لوضع مبادئ عامة للتجديد.

أما التجديد من حيث المضمون فيكون بالآتي:

- إضافة الجديد المفيد في علم أصول الفقه، كإضافة مبحث الإجماع المؤسسي عبر المجامع الفقهي إلى مباحث علم أصول الفقه، والتفصيل في آليته وشروطه.
- استنباط مناهج علماء الأصول في القضايا الأصولية وإبرازها ليقتدى بها.
- أخذ الإجماع المؤسسي - كإجماع المجامع الفقهية- بعين الاعتبار، والعمل به.

- تعزيز مباحث علم أصول الفقه بتطبيقات جديدة ومعاصرة، مع الحفاظ على الموروث المفيد، والتمثيل بأمثلة مناسبة للعصر الراهن، واجتناب الأمثلة البعيدة عن الواقع.
- تنقيح علم الأصول من الخلافيات التي لا جدوى منها، وأما الخلاف ذو البال؛ فيذكر باختصار، مع الاقتصار على المعتمد.
- تحرير محل النزاعات؛ فبتحرير محل النزاع تتساقط كثير من النزاعات.

الفرع الثالث: تاريخ علم أصول الفقه قبل الإمام الشافعي رحمه الله

"ما دام علم الأصول هو منهاج الفقيه المجتهد، فإن نشأته تكون ملازمة لنشأة الفقه، لأنَّه حيث يكون فقه؛ يكون حتمًا منهاج للاستنباط، وقد بدأ الفقه الإسلامي مع بداية الدعوة، وإن ظل مصدره في عصر البعثة هو الوحي الإلهي بنوعيه" (الدسوقي، 1993).

ولقد استُخدِم علم أصول الفقه منذ عهد النبي ﷺ، فهذا رسول الله ﷺ يقيس دَيْنَ الله على دين الناس بأنه أولى، وألزم بالوفاء؛ فقد قال ابن عباس (رضي الله عنه): جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إنَّ أمي ماتت، وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ قال: "نعم فدين الله أحق أن يُقضى" (البخاري، 1998).

وعندما أرسل النبي ﷺ معاذ بن جبل (رضي الله عنه) إلى اليمن؛ أقره على التسلسل المنطقي لأصول الفقه من الأعلى إلى الأدنى، فقد بدأ معاذ (رضي الله عنه) بالاستدلال بكتاب الله تعالى، ثم بسنة رسول الله ﷺ ثم بالاجتهاد والقياس، فقال رسول الله ﷺ: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟" قال: أقضي بكتاب الله. قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟" قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟" قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: "الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله" (السجستاني، 1997).

قال الخطابي: "يريد الاجتهاد في رد القضية من طريق القياس إلى معنى الكتاب، والسنة، ولم يرد الرأي الذي يسنح له من قبل نفسه، أو يخطر بباله من غير أصل كتاب، أو سنة" (العظيم آبادي، محمد شمس الحق، 1969م).

ثم استخدم الصحابة (رضي الله عنهم) أصول الفقه، فقد حكي عن ابن عباس (رضي الله عنه) تخصيص العموم (الزركشي، محمد بن بهادر، 1992)، والعام والخاص من مباحث علم أصول الفقه. وعول الناس في اختيار أبي بكر للخلافة على الإجماع (الشيرازي، 1980).

كذلك نرى الصحابة (رضي الله عنهم) يُعملون النسخ وهو باب من أبواب علم أصول الفقه، "قال ابن الزبير: قلت لعثمان: هذه الآية التي في البقرة ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البَقَرَة الآية 240] قد نسختها الآية الأخرى فلِمَ تكتبها؟ قال: تدعها يا ابن أخي، لا أغير شيئًا من مكانه" (البخاري، 1998). "فالصحابة (رضي الله عنهم) بعد الرسول ﷺ هم الواضعون الحقيقيون للمناهج الأصولية، وإن لم يدونوها لانتفاء الحاجة إلى ذلك يومئذ" (الريسوني، وآخرون، 2015). فتطبيقهم العملي لقواعد أصول الفقه أسس لهذا العلم.

وكذلك استمر استخدام أصول الفقه وممارستها في عهد التابعين؛ فأعملوا القياس، والمصلحة وغيرهما (الآمدي، 2003). واجتهد تابعو التابعين كما اجتهد أئمة المذاهب قبل الإمام الشافعي رحمه الله، وأعملوا القياس، والمصلحة، وغيرها (أبو زهرة، د.ت).

فأصول الفقه كانت بالنسبة للأئمة المجتهدين ملكةً؛ فهذا الإمام مالك رحمه الله وهو من شيوخ الإمام الشافعي رحمه الله يحتج بإجماع أهل المدينة (ابن قدامة المقدسي، 1998)، ويعتبره مصدرًا تُستقى منه الأحكام.

فالعلماء قبل الإمام الشافعي رحمه الله أعملوا أصول الفقه تطبيقًا، وممارسة كما قال الفخر الرازي: "واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه، كنسبة أرسطاطاليس الحكيم إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض، وذلك لأنَّ الناس كانوا قبل أرسطاطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طبائعهم السليمة، لكن لم يكن عندهم قانون ملخص في كيفية ترتيب الحدود، والبراهين" (الرازي، 1986).

إلا أن الإمام الشافعي رحمه الله اجتهد في تدوين أصول الفقه وأظهر دفائن هذا العلم وكنوزه، وأبرزه في أجمل صورة، وأكمل معنى (الزركشي، 1992).

المطلب الثاني: التعريف بالإمام الشافعي رحمه الله وكتابه الرسالة

الفرع الأول: التعريف بالإمام الشافعي رحمه الله

أولًا: اسمه ونسبه: الإمام الشافعي رحمه الله هو: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب، أبو عبد الله القرشي، ثم المطلبي الشافعي

المكي، يُلقب؛ بعالم العصر، وناصر الحديث، وفقيه الملة، ولد بغزة سنة 150 هجرية، ونشأ يتيمًا في حجر أمه بمكة المكرمة (الذهبي، 1985).

ويعتبر الإمام الشافعي رحمه الله أحد أئمة المذاهب الإسلامية الرائدة على مستوى الأمة الإسلامية، قال الإمامُ أحمد بن حنبل رحمه الله: "إذا سئلت عن مسألة لا أعلم فيها خبرًا قلت فيها بقول الشافعي رحمه الله، لأنه إمام عالم من قريش" (البيهقي، 1970).

ثانيًا: مكانته العلمية: رحل الإمامُ الشافعي رحمه الله في طلب العلم، إلى عدد من الأقاليم والبلدان (ابن كثير، 2004)، ففي مكة المكرمة كان من شيوخه فيها؛ إسماعيل بن قسطنطين، وسفيان بين عيينة. وفي المدينة المنورة تلقى العلم عن؛ مالك بن أنس، وإبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي. وفي العراق أخذ العلم عن؛ وكيع بن الجراح، وأبي أسامة حماد بن أسامة الكوفي. وفي اليمن تلقى العلم عن؛ مطرفِ بن مازن، وعن قاضي صنعاء هشام بن يوسف.

ومن مؤلفاته العلمية؛ كتاب: "الرسالة" في أصول الفقه، ولم يسمه بالرسالة، وإنما كان يطلق عليه "الكتاب"، أو "كتابنا"، وهو أول مصنف في هذا العلم. شرح الرسالة عددٌ من العلماء من مثل: أبو وليد النيسابوري (349)، والقفال (365)، والجويني الأب (438)، وقد طُبع الكتاب بعدة تحقيقات من أشهرها تحقيق العلامة أحمد شاكر.

وكتاب: "الأم" في فروع الفقه من رواية الربيع بن سليمان عن الشافعي (أبو زهرة، 1978). واختصره من المتقدمين إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى المزني، ومن المعاصرين حسن عبد الحميد نيل، عالم أزهري.

وكتاب: "جماع العلم" في الحديث النبوي، رد فيه على منكري الأخبار كلها، ورافضي الاحتجاج بخبر الواحد. وكتاب: "اختلاف الحديث" وقعَّد فيه القواعد المتبعة في درء التعارض في مختلف الحديث، وبوبه تبويبًا فقهيًا.

ثالثاً: أهلية الإمام الشافعي رحمه الله للتجديد: الإمام الشافعي رحمه الله عربي مطلبي، فصيح اللسان عالم بالفقه وأصول الفقه، وأصول الدين واللغة العربية، وأشعار العرب، عاصر كبار علماء الأمة وسمع وتعلم منهم، وصف الربيعُ سعةَ علمه فقال: "كان الشافعي يجلس في حلقته إذا صلى الصبح، فيجيئه أهلُ القرآن، فإذا طلعت الشمس قاموا وجاء أهلُ الحديث يجالسونه فيسألونه عن تفسيره ومعانيه، فإذا ارتفعت الشمس قاموا، وحضر قوم المناظرة ثم يتفرقون، ثم يجئ أهل العربية والعروض والنحو والشعر فلا يزالون إلى قرب انتصاف النهار، ثم كان ينصرف إلى بيته" (الرازي، 1986). ومن مزايا الإمام الشافعي رحمه الله أنه: "استكمل أدوات الاجتهاد بذاته، بل وأبدع فيها" (علوان، 2007). ومما يدل على مكانته العلمية أن شيخه مسلم بن خالد الزنجي أذن له بالإفتاء وهو ابن خمس عشرة سنة، وقال: "أفتِ يا أبا عبد الله؛ فقد والله آن لك أن تفتي" (الرازي، 2003).

ويعتبر الإمام الشافعي رحمه الله مجدد المئة الثانية (السيوطي، د.ت)، من ذلك أن: "السلف جعلوا من مميزات المجدد وصفاته البارزة أن يكون مجتهدًا، ومن الأئمة في هذا الشأن الإمام الشافعي مجدد المئة الثانية، ولهذا تصلح أن تكون جهوده في مجال الاجتهاد نموذجاً من جهود المجددين في هذه الناحية الهامة من نواحي التجديد" (سعيد، 2015).

الفرع الثاني: التعريف بكتاب الرسالة

يُعتبر كتاب الرسالة من أوائل الكتب التي صُنفت في علم أصول الفقه، وسبب تأليف الإمام الشافعي رحمه الله له: "أنَّ عبدَ الرحمن بن مهدي كتب إلى الشافعي وهو شاب أن يضع له كتابًا في معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له الرسالة" (البيهقي، 1970).

وقد أخذ كتاب الرسالة حظًا وافرًا من مراجعة الإمام الشافعي رحمه الله له، مما "جعله يخرج بثوب سبق زمنه فيه من حيث التحليل والتدقيق والتأنق في السرد والعرض والبساطة في اللغة مع المتانة في العربية" (المجيدي، 2012). قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: "ثم إن الشافعي رحمه الله حين خرج إلى مصر وصنف الكتب المصرية أعاد تصنيف كتاب الرسالة" (البيهقي، 1970).

ولهذا الكتاب مكانة علمية مرموقة، فالإمام أحمد بن حنبل رحمه الله كتب إلى إسحاق بن راهويه: "أن أنفذ إلي من كتب الشافعي ما تعلمه أحتاج اليه منها، فكتب إليَّ لم أعلم ما تحتاجه إليه منها فأنفِذَهُ، لكن قد أنفذت إليك من كتبه كتابًا يدلك على عوام أصول العلم، وأنفذ إليَّ كتاب الرسالة" (البيهقي، 1970).

وبدأ الإمام الشافعي رحمه الله كتابه بتعريف البيان وأنواعه، وأن السنة نوع بيان للقرآن الكريم، ثم ذكر بيان العام والخاص في كتاب الله تعالى، وبيان عام القرآن الذي دلت السنة على أنه يراد به الخاص، وبيان فرض اتباع سنة النبي ﷺ، وشدد على أهمية السنة، وأهمية رسالة النبي محمد ﷺ في هداية البشرية، ثم تحدث عن الناسخ والمنسوخ، وعن علل الحديث، وبين منهجه في التعارض الموهوم بين الأدلة، ثم تحدث عن العلم، وخبر الواحد، والإجماع والقياس، والاستحسان، والاختلاف، وتعارض أقوال الصحابة (رضي الله عنهم)، ثم ختم الرسالة بمنزلة الإجماع والقياس.

والكتاب مشهور منتشر في الآفاق، ويستفيد منه طلبة العلم وغيرهم، والنسخة الأصلية من الرسالة بخط الربيع بن سليمان موجودة في دار الكتب المصرية، ولها عددٌ من الشروح مثل: شرح أبي وليد النيسابوري (349)، وشرح أبي بكر القفال (365)، وشرح أبي محمد الجويني (438)، والكتاب مطبوع وبعدة تحقيقات منها طبعة مصطفى البابي الحلبي تحقيق أحمد شاكر، وطبعة المكتبة العصرية تحقيق ناجي السويد.

المبحث الثاني: جهود الإمام الشافعي رحمه الله التجديدية في علم أصول الفقه

للإمام الشافعي رحمه الله جهود في تجديد علم أصول الفقه تظهر من خلال أعماله في هذا العلم، ويمكن إجمال ما قام به الإمام الشافعي رحمه الله من جهود تجديدية في علم أصول الفقه في الآتي:

المطلب الأول: نقل علم أصول الفقه إلى مرحلة التدوين

الإمام الشافعي رحمه الله كان له قصب السبق في تدوين علم أصول الفقه، وإبرازه كمادة علمية متداولة، قال الزركشي: "الشافعي رحمه الله أول من صنف في أصول الفقه، صنف فيه كتاب الرسالة، وكتاب أحكام القرآن، واختلاف الحديث، وإبطال الاستحسان، وكتاب جماع العلم، وكتاب القياس الذي ذكر فيه تضليل المعتزلة ورجوعه عن قبول شهادتهم، ثم تبعه المصنفون في الأصول" (الزركشي، 1992). فهذا السبق في التصنيف يعتبر تجديدًا.

فعلم أصول الفقه كان قبل الإمام الشافعي رحمه الله مستخدمًا بشكل عملي، فنقله من مرحلة الممارسة العملية إلى مرحلة التقنين، فقبل الإمام الشافعي رحمه الله كان الصحابة (رضي الله عنهم)، والتابعون، والفقهاءُ رحمهم الله يُعملون أصول الفقه، ولكن من غير تصنيف، وتأليف في هذا العلم، فقام الإمام الشافعي رحمه الله بنقل علم أصول الفقه من الممارسة العملية إلى التدوين في المصنفات، وهو عمل جديد غير مسبوق، وغير مألوف في عصره، فأدى خدمة لدين الله تعالى تتناسب مع بروز بين قُطبين علميين هما: أهل الرأي في العراق، وأهل الحديث المدينة المنورة.

المطلب الثاني: وضع أسس فهم القرآن والتفكير العلمي

"الأساس الذي بُني عليه علم أصول الفقه أول ما بني من حيث التدوين والتصنيف إنما هو حل لمشكلة الفهم اللغوي الخاص للدليل الشرعي سواء من حيث مقاصده الدلالية أو متعارضاته الإشكالية" (الأنصاري، 2004). وبما أن الإمام الشافعي رحمه الله هو أول من دوَّن علم الأصول، والقرآن الكريم يُتعبر رأس مباحث علم الأصول باعتباره المصدر التشريعي الأصلي الأول، فلذلك أفرد حيزًا لا بأس به في الرسالة للذَّب عن كتاب الله تعالى، وأشار إلى أمرين وهما أسس فهم القرآن الكريم، وأسس التفكير العلمي من خلال النظر في القرآن الكريم.

الفرع الأول: وضع أسس فهم القرآن الكريم

فالإمام الشافعي رحمه الله تعالى افتتح كتابه الرسالة بستة أبواب عن البيان، تحدث في واحد منها عن كيفية البيان في كتاب الله تعالى، وفي أربع منها عن أنواع البيان في كتاب الله، وفي واحد من هذه الأبواب تكلم عن البيان في سنة النبي ﷺ، فأراد الإمام الشافعي رحمه الله من ذلك أن يضع حدودًا وأُسسًا لفهم كتاب الله تعالى، ومعلوم أن الحديث عن القرآن الكريم، وحجيته، ومقاصده؛ من صميم ما يدخل في علم أصول الفقه، يقول الدكتور عبد السلام المجيدي: " وإذا كان معظم الأصوليين قد جعلوا كتاب الرسالة أول كتاب أسس لأصول الفقه فإنني أزعم أن كتاب الرسالة يمثل تقعيدًا واضحًا لأصول التفسير في المقام الأول، وهو بيان عجيب لكيفية فهم المراد القرآني" (المجيدي، 2012). وأشار الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه الرسالة إلى نوعين من أنواع البيان؛ إما نصاً كالفرائض من صلاة وزكاة وحج وصوم، وإما على لسان نبيه ﷺ، مثل عدد الصلوات، ومقدار الزكاة، ووقتها (الشافعي، 1938).

فكان تجديد الإمام الشافعي رحمه الله بوضعه أسسًا لفهم كتاب الله تعالى ومن هذه الأسس:

- **ضرورة إتقان اللغة العربية**؛ فالقرآن الكريم نزل بلسان العرب، فكان حتمًا على من أراد فهم القرآن الكريم أن يكون متقنًا للغة العرب، قال الإمام الشافعي رحمه الله: "وإنما بدأت بما وصفتُ، من أن القُرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يَعلمُ مِن إيضاح جُمَل عِلْم الكتاب أحدٌ جهِل سَعَة لسان العرب، وكثرةَ وجوهه، وجِماعَ معانيه، وتفرقَها، ومن عَلِمه انتفَتْ عنه الشُّبَه التي دخلَتْ على من جهِل لسانَها" (الشافعي، 1938).
- **العلم بأوجه البيان**؛ ومن أوجه البيان النص والظاهر والفحوى وغيرها (السمعاني، 1997). فالقرآن الكريم قد يكون واضحًا بذاته ولا يحتاج إلى بيان كقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمۡ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۚ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ حَاضِرِي ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ﴾ [البَقَرَة الآية 196]. قال

الإمام الشافعي رحمه الله: "فكان بيّنًا عند مَن خوطب بهذه الآية أن صوم الثلاثة في الحج، والسبع في المَرجِع عشرةُ أيام كاملة" (الشافعي، 1938).

- **العلم بأن السنة مبينة للقرآن:** فالقرآن الكريم قد يحتاج إلى البيان، وخير من يقوم بذلك رسول الله ﷺ من خلال السنة المشرفة، مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ٤٣﴾ [البَقَرَة الآية 43]، قال الإمام الشافعي رحمه الله: "ثم بين على لسان رسوله عدد ما فرض من الصلوات، ومواقيتَها وسننها" (الشافعي، 1938). والإمام الشافعي رحمه الله في هذا يرد على منكري السنة، والقائلين بالاكتفاء بالقرآن كمستند للأحكام.
- **العلم بسياقات اللغة العربية،** فقد يدل سياق الآية على المعنى المراد كما في قوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلۡهُمۡ عَنِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلَّتِي كَانَتۡ حَاضِرَةَ ٱلۡبَحۡرِۘ إِذۡ يَعۡدُونَ فِي ٱلسَّبۡتِ إِذۡ تَأۡتِيهِمۡ حِيتَانُهُمۡ يَوۡمَ سَبۡتِهِمۡ شُرَّعٗا وَيَوۡمَ لَا يَسۡبِتُونَ لَا تَأۡتِيهِمۡۚ كَذَٰلِكَ نَبۡلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ١٦٣﴾ [الأَعۡرَاف الآية 163]، فالمراد سؤال أهل القرية بدلالة السياق، فأحجار القرية وبيوتها لا تعصي، ولا تكون فاسقة.

وقد يدل اللفظ على الباطن دون الظاهر كما حكى القرآن عن إخوة يوسف: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَاۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ٨٢﴾ [يُوسُف الآية 82]، فأرادوا أن يسأل أبوهم أهلَ القرية وأهلَ العير، فأما القرية، والعير فلا ينطقان.

ومن الأسس التي وضعها الإمام الشافعي رحمه الله لفهم القرآن الكريم، قواعد العموم والخصوص، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، وغيرها، فمن لا يدرك هذه الأسس لن يتمكن من فهم كتاب الله تعالى.

الفرع الثاني: وضع أسس الاستنباط والتفكير العلمي

من "التجديد الذي نُسب للإمام الشافعي رحمه الله هو ضبط قوانين الاستنباط بالقدر الذي تسمح به أصول الشرع" (بن حرز الله، 2008)، ويُعتَبَرُ الإمام الشافعي رحمه الله واضع أسس الاستنباط والتفكير العلمي بحديثه عن شروط العلم بكتاب الله تعالى (الريسوني وآخرون، 2015).

فالأحكام في كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ قد تكون واضحة بينة لا تحتاج إلى استنباط أو اجتهاد، كالصلوات الخمس والصوم والزكاة والحج وغيرها، قال الإمام الشافعي رحمه الله في توضيح هذا النوع من الأحكام: "وهذا الصنف كله من العلم موجود نصاً في كتاب الله تعالى، وموجود عامًا عند أهل الإسلام؛ ينقله عوامهم عمن مضى من عوامهم، يحكونه عن رسول الله ﷺ، ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم، وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع" (الشافعي، 1938).

وقد تحتاج بعض الأحكام لإعمال الفكر والاجتهاد، وهذا أمر أقره النبي ﷺ لمعاذ بن جبل (رضي الله عنه) ولم ينكره عليه، فعملُ الفقيه والمفتي عند عدم وجود الحكم جليًا ظاهرًا في الكتاب والسنة؛ هو الاجتهاد واستنباط أحكام "فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام وغيرها، مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياسًا" (الشافعي، 1938).

وحذَّر الإمام الشافعي رحمه الله من القول بغير علم، ومن الاستنباط من غير التزام منهج علمي سليم، ومن غير إدراك أسس فهم القرآن الكريم، فقال: "فالواجبُ على العالمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا، وقد تكلم في العلم مَن لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساكُ أولى به، وأقربَ من السلامة له إن شاء الله" (الشافعي، 1938).

وبذلك نجد أنَّ "الوصول إلى المعرفة والنتائج المتوخاة من غير مقدمات استدلالية وبرهانية يعد خللًا معرفيًا ومنهجيًا لا ينبغي أن يُقبل، لأنه فاقد مبدأ العلمية" (الريسوني، أحمد، 2015).

المطلب الثالث: بيان مكانة السنة النبوية في التشريع الإسلامي

كان الفقهاء قبل الإمام الشافعي رحمه الله قسمين: قسم يعتمد السنة في أغلب فتاويه حتى أطلق عليهم أهل الحديث، وهم فقهاء المدينة المنورة وعلى رأسهم الإمام مالك، وقسم يعتمد الرأي والقياس لندرة الأحاديث عندهم، وهم علماء العراق وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة وصاحباه رحمهم الله، فكان تجديد الإمام الشافعي رحمه الله في هذا الجانب أن أعاد للسنة المشرفة رونقها وبريقها ومكانتها، ويظهر هذا جليًا في دفاعه عن حديث الآحاد أمام محمد بن الحسن رحمه الله كما أورده الدهلوي بقوله: "بلغنا أنه دخل على محمد بن الحسن وهو يطعن على أهل المدينة في قضائهم بالشاهد الواحد مع اليمين، ويقول: هذا زيادة على كتاب الله تعالى، فقال الإمام الشافعي رحمه الله: أثبُت عندك أنه لا تجوز الزيادة على كتاب الله تعالى بخبر الواحد؟ قال نعم، قال: فلم قلت أن الوصية للوارث لا تجوز، لقوله ﷺ "ألا لا وصية لوارث" (الترمذي، 1978)، وقد قال الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن

تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾ [البَقَرَة الآية 180]. وأورد عليه أشياء من هذا القبيل، فانقطع كلام محمد بن الحسن" (الدهلوي، 2005).

قال الإمام الشافعي رحمه الله: " ومنه: ما سَنَّ رسول الله ﷺ مما ليس لله تعالى فيه نصُّ حكم، وقد فرض الله تعالى في كتابه طاعة رسوله ﷺ، والانتهاء إلى حكمه، فمَن قبل عن رسول الله ﷺ فبِفَرْضِ الله قَبِل" (الشافعي، 1938). فبين الإمام الشافعي رحمه الله أنَّ العمل بالسنة في حقيقته طاعة لله تعالى كما قال الله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا ﴿٨٠﴾ [النِّسَاء الآية 80].

وجعل الإمام الشافعي رحمه الله السنة نوع بيان للقرآن الكريم، فقال: "ومنها ما أتى على غاية البيان في فرضه، وافترض طاعة رسوله ﷺ، فبين رسول الله ﷺ عن الله تعالى كيف فرْضُهُ؟ وعلى من فرضَهُ؟ ومتى يزول بعضه وَيَثبُتُ وَيَجِبُ؟ ومنها ما بينه عن سنة نبيه ﷺ بلا نص كتاب، وكل شيء منها بيانٌ في كتاب الله تعالى، فكل من قَبِلَ عن الله تعالى فرائضه في كتابه؛ قَبِلَ عن رسول الله ﷺ سننه بفرْض الله تعالى طاعةَ رسوله ﷺ على خلقه، وأن ينتهوا إلى حكمه، ومن قَبِلَ عن رسول الله ﷺ، فمن الله تعالى قَبِلَ لِمَا افترض الله تعالى من طاعته، فيجمع القبول لما في كتاب الله تعالى، ولسنة رسول الله ﷺ: القبولَ لكل واحد منهما عن الله تعالى" (الشافعي، 1938م).

فالنبي ﷺ مبلّغ عن الله تعالى. وكل أمر متعلق بالدين، وورد في سنة النبي ﷺ فهو في حقيقته أمر من الله تعالى؛ مصداقًا لقوله عز وجل: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النَّجْم من الآية 3 الى الآية 4].

ومن اهتمام الإمام الشافعي رحمه الله بالسنة المشرفة عقد لها عدة أبواب في الرسالة منها: باب البيان الرابع؛ وبين فيه أنَّ السنة مبينة للقرآن الكريم، ثم تحدث عن تخصيص السنة عامة القرآن الكريم، وأن طاعة الرسول ﷺ من طاعة الله تعالى، وعندما وصل باب الناسخ والمنسوخ بين أن القرآن الكريم لا ينسخ السنة، ثم بين أنَّ السنة تدل على منسوخ القرآن، وعقد بابًا للعلل في الأحاديث، ونفى وبقوة أن يكون هناك تعارض حقيقي بين أحاديث النبي ﷺ، وإنما هو تعارض موهوم مرتبط بسبب، وتحدث عن خبر الواحد وحجيته، فكل هذا يبين حرص الإمام الشافعي رحمه الله على إظهار السنة بمظهرها الذي تستحقه، وإعادة رونقها لها، وهذا تجديد واضح ظاهر.

المطلب الرابع: إقامة الجسور بين أصول الفقه والفقه

الإمام الشافعي رحمه الله في تصنيفه في علم أصول الفقه مدَّ جسورًا بين الفقه وأصوله من جهة، وجسورًا بين الفقهاء من جهة أخرى، وهذا النوع من العلاقة كان مهمًا لبث الروح في الجسد المنهك من كثرة الخلاف في الفروع التي لو رُدَّت إلى أصولها لتضاءل الخلاف، وسنعرض في هذا المطلب جهود الإمام الشافعي رحمه الله في هذين الجانبين:

الفرع الأول: إقامة الجسور بين أصول الفقه والفقه

لما رأى الإمام الشافعي رحمه الله أنَّ احتدام الخلاف بين الفقهاء أدى إلى اختلاف الأحكام، كان لا بدَّ من عمل تجديدي يُحيي به أصول الفقه والاستنباط، ويجمع الآراء على قواسم مشتركة بقدر المستطاع، فأصول الفقه لم تكن واضحة المعالم، مع أنه كان معمولًا بها قبل الإمام الشافعي رحمه الله، ولكنه لفتَ النظر إليها بتصنيفها في كتاب واضح المعالم، قال الدهلوي: "لم تكن قواعد الجمع بين المختلفات مضبوطة عندهم، فكان يتطرق بذلك خلل في مجتهداتهم، فوضع لها أصولًا ودوَّنها في كتاب، وهذا أول تدوين كان في أصول الفقه" (الدهلوي، 2005).

فأقام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في تدوينه لعلم أصول الفقه جسرًا بين الأصل والفرع، وأعاد للأصل دوره في ضبط الفرع وتوجيه الوجه الصحيحة. وأثبت بتصنيفه أنهما عِلْمَانِ متلازمان في كل مرحلة من مراحل الاستنباط، وتطبيق الأحكام؛ بحيث لا تستغني مدونات الأصول عن الفروع، ولا تستغني الفروع عن الأصول (أبو سليمان، 1999).

قال ابن خلدون: "اعلم أنَّ هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة وكان السلفُ في غُنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصًا فمنهم أُخِذَ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النَّقَلة وخبرتهم بهم، فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعة - كما قررناه من قبل - احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنًا قائمًا برأسه سموه أصول الفقه، وكان أول من كتب فيه الشافعي (رضي الله عنه) أملى فيه رسالته المشهورة" (ابن خلدون، 2004).

فهذا هو التجديد الذي قام به الإمام الشافعي رحمه الله حيث عمل على ربط الفقه بمصادره الأصولية، وبذلك يزيل الغبار الذي علق بأصول الفقه، فيعود بها إلى رونقها، فتغدو براقة تلفت نظر الفقهاء فيحتكموا إليها.

ومن أسباب ضعف الفقه الإسلامي وانحسار دوره في الحياة الاعتماد على الحفظ المجرد دون الفهم والتحليل، وعدم العودة إلى الكتاب والسنة" (القره داغي، 2010). وهذا ما انتبه إليه الإمام الشافعي رحمه الله في عصره فأراد نفض الغبار عن الفقه فجدد أصول الفقه، لتكون نبعًا صافيًا عذبًا، فالعلاقة بين الفقه وأصول الفقه علاقة وطيدة لها تاريخها، فإذا " كان هناك تجديد في أصول الفقه فإنه ينبني عليه بطبيعة الحال؛ تجديد في الفقه، واجتهاد وفقًا للمناهج الجديدة التي توضع لأصول الفقه" (الزحيلي، وآخرون، 2000).

ومن الأمثلة على هذه الجسور ما ضربه الإمام الشافعي رحمه الله في الرسالة عند حديثه عن الاجتهاد في المراد بالمثل في قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَـٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ [المَائِدَة الآية 95].

فأمرهم الله بالمثل، وجعل المثل إلى عدلين يحكمان فيه، فحكم بعض أصحاب رسول الله ﷺ في الضبع بكبش، وفي الغزال بعنز، وفي الأرنب بعناق، وأرادوا في هذا المثل بالبدن، لا بالقيمة، ولو حكموا على القيم اختلفت أحكامهم لاختلاف أثمان الصيد في البلدان وفي الأزمان، وأحكامهم فيها واحدة (الشافعي، 1938). فكان الاجتهاد منضبطًا بالنص الذي ورد، فاجتهدوا في تحديد المثل لا قيمته، وهنا يظهر التوافق بين أصول الفقه والفقه.

الفرع الثاني: إقامة الجسور بين الفقهاء

لقد كان في عمل الإمام الشافعي رحمه الله نزعة تجديدية مناسبة لزمن شاع فيه الخلاف، فأراد الحد من الخلاف بين الفقهاء، ومد جسور التفاهم بينهم؛ فشرع بتدوين علم أصول الفقه للفت أنظار فقهاء زمانه إلى هذا العلم، والحد من الخلافات بالرجوع إلى علم أصول الفقه. فالإمام الشافعيَّ رحمه الله عاصر الخلاف بين المذهبين الرائدين آنذاك: المالكية، رواد مدرسة أهل الحديث في المدينة المنورة، والحنفية رواد مدرسة أهل الرأي في العراق. وعندما سُئل الإمام الشافعي رحمه الله عن اختلاف العلماء، بيَّن أن الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم، والآخر مباح فما أقام الله تعالى به الحجة في كتابه، أو على لسان نبيه ﷺ منصوصًا بينًا لا يجوز الاختلاف فيه لمن علمه، وما كان يحتمل التأويل، ويدرَكُ بالقياس أمكن الخلاف فيه (الشافعي، 1938). واختلاف الفقهاء في المسائل الفقهية الفرعية أمر وارد.

وتجنب الإمام الشافعي رحمه الله الحديث عن الأصول الخلافية في كتابه الرسالة؛ كعمل أهل المدينة، والمصالح المرسلة، والعرف، وضرب أمثلة للتعالي على الخلافات في كتابه الرسالة، حيث أجاب على من اختار الصيغة التي رواها ابن عباس (رضي الله عنه) في التشهد " كيْف صِرْتَ إلى اختيار حديث ابن عباس (رضي الله عنه) عن النبي ﷺ في التشهد دون غيره؟ قلتُ: لَمَّا رأيته واسعًا، وسمعتُه عن ابن عباس صحيحًا، كان عندي أجمعَ وأكثرَ لفْظًا مِن غيْرِه، فأخذْتُ به، غيرَ مُعَنِّفٍ لِمَن أخذ بغيره مما ثبت عن رسول الله ﷺ" (الشافعي، 1938).

المبحث الثالث: معالم التجديد الأصولي عند الإمام الشافعي رحمه الله من خلال كتابه الرسالة

يعتبر كتاب الرسالة أبرز عمل للإمام الشافعي رحمه الله في علم أصول الفقه، ونجد في هذا الكتاب معالم التجديد في هذا العلم. ومما وصلت إليه من هذه المعالم بعد قراءة الرسالة قراءة تحليلية هو الآتي:

المطلب الأول: تنقيح أصول الفقه مما لا صلة له بهذا العلم

من الآفات التي علقت بعلم أصول الفقه، إدخال ما لا صلة له بهذا العلم، كإدخال بعض مباحث علم الكلام، وبعض المباحث اللغوية. بينما نجد الإمام الشافعي رحمه الله تعالى قد نقح كتابه الرسالة مما لا صلة له بأصول الفقه، فلا نجد فيه ما يتعلق بعلم الكلام، كما لا نجده اهتم بالمباحث اللغوية، والتعريفات وغيرها.

وهذا نوع من التجديد يعيد أصول الفقه إلى رونقه وصفائه، ولذلك يقرر الشاطبي بأنَّ كلَّ "مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عاريةٌ" (الشاطبي، 2017).

فالإمام الشافعي رحمه الله مثلاً في مسألة نسخ القرآن الكريم بالسنة، ناقش الأمر نقاشًا أصوليًا، فهو في هذه المسألة "لم يمنع الجواز العقلي، بل لم يتكلم فيه البتة، لا في هذا الموضع ولا في غيره، ولا وجه للقول به لأنه إن أراد به قائله إنه يلزم من فرضه المحال فباطل، وإن أراد أن العقل يقتضي تقبيحه فهو قول معتزلي والشافعي بريء من المقالتين" (الزركشي، 1992).

وهذا النفَسُ التجديدي في التأليف ظاهر في كتاب الرسالة، فالمباحث التي أوردها الإمام الشافعي رحمه الله في الرسالة كانت حول البيان وأنواعه، ومنزلة السنة من القرآن الكريم، والعام والخاص والمجمل والمبين، ووجوب اتباع سنة النبي ﷺ، والناسخ

والمنسوخ، والتعارض والترجيح، والعلم، وخبر الواحد، والإجماع والقياس، والاستحسان، والاختلاف، وقول الصحابي، وهذه المباحث من صلب علم أصول الفقه.

المطلب الثاني: وضع منهج واضح لدفع التعارض بين الأدلة الشرعية

وجد الإمام الشافعي رحمه الله من المحدثين من رحلوا في الأقطار، فاجتمع عنده مئات الآلاف من الأحاديث؛ كإسحاق، وابن وهب، وغيرهما، كما وجد المحدثين الذين جمعوا الآلاف القليلة من الأحاديث لاقتصارهم على سنن بلدهم. فوقع التعارض، فاخترع طريقة للجمع والتوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض (الثعالبي، 1345هـ).

الفرع الأول: أسباب تصور وقوع التعارض

يرى الإمام الشافعي رحمه الله أنَّ السنة مبينة للقرآن الكريم، والبيان يكون بتخصيص عام القرآن، أو غير ذلك، ولا يمكن للسنة أن تخالف القرآن الكريم، أو تعارضه، ويفترض الإمام الشافعي رحمه الله كما يرى غيره من علماء الأصول (المرداوي، د.ت) أنه لا وجود للتعارض الحقيقي بين أحاديث النبي ﷺ، وإنما هو تعارض موهوم مرتبط بسبب ما. ويمكن استنباط جملة من أسباب التعارض الموهوم بين أحاديث النبي ﷺ كما يراها الإمام الشافعي رحمه الله في الرسالة فيما يأتي:

السبب الأول: اختلاف حفظ الرواة وضبطهم: مثاله: اختلاف الرواة في صيغة التشهد، فقد رواه الصحابة (رضي الله عنهم) بصيغ مختلفة، كلٌّ بحسب ما حفظ.

السبب الثاني: اختلاف أداء الرواة: مثاله: ما رواه أبو هريرة (رضي الله عنه)، وابن عمر (رضي الله عنه) أن رسول الله ﷺ قال: "لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه" (النسائي، 2001). وروى أبو سلمة بن عبد الرحمن عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها: "أنَّ زوجها طلقها، فأمرها رسول الله ﷺ أن تعتد في بيت ابن أم مكتوم، وقال: "إذا حللت فآذنيني"، قالت: فلما حللت ذكرت له أن معاوية بن أبي سفيان، وأبا جهم خطباني، فقال رسول الله ﷺ: فأما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، انكحي أسامة بن زيد، قالت: فكرهته، فقال: انكحي أسامة، فنكحته، فجعل الله فيه خيرًا، واغتبطت به" (القشيري، 1998).

ووجه الإمام الشافعي رحمه الله: حديث النهي عن خطبة الرجل على خطبة أخيه بأنه قد يكون جوابًا، لسؤال النبي ﷺ عن رجل خطب امرأة فرضيته، فخطبها آخر، فرجعت عن الأول، فنهى عن الخطبة في هذه الحالة، ولم يسمع الراوي سبب الحديث فأدى بعض الحديث دون بعض (الشافعي، 1938).

السبب الثالث: اعتبار بعض السامعين اختلاف الحالين تعارضًا: مثاله: ما رواه ابن عباس (رضي الله عنه) قال: أخبرني الصعب ابن جثامة (رضي الله عنه) "أنه سمع النبي ﷺ يُسأل عن أهل الدار من المشركين يبيتون فيصاب من نسائهم وذراريهم، فقال رسول الله ﷺ: هم منهم" (البخاري، 1998)، وروى الزهري عن ابن كعب بن مالك عن عمه: أن النبي ﷺ لما بعث إلى ابن أبي الحقيق "نهى عن قتل النساء والولدان" (الشامي، 2013)، "فالحديث الأول معناه ألا قود ولا دية في حال قتلهم دون قصد بسبب التبييت المباح، والثاني ينهى عن قصدهم بقتل، وهم يُعرفون متميزين" (الشافعي، 1938). فلا تعارض بين الحديثين.

السبب الرابع: اختلاف دلالة الألفاظ ما بين عام وخاص: فقد يأتي بيان التحريم من النبي ﷺ في مسألة ما بلفظ يفيد العموم، ثم يأتي بيان الإباحة في مسألة شبيهة بلفظ يفيد الخصوص، فيُتوهم التعارض بين البيانين.

السبب الخامس: عدم إلمام الراوي بعلم الناسخ والمنسوخ: فقد يروي بعض الرواة من الصحابة (رضي الله عنهم) حديثًا منسوخًا لعدم علمه بالناسخ، ويروي غيرهم من الصحابة (رضي الله عنهم) الحديث الناسخ، فيقع الوهم بالتعارض عند السامع، فإذا عُلِمَ أيهما ناسخٌ وأيهما منسوخٌ زال الوهم.

السبب السادس: احتمال الأمر للوجوب والندب: مثاله: غسل الجمعة روى أبو سعيد (رضي الله عنه) عن النبي ﷺ قوله: "غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم" (الشامي، 2013)، وهذا يعارض قول ﷺ الذي يرويه الحسن عن سمُرة بن جندب (رضي الله عنه): "من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل" (السجستاني، 1997)، وهذا تعارض ظاهري إن علمنا أن الأمر في الحديث الأول للندب وليس للوجوب. ومعنى واجب في الحديث أي: مؤكد، وما يصرف الأمر عن الوجوب ورود زيادة في الحديث عند البخاري: "وأَنْ يَسْتَنَّ، وأَنْ يَمَسَّ طِيبًا إنْ وجَدَ"، والاستنان أي: الاستياك، والتطيب ليسا بواجبين، فالغسل ليس بواجب. وكذلك يصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب بعدة أحاديث (العسقلاني، 2001)، وذكر ابن حجر أحاديث منها: عن سمرة بن جندب (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله ﷺ: "من توضأ يومَ الجمعة فبها ونعمتْ، ومن اغتسلَ فالغسلُ أفضلُ" (الترمذي، 1978).

الفرع الثاني: منهجية الإمام الشافعي رحمه الله في التعارض والترجيح

منهج الإمام الشافعي رحمه الله في التعامل مع الأدلة المتعارضة يسير وفق ثلاث مراحل وهي: **الجمع والتوفيق، ثم النسخ، ثم الترجيح**، فقد رسم الإمام الشافعي رحمه الله منهجه بالنسبة للأدلة التي ظاهرها التعارض فقال: "كل ما سن رسول الله ﷺ مع كتاب الله من سنةٍ فهي موافقة كتاب الله في النص بمثله، وفي الجملة بالتبين عن الله، والتبين يكون أكثرَ تفسيرًا من الجملة" (الشافعي، 1938). فهذا الجمع والتوفيق.

ثم قال: "وأما الناسخة والمنسوخة من حديثه فهي كما نسخ الله الحكمَ في كتابه بالحكم غيره من كتابه عامة في أمره، وكذلك سنة رسول الله ﷺ تُنسَخُ بسنته" (الشافعي، 1938). فهذا النسخ.

ثم قال: "أو نجد الدلالة على الثابت منه دون غيره بثبوت الحديث، فلا يكون الحديثان اللذان نُسبا إلى الاختلاف متكافيين فنصير إلى الأثبت من الحديثين" (الشافعي، 1938). وهذا هو الترجيح.

ولقد سبق الإمام الشافعيُ رحمه الله غيرهَ بوضع معايير للترجيح بين الأخبار المتعارضة والتي تعذر الجمع بينها، ولم نتمكن من معرفة الناسخ من المنسوخ فيها (الفراء، 1993). ومن هذه المعايير:

المعيار الأول: تقديم الحديث الصحيح على الضعيف.

المعيار الثاني: الترجيح بالمرجحات الخارجية؛ كأن يكون للحديث شاهد من كتاب الله تعالى، أو من سنة النبي ﷺ، أو عليه عمل أكثر الصحابة (رضي الله عنهم).

المعيار الثالث: الترجيح بكثرة الرواة.

المعيار الرابع: الترجيح بقوة ضبط الراوي.

المطلب الثالث: إعادة تأسيس المفاهيم الشرعية لضبط السلطة السياسية في ضوء أصول الفقه

يرى البعض أن تجديد الإمام الشافعي رحمه الله في علم أصول الفقه كان له منحىً آخر لم يُسبق إليه، حيث بث الإمام الشافعي رحمه الله من خلال علم أصول الفقه؛ قواعد التعامل مع السلطة السياسية، يقول عبد المجيد الصغير: "إن إعادة التأسيس للمفاهيم الشرعية جاءت على أيدي رواد كانت ذاكرتهم محفورة بتاريخ محن قريبة العهد بهم" (الصغير، 1994)، فالحاجة كانت ماسة في عصر الإمام الشافعي رحمه الله لضبط المفاهيم الشرعية، التي يُعملها العالم والمفتي ورجل السلطة، ولكن لكل واحد منهم توجيه خاص للعبارة، فاللفظ واحد، لكن المعاني مختلفة باختلاف من يستخدمها.

من هنا نجد أن عدم ضبط المفاهيم الشرعية يفتح المجال أمام السلطان لاستغلال المفاهيم الشرعية لصالحه، ويطوعها كما يريد، وهذا ما عايشه الإمام الشافعي رحمه الله في زمانه، فأراد أن يقوم بهذا الأمر الجديد الذي لم يُسبق إليه من قبل (الصغير، 1994).

ورغبة الإمام الشافعي رحمه الله بضبط تصرفات ولي الأمر بضابط الشرع، والحد من ليّ أعناق النصوص إرضاءً له، كانت من قبيل معالجة القضايا المعاصرة للإمام الشافعي رحمه الله. فأراد ضبط السلطة السياسية في ضوء أصول الفقه فبدأ بباب البيان؛ فعلى سبيل المثال بين في باب البيان الخامس أن القياس ليس قولًا بلا دليل نُعمِلُه متى أردنا أو متى طُلب منا، بل هو موافق للخبر من الكتاب، أو السنة. وعنون الإمام الشافعي رحمه الله الباب الأول من الرسالة بقوله "كيف البيان؟"

فالبيان كماهية معروف عند الجميع سواء أكان البيان من الله تعالى، أو من النبي ﷺ، لكن المشكلة في تأويل، وفهم هذا البيان، فحتى لا يفسر كل واحد البيان كما يحب، سعى الإمام الشافعي رحمه الله لضبط المفاهيم الواردة في البيان، المستقاة منه.

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه محمد الأمين، وعلى آله وأصحابه الغر الميامين وبعد:

تمحور البحث حول جهود الإمام الشافعي رحمه الله في تجديد علم أصول الفقه، ومن خلال كتاب الرسالة، ووجدنا أن التجديد في علم أصول الفقه ممكن، إن وجد المجدد المعتبر الموثوق كالإمام الشافعي رحمه الله.

وتوصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

1. الإمام الشافعي رحمه الله يعتبر عَلَمًا مجددًا في علم أصول الفقه.
2. علم أصول الفقه قابل للتجديد شكلًا، ومضمونًا.
3. أصول الفقه لا تقبل التجديد في الشكل والمضمون؛ إنما تجديدها يكون بتجديد فهمها وتنزيلها على الواقع.
4. لعلم أصول الفقه تاريخ يمتد إلى عصر النبوة، لكن لم يكن مدونًا إنما كان عبارة عن ملكات علمية.

5. كان الإمام الشافعي في سعة علمه جامعة علمية في إنسان واحد، الأمر الذي أهَّلَه لأن يكون مجدد زمانه.
6. كتاب الرسالة من أوائل الكتب التي صُنفت في علم أصول الفقه، والإمام الشافعي رحمه الله أول مصنف فيه.
7. من أبرز جهود الإمام الشافعي رحمه الله التجديدية في علم أصول الفقه:
   - نقل علم أصول الفقه إلى مرحلة التقنين.
   - وضع أسس فهم القرآن الكريم والتفكير العلمي، والاستنباط.
   - بيان مكانة السنة النبوية في التشريع الإسلامي.
   - إقامة الجسور بين أصول الفقه، والفقه.
   - إقامة الجسور بين الفقهاء للتخفيف من خلافهم.
8. من أبرز معالم التجديد الأصولي عند الإمام الشافعي رحمه الله من خلال كتابه الرسالة الآتي:
   - تنقيح الرسالة مما لا صلة له بعلم أصول الفقه.
   - وضع منهج واضح لدفع التعارض بين الأدلة الشرعية يقوم على الجمع والتوفيق، ثم النسخ، ثم الترجيح.
   - التعارض من وجهة نظر الإمام الشافعي رحمه الله تعارض موهوم لسبب من الأسباب، وليس تعارضًا حقيقيًا.
   - إعادة تأسيس المفاهيم الشرعية لضبط السلطة السياسية في ضوء أصول الفقه.

التوصيات والمقترحات:

بعد الانتهاء من هذ الدراسة يُوصى بالآتي:

1. تكثيف الدراسات الجامعية حول تجديد علم أصول الفقه شكلًا، ومضمونًا.
2. وضع مبادئ ومعايير للتجديد في علم أصول الفقه من قبل مرجعية علمية يرضى بها أغلب ذوي الاختصاص لتكون منارة للمجددين، وتحفظ لهذا العلم رونقه وصفاءه.
3. التوجه إلى الأعمال الجماعية في الدراسات التجديدية على غرار عمل الدكتور الريسوني وزملائه.

المراجع:

أولًا: المراجع العربية:

ابن خلدون، عبد الرحمن. (2004). *مقدمة ابن خلدون* .دار البلخي، ط1.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (2008). *تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة*. دار السلام، ط1.

ابن قدامة المقدسي، موفق. (1998). *روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل* .مؤسسة الريان، ط1.

ابن كثير، عماد الدين. (2004) . *طبقات الشافعية*. دار المدار الإسلامي، ط1.

ابن منظور، جمال الدين. (د.ت). *لسان العرب*. دار المعارف، د.ط.

أبو زهرة، محمد .(1978) .*الشافعي حياته وعصره – آراؤه الفقهية* .د.م: دار الفكر العربي، د.ط.

أبو زهرة، محمد. (د.ت). *أصول الفقه* .د.م :دار الفكر العربي، د. ط.

أبو زيد، وصفي عاشور .(2009) .*المحاولات التجديدية المعاصرة في أصول الفقه* .د.م: صوت القلم العربي، ط1.

أبو سليمان، عبد الوهاب .(1999) .*منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله تعالى في الفقه والأصول* .دار ابن حزم ط1.

الآمدي، علي بن محمد .(2003) .*الإحكام في أصول الأحكام* .دار الصميعي، ط1.

الأنصاري، فريد .(2004) .*المصطلح الأصولي عند الشاطبي* .مطبعة النجاح، ط1.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (1998). *صحيح البخاري*. بيت الأفكار الدولية، د.ط.

بن حرز الله، عبد القادر .(2008) .الإمام الشافعي وتجديد علم أصول الفقه .*مجلة الإحياء*.239 ,

البيهقي، أحمد بن الحسين .(1970) .*مناقب الشافعي* .دار التراث، ط1.

الترمذي، محمد بن عيسى .(1978) .*الجامع الصحيح* .مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2.

الثعالبي، محمد بن الحسن .(1345) .*الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي* . مطبعة البلدية.

جمعة، علي (1993) . *قضية تجديد أصول الفقه* .د.م: دار الهداية.

الدسوقي، محمد .(1993) .نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه .*مجلة الفكر الإسلامي المعاصر*.125 ,

الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم .(2005) .*حجة الله البالغة* .بيروت: دار الجيل، ط1.
الذهبي، محمد بن أحمد (1985) *سير أعلام النبلاء* .مؤسسة الرسالة، ط3.
الرازي، عبد الرحمن (2003) *آداب الشافعي ومناقبه* .دار الكتب العلمية، ط1.
الرازي، فخر الدين (1986) .*مناقب الإمام الشافعي*. مكتبة الكليات الأزهرية، ط1.
الرازي، محمد بن عمر (د.ت) *المحصول في علم أصول الفقه*. مؤسسة الرسالة، د.ط.
الريسوني، أحمد، وآخرون (2015) .*التجديد الأصولي - نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه*. دار الكلمة للنشر، ط1.
الزحيلي، وهبة وآخرون .(2000) .*تجديد الفقه الإسلامي* .دار الفكر، ط1.
الزركشي، محمد بن بهادر. (1992). *البحر المحيط في أصول الفقه*. دار الصفوة، ط2.
السجستاني، أبو داود. (1997). *سنن أبي داود*. دار ابن حزم، ط1. .
سعيد، بسطامي. (2015) . *مفهوم تجديد الدين* .مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط2.
السمعاني، محمد بن عبد الجبار .(1997) .*قواطع الأدلة في الأصول* .دار الكتب العلمية، ط1.
السيوطي، جلال الدين (د.ت) *التنبئة بمن يبعث الله على رأس كل مئة* .دار الثقة للنشر والتوزيع، د.ط.
الشاطبي، إبراهيم بن موسى2017) .م .(*الموافقات* .منشورات بشير بنعطية، ط1.
الشافعي، محمد بن إدريس .(1938) .*الرسالة* .مصفى البابي الحلبي، ط1.
شاكر، أحمد. (2017) . ضوابط التجديد في الفقه الإسلامي .*مجلة الجمعية الفقهية السعودي*.69
الشامي، صالح .(2013) .*الجامع بين الصحيحين للإمامين البخاري ومسلم* .دار القلم، طبعة خاصة لوزارة الأوقاف بقطر.
الشيرازي، إبراهيم بن علي .(1980) .*التبصرة في أصول الفقه* .يتو، دار الفكر، ط1.
صالح، أيمن. (2018) . التجديد الأصولي المعاصر: كتاب "التجديد الأصولي" نموذجاً، .*إسلامية المعرفة - مجلة الفكر الإسلامي المعاصر* 580.
الصغير، عبد المجيد .(1994) .*الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام- قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة* .دار المنتخب العربي، ط1.
العظيم آبادي، محمد شمس الحق .(1969) .*عون المعبود شرح سنن أبي داود* .المكتبة السلفية، ط2.
علوان، عمار(2007) .عبقرية الإمام الشافعي في الاستدلال والتأصيل والتجديد .*مجلة الفقه*.261
الفراء، محمد بن الحسين .(1993) .*العدة في أصول الفقه* .د.م ط3.
القره داغي، علي .(2010) .*حقيبة الدكتور علي القره داغي الاقتصادية* .دار البشائر الإسلامية، ط1.
القشيري، مسلم بن الحجاج .(1998) .*صحيح مسلم* .بيت الأفكار الدولية، د.ط.
مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. (2005). *القاموس المحيط*. مؤسسة الرسالة، ط8.
المجيدي، عبد السلام (2012) معالم التجديد والنبوغ عند الإمام الشافعي في التفسير .*مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية* 145.
المرداوي، علاء الدين (د.ت) *التحبير شرح التحرير في أصول الفقه* .مكتبة الرشيد، د.ط.
المرعشلي، محمد (2003) التجديد في الفقه الإسلامي طرائقه وضوابطه .*مجلة المسلم المعاصر*.54 ,
المناوي، محمد عبد الرؤوف (1972) *فيض القدير شرح الجامع الصغير* .دار المعرفة.
منصور، محمد. (2008) .*تجديد أصول الفقه ومعالمه عند شيخ الإسلام ابن تيمية* .الدار الأثرية، ط1.
النسائي، أحمد بن شعيب .(2001) .*السنن الكبرى* .مؤسسة الرسالة، ط1.

ثانيًا: رومنة المراجع العربية:

Abn 'Eashwr, Mhmd Altahr. (2008). Thqyqat Wanzar Fy Alqran Walsnh. Dar Alslam, T1.

Abn Khldwn, 'Ebd Alrhmn. ((2004. Mqdmh Abn Khldwn. Dar Alblkhy, T1.

Abn Kthyr, 'Emad Aldyn. (2004) . Tbqat Alshaf'eyh. Dar Almdar Aleslamy, T1.

Abn Mnzwr, Jmal Aldyn. (D.T). Lsan Al'erb. Dar Alm'earf, D.T.

Abn Qdamh Almqdsy, Mwfq. ((1998. Rwdh Alnazr Wjnh Almnazr Fy Aswl Alfqh 'Ela Mdhb Alemam Ahmd Bn Hnbl. M'essh Alryan, T1.

Abw Slyman, 'Ebd Alwhab. (1999). Mnhjyh Alemam Mhmd Bn Edrys Alshaf'ey Rhmh Allh T'eala Fy Alfqh Walaswl. Dar Abn Hzm T1.

Abw Zhrh, Mhmd. (1978). Alshaf'ey Hyath W'esrh – Ara'eh Alfqhyh. D.M: Dar Alfkr Al'erby, D.T.

Abw Zhrh, Mhmd. (D.T). Aswl Alfqh. D.M: Dar Alfkr Al'erby, D. T.

Abw Zyd, Wsfy 'Eashwr. (2009). Almhawlat Altjdydyh Alm'easrh Fy Aswl Alfqh. D.M: Swt Alqlm Al'erby, T1.

Alamdy, 'Ely Bn Mhmd. (2003). Alehkam Fy Aswl Alahkam. Dar Alsmy'ey, T1.

Alansary, Fryd. (2004). Almstlh Alaswly 'End Alshatby. Mtb'eh Alnjah, T1.

Albkhary, Mhmd Bn Esma'eyl. (1998). Shyh Albkhary. Byt Alafkar Aldwlyh, D.T.

Albyhqy, Ahmd Bn Alhsyn. (1970). Mnaqb Alshaf'ey. Dar Altrath, T1.

Aldhby, Mhmd Bn Ahmd (1985) Syr A'elam Alnbla'. M'essh Alrsalh, T3.

Aldhlwy, Ahmd Bn 'Ebd Alrhym. (2005). Hjh Allh Albalghh. Byrwt: Dar Aljyl, T1.

Aldswqy, Mhmd. (1993). Nhw Mnhj Jdyd Ldrash 'Elm Aswl Alfqh. Mjlh Alfkr Aleslamy Alm'easr, 125.

Al'ezym Abady, Mhmd Shms Alhq. (1969). 'Ewn Alm'ebwd Shrh Snn Aby Dawd. Almktbh Alslfyh, T2.

Alfra', Mhmd Bn Alhsyn. (1993). Al'edh Fy Aswl Alfqh. D.M T3.

Almjydy, 'Ebd Alslam (2012) M'ealm Altjdyd Walnbwgh 'End Alemam Alshaf'ey Fy Altfsyr. Mjlh Klyh Alshry'eh Waldrasat Aleslamyh 145.

Almnawy, Mhmd 'Ebd Alr'ewf (1972) Fyd Alqdyr Shrh Aljam'e Alsghyr. Dar Alm'erfh.

Almrdawy, 'Ela' Aldyn (D.T) Althbyr Shrh Althryr Fy Aswl Alfqh. Mktbh Alrshyd, D.T.

Almr'eshly, Mhmd (2003) Altjdyd Fy Alfqh Aleslamy Tra'eqh Wdwabth. Mjlh Almslm Alm'easr, 54.

Alnsa'ey, Ahmd Bn Sh'eyb. (2001). Alsnn Alkbra. M'essh Alrsalh, T1.

Alqrh Daghy, 'Ely. (2010). Hqybh Aldktwr 'Ely Alqrh Daghy Alaqtsadyh. Dar Albsha'er Aleslamyh, T1.

Alqshyry, Mslm Bn Alhjaj. (1998). Shyh Mslm. Byt Alafkar Aldwlyh, D.T.

Alrazy, 'Ebd Alrhmn (2003) Adab Alshaf'ey Wmnaqbh. Dar Alktb Al'elmyh, T1.

Alrazy, Fkhr Aldyn. (1986) Mnaqb Alemam Alshaf'ey. Mktbh Alklyat Alazhryh, T1.

Alrazy, Mhmd Bn 'Emr (D.T) Almhswl Fy 'Elm Aswl Alfqh. M'essh Alrsalh, D.T.

Alryswny, Ahmd, Wakhrwn. (2015) Altjdyd Alaswly - Nhw Syaghh Tjdydyh L'elm Aswl Alfqh. Dar Alklmh Llnshr, T1.

Alsghyr, 'Ebd Almjyd. (1994). Alfkr Alaswly Weshkalyh Alslth Al'elmyh Fy Aleslam- Qra'h Fy Nshah 'Elm Alaswl Wmqasd Alshry'eh. Dar Almntkhb Al'erby, T1.

Alshaf'ey, Mhmd Bn Edrys. (1938). Alrsalh. Msfa Albaby Alhlby, T1.

Alshamy, Salh. (2013). Aljam'e Byn Alshyhyn Llemamyn Albkhary Wmslm. Dar Alqlm, Tb'eh Khash Lwzarh Alawqaf Bqtr.

Alshatby, Ebrahym Bn Mwsa. (2017m). Almwafqat. Mnshwrat Bshyr Bn'etyh, T1.

Alshyrazy, Ebrahym Bn 'Ely. (1980). Altbsrh Fy Aswl Alfqh. Ytw, Dar Alfkr, T1.

Alsjstany, Abw Dawd. (1997). Snn Aby Dawd. Dar Abn Hzm, T1. .

Alsm'eany, Mhmd Bn 'Ebd Aljbar. (1997). Qwat'e Aladlh Fy Alaswl. Dar Alktb Al'elmyh, T1.

Alsywty, Jlal Aldyn (D.T) Altnb'eh Bmn Yb'eth Allh 'Ela Ras Kl M'eh. Dar Althqh Llnshr Waltwzy'e, D.T.

Alth'ealby, Mhmd Bn Alhsn. (1345). Alfkr Alsamy Fy Tarykh Alfqh Aleslamy . Mtb'eh Albldyh.

Altrmdy, Mhmd Bn 'Eysa. (1978). Aljam'e Alshyh. Mtb'eh Mstfa Albaby Alhlby, T2.

Alzhyly, Whbh Wakhrwn. (2000). Tjdyd Alfqh Aleslamy. Dar Alfkr, T1.

Alzrkshy, Mhmd Bn Bhadr. (1992). Albhr Almhyt Fy Aswl Alfqh. Dar Alsfwh, T2.

Bn Hrz Allh, 'Ebd Alqadr. (2008). Alemam Alshaf'ey Wtjdyd 'Elm Aswl Alfqh. Mjlh Alehya', 239.

'Elwan, 'Emar. (2007) ebqryh Alemam Alshaf'ey Fy Alastdlal Waltasyl Waltjdyd. Mjlh Alfqh 261.

Jm'eh, 'Ely (1993) . Qdyh Tjdyd Aswl Alfqh. D.M: Dar Alhdayh.

Mjd Aldyn Mhmd Bn Y'eqwb Alfyrwzabady. (2005). Alqamws Almhyt. M'essh Alrsalh, T8.

Mnswr, Mhmd. ((2008 . Tjdyd Aswl Alfqh Wm'ealmh 'End Shykh Aleslam Abn Tymyh. Aldar Alathryh, T1.

Salh, Aymn. ((2018 . Altjdyd Alaswly Alm'easr: Ktab "Altjdyd Alaswly" Nmwdjaan,. Eslamyh Alm'erfh - Mjlh Alfkr Aleslamy Alm'easr 580.

S'eyd, Bstamy. ((2015 . Mfhwm Tjdyd Aldyn. Mrkz Altasyl Lldrasat Walbhwth, T2.

Shakr, Ahmd. ((2017 . Dwabt Altjdyd Fy Alfqh Aleslamy. Mjlh Aljm'eyh Alfqhyh Als'ewdy 69.

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

المجلد التاسع، العدد الثالث، 119:106
أيلول (2024)

بحث رقم 2

المنهج الإصلاحي الحركي في سياق تجديد تفسير القرآن عند سيد قطب

The Dynamic Reformist Approach in the Context of Renewing the Interpretation of the Qur'an According to Sayyid Qutb

عبده محسن محمّد جابر

Abdo Mohsen Mohammed Jaber

جامعة اسطنبول- تركيا

Istanbul University, Türkiye

abdomohsen432@gmail.com

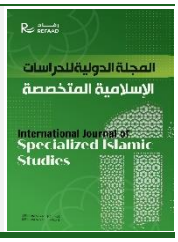
Received استلام البحث	Revised مراجعة البحث	Accepted قبول البحث
2024 /7/19	2024 /8/25	2024/9/18

DOI: https://doi.org/10.31559/SIS2024.9.3.2

This file is licensed under a *Creative Commons Attribution 4.0 International*

رفـــاد REFAAD
www.refaad.com

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة
International Journal of Specialized Islamic Studies (SIS)
Journal Homepage: https://www.refaad.com/Journal/Index/4
E-ISSN 2617-6246 | P-ISSN 2617-6238



المنهج الإصلاحي الحركي في سياق تجديد تفسير القرآن عند سيد قطب

The Dynamic Reformist Approach in the Context of Renewing the Interpretation of the Qur'an According to Sayyid Qutb

الملخص:

الأهداف: يهدف البحث إلى دراسة شخصية علمية فريدة ضربت لها في التجديد سهمًا؛ والمتمثّلة في: "سيد قطب" وما أحدثه من نقلة نوعية في اتّجاهات التّفسير المعاصرة، كما يهدف إلى إبراز سياق التّجديد في تفسيره من خلال استحداثه للمنهج الإصلاحي الحركي، وبيان الإضافة العلمية الّتي أثرى بها مكتبة التّفسير في العالم.

المنهجية: عالجت الدّراسة موضوع البحث وفق المنهج: الاستقرائي، الوصفي، التّحليلي، من خلال عرض ترجمة لسيد قطب ولمؤلّفه، وبيان سياق التّجديد في منهجه الإصلاح الحركي من خلال تفسيره في ظلال القرآن.

الخلاصة: خلصت الدّراسة إلى مجموعة من النتائج، ومن أهمّها: أثرت حياة وتجارب سيد قطب في إنتاجه العلمي وفي أسلوب تأليفه. تميز منهج سيد قطب في التّفسير بأنّه عاشه وكان وليد تجربته وخلاصة خبراته في الحياة. تفرد سياق التّجديد في التفسير في ظلال القرآن بكونه منهج إصلاحي حركي.

الكلمات المفتاحية: *سيد قطب؛ في ظلال القرآن؛ منهج؛ سياق التّجديد؛ الإصلاح الحركي.*

Abstract:

Objectives: The research aims to study the unique scientific personality that was distinguished by its scientific style. He is represented by: "Sayyid Qutb" and the qualitative shift he brought about in contemporary interpretation trends. It also aims to highlight the context of renewal in its interpretation by presenting the dynamic reformist approach and explaining the scientific addition with which it has enriched the library of interpretation in the world.

Methodology: The study addressed the research topic according to the inductive, descriptive and analytical approach by presenting a translation of Sayyid Qutb and his writings and explaining the context of innovation in his approach to dynamic reform through his interpretation of the shades of the Qur'an.

Conclusion: The study concluded with a set of results, the most important of which are: The life and experiences of Sayyid Qutb influenced his scientific production and the style of his writing. Sayyid Qutb's approach to interpretation was distinguished by the fact that he lived it and it was the result of his experience and the summary of his experiences in life, the context of renewal in interpretation in the shadows of the Qur'an is unique in that it is a dynamic reform approach.

Keywords*: Sayyid Qutb; in the shadows of the Qur'an; the curriculum; the context of renewal; movement reform.*

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلق الله محمد بن عبدالله الصادق الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فيعتبر علم التفسير من أشرف العلوم الإسلامية وأهمها لأنه يساعد الإنسان على فهم كلام الله تعالى وبيان أحكامه ومعانيه. وقد مر هذا العلم بعدة مراحل، تبدأ بمرحلة المشافهة والتلقين، ثم التأصيل والتدوين، وتنتهي بمرحلة التجديد. ولا يزال الباحثون يجدون فيها مجالات واسعة للريادة. ولا شك أن تفسير "في ظلال القرآن" لسيد قطب -رحمه الله- قد أحدث في ساحة الفكر الحديث الّذي نعيشه صدىً واسعًا، وكان له أثر كبير في أوساط المثقفين على اختلاف مشاربهم؛ وقد شهد المنصفون من الدّارسين والباحثين بأن منهجه في تفسيره قد نجح في إحداث تلك التغييرات التربوية والفكرية الواسعة في العالم الإسلامي؛ بما امتاز به من الأصالة في البحث، والجدية في طرحه للمفاهيم، والصدق في تناوله للمستجدات التربوية الفكرية من زاوية رؤية القرآن الكريم؛ والأصالة التي يمثلها؛ اعتماده على المصادر الأساسية لدى المفسرين، وأولى هذه المصادر كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ، وتجرده أثناء البحث من الانقياد لأي مقررات سابقة. حيث كان الهدف الأساسي في تفسيره الإصلاح ومصالحة الأمّة مع كتابها وردها للمنبع الأوّل الّذي تستقي منه أحكام الشّريعة الإسلامية.

مشكلة الدراسة:

ومما سبق، فإنّ مشكلة الدّراسة تكمن في الإجابة عن إشكالية: ما المقصود بالمنهج الإصلاحي الحركي عند سيد قطب في تفسيره؟ ويتم ذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- من هو سيد قطب؟ وما تفسيره؟
- ما أسس التّجديد في التّفسير عند سيد قطب؟
- فيم يتمثل منهج الإصلاح الحركي في تفسير سيد قطب؟

أهمية الدراسة:

وتكتسب هذه الدّراسة أهميتها من مجموعة من النقاط، يمكن إيجازها فيما يلي:

- شخصية سيد قطب المتفرّدة بفكره وأسلوبه خاصة في التّفسير.
- منهج سيد قطب في التّفسير الّذي كان وليد معطيات عصره وتجربته الشّخصية.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

- إبراز أحد جوانب التّجديد في تفسير سيد قطب وبالضّبط المنهج الحركي الإصلاحي. الّذي يدور حول الإصلاح والتطبيق العملي الواقعي له ..
- إعطاء نموذج معاصر للتّجديد في التّفسير وفق نظرة تجديدية خصّها السّيد قطب بمصطلح الحركية الّتي تهدف إلى تقريب العلاقة بين القرآن والمسلم وفق منهج إصلاحي واقعي عاشه.

الدّراسات السّابقة:

أمّا الدّراسات السّابقة عن سيد قطب وتفسيره في ظلال القرآن فهي كثيرة متعدّدة ومتنوعة، كون الشّخصية والمؤلّف أشهر من نار على علم وكونها قريبة عهد، لا يتسع المجال لعرضها وسردها كلّها. لكن هذه الدّراسة تتوافق وتشابه الدّراسات السّابقة في التّعريف بسيد قطب وكتابه في ظلال القرآن، وتختلف عن الدّراسات والأبحاث السّابقة الّتي قد تم استخدام بعضها في هذا البحث، ومن الدّراسات الّتي ركّزت على منهجه الحركي كتاب لصلاح عبد الفتاح الخالدي وأصله أطروحة دكتوراة بعنوان: المنهج الحركي في ظلال القرآن، دار عمار عمان - الأردن، ط2، (1421هـ – 2000م)

وأيضًا من الدّراسات الّتي عنيت بمنهج التّفسير عن سيد قطب أطروحة دكتوراه لأسماء بنت عمر حسن فدعق بعنوان: منهج سيد قطب في ظلال القرآن، https://archive.org/details/1_20200424_20200424_1116/1/، ومن الأبحاث المنشورة: الدِّلالة اللّغويّة عند سيد قطب لسعيد إبراهيم، جامعة البصرة كلية التربية البدنيّة وعلوم الرّياضة، DOI: https://doi.org/10.31185/bsj.Vol3.Iss3.57، وهو مقال عن الدّلالة الصّوتية الّتي اعتمدها سيد قطب في تفسيره، وبحث: نظرة سيد قطب للمنهج القرآني في بناء الإنسان والحضارة من خلال تفسير الظلال: دراسة موضوعية لمحمد أمين حسيني بمجلة أصول الشريعة للأبحاث التخصصية المعهد الماليزي للعلوم والتنمية، https://jsfsr.misd.tech/070404، وهو مقال عن جانب التفسير الموضوعي في تفسير سيد قطب خصه بموضوه منهج القرآن في

بناء الإنسان والحضارة، وما ميز هذه الدّراسة عمّا سبق ذكره أنّها بينت المقصد والغاية من المنهج الحركي وهو الإصلاح وبذلك يتركب عنه المنهج الإصلاحي الحركي، وهذا ما يستفاد من جانب تجديد تفسير سيد قطب.

المنهج المتّبع في الدراسة:

والمنهج المتّبع الّذي سيتم معالجة هذه الدّراسة وفقه، هو منهج إستقرائي وصفي تحليلي، فمنهج الاستقراء كان بتتبع المعلومات، ثم منهج وصفي من خلال التّطرق للسّيد قطب من جانب شخصيته العلمية وعرض دراسة مختصرة لتفسيره في ظلال القرآن، ثم منهج لتحليلي استنباطي مفهوم منهج الإصلاح الحركي عنده وبيان الأساس الّذي يقوم عليه.

خطة الدراسة:

أمّا خطة الدّراسة فكانت على النّحو التّالي:

المبحث الأول: ترجمة لسيد قطب وكتابه في ظلال القرآن

المطلب الأول: التّعريف بسيّد قطب

الفرع الأول: حياته

الفرع الثاني: مؤلّفاته

المطلب الثاني: التّعريف بتفسير في ظلال القرآن

الفرع الأول: التّخريج الشّكلي للكتاب وطبعاته

الفرع الثاني: التّخريج المضموني للكتاب

المبحث الثاني: المنهج الإصلاحي الحركي في تفسير الظّلال وسياق التّجديد فيه

المطلب الأول: مفهوم الإصلاح الحركي كمنهج في تفسير سيد قطب

الفرع الأول: ضبط المصطلحات

الفرع الثاني: مميزات فكر سيد قطب ومنهجه الإصلاحي

المطلب الثاني: سياق التّجديد في تفسير الظّلال من خلال المنهج الإصلاحي الحركي

الفرع الأول: سياق التّجديد في منهج سيد قطب التّفسيري

الفرع الثاني: المنهج الإصلاحي الحركي في تفسير سيد قطب

المبحث الأول: ترجمة لسيد قطب وكتابه في ظلال القرآن

يتناول في هذا المبحث مطلبين، يتطرّقان إلى التّعريف بسيّد قطب، وبمؤلفه في ظلال القرآن الّذي هو موضوع الدّراسة.

المطلب الأول: التّعريف بسيّد قطب

نركّز في هذا المطلب ترجم مختصرة لسيد قطب وعرض بعض مؤلّفاته في الفرعين التّاليين

الفرع الأول: حياته

يمكن اختصار سيرته في الأسطر التّالية: هو سيد قطب إبراهيم حسين الشّاذلي، ولد في إحدى قرى محافظة أسيوط يوم 1906/10/09م، حيث عاش طفولته وصباه بها، ثم أقام عند خاله وعن طريقته تعرّف حزب الوفد، وعلى عبّاس محمود العقاد، تحصّل على شهادة البكالوريوس في الآداب عام 1933م من كلّية دار العلوم، عمل مدرسًا في مدارس وزارة المعارف ثمّ انتقل إليها وشغل عدّة وظائف فيها، أرسلته بعدها أمريكا في بعثة تربوية ميدانية للاطلاع على مناهج التّربية والتّعليم هناك، وبعد عودته منها واختلافه مع كبار موظفي وزارة المعارف قدم استقالته عقب قيام الثّورة بشهور، بعد خدمة قاربت تسعة عشر عامًا. انتظم في شبابه مع حزب الوفد، وبقي فيه حتّى 1942م، وكتب في صحف ومجلّات الحزب العديدة من المقالات والأبحاث والقصائد، وبقي بعد ذلك أزيد من عشر سنوات بدون انتماء لأي حزب أو جماعة أو تنظيم، إلى غاية 1953م حيث وجد ضالّته في جماعة الإخوان المسلمين وأمضى بقية عمره معها، حيث بدأ نضاله الثّوري، وأشرف على التّنظيم الحركي الجديد للإخوان المسلمين، وبسبب هذا حكم عليه بالإعدام، ورغم التّوسط له نفذ عليه بزوغ فجر يوم الإثنين 1966/08/29م. ينظر (الخالدي، 1414هـ - 1994م، صفحة 16، 17) وللتّوسع ينظر (حمودة، شعبان 1429هـ، الصفحات 6 -10) وينظر (حمودة ع.، يوليو 1996م، الصفحات 19 - 207)

وعن بداية ونهاية حياة سيّد قطب قال عادل حمودة (حمودة ع.، يوليو 1996م، صفحة 13): "من يعرف بداية سيد قطب، كان من عاشر المستحيلات أن يعرف، أو يتوقّع، أو يتخيّل، أو يتصوّر، أو حتّى يتنبّأ بما ستكون عليه خاتمته! بدأ معلّمًا وانتهى زعيمًا، بدأ

ناقدًا للأدب، وانتهى ناقمًا على الثّورة. بدأ شاعرًا، رقيق الحس، مرهف الانفعال، ينظر إلى الحياة نظرة فنّان، وانتهى غاضبًا، ساخطًا متمرّدًا، محرّضًا على الكفاح المسلّح ضد نظام حكم جمال عبد النّاصر، بدأ ملحدًا، لا يثق في موهبة الدّين على تغيير البشر، وانتهى متطرّفًا، بعد أن جزم بتكفير المجتمع وجاهليته. بدأ منفتحًا على الدّنيا، متحمّسًا للمعارك الفكرية، وانتهى مُعَلَّقًا في إحدى مشانق السّتينيات، حاملًا منذ ذلك الوقت وحتّى الآن –لقب الشّهيد؛ بداية لا علاقة لها بالنّهاية، أو بداية لا يمكن أن يتصوّر أحد -ولا هو- أنّها يمكن أن تؤدي إلى هذه النّهاية! فهل –يا ترى- كان سيبدأ، لو قدّر له أن يعرف ما سينتهي إليه؟!"

وقد قال عنه حسين بن حمودة (حمودة ح.، شعبان 1429هـ، صفحة 12à): "لقد عاش سيد قطب رحمه الله حُرًّا في زمن العبودية للتّيارات والأفكار البشرية، ومات حُرًّا في زمن الاستسلام للطّواغيت الجاثية على رقاب الأمّة الإسلامية." عاش حرًا ولما استشهد خلّف وراءه موروثًا علميًا متنوعة المجالات يعيش فيه ويتواصل من خلاله مع القراء وفي الفرع الموالي ذكر لأهم مؤلّفاته.

الفرع الثاني: مؤلّفاته

قسّم صلاح عبد الفتّاح الخالدي تراث سيد قطب الأدبي والفكري (الخالدي، 1414هـ - 1994م، الصفحات 515 - 572) إلى ثلاثة أقسام من أجل تسهيل تتبع تطور مراحل سيد قطب في التّأليف، وهذا يساعد كل من يريد التّوسع في دراسة مسيرته العلمية والفكرية، وقد قام الخالدي ببحث تفصيلي لكل المراحل وتطرق لجميع الجوانب وأحاط بمختلف المجالات. ينظر (الخالدي، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ -2000م، الصفحات 303 - 584) وينظر (حمودة ح.، شعبان 1429هـ، الصفحات 11 - 18). فكانت أقسام التّراث الأدبي والفكري لسيد قطب على النّحو التّالي:

القسم الأوّل مقالاته في الصّحف والمجلاّت، وقد تطرّق إليها صلاح عبد الفتاح الخالدي فقال: "وكانت مقالاته في تلك الصّحف والمجلّات منوّعة، منها المقالات الأدبية والنّقدية، والمقالات الاجتماعية، والفنية، والإصلاحية، والسّياسية، والإسلامية، وغير ذلك. وهذه المقالات تحتاج إلى من يجمعها ويصنّفها على أساس موضوعاتها، وينسق بينها، وينشرها على الأدباء والمثقفين..." (الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، 1414هـ - 1994م، صفحة 517) وينظر (الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، 1414هـ - 1994م، الصفحات 517 - 519).

القسم الثّاني كتبه المطبوعة: عدّدها الخالدي في ستة وعشرون كتابًا حسب ترتيب طبعات صدورها وهي: 1مهمّة الشّاعر في الحياة وشعر الجيل الحاضر. 2 الشّاطئ المجهول. 3 نقد كتاب مستقبل الثّقافة في مصر. 4 التّصوير الفنّي في القرآن الكريم. 5 الأطياف الأربعة. 6 الطّفل من القرية. 7 المدينة المسحورة. 8 كتب وشخصيات. 9 أشواك. 10 مشاهد القيامة في القرآن. 11 روضة الطّفل. 12 القصص الدّيني للأطفال. 13 الجديد في اللّغة العربية. 14 الجديد في المحفوظات. 15 النّقد الأدبي أصوله ومنهجه. 16 العدالة الاجتماعية في الإسلام. 17 معركة الإسلام الرّأسمالية. 18 السّلام العالمي والإسلام. 19 في ظلال القرآن. 20 دراسات إسلامية. 21 هذا الدّين. 22 المستقبل لهذا الدّين. 23 خصائص التّصور الإسلامي. 24 الإسلام ومشكلات الحضارة. 25 معالم في الطّريق. 26 مقوّمات التّصور الإسلامي. (الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، 1414هـ - 1994م، الصفحات 521 - 561).

القسم الثّالث بحوث له لم تنشر، منها: دراسة عن شوقي، المراهقة أخطارها وعلاجها، المرأة لغز بسيط، المرأة في قصص توفيق الحكيم، أصداء الزّمان، قافلة الرّقيق، حلم الفجر، القطط الضّالة، المذاهب الفنية المعاصرة، القصّة في الأدب العربي، شعراء شباب، القصّة بين التّوراة والقرآن، النّماذج الإنسانية في القرآن، المنطق الوجداني في القرآن، لحظات مع الخالدين، أمريكا الّتي رأيت. (الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، 1414هـ - 1994م، الصفحات 575 - 580).

ويلاحظ أنّه بعد وفاته "كتب الله لفكره الإسلّامي الحركّي القبول بعد استشهاده، واحتل سيّد قطب مكانة عالية سامية عند العلماء والدّعاة والعاملين للإسلام، ترك سيّد قطب تسعة وعشرين كتابًا في الأدب والنّقد والفكر الإسلامي، على رأسها تفسيره في ظلال القرآن الّذي اعتبر به مفسّرًا مجدّدًا ورائدًا للفكر الإسلامي الأصيل." (الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، 1414هـ - 1994م، صفحة 17)، حيث كان توجهه الأوّل إلى الألوان الأدبية والنّقدية وداوم على هذا حوالي عشرين عامًا، ثمّ توجّه إلى الإسلام والدّعوة، فأبدع في عالم الفكر الإسلامي، سواء في التّفسير والدّعوة أو الحركة والتّربية، أو الجهاد وامتد نتاجه الفكريُّ الإسلاميُّ حوالي عشرين عامًا. (الخالدي، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 305) ومن أهم ما ألّف وانتشر وعرف به تفسيره في ظلال القرآن حيث به (الخالدي، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 437)"تبوّأ به سيد قطب مركز الرّيادة في عالم التّفسير، وأسّس به مدرسة تفسيرية أصيلة، هي: مدرسة التّفسير الحركي الدّعوي التّربوي."

المطلب الثاني: التّعريف بتفسير في ظلال القرآن

بعد التّطرق لسيرة سيد قطب باختصار وعرض أهم مؤلّفاته، نسلّط الضّوء الآن على التّعريف بكتابه باختصار أيضًا، ويكون من جانب الشّكل أي تخريج الكتاب الفني مع التّطرق إلى قصّة تأليفه وسبب التّسمية والفرق بين طبعاته، ومن جانب المحتوى أي ما انضوى عليه الكتاب من تقسيمات وتفرّعات.

الفرع الأول: التّخريج الشّكلي للكتاب وطبعاته

اعتمد في دراسة هذا العنصر طبعة دار الشّروق ببيروت-لبنان، الطّبعة الثّانية والثّلاثون، عام 1423هـ – 2003م. **(قطب، 1423هـ - 2003م)** والنّسخة الإلكترونية المصوّرة ملف pdf المحمّلة من موقع مكتبة عين الجامعة **(قطب، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م)**. الطّبعة الشّرعية الثّانية والثّلاثون اعتمدت على الطّبعة الشّرعية الأولى عام 1972م، وهي طبعة جديدة مشروعة تتضمن إضافات وتنقيحات تركها المؤلّف، وهي تنشر لأوّل مرة مع المراجعة الشّاملة والتّصويب والتّدقيق لما كان في الطّبعة الأصلية -الّتي صُوّرت عنها الطبعات غير المشروعة- من أخطاء في الآيات القرآنية والتّفسير.

وقد جاء الكتاب في أربع ألاف وأربعة وثلاثين صفحة، ضم ست مجلّدات تحتوي على ثلاثين جزء، المجلد الأوّل احتوى أربعة أجزاء، والثّاني احتوى ثلاثة أجزاء، والثّالث احتوى أربعة أجزاء، والرّابع احتوى سبعة أجزاء، والخامس احتوى سبعة أجزاء، والسّادس احتوى خمسة أجزاء، يليها فهرس الموضوعات من الصّفحة أربعة ألاف وثلاثة عشر إلى الصّفحة أربعة ألاف وواحد وثلاثين .

أمّا عن قصّة تأليف وسبب تسميته واختلاف طبعاته فهي كالتّالي: لما فرغ سيد قطب من كتابه التّصوير الفني في القرآن كان له رجاء أن يفسر القرآن، وبعد سنوات شرح الله صدر سيد قطب أن يكتب في مجلة مسلمون مقالات في تفسير القرآن عن طريق حلقات متتابعة استفتحها في العدد الثّالث واستمر إلى غاية العدد السّابع، وتوقّف عند تفسيره الآية مائة وثلاثة من سورة البقرة، وتعهّد بإصدار جزء من تفسير الظّلال كل شهرين وفعلا كان، وبعدما أصدر ستة عشر جزءًا منه وقعت محنته الأولى وأودع السّجن في نهاية 1954م، ثمّ يسّر الله لسيد قطب إكمال تفسيره بطريقة عجيبة، حيث أنّ الحكومة منعته من التّأليف داخل السّجن، فرفعت عليها دار الإحياء الكتب العربية دعوى قضائية ضدها تطالبها بدفع تعويض مالي كبير لها لأنّها تضرّرت بعد منع سيد قطب من الكتابة، لأنّ لوائح السّجن تمنع السّجين من الكتابة واقتناء أدواتها، فاختارت الحكومة أن تأذن لسيد الكتابة بدل أن تدفع الضّرر المالي الكبير، وعيّنت الشّيخ محمّد الغزالي أحد كبار موظفي وزارة الأوقاف في ذلك الوقت رقيبًا دينيًا، تعرض عليه أصول الظّلال قبل نشره. وقد أجاز الشّيخ الغزالي الظّلال كلّه ولم يمنع إلّا صفحات معدودات، وأكمل سيد قطب تأليفه في نهاية الخمسينيات. (الخالدي، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، الصفحات 438 - 442 / 446 / 452، 453).

أمّا عن تسميته (الخالدي، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 446)"قال في مقدّمة الطّبعة الأولى: في ظلال القرآن: عنوان لم أتكلّفه فهو حقيقةٌ عشتها في الحياة.. فبين الحينِ والحينُ كنت أجد في نفسي رغبة خفية في أن أعيشَ في ظِلِّ القرآن فترة أستروحُ فيها ما لا أستروحُهُ في ظلِّ سواه".

وطبعات الكتاب: طبع في ثلاث طبعات في حياة صاحبه، وعدّة طبعات بعد استشهاده، فظهرت عدّة طبعات غير مشروعة، وآخره الطّبعات وأجودها طبعة دار الشّروق الّتي أصدرتها في ستة مجلّدات كبيرة، وكانت طباعة مشروعة بإذن من الأستاذ محمّد قطب أخ سيد . (الخالدي، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 444، 445).

أما أسباب الطّبعة المنقّحة لتفسير في ظلال القرآن (الخالدي، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 442، 443) "أنضجت محنة السّجن فكر سيد قطب وتصوّره، وتَعمَّقَتْ تجربَتُهُ الدّعوية، ووفّقه الله إلى الوقوف على المنهج الحركيّ للقرآن... ودعت الحاجة إلى إعادة تفسير القرآن، وإعادة كتابة في ظلال القرآن على أساس المفتاح الحركيّ الجديد، وَوِفْقَ مكتسباته الدّعوية والحركية الجهادية ".

وأمّا هدفه من التّأليف كان (الخالدي، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 453): "أن يقدّم للقراء ما وجده وحقّقه من الحياة في ظلال القرآن، ليعيشوا كما عاش، ويتذوّقوا كما تذوّق، وليتحرّكوا به كما تحرّك." لذا اختلف منهج سيد بين طبعته الأولى والطّبعة المنقّحة، ففي الأولى كان منهجه في التّفسير ربّاني فكريٌّ نظريٌّ، أما الطّبعة المنقّحة فكان منهجه في التّفسير حركيٌّ دعويٌّ تربويٌّ. (الخالدي، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 445) وهذا ما يلاحظه المتصفّح لطبعات تفسير في ظلال القرآن.

الفرع الثاني: التّخريج المضموني للكتاب

يبدأ الكتاب بالمجلد الأوّل والّذي يحتوي أربعة أجزاء، حيث استفتحت الصّفحة تسعة تقديم بقلم محمّد قطب أثنى فيه على دار النّشر وصاحبها الّذي هو صاحب رسالة وليس جامع مال، وهي إهداء إلى المؤلّف الشّهيد كما وصف سيد قطب .

ثمّ مقدمة الكتاب لسيد قطب من الصّفحة إحدى عشر إلى الصّفحة الثّامن عشر، ويلاحظ أن مقدمته للطبعة الأولى من الظلال كانت مختصرةً جدًا، بينما مقدمته للطبعة المنقحة كانت مطوّلة مع منهجه الحركي الدّعوي التّربوي، الذي استقر عليه، وسجَّلَ في مقدمتهِ شعورَه بنعمةِ الله، الّذي منَّ عليه بالحياة في ظلال القرآن، كما سجَّلَ مكاسبه من الحياة في ظلال القرآن، وذكر ما عاش فيه من بعض الخواطر والانطباعات والنتائجَ اليقينية التي خرجَ بها من هذه الحياة، ومن بينها :

أنّ الحياة في ظلال القرآن نعمة، نعمة لا يعرفها إلّا من ذاقها، نعمة ترفع العمر وتباركه وتزكيه، فمن عاش في ظلال القرآن عاش أحس التناسق الجميل بين حركة الإنسان كما يريدها الله تعالى، وحركة هذا الكون الذي أبدعه الله تعالى،... وعاش يرى الوجود أكبر بكثير من ظاهره المشهود، أكبر في حقيقته، وأكبر في تعدد جوانبه،... وانتهى إلى يقين جازم حاسم؛ إنه لا صلاح لهذه الأرض، ولا راحة لهذه البشرية، ولا طمأنينة لهذا الإنسان، ولا رفعة ولا بركة ولا طهارة، ولا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة؛ إلا بالرّجوع إلى الله عز وجل (قطب، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، الصفحات ج1/ 11 - 18) .

ويبدو أن هذه سمة عامة في فكر سيد قطب، فالّذي يستقرئ كتبه في مختلف المجالات يجدها واضحة وضوح الصبح لذى عينين، وهو ما يدل على التحرر والتفرد، وما قدمه سيد من تذوّقه للحياة في ظلال القرآن، وما خرجَ به من هذه الحياة المباركة إلى القراء، ليعيشوا كما عاش، ويتذوقوا كما تذوق، ويتحركوا بالقرآن كما تحرك.

استهل الجزء الأوّل الّذي احتوى تفسير سورة الفاتحة وأوّل سورة البقرة إلى غاية الآية مائة وإثنين وأربعين. ثمّ الجزء الثّاني واحتوى على مقدمة وتكملة تفسير سورة البقرة إلى غاية الآية مائة واثنين وأربعين. ثمّ الجزء الثّالث ابتدئه بمقدمة وتفسير ما تبقى من سورة البقرة وتفسير سورة آل عمران من الآية الأولى إلى غاية الآية اثنين وتسعين. ليختتم المجد الأوّل بالجزء الرّابع الّذي استهله بمقدمة وتفسير بقية سورة آل عمران وتفسير سورة النّساء من الآية الأولى إلى الآية الثّالثة والعشرين .

ليأتي المجلد الثّاني ويضم ثلاثة أجزاء، الجزء الخامس ابتدئه المؤلّف بمقدّمة ثمّ تفسير سورة النّساء من الآية الرّابعة والعشرين إلى غاية الآية مائة وسبعة وأربعين، واحتوى الجزء السّادس مقدّمة وتفسير بقية سورة النّساء وتفسير سورة المائدة من الآية الأولى إلى غاية واحد وثمانين، ثم يأتي الجزء السّابع افتتح بمقدّمة وبعدها تفسير ما تبقى من سورة المائدة وتفسير سورة الأنعام من الآية الأولى إلى الآية مائة وإحدى عشر.

بعده المجلّد الثّالث ويحتوي على أربعة أجزاء، استهل الجزء الثّامن بمقدّمة وتفسير بقية سورة الأنعام وتفسير سورة الأعراف من الآية الأولى إلى غاية الآية الثّالثة والتّسعين. ويأتي الجزء التّاسع بمقدّمة وتفسير بقية سورة الأعراف وتفسير سورة الأنفال من الآية الأولى إلى غاية الآية الأربعين منها، ثمّ الجزء العاشر تتصدّرُهُ مقدّمة وتفسير بقية سورة الأنفال وتفسير سورة التّوبة من الآية الأولى إلى الآية الثّانية والتّسعين، والجزء الحادي عشر فيه مقدّمة وتفسير بقية سورة التّوبة وتفسير سورة يونس.

وفي المجلّد الرّابع سبعة أجزاء هي: الجزء الثّاني عشر يضم مقدّمة وتفسير سورة هود وتفسير سورة يوسف من الآية الأولى إلى الآية الثّالثة والخمسين، ليأتي الجزء الثّالث عشر فيه مقدّمة وتفسير ما تبقى من سورة يوسف وتفسير سورتا الرّعد وإبراهيم، يلاحظ بعد هذا الجزء عدم تصدير سيد قطب لأي جزء بمقدّمة كما صنع مع سابق الأجزاء، حيث أنّ الجزء الرّابع عشر هو تفسير لسورتا الحجر والنّحل، ثم الجزء الخامس عشر في تفسير سورة الإسراء وتفسير سورة الكهف من الآية الأولى إلى الآية اثنان وعشرين، ثم يأتي الجزء السّادس عشر فيه تفسير لبقية سورة الكهف وتفسير سورتا مريم وطه، وفي الجزء السّابع عشر تفسير سورتا الأنبياء والحج، وفي الجزء الثّامن عشر تفسير سورتا المؤمنين والنّور.

وأمّا المجلّد الخامس فيضم سبعة أجزاء هي: الجزء التّاسع عشر فيه تفسير سورة الفرقان والشّعراء وقسم من سورة النّمل من الآية الأولى إلى غاية الآية الثّامنة والخمسين، وفي الجزء العشرين تفسير لبقية سورة النّمل وتفسير سورة القصص وسورة العنكبوت من الآية الأولى إلى الآية الخامسة والأربعين، أمّا الجزء الحادي والعشرين فيه تفسير بقية سورة العنكبوت وتفسير لكل من سورة الرّوم ولقمان والسّجدة وسورة الأحزاب من الآية الأولى إلى غاية الآية السّابعة والعشرين، وفي الجزء الثّاني والعشرين بقية تفسير سورة الأحزاب وتفسير سورتا سبأ وفاطر، أمّا الجزء الثّالث والعشرون فكان في تفسير سور: يس والصّافات وص، وفي الجزء الرّابع والعشرين تفسير سور: الزّمر وغافر وفُصّلت، أمّا الجزء الخامس والعشرون ففيه تفسير السّور التّالية: الشّورى والزّخرف والدّخان والجاثية.

ويحتوي المجلّد السّادس والأخير خمسة أجزاء كالآتي: الجزء السّادس والعشرون من سورة الأحقاف إلى سورة قاف، الجزء السّابع والعشرون من سورة الذّاريات إلى سورة الحديد، أمّا الجزء الثّامن والعشرون من سورة المجادلة إلى سورة التّحريم، أمّا الجزء التّاسعة والعشرون ففيه لتّفسير من سورة الملك إلى سورة المرسلات، وآخر جزء هو الثّلاثون فيه تفسير من سورة النّبأ إلى سورة النّاس. ويختم المجلد السّادس بالفهرس.

وقد وصف تفسيره بأنّه تفسير حركي تربوي وهذا يوضح منهجه حيث قال الخالدي (الخالدي، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 410): "وكلّ كتبه الّتي أُلّفت بعد عام 1954 ألّفها في السّجن، وعلى رأسها موسوعته الحركية التّربوية التّفسيرية في ظلال القرآن" وهذا ما سنتطرق إليه في المبحث التّالي.

المبحث الثاني: المنهج الإصلاحي الحركي في تفسير الظّلال وسياق التّجديد فيه

وصف محمّد قطب تفسير سيد فقال (الخالدي، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 453): "الكتابُ الذّي عاشه صاحبه بروحه وفكره وشعوره وكيانه كلّه.. وعاشه لحظة لحظة.. وفكرة فكرة.. ولفظة لفظة.. وودعه خلاصة تجربته الحيّة في عالم الإيمان.."، وبهذا أحدث نقلة نوعية في مناهج تفسير القرآن الكريم في العصر الحديث، وفي المطلبين التّاليين نسعى الوقوف على منهجه التّجديدي في تفسير القرآن الكريم وعلى مرتكزاته وأهم أسسه، ونماذج منهجه الإصلاحي الحركي.

المطلب الأول: مفهوم الإصلاح الحركي كمنهج في تفسير سيد قطب

سنتناول في هذا المطلب فرعين أوّلها ضبط اصطلاحي لأهم مفردات المبحث، والثّاني عرض مختصر لبعض مميزات الفكر والمنهج عند سيد قطب.

الفرع الأول: ضبط المصطلحات

المنهج لغة: كالمناهج، وهو الطريق الواضح. (زكريا(ت، 1399هـ - 1979م، صفحة ج5 / 361)

والمنهج التفسيريّ هو المسلك الذي يتّبعه المفسِّر في بيان المعاني، واستنباطها من الألفاظ، وربط بعضها ببعض، وذكر ما ورد فيهما من آثار، وإبراز ما تحمله من دلالاتٍ، وأحكامٍ، ومعطَياتٍ، دينِيّةٍ وأدبِيّةٍ وغيرِها، تَبَعًا لاتّجاه المفسِّر الفكريّ والمنهجِيّ، ووِفْق ثقافته وشخصيّته. (إسماعيل، 1411هـ – 1991م ، صفحة 31)

الطريقة لغة: السيرة، والمذهب، والحالة. (منظور(ت، 1414هـ – 1994م، صفحة ج10 / 221)

والطّريقة التفسيريّة فتعني الأسلوب الذي يطرقه المفسِّر عند سلوكه للمنهج المؤدّي إلى الهَدَف أو الاتّجاه.

وقد تختلف طُرُق أصحاب المنهج الواحد في التفسير، فيبدأ أحدُهم بالنصّ أوّلًا، ثمّ بيان المفردات، ثمّ المعنى الإجماليّ للآيات، ثمّ يستخرج أحكامها؛ ويختلف آخرُ فيذكر النصّ أوّلًا، ويمزج بين المفردات والمعنى الإجماليّ، ويتوسَّعُ في هذا المقام فيبسط الحديث عند كلّ قضيّةٍ، ويردُّ على الشُّبَه أثناء ذلك؛ ويختلف ثالثٌ فيذكرُ بعد النصّ بيانَ المفردات، ويخلطها بشيءٍ من المعنى الإجماليّ، ثمّ يعقد الأبحاث المطوّلة بعد ذلك للقضايا التي تناولتها الآيات. (الرومي، 1418هـ – 1997م، صفحة ج1 / 22،23) من خلال التعاريف السابقة، فأني أدعو الباحثين إلى التمييز بين المنهج والطريقة لدى أي مفسر، وإلى تحديد كل منهما بصورة بينة واضحة!

إن المنهج يعني: نظرة المفسر إلى القرآن الكريم، وصلته به، والزّاوية الّتي يتعامل به من خلالها، والكيفية الّتي يخرج بها علومه ومعارفه وكنوزه. ومن ثم يعني المنهج؛ تلك القواعد الأساسية التي تحكم تفسير المفسر، والمنطلقات الرئيسية التي انطلق منها في تفسيره، ويمكن ملاحظتها في التفسير كله، حيث يكون كله مظهرًا لها، وبذلك يمكن تحديد سمات عامة للتفسير، ورسم إطار عام له.

أما الطريقة فتعني: تطبيق قواعد المنهج عمليًا في تفسيره، والتزامه بتلك القواعد وهو يفسر الآيات تفصيليًا، والكيفية التي سار عليها في تفسير الآيات، والشكل الذي عرض به علوم القرآن وموضوعاته، بما يحقق منهجه الذي التزمه، وهدفه الّذي حدده. (الخالدي ص.، 1421هـ – 2000م، صفحة 194، 195)

ومفهوم التّفسير عند سيد قطب "هو حسن فهم وإدراك القرآن وتذوّق معانيه" (الخالدي ص.، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 455) وقصد إلى أن يكون كتاب دعوة وحركة وتربية يتربى بها المسلم ويتحرّك بعد ذلك بالقرآن، فهو وسيلة لتقريب المسلمين للقرآن حتّى يزيل الفجوة العميقة عن طريق التّحرك به في واقعهم، أي تفسير الظّلال ليس غاية في حدّ ذاته بل هو وسيلة لتحقيق الغاية. (الخالدي ص.، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 455، 456)

أمّا مفهوم المنهج الحركي عند سيد قطب فقد صرّح به في كذا موضع من تفسيره ومن بينها: قوله: "والحياة في جو القرآن لا تعني مدارسة القرآن، وقراءته والاطّلاع على علومه... إنّ هذا ليس جو القرآن الّذي نعنيه.. إنّ الّذي نعنيه بالحياة في جو القرآن: هو أن يعيش الإنسان في جو، وفي ظروف، وفي حركة، وفي معاناة، وفي صراع، وفي اهتمامات.. كالّتي كان يتنزّل فيها هذا القرآن... والّذين لا يعيشون في مثل هذا الجو معزولون عن القرآن مهما استغرقوا في مدارسته وقراءته والاطّلاع على علومه... ويحاولون أن يعيشوا في جو القرآن حقًّا بالعمل والحركة، وعندئذٍ فقط سيتذوقون القرآن، ويتمتّعون بهذه النّعمة الّتي يُنْعِم الله بها على من يشاء." (قطب، في

ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج2 / 1016، 1017) يوضح سيد قطب في قوله إن من أراد أن يعيش ويتذوق حلاوة القرآن لن يتم له ذلك إلا إذا تجرد من علومه النّظرية وجعل القرآن يتجلى في أعمالهم أفعالهم أقوالهم أخلاقهم يتحرّكون به في حياتهم في جميع مجالاتها وفروعها وجوانبها وأحوالها ظروفها وسواء حل المعاناة والصّراع أو حال الفرج والتيسير، وبذلك يصلح الحال.

وقوله: "ونحن نؤكد على هذه السّمة في هذا القرآن... سمة الواقعية الحركية. لأنّها في نظرنا مفتاح التّعامل مه هذا الكتاب وفهمه، وفقهه وإدراك مراميه وأهدافه... إنّه لا بد من استصحاب الأحوال والملابسات والظّروف والحاجات والمقتضيات الواقعية العملية الّتي صاحبت نزول النّص القرآني... لا بد من هذا لإدراك وجهة النّص وأبعاده ومدلولاته؛ ولرؤية حيويته وهو بعمل في وسط حي؛ ويواجه الحالة الواقعة، كما يواجه أحياء يتحرّكون معه أو ضدّه. وهذه الرّؤية ضرورية لفقه أحكامه وتذوّقها، كما هي ضرورية للانتفاع بتوجيهاته كلّما تكرّرت تلك الظّروف والملابسات في فترة تاريخية تالية، وعلى الأخص فيما يواجهنا اليوم ونحن نستأنف الدّعوة الإسلامية. نقول هذه المقالة ونحن على يقين أن لن يرى هذه الرّؤية اليوم إلّا الّذين يتحرّكون فعلا بهذا الدّين في مواجهة الجاهلية الحاضرة...، إنّ هؤلاء الّذين يتحرّكون بهذا الدّين في مواجهة الجاهلية؛ يواجهون به ما كانت تواجهه الجماعة المسلمة الأولى... هم وحدهم الّذين يرون تلك الرّؤية... وهو وحدهم الّذين يفقهون هذا القرآن؛ ويدركون الأبعاد الحقيقية لمدلولات نصوصه. على النّحو الّذي أسلفت... وهو وحدهم الّذين يملكون استنباط فقه الحركة الّذي لا يعني عنه فقه الأوراق، في مواجهة الحياة المتحرّكة الّتي لا تكف عن الحركة!" (قطب، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج4 / 2121، 2122) يؤكد سيد أن سمة الواقعية الحركية ملازمة للقرآن الكريم منذ تنزيله إلى غاية أن يرث الله الأرض وما عليها، وأنّه لن يقوم واقع المسلمين الآن إلاّ بما قام به في الأوّل وأنّه يتحرك به في الحياة وليس حبيس الأوراق أو التّلاوات.

وممّا قال أيضًا: "وبمناسبة هذه الإشارة إلى فقه الحركة نحب أن نقرّر أن الفقه المطلوب استنباطه في هذه الفترة الحاضرة هو الفقه اللّازم لحركة ناشئة في مواجهة الجاهلية الشّاملة... حركة تهدف إلى إخراج النّاس من الظّلمات إلى النّور، ومن الجاهلية إلى الإسلام، ومن الدّينونة للعباد إلى الدّينونة لربّ العباد؛ كما كانت الحركة الأولى -على عهد محمّد صلّى الله عليه وسلّم- تواجه جاهلية العرب بمثل هذه المحاولة؛ قبل أن تقوم الدّولة في المدينة؛ وقبل أن يكون للإسلام سلطان على أرض وعلى أمّة من النّاس." **(قطب، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج4 / 2122)** أكد سيد هنا أنّ إرجاع الإنسان إلى فطرته الصّحيحة السّليمة الّتي تقوم على الدّينونة للّرب وحده لا شريك له لا تكون إلّا بتحريك الفقه أيضا الّذي يجب أن يكون مستندًا على الحركة الأولى الّتي أتى بها النّبي صلى الله عليه وسلّم وجاهد وقاوم وصبر من أجل إقامة هذا الدّين، ولا يتم إصلاح الحاضر إلّا بما أصلح به الماضي .

ومن خلال عرض بعض أهم أقوال سيد قطب من تفسير الظّلال الّذي يوضح فهم مفهومه لمنهجه الإصلاحي الحركي في تفسيره للقرآن الكريم، يمكن أن نستخلص بأنّه: تفسير القرآن الكريم بإسقاطه على الواقع معاش وتطبيقه في الحياة وتقديمه لحل مشكلات الواقع، والعودة لظروف تنزيله وكيفية عمل النّبي صلى الله عليه وسلم وصحابه به، والاحتكام إليه في كلّ أمور الحياة، وهذا كله بغية الإصلاح، لتحقيق الغاية من الاستخلاف في الأرض والخلق وهي تحقيق العبودية لله وحده لا شريك له على الوجه الّذي يريده ويرضاه، وللوصول إليه يجب الالتزام بتعاليم القرآن وتطبيقها. وقد قال حسين بن حمّودة عن منهج سيّد قطب في تفسيره: "هو أشهر من وضع للنّاس تفسيرًا فكريًا سياسيًا حركيًا اجتماعيًا اقتصاديًا للقرآن بروح أدبية ونظرة واقعية علمية."(حمودة ح.، شعبان 1429هـ، صفحة 4) حيث أنّ سيد حرص على العيش بالقرآن الكريم مثلما كان الرّسول صلى الله عليه وسلم حيث وصفت عائشة رضي الله عنها النّبي صلى الله عليه وسلم بأنّه كان خلقه القرآن، جاء في صحيح مسلم كتاب الصّلاة (6)، باب جامع صلاة اللّيل ومن نام عنه أو مرض (18)، الحديث رقم 746، أنَّ سَعْدَ بنَ هِشَامِ بنِ عَامِرٍ سأل عائشة رضى الله عنها فقال: "يا أُمَّ المُؤْمِنِينَ، أَنْبِئِينِي عن خُلُقِ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ، قالَتْ: أَلَسْتَ تَقْرَأُ القُرْآنَ؟ قُلتُ: بَلَى، قالَتْ: فإنَّ خُلُقَ نَبِيِّ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ كانَ القُرْآنَ." (النّيسابوري(ت261هـ)، 1419هـ – 1998م، صفحة 293).

الفرع الثاني: مميزات فكر سيد قطب ومنهجه الإصلاحي

تميّز فكر وشخصية سيد قطب بـ: نفاذ البصيرة وعمق النّظر، سعة الأفق، الجدّية، الاحتياط والورع والهيبة أمام النّصوص القرآنية، التّركيز على العقيدة وشرح لا إله إلا الله. ينظر (حمودة ح.، شعبان 1429هـ، الصفحات 43 - 49) وبذلك تميز تفسيره حيث "يُعد هذا الكتاب تجديدًا في علم التّفسير لما حواه من نظرة سياسية، اقتصادية اجتماعية حركية تفاعلية مع الواقع، وهذا لا يوجد في كتب التّفسير الّتي سبقته." (حمودة ح.، شعبان 1429هـ، صفحة 62) والمتتبع لسيرته ونشأته يجد أنّه عمل على صقل فكره وشخصيته منذ طفولته وتميز بالعمل على تحسين وتغيير واقعه ومحيطه وبيئته إلى الأحسن فأوّل أمر كلّف به كان أمل أمه فيه أن يغير مستواهم ويدفع ديون أبيه... فمنذ صغره كانت مهمته الإصلاح والتّغيير بطريقة أو بأخرى، ومعايشته لواقعه جعله يتطور وينضج فكريًا وشخصيًا ودينيًا، لذا فإنّ منهج سيد قطب في تفسير القرآن الكريم تطوّر عبر ثلاثة محاور هي:

- اعتمد في المرحلة الأولى المنهج الجمالي عن طريق التّركيز على التّصوير الفنّي أي بناه على المفتاح الجمالي.
- وفي المرحلة الثّانية تركّز على المنهج الفكريّ، وأضحى المنهج الجمالي عنصر ثانوي في تفسيره مكمّل للفكري.
- أما المرحلة الثّالثة أتى فيها بالمنهج الحركي، وهو المنهج الّذي استقر عليه وعلى أساسه أعاد كتابة تفسير في ظلال القرآن.

ينظر: (الخالدي ص.، سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد، 1421هـ - 2000م، صفحة 458، 459) (الخالدي ص.، 1421هـ – 2000م، الصفحات 14 - 32).

هذا التّطور كان تبعًا لتطور منهجه الإصلاحي، تبعًا لتطورات ظروف الأمّة الإسلامية في ذلك الوقت وأوضاع مصر خاصة، ولا يخفى أنّه كان من رواد الإصلاح الفكري والتربوي والاجتماعي والسّياسي... وأهم نقطة إصلاحية رام إليها هو الإصلاح الدّيني، من خلال إعادة بث الرّجوع إلى الشّريعة الإسلامية وعلى رأسها القرآن الكريم، لذا نرى أن "منهج سيد قطب في التّفسير كان يتطوّر ويتدرّج، حسب اهتماماته الجديدة، وأنّه -نتيجة لذلك- مر بثلاث مراحل متدرجة: فهو منهج جمالي صرف في مكتبة القرآن الجديدة، وهو منهج فكري جمالي في الطّبعة الأولى من الظّلال، وهو منهج حركي ثم فكري جمالي في الطّبعة المنقّحة من الظّلال" (الخالدي ص.، 1421هـ – 2000م، صفحة 32).

وإنّ استحداث "الشّيخ سيد لمصطلحات عبّر فيها عن بعض الحقائق الشّرعية، كمصطلح توحيد الحاكمية، والإسلام الحركي، والعدالة الاجتماعية في الإسلام، وغيرها من المصطلحات، الحقيقة أنّ هذه المصطلحات لا تخرج عن كونها مصطلحات عربية تعبّر عن مفاهيم شرعية موجودة في نصوص القرآن والسّنة، فالشّيخ سيد تتبّع الآيات والأحاديث واستقرأها ثمّ وضع هذه المصطلحات الّتي تعبر عن مجموعة نصوص شرعية ثابتة." (حمودة ح.، شعبان 1429هـ، صفحة 66) وتطوّر قاموسه المصطلحي الدّيني كان تبعًا لنضوجه العلمي والدّيني، واعتمده كأحد أساليبه في الإصلاح الدّيني. ومن أمثلة استعمال مصطلح الحاكية في تفسير آيات من سورة النّساء من الآية أربعة وعشرين إلى الآية خمسة وثلاثين، حيث قال: "...وهو أن هذه التّنظيمات والأحكام صادرة من الله، وهي مقتضى ألوهيته. فأخص خصائص الألوهية -كما كرّرنا ذلك في مطلع السّورة- هو الحاكمية، والتّشريع للبشر..." (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج5 / 619) ومثال مصطلح العدالة الاجتماعية ما أورده في مقدمته التمهيدية لتفسير سورة الأنعام حيث قال: "لقد كان الله -سبحانه- يعلم أنّ هذا ليس هو الطّريق الحق.. كان يعلم أنّ العدالة الاجتماعية لا بد أ تنبثق في المجتمع من تصور اعتقادي شامل، يرد الأمر كله لله؛..." (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج7 / 1006) وأيضًا في قوله:"وتطهر المجتمع من الظلم الاجتماعي بجملته. وقام النّظام الإسلامي يعدل بعدل الله، ويزن بميزان الله، ويرفع راية العدالة الاجتماعية باسم الله وحده؛ ويسميها راية الإسلام..." (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج7/ 1008)، وتفسيره زاخر بمصطلحاته ذكرنا هذه للتمثيل وليس الحصر.

كان سيد قطب يعمل على ربط المفاهيم القرآنية بوعي المجتمعات المسلمة؛ على الصعيد الفردي والجماعي، لذا نراه يحرص على غرس المفاهيم القرآنية ومعانيها لدى المسلمين، ليكون القرآن رسالة هداية مطلقة، لذا يقول في هذا الإطار: "النّاس بعدوا عن القرآن، وعن أسلوبه الخاص، وعن الحياة في ظلاله، وعن ملابسة الأحداث والمقوّمات التي يشابه جوُّها الجوَّ الذي تنزّل فيه القرآن، وملابسةُ هذه الأحداث والمقوّمات، وتَنسُّمُ جوها الواقعي، هو وحده الذي يجعل هذا القرآن مُدرَكًا وموحيًا كذلك. فالقرآن لا يدركه حق إدراكه من يعيش خالي البال من مكان الجهد والجهاد لاستئناف حياة إسلامية حقيقية، ومن معاناة هذا الأمر العسير وجرائره وتضحياته وآلامه، ومعاناة المشاعر المختلفة التي تصاحب تلك المكابدة في عالم الواقع، في مواجهة الجاهلية في أي زمان" ! (قطب إ.، 1423هـ – 2002م، صفحة 7).

ومن هنا برز سياق التّجديد في الإصلاح عنده سواء من الجانب الفكري أو الدّيني وحتى في تفسيره للقرآن الكريم، وهذا ما سنتطرق إليه في المطلب الثّاني.

المطلب الثاني: سياق التّجديد في تفسير الظّلال من خلال المنهج الإصلاحي الحركي

تناول هذا المطلب فرعية الأوّل يتحدث عن سياق التّجديد في منهج سيد قطب عموما والثّاني عن المنهج الإصلاحي الحركي في تفسيره الظّلال.

الفرع الأول: سياق التّجديد في منهج سيد قطب التّفسيري

إن المسألة في إدراك مدلولات هذا القرآن وإيحاءاته، ليست هي فهم ألفاظه وعباراته، وليست هي تفسير القرآن كما اعتدنا أن نقول! المسألة وضّحها سيد قطب حين قال (قطب إ.، 1423هـ – 2002م، صفحة 7): "إنما هي استعداد النفس برصيد من المشاعر والمدركات والتجارب، تشابه المشاعر والمدركات والتجارب التي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقاه في خضم المعترك، معترك الجهاد، جهاد النفس وجهاد الناس. جهاد الشهوات وجهاد الأعداء. والبذل والتضحية، والخوف والرجاء، والضعف

والقوة، والعثرة والنهوض." بهذا الاستعداد يدرك المفسر آيات القرآن الكريم ويفسره، ويقف على سمة أساسية من سماته لا يمكن الوقوف عليها ولا إدراكها إلا بهذا المنهج وهذه الطريق، وهي التي أطلق عليها سيد قطب سمة الواقعية الحركية؛ الّتي هي مفتاح التعامل مع هذا الكتاب وفهمه وفقهه وإدراك مراميه وأهدافه.

وكما هو معلوم فإنَّ المفسرين السّابقين لم يتناولوا قراءة القرآن الكريم بهذا التناول، وعلى أساس هذا المنهج، لذلك لم يدركوا هذه السمة -الواقعية الحركية- للقرآن فجاءت تفاسيرهم -على اختلافها- تثقيفية نظرية! بينما سيد قطب تناوله من زاوية مغايرة، وعلى أساس هذا المنهج أدرك هذه السّمة الواقعية الحركية، فجاء تفسيره في ظلال القرآن تفسيرًا تربويًا حركيًا عمليًا، ولبّى حاجات المسلمين المعاصرين، وفتح به كنوز القرآن الكريم الحركية والعملية المدخرة فيه، فوفقه الله للوقوف على المفتاح الحركي الذي فتحها به. ولأجل هذا جاء في ظلال القرآن تفسيرًا فريدًا للقرآن الكريم لا يغني عنه أي تفسير آخر، ولذلك اعتبرناه نقلةً بعيدةً جديدة في التفسير. ومن بين المواضع الّتي صرّح فيها بالمنهج الحركي في تفسيره في قوله: "... إنّ هذا الدّين منهج عملي حركي جاد.. جاء ليحكم الحياة في واقعها..." ثمّ أكمل: "... ومن ثمّ فهو لا يشرع إلّا لحالات واقعة فعلا، في مجتمع يعترف ابتداء بحاكمية الله وحده.." يرجع (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ -2003م، صفحة ج 7 / 1010)

يتجاوز سيد قطب كلام من سبقه من المفسرين لحرصه على عدم التّكرار وعلى الإتيان بالجديد ليقف أمام النص مباشرة، ويسجل دلالاته الفنية والاجتماعية والتربوية والحركية والتاريخية وما يوجه إليه من معان وإيحاءات. وكانت تستوقفه ظاهرة توجيه الأسئلة المختلفة من الصحابة الكرام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم التي أوردها القرآن الكريم وتولى الإجابة عليها. ومن بينها :

- ﴿* يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ﴾ [البَقَرَة الآية 189].
- ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾﴾ [البَقَرَة الآية 215].
- ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ﴾ [البَقَرَة الآية 217].
- ﴿* يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ﴾ [البَقَرَة الآية 219].
- ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ [البَقَرَة الآية 222].

وهذه الأسئلة ذات دلالات شتى، وقد بين سيد قطب ثلاثًا منها: 1. فكرية اجتماعية 2. تربوية نفسية منهجية 3. تاريخية دعوية حركية (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج1 / 179، 180).

فعندما سألوا الرّسول ﷺ عن الأهلة: ظهورها ونموها وتناقصها، لم يجب القرآن عن هذا السؤال، وإنما أجابهم جوابًا حياتيًا عمليًا، حيث بين وظيفتها في واقعهم وفي حياتهم، فما هو السر في هذا العدول في الجواب؟ وما دلالاته على المنهج السليم في التصور والتربية، والعلم والتفسير؟ وقف سيد وقفة مطولة ليتحدث عن هذه الدلالة التي لم يلتفت لها من سبقه من المفسرين (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، الصفحات ج1 / 180 - 182).

والمثير للانتباه في طريقة سيد في دراسة الصورة القرآنية، ابتعاده عن التعبير البلاغي وانتقاصه منه في أكثر من موضع فهو لا يؤدي الغرض الجمالي بالنسبة إليه، بقدر ما يؤدي الغرض التعليمي. المهم عند سيد قطب هي حركة الصورة وحيويتها ومدى تأثيرها في المتلقي. (محاوي، ديسمبر2012، صفحة 79). ويقصد محاوي في كلامه إنّ منهج سيد قطب في تفسيره يركز على توضيح البعد التربوي الحركي الإصلاحي في القرآن الكريم أكثر من تركيزه على التّعبير بلاغي، أي حين يفسر الآيات يبرز التّعبير البلاغي بقدر الحاجة ولا يخوض فيه ويفصل ويسترسل، أمّا الجانب البلاغي للقرآن الكريم فقد كان ضمن موضوع كتابه التّصوير الفنّي في القرآن الكريم.

وقد عرف أن منهج سيد قطب في التّفسير كان على النّحو التّالي: "لقد فسّر سيد القرآن بالقرآن، وفسّر القرآن بالأحاديث، وشرح مفردات الكلمات الغريبة، وذكر أسباب النّزول، وتكلّم عن فقه بعض الآيات، وأتى بأقوال العلماء، ورجّح بين الأقوال، واستخلص من القصص العبر والعظات، وربط بين الأجزاء والسّور، وترك الإسرائيليات، وربط بين كلام الله سبحانه بواقع النّاس في زمانه والأزمنة الغابرة والمستقبلة بأسلوب لم يُسبق به ولم يأت بعده –إلى الآن- مثلهُ أو يدانيه" (حمودة ح.، شعبان 1429هـ، صفحة 63). فهو منهج أصيل ارتكز على قواعد وأصول التّفسير ثم تفرّد بزاوية الإصلاح الحركي الّتي استنبطها من القرآن الكريم حيث أنّه أتى لنفس الواقع الّذي أنزل فيه مهما تغيرت وتطورت الأحداث إلّا أن المنطق وأساس الإصلاح واحد وهو التّحرك الفعلي العملي بتطبيق ما أنزل في القرآن الكريم.

وخلاصة ما سبق أن سياق التّجديد عند سيد قطب هو إصلاحي حركي، فدعى إلى الحركة بالقرآن لإصلاح الواقع استنادًا على التّجارب الحية الواردة في القرآن الكريم وإسقاطها على الواقع، وهذا السّياق كان تبعًا لظروفه ووليد تجربته وتعايشه مع واقعه مسايرة أحداثه، ومن هنا بزغ الأساس الّذي اعتمده في سياق تجديده في تفسير القرآن الكريم بغرض الإصلاح وفق منهج حركي، فهو تخطى أسلوب المناهج المسطورة والمنظورة إلى منهج إصلاحي حركي واقعي يخضع للتجربة وقابل للتّطبيق في الحياة، وهذا ما سنفصله في الفرع الثّاني

الفرع الثاني: المنهج الإصلاحي الحركي في تفسير سيد قطب

حين نتحدث عن المنهج الإصلاحي الحركي في تفسير في ظلال القرآن "فإننا أمام تجربة جديدة، ومنهج متفرد في النظر إلى القرآن الكريم، وفهمه، وإدراك أسراره، والحِكَم التي نُزِّل من أجلها القرآن، تجربة فريدة من نوعها لا نكاد نجد لها نظيرًا في تاريخ التفسير على الرغم من التضخم الذي حظي به تاريخ القرآن في تفسيره، واستكناه حقائقه، ويعتبر نقلة نوعية في التفسير"(زيد، 1430هـ – 2009م، صفحة 25).

ونستطيعُ أن نقول: منهجُ الإصلاح عند سيد قطب في تفسيره: منهجٌ حركيّ: لأنه يدعو المسلمين إلى حسنِ فهمِ القرآن وتدبره، ثم حسنِ الحركةِ به في عالم الواقع، وليس الاكتفاء بدراسته دراسةً تفسيرية نظرية. ومنهجٌ دعويّ: لأنه يريدُ منّا أن نجعل القرآن منطلقًا في الدعوة إلى الله، ومعرفة حقائقه وتوجيهاته الدعوية، ومواجهة الأعداء به، وردّ مؤامراتهم ضد الأمة. ومنهجٌ تربويّ: لأنه يريدُ من المسلمين أن يتربَّوا على مائدة القرآن الكريم، ويتخلَّقوا بأخلاقه ويلتزموا بتوجيهاته، وأن يصوغوا أنفسهم صياغةً قرآنية، يريدُ أن يتربى المجتمع الإسلاميُّ على القرآن، وأنْ تنشأ مؤسساتُه عليه، وأنْ يكونَ القرآنُ الكريم هو المهيمن والموجِّهُ لكلِّ مجالاتِ الحياة فيه.

إنَّ هذه النظرةَ الإصلاحية الحركيةَ للقرآن الكريم في منهج التّفسير عند سيد قطب "جعلت له أهدافًا حركية تربوية من التفسير، فهو لم يجعل تفسيره في ظلال القرآن مجرد تفسير تقليدي، يركز على المعاني النظرية العلمية المجردة، من مأثورٍ ولغةٍ وبلاغة وأحكام." (الخالدي ص.، تعريف الّدارسين بمناهج المفسرين، 1429هـ – 2008م، صفحة 608) وقدَّم سيد قطب نظريتَه الإصلاحية الحركية في فهم القرآن الكريم وتفسيره بكلماتٍ محدَّدة، يحددُ فيها نظرته إلى التفسير، حيث اتبع سيد قطب منهجًا تجديديًا في دراسة القرآن، وكان تفسيره للآيات القرآنية الكريمة يمر بعدة حقول معرفية جمالية وفكرية تربوية وصولًا إلى الإصلاح الحركي، ولفت نظره إشارات القرآن وتقريراته حول أمور فكرية وإصلاحية واجتماعية...، فاستوقفته هذه الإشارات والتقريرات، وصار يتعمق في دراستها والنظر فيها.. حينئذ لم يعد غرضه الفني الجمالي هو الوحيد، فصار عنده منهج آخر، وهو المنهج الفكري.. حيث يبحث عن النصوص القرآنية التي تتحدث عن الأمور الفكرية والقضايا الاجتماعية والمناهج الإصلاحية والنظم الحياتية، ويقف عندها ويتعمق دلالتها؛ ولهذا يبين هذا المنهج في مقدمة الطبعة الأولى من الظلال، من خلال حديثه عن طبيعته، فيقول: "وبعد: فقد يرى فريق من قراء هذا الظلال أنها لون من تفسير القرآن، وقد يرى فريق آخر أنها عرض للمبادئ العامة كما جاء بها القرآن، وقد يرى فريق ثالث أنها محاولة لشرح ذلك الدستور الإلهي في الحياة والمجتمع، وبيان الحكمة في ذلك الدستور.. أما أنا فلم أتعمد من هذا كله، وما جاوزت أن أسجل خواطري، وأنا أحيا في تلك الظلال ". (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج1/ 6) ومن هنا نستطيع أن نقول إن سيد رجل قرآني في تصوره وفكره، وفي خواطره ونظراته، وفي بحوثه ودراساته التي ألفها مع الظلال.

وكان سيد يرى أن واقع العالم الإسلامي بعيدٌ عن الإسلام وأهله، وأن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لا علاقة لها بالحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في ظل الإسلام. (مقدم، (يونيو2019)، صفحة 79)

وقد عاصر نهضةً فكرية شملت معظم المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فعاش سيد كغير من المصلحين مناديًا إلى إيقاظ الضمائر، والتحرر من كل أنواع العبودية والظلم والطغيان (زماميله، (نوفمبر2020)، صفحة 139).

وأشار صلاح عبد الفتّاح الخالدي إلى إبراز الأهداف التربوية لتفسير في ظلال القرآن والمتمثلة في: تزويد المسلم المعاصر بدليل عملي مكتوب، إلى سمات الشخصية الإسلامية المنشودة ولذلك كان يركز على الجانب العملي لمعناها والإيحاءات الحية التي تقود العاملين في طريق الدعوة والإصلاح ولهذا نراه يركّز كثيرًا، على بيان طبيعة الإيمان وحقيقته وقيمته ومقوماته في الحياة الإنسانية وآثاره في النفس والسلوك والحياة على مستوى الفرد والمجتمع. بيان ملامح وسمات المجتمع الإسلامي، الذي ينشئه القرآن الكريم والتعريف بالأسس القويمة لإنشائه، وذلك من منطلق أن الجماعة ضرورية لتربية الأفراد تربية قرآنية ناجحة. وبيان معالم الطريق التي تسلكه الجماعة المسلمة إلى ربّها ورسم سماته وتحديد مراحله والتحذير من الفتن والمغريات والمعوقات فيه. (الخالدي ص.، مدخل إلى ظلال القرآن، 1421هـ – 2000م، الصفحات 100 - 108) وهذا كلّه قصد الإصلاح العملي عن طريق السّعي والتّحرك في الحياة وفق مبادئ الإسلام الّتي أنزل بها القرآن الكريم.

ومقصود سيّد بالمنهج الحركي للقرآن الكريم هو الإصلاح والتّغيير بأن تتعاملَ الأمةُ مع القرآن تعاملًا جديًا واقعيًا عمليًا وليس الاكتفاء بدراسته دراسةً تفسيريةً نظريةً مع اجتزائه عن واقع نزوله، بأن تدخل الأمةُ عالمَ القرآن برصيدٍ من المشاعر تشابه المشاعر والتّجارب الّتي صاحبت نزوله وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقاه، أن تعيشه في مكة والمدينة، في عهد الضعف والقوة، في حال النهوض والعثرة، في عهد الخوف والبلاء والغربة بين الناس، وفي حياة الرخاء والنعيم والتمكين، في سرية الدعوة وجهرها، في الكف عن الجهاد ثم الإذن به فوجوبه، أن تعيش به مع الحدث زمانًا ومكانًا وأشخاصًا. ويكون ذلك بأن تواجهَ به الأمةُ الجاهليةَ المعاصرة، وتدخله معها في المعركة؛ كما كانت الجماعة المسلمة تواجه به الجاهلية الأولى، وأن تعيشَ في جوّه.. وتتخيل أحداثه، وتذهبُ بحسِّها إلى وقت نزوله إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة؛ لإدراك تأثيره وتذوق معانيه.

إنَّ هذا المنهج هو الذي أقام عليه سيد تفسيره ومن ثم أقام عليه حياته، وهو المنهج الذي ارتضاه للجماعة المسلمة وقدمه للأمة على أنه المفتاح الأهم في فهم القرآن والانطلاق به في الأرض، وقدّم سيد نظريته الإصلاحية الحركية في فهم القرآن وتفسيره في أكثر من موضع من كتبه، نكتفي ببعض النصوص ونحيلُ من أراد التوسع إلى مواضع من كتبه:

يقول: "إن الحركة هي قوام هذا الدين، ومن ثم لا يفقهه إلا الذين يتحركون به، والتجارب تجزم بأن الذين لا يُدمَجون في الحركة بهذا الدين لا يفقهونه مهما تفرغوا لدراسته في الكتب دراسة باردة، وأن اللمحات الكاشفة في هذا الدين إنما تتجلى للمتحركين به حركة جهادية لتقريره في حياة الناس، ولا تتجلى للمستغرقين في الكتب العاكفين على الأوراق" (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، الصفحات ج3 / 1734 - 1736).

وفي التأكيد على بيان المهمة العملية الحركية للقرآن الكريم يقول: "والقرآن الكريم ليس كتابًا للتلاوة فقط، ولا مجالًا للأجر والثواب فقط، ولا سجلًا للثقافة أو الفقه أو اللغة أو التاريخ فقط، ولكنه الرائد الحي لقيادة أجيال الأمة، وتربيتها وإعدادها لدور القيادة الراشدة، ومن تدبر القرآن بقلب يقظ خاشع فإنه يجده توجيهات حية تتنزل اليوم لتعالج مسائل اليوم، ولتنير الطريق إلى المستقبل، فهو كائن حي متحرك. ونحن نراه في ظل هذه الواقعية يعمل ويتحرك في وسط الجماعة المسلمة، ويواجه حالات واقعة فيدفع هذه ويقر هذه، ويدفع الجماعة المسلمة ويوجهها. فهو في عمل دؤوب، وحركة دائبة، إنه في ميدان المعركة، وفي ميدان الحياة." (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج1 / 261 / 304).

ويقول: "ستظل هنالك فجوة عميقة بيننا وبين القرآن الكريم ما لم نتمثل في حسنًا، ونستحضر في تصورنا أن هذا القرآن خُوطبت به أمة حية، ذات وجود حقيقي، ووُجهت به أحداث واقعية في حياة هذه الأمة، ووجهت به حياة إنسانية حقيقية في هذه الأرض؛ وأُديرت به معركة ضخمة في داخل النفس البشرية وفى رقعة من الأرض كذلك معركة تموج بالتطورات والانفعالات والاستجابات، وسيظل هنالك حاجز سميك بين قلوبنا وبين القرآن، طالما نحن نتلوه أو نسمعه كأنه مجرد تراتيل تعبدية غير مفهومة، لا علاقة لها بواقعيات الحياة البشرية اليومية التي تواجه هذا الخلق المسمى بالإنسان، والّتي تواجه هذه الأمة المسماة بالمسلمين! بينما هذه الآيات نزلت لتواجه نفوسا ووقائع وأحداث حية، ذات كينونة واقعية حية؛ ووجهت بالفعل تلك النفوس والوقائع والأحداث توجيهًا واقعيًا حيًا، نشأ عنه وجود، ذو خصائص في حياة الإنسان بصفة عامة، وفى حياة الأمة المسلمة بوجه خاص." (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج1 / 348).

ونختم البحث بكلامه تأكيدًا على رسوخ منهجيته ووضوح رؤيته وتجديده في علم التفسير: ونحنُ نؤكّدُ على هذه السمةِ في هذا القرآن.. سمةِ الواقعيةِ الحركية .. لأنها في نظرنا مفتاحُ التعاملِ مع هذا الكتاب، وفهمِه وفقهِه، وإدراكِ مراميه وأهدافه. (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج4 / 2121 / 2038، 2039) (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج2 / 1399) (قطب س.، في ظلال القرآن، 1423هـ - 2003م، صفحة ج 3 / 1432، 1433 / 1509).

ومن مجموعة هذه النصوص من كلام سيد قطب نخلص إلى نظريته في الإصلاح الحركي من خلال التّفسير، إلى:

- التحرك العملي الجاد بهذا القرآن لمواجهة الجاهلية المعاصرة؛ كما تحرك به الأوائل في مواجهة الجاهلية الأولى، هو أساس الإصلاح والتّغيير.
- التّزود برصيد من المشاعر والتجارب قبل الدخول في عالم القرآن، واستصحابها وهو يقلب نصوص القرآن ويتلقى إيحاءاته.
- معايشة جو النّص القرآني، واستحضاره بالذّهاب بالحس إلى وقت نزوله في مكة والمدينة؛ لإدراك أثر القرآن ومعايشة نزوله وتذوق معانيه.
- المفتاح الحقيقي لفهم القرآن وفقهه وإدراك مراميه، هو التّحرك به: قولًا وفعلًا وأخلاقًا وحسًا ومعاملة...، وليس مجرد مدارسته والاعتناء بعلومه مع إغفال سمة الواقعية الحركية فيه.
- لا يدرك سر هذا القرآن قاعد، ولا يفتح كنوزه إلا لمن يتحرك به فعلًا، وبه يكون صلاح وإصلاح الحال والمآل.

الخاتمة:

بعد دراستنا لسيد قطب وترجمة حياته والتّعريف بتفسيره في ظلال القرآن، ومن خلال الاطلاع على بعض الدراسات التي تناولنا هذا الكتاب توصلنا إلى:

أولًا: النتائج

خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها ما يلي:

1. أثّرت نشأة سيد قطب وتجاربه في جميع مراحل حياته في تكوينه العلمي وأسلوب كتابته ومنهج تأليفه.
2. تطوّر منهج تأليف تفسير في ظلال القرآن مع تطور نضج سيد قطب الفكري والدّيني، حيث جعل له أهدافًا إصلاحية حركية تربوية دعوية.
3. قام منهج الإصلاح الحركي عند سيد قطب على ربط المفاهيم القرآنية بوعي المجتمعات، ليصحلوا أنفسهم ومحيطهم ودنياهم وآخرتهم.
4. حاول سيد قطب من خلال منهج تفسيره أن يجعل النّفوس على استعداد لاستقبال ومعايشة سور وآي القرآ ن الكريم كما أنزل.
5. تفرد منهج سيد قطب عمن سبقه من المفسّرين، حيث كانت تفاسيرهم على اختلافها تثقيفية نظرية بعيدة عن السّمة الإصلاحية الحركية.
6. دعى منهج سيد قطب إلى تطبيق القرآن الكريم في الحياة والتّعامل به تعاملًا جديًا واقعيًا عمليًا، بعيدًا عن الاكتفاء بدراسته دراسة نظرية تغفل واقع وملابسات وسياق نزوله في جميع أحواله.

ثانيًا: التوصيات

وبناءً على النتائج التي خلصت اليها الدراسة فإننا نوصي بما يلي:

1. نوصي الباحثين بالبناء على هذا المنهج الّذي سلكه سيد قطب رحمه الله في تفسيره ، وتحويل هذا المسلك إلى مدرسةٍ تفسيرية جديدة، بعد دراسته وفهم منهجه من خلال استلهام الأسس والضوابط التي سلكها في تفسيره، وجعلها منطلقًا للدّراسات القرآنية.
2. نوصي بالاستفادة من هذا المنهج في المناهج التعليمية، واستصحابه في المحاضن التربوية؛ كي تعيش الأجيال مع القرآن واقعًا عمليًا، وذلك من خلال ربط حياتهم اليومية بجو القرآن.
3. نوصي أصحاب المقاربات والحلول التي توضع لمعالجة الظواهر الاجتماعية، بالاستفادة من هذا المنهج وذلك من خلال، ربط هذه الظواهر بشبيهاتها في زمن نزول الوحي، والنظر إلى كيفية تعامل القرآن معها.
4. نوصي أصحاب الدّراسات القرآنية بالانطلاق في هذه دراساتهم من منطلق روح التجديد الذي قد يظهر لنا فنونًا عجيبة من هذا الكتاب العزيز الذي لا تنقضي عجائبه.

ثالثًا: المقترحات:

1. فتح مشاريع بحث تدرس وتحلّل منهج سيد قطب ونظرياته في مخابر البحث.

المراجع:

أولًا: المراجع العربية:

إسماعيل، محمد بكر. (1991). *ابن جرير الطّبري ومنهجه في التفسير*. دار المنار دون طبعة.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (1994). *لسان العرب*. دار صادر دون طبعة.

أبو زيد، وصفي عاشور. (2009). *في ظلال سيد قطب لمحات من حياته وأعماله ومنهجه التفسيري*. صوت القلم العربي الطّبعة 1.

بن حمودة، حسين. (1429ه). *مراحل التّطور الفكري في حياة سيد قطب*. دون مكان طبع: دار الجبهة.

بن زكريا، أحمد بن فارس. (1979). *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون، دار الفكر الطبعة 1.

حمودة، عادل. (1996). *سيد قطب من القرية إلى المشنقة*. دار الخيال الطّبعة 3.

الخالدي، صلاح عبد الفتّاح. (1994). *سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد*. دار القلم والدّار الشّامية الطبعة 2.

الخالدي، صلاح عبد الفتاح. (2000). *المنهج الحركي في ظلال القرآن*. دار عمار الطّبعة 2.

الخالدي، صلاح عبد الفتّاح. (2000). *سيد قطب الأديب النّاقد والدّاعية المجاهد والمفكر المفسّر الرّائد*. دار القلم الطّبعة 1.

الخالدي، صلاح عبد الفتّاح. (2000). *مدخل إلى ظلال القرآن*. دار عمار الطّبعة 2.

الخالدي، صلاح عبد الفتّاح. (2008). *تعريف الّدارسين بمناهج المفسرين*. دار القلم الطّبعة 3 .

الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان. (1997). *اتّجاهات التفسير في القرن الرابع عشر*. مؤسسة الرسالة دون طبعة.

زماملیه، حبيبة. (2020). التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني عند سيد قطب. *مجلة الإحياء، جامعة باتنة1 الحاج لخضر – الجزائر*، 20 (27)، 139.

سيد قطب. (2003). *في ظلال القرآن*. دار الشرق الطّبعة 32.

سيد قطب. (2003). *في ظلال القرآن*. ت من مكتبة عين الجامعة: https://ebook.univeyes.com/90259/pdf

سيد قطب، إبراهيم حسين الشاذلي. (2002). *خصائص التصور الإسلامي ومقوماته*. دار الشروق دون طبعة.

محاوي، كريمة. (2012). الصورة الحقيقية والصورة المجازية في القرآن الكريم عند سيد قطب. *مجلة دراسات، مخبر الدّراسات الصّحراوية جامعة بشار – الجزائر*، 1(2)، 79.

مقدم، رشيد. (2019). مشكلات النهضة ومعوقاتها عند سيد قطب. *مجلة أبعاد، مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر*، جامعة وهران 2 – الجزائر، 1(5)، 79.

النّيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري. (1998). *صحيح مسلم*. اعتنى به أبو صهيب الكرمي الرّياض – المملكة العربية السّعودية: بيت الأفكار الدّولية دون طبعة.

ثانيًا: رومنة المراجع العربية:

Abn Mnzwr, Mhmd Bn Mkrm. (1994). Lsan Al'erb. Dar Sadr Dwn Tb'eh.

Abw Zyd, Wsfy 'Eashwr. (2009). Fy Zlal Syd Qtb Lmhat Mn Hyath Wa'emalh Wmnhjh Altfsyry. Swt Alqlm Al'erby Altb'eh 1.

Alkhaldy, Slah 'Ebd Alftah. (1994). Syd Qtb Mn Almylad Ela Alastshhad. Dar Alqlm Waldar Alshamyh Altb'eh 2.

Alkhaldy, Slah 'Ebd Alftah. (2000). Almnhj Alhrky Fy Zlal Alqran. Dar 'Emar Altb'eh 2.

Alkhaldy, Slah 'Ebd Alftah. (2000). Mdkhl Ela Zlal Alqran. Dar 'Emar Altb'eh 2.

Alkhaldy, Slah 'Ebd Alftah. (2000). Syd Qtb Aladyb Alnaqd Walda'eyh Almjahd Walmfkr Almfsr Alra'ed. Dar Alqlm Altb'eh 1.

Alkhaldy, Slah 'Ebd Alftah. (2008). T'eryf Aldarsyn Bmnahj Almfsryn. Dar Alqlm Altb'eh 3 .

Alnysabwry, Abw Alhsyn Mslm Bn Alhjaj Alqshyry. (1998). Shyh Mslm. A'etna Bh Abw Shyb Alkrmy Alryad – Almmlkh Al'erbyh Als'ewdyh: Byt Alafkar Aldwlyh Dwn Tb'eh.

Alrwmy, Fhd Bn 'Ebd Alrhmn Bn Slyman. (1997). Atjahat Altfsyr Fy Alqrn Alrab'e 'Eshr. M'essh Alrsalh Dwn Tb'eh.

Bn Hmwdh, Hsyn. (1429h). Mrahl Alttwr Alfkry Fy Hyah Syd Qtb. Dwn Mkan Tb'e: Dar Aljbhh.

Bn Zkrya, Ahmd Bn Fars. (1979). M'ejm Mqayys Allghh. Thqyq: 'Ebd Alslam Mhmd Harwn, Dar Alfkr Altb'eh 1.

Esma'eyl, Mhmd Bkr. (1991). Abn Jryr Altbŕy Wmnhjh Fy Altfsyr. Dar Almnar Dwn Tb'eh.

Hmwdh, 'Eadl. (1996). Syd Qtb Mn Alqryh Ela Almshnqh. Dar Alkhyal Altb'eh 3.

Mhawy, Krymh. (2012). Alswrh Alhqyqyh Walswrh Almjazyh Fy Alqran Alkrym 'End Syd Qtb. Mjlh Drasat, Mkhbr Aldrasat Alshrawyh Jam'eh Bshar – Aljza'er, 1(2), 79.

Mqdm, Rshyd. (2019). Mshklat Alnhdh Wm'ewqatha 'End Syd Qtb. Mjlh Ab'ead, Mkhtbr Alab'ead Alqymyh Llthwlat Alfkryh Walsyasyh Baljza'er, Jam'eh Whran 2 – Aljza'er, 1(5), 79.

Syd Qtb, Ebrahym Hsyn Alshadly. (2002). Khsa'es Altswr Aleslamy Wmqwmath. Dar Alshrwq Dwn Tb'eh.

Syd Qtb. (2003). Fy Zlal Alqran. Dar Alshrq Altb'eh 32.

Syd Qtb. (2003). Fy Zlal Alqran. T Mn Mktbh 'Eyn Aljam'eh: Https://Ebook.Univeyes.Com/90259/Pdf

Zmamlyh, Hbybh. (2020). Altnzylat Alm'easrh Llqss Alqrany 'End Syd Qtb. Mjlh Alehya', Jam'eh Batnh1 Alhaj Lkhdr – Aljza'er, 20 (27), 139.

المجلد التاسع، العدد الثالث، 133:120
أيلول (2024)

بحث رقم 3

علاقة الإعجاز اللغوي بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم (رؤية في ضوابط الفهم وتحليل النَّص)

The Relationship of the Linguistic Miracle to the Scientific Miracle in the Holy Qur'an (A Vision into the Controls of Understanding and Text Analysis)

عبد الله علي عبد الله الهتاري

Abdullah Ali Abdullah Alhetari

الأستاذ المشارك- وحدة البحوث والدراسات الإسلامية- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة قطر

Associate Professor, Islamic Research and Studies Unit, College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University

a.alhetari@qu.edu.qa

Received استلام البحث	Revised مراجعة البحث	Accepted قبول البحث
2024 /8/15	2024 /9/12	2024/9/19

DOI: https://doi.org/10.31559/SIS2024.9.3.3

This file is licensed under a *Creative Commons Attribution 4.0 International*

رفاد REFAAD
www.refaad.com

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة
International Journal of Specialized Islamic Studies (SIS)
Journal Homepage: https://www.refaad.com/Journal/Index/4
E-ISSN 2617-6246 | P-ISSN 2617-6238

علاقة الإعجاز اللغوي بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم (رؤية في ضوابط الفهم وتحليل النَّص)

The Relationship of the Linguistic Miracle to the Scientific Miracle in the Holy Qur'an (A Vision into the Controls of Understanding and Text Analysis)

الملخص:

الأهداف: يهدف هذا البحث إلى معرفة العلاقة البارزة بين الإعجاز اللغوي والإعجاز العلمي، من حيث إنَّ اللغة هي بوابة الفهم لألفاظ الإعجاز العلمي والولوج إليه من خلالها؛ لأنَّ البيان القرآني استخدم الألفاظ والتراكيب اللغوية بدقة وعمق؛ ممَّا جعلها تفصح عن دلائل الإعجاز وإشاراته العلمية الدقيقة للفهم.

المنهجية: سلك الباحث المنهج التحليلي للمفردات والتراكيب اللغوية؛ لأنَّ التحليل اللغوي الدقيق والعميق لها من خلال دلالة السياق، للآيات الكونية؛ من أهم الضوابط لفهمها، وفق الحقيقة العلمية الموصلة إليها.

الخلاصة: خلص الباحث إلى أنَّه من خلال فهم النظم القرآني المعجز نصل إلى فهم الإعجاز العلمي في آيات القرآن الكريم، وأنَّ الإعجاز اللغوي؛ هو بوابة فهم الإعجاز العلمي على وجه الخصوص، وسائر وجوه الإعجاز عمومًا، فهذا البحث يمثل دراسة نظرية تطبيقية مباشرة؛ للوقوف على مظاهر هذه العلاقة، من خلال رؤية منهجية علمية، تجمع بين ضوابط الفهم، وتحليل النص.

الكلمات المفتاحية: *الإعجاز؛ اللغة؛ الدلالة؛ المفردات؛ التركيب.*

Abstract:

Objectives: This research aims to know the prominent relationship between the linguistic miracle and the scientific miracle, in that language is the gateway to understanding the words of the scientific miracle and accessing it through it. Because the Qur'anic statement used words and linguistic structures with precision and depth. Which made her reveal the evidence of the miracle and its precise scientific indications for understanding.

Methodology: The researcher followed the analytical approach to vocabulary and linguistic structures. Because the precise and deep linguistic analysis of it through the meaning of the context, of the universal verses, is one of the most important controls for understanding it, according to the scientific truth leading to it.

Conclusion: The researcher concluded that by understanding the miraculous Qur'anic systems, we arrive at an understanding of the scientific miracle in the verses of the Holy Qur'an, and that the linguistic miracle. It is the gateway to understanding scientific miracles in particular and all other aspects of miracles in general, this research represents a direct applied theoretical study. To identify the manifestations of this relationship through a scientific methodological vision, combining controls of understanding and text analysis.

Keywords*: miracle; language; significance; vocabulary; structure.*

المقدمة:

يمثل الإعجاز اللغوي الركيزة الأساسية في فهم التحدي القرآني، وأن مصدره إلهي رباني، ليس في مكنة البشر مطلقًا الإتيان بمثله، فهو معجزة لغوية بيانيَّة خالدة على مر العصور والأزمان، وهذه المعجزة اللغوية تنزلت على أمة ذات فصاحة وبلاغة وبيان، ساقها القرآن الكريم من أزمة ألسنتها إلى محاريب الإيمان.

ولكن المعجزة اللغوية ليست قاصرة على أفهام العرب الذين تنزل عليهم هذا البيان الإلهي المعجز، بل هو للبشرية كافة رسالة إلاهية عامة، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفُرْقَان الآية 1] ، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأَنبِيَاء الآية 107].

وعالمية القرآن تقتضي عالمية الخطاب الإلهي لجميع الناس، وأن يقيم دلائل إعجازه وإثبات مصدريته أنه من عند الله للبشر جميعًا من خلال معجزة متضمنة فيه تقيم الحجة عليهم في مختلف العصور والأزمنة والأمكنة.

لذلك تضمن القرآن وجوهًا إعجازية متنوعة ومتعددة، مفتاحها البيان العربي الذي أنزل به، متضمنًا وجوه الإشارات العلمية والمعارف الكونية التي تكشفت للإنسانية في عصور العلم والدراسات الكونية؛ مما يقطع ذلك يقينًا أنَّ هذا القرآن يستحيل أن يكون من كلام بشر يعجز عن الوقوف على هذه العلوم والمعارف العلمية في الكون كشف عنها العلم الحديث متأخِّرًا بعد قرون من الزمن من نزول القرآن؛ لذلك أصبح من وجوه الإعجاز في القرآن ما يسمى بالإعجاز العلمي.

مشكلة الدراسة وأهميتها:

لقد شاعت دراسات الإعجاز العلمي في هذا العصر؛ لكثرة الاكتشافات العلمية، وأصبح الإعجاز العلمي لدى الباحثين فيه هو لغة العصر، التي يخاطبون بها المجتمعات غير المسلمة؛ لإثبات إعجاز القرآن، لكن هذه الدراسات مع كثرتها أصبحت في حاجة ملحة لضوابط تضبطها؛ لأهمية اتصالها بالنص القرآني الحكيم؛ فلا بد من خضوعها لضوابط التفسير عموما، والتفسير العلمي خصوصًا، من حيث الانضباط بحقائق العلم لا نظرياته.

وغلب على كثير من هذه الدراسات التكلف في الرأي، والتعسف والتمحل في التحليل؛ بعيدًا عن دلالات اللغة وضوابطها- كما ستأتي الإشارة إليه في موضعه من البحث- وهذا لا يجوز مطلقًا في تأويل آيات القرآن، فقد عرض علماء التفسير وعلوم القرآن ضوابط التفسير عمومًا، والذي يعنينا هنا الأسس اللغوية الضابطة لفهم الإشارات العلمية في آيات القرآن الكريم؛ لأنه النص الإلهي المعجز، واللسان العربي، هو بوابة فهمه، وفق معهود اللسان العربي عند التنزيل.

وتكمن أهمية هذا البحث أيضًا من منطلق الدراسات البينية التي تعنى بالتداخل المعرفي بين وجوه الإعجاز، ووسائل الوقوف عليه، من خلال إبراز العلاقة الوثيقة بين الإعجاز اللغوي والإعجاز العلمي؛ لنؤكد بذلك أنَّ الإعجاز العلمي هو في أصله إعجاز لغوي؛ إذ اللغة هي الكاشفة عنه، والضابطة لفهمه.

منهج الدراسة:

ينطلق البحث من المنهج التحليلي للمفردات والتراكيب اللغوية؛ لأنَّ التحليل اللغوي الدقيق والعميق للمفردات، والتراكيب، ودلالة السياق، للآيات الكونية؛ من أهم الضوابط لفهمها، وفق الحقيقة العلمية الموصلة إليها، ومن ثمَّ عرض رأي دارس الإعجاز العلمي، وفق هذه الضوابط التحليلية في فهم سياق الآية، ومعرفة المقبول من الرأي، وغير المقبول منه، على وفق تلك الضوابط اللغوية.

الدراسات السابقة:

كثرت الدراسات التي تناولت مظاهر الإعجاز العلمي في العصر الحديث، في بحوث علمية، ودراسات جامعية، وموسوعات علمية، من ذلك (دور الحقائق العلمية في توجيه دلالة النص القرآني)، للدكتور رياض السواد، و(المفردة القرآنية وأثرها في توجيه التفسير العلمي)، للدكتور أحمد عبابنة، و(ألفاظ الإعجاز العلمي في علوم الطب في القرآن الكريم)، للدكتور هوازن أحمد، و(الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم). للدكتور فهد خليل زايد، و(موسوعة الإعجاز العلمي)، للدكتور زغلول النجار، و(موسوعة الإعجاز العلمي) لمحمد راتب النابلسي، وغيرها الكثير من الدراسات في الإعجاز اللغوي والعلمي.

والذي يعنينا في هذا البحث هو محاولة الربط بين دلالة المفردة والتركيب اللغوي وما يشير إليه من مظاهر الإعجاز العلمي، والضوابط اللغوية في ذلك بالدراسة والتحليل؛ لأن بعض الدراسات قد تشير إلى الظاهرة العلمية، في تكلف أحيانًا وتمحل، لا يساعدها على ذلك التحليل اللغوي والعمق البياني. وهذا ما يهدف إليه البحث في العرض لنماذج من ذلك بإيجاز، وسأحاول الاقتصار على أهم الأسس اللغوية في ذلك، مع بعض النماذج التحليلية؛ لأن هذه ورقة علمية موجزة، لا تحتمل التوسع والاستطراد.

خطة الدراسة:

اقتضى موضوع البحث تقسيمه إلى مقدمة، ومبحثين وخاتمة؛ على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها عرض موجز لمشكلة البحث وأهميته، ومنهجه، والدراسات السابقة.

المبحث الأول: يمثل الجانب النظري، ويتكون من ثلاثة مطالب هي:

المطلب الأول: تعريف الإعجاز العلمي والإعجاز اللغوي.

المطلب الثاني: علاقة الإعجاز اللغوي بالإعجاز العلمي.

المطلب الثالث: ضوابط للإعجاز العلمي.

المبحث الثاني: يمثل الجانب التطبيقي التحليلي، ويتكون من مطلبين:

المطلب الأول: نموذج للتفسير العلمي غير المقبول.

المطلب الثاني: نموذج للتفسير العلمي المقبول.

الخاتمة: وفيها عرض لأهم النتائج التي توصل إليها البحث من خلال العرض والتحليل، مع ذكر أهم التوصيات.

المبحث الأول: التعريفات والضوابط

سأعرض في هذا المبحث أهم التعريفات لمصطلحي الإعجازين، اللغوي والعلمي، والعلاقة بينهما، والأسس اللغوية الضابطة؛ لفهم إشارات الإعجاز في الآيات الكونية، وفق الحقائق العلمية، التي بحثها علماء الإعجاز العلمي.

المطلب الأول: تعريف الإعجاز العلمي والإعجاز اللغوي

المقصود بالإعجاز العلمي في القرآن: "هو إخبار القرآن الكريم بحقيقة أثبتها العلم التجريبي أخيرًا، وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية، في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم." (الزنداني، 1995، ص 13).

وهذه الإشارات العلمية لم تفهم إلا في عصور متأخرة من الزمن كشف عنها العلم الحديث، وتحدث عنها القرآن الكريم ببيانه الدقيق؛ لذلك كان الإعجاز اللغوي هو الكاشف عن حقائق الإشارات العلمية الإعجازية في القرآن الكريم؛ بوسيلة اللغة والبيان المعبر عن ذلك.

وتجدر الإشارة هنا إلى التفريق بين الإعجاز العلمي والتفسير العلمي، فبينهما عموم وخصوص، فالإعجاز العلمي يقوم على الحقائق العلمية الثابتة، أما التفسير العلمي فقد تستخدم تستعمل فيه النظريات العلمية، فيكون التفسير العلمي أعم، والإعجاز العلمي ثمرته، وغايته وأخص منه (سقا، 2010، ص119).

فاحتواء القرآن الكريم على حقيقة علمية ومطابقتها لما أثبته العلم، مما لا يمكن للبشر أن يعرفوه في زمن نزوله، ولم تُعرف إلا في العصر الحاضر، بعد قرون طويلة من نزول القرآن؛ هو الإعجاز العلمي.

وشرح الآية وفق معطيات هذه الحقيقة العلمية: هو التّفسير العلمي" (مهدي، 2021، ص17).

وأمّا المقصود بالإعجاز اللغوي: "فهو العلم الذي يهتم بإبراز إعجاز المفردة القرآنيّة من حيث شكلها ومضمونها وغايتها. ونقصد بشكل المفردة القرآنيّة كلّ ما له علاقة بمظهرها من الجانب الصّوتيّ فيها من تناسق الحروف في مخارجها وصفاتها، وكذا من جانب صيغتها الصّرفيّة وموقعها الإعرابيّ، والمفردة القرآنيّة في النّهاية تحقّق أمرين: الأوّل الوفاء بحاجة النّفس الإنسانيّة كونها وازنت بين عقل المخاطب وعاطفته، والآخر أنّها أعجزت الثّقلين؛ لأنها تحدّتهم في إطار محدود لا يعدو أن يكون حروفًا وأصواتًا من جنس ما به ينطقون، ولكنّها مع ذلك تحمل دلالات كثيرة، يستحيل عليهم مجاراتها فيه" (حذّيق، 2010، ص 37).

فالإعجاز اللغوي يعنى بالمفردة القرآنية، في إيقاعها الصوتي وإيحائه، ودقة اختيارها في السياق الذي وردت فيه؛ بحيث لا يمكن أن يحل محلها مفردة أخرى من اللسان العربي كله؛ لتؤدي المعنى الذي قصدته في السياق، فهي عاشقة لمكانها، ولها دلالتها المعجمية، وصيغتها الصرفية، وتماسكها المعنوي بما قبلها وما بعدها في النظم والتركيب، ذات حمولة دلالية عميقة ودقيقة؛ تدهش المتلقين، وتكشف عن دقائق الإعجاز.

المطلب الثاني: علاقة الإعجاز اللغوي بالإعجاز العلمي

إنَّ العلاقة بين الإعجاز اللغوي والعلمي بارزة واضحة جلية؛ فالإعجاز الذي وقع به التحدي أصلا هو البيان، الذي تحدى الله به العرب حملة البيان واللغة والشعر، إذ تحداهم من جنس ما مهروا فيه وعرفوه؛ فإذا عجزوا وقد كان؛ فمن دونهم من الأمم اللاحقة والمتعاقبة في البلاغة واللغة أضعف وأعجز.

فالإعجاز البياني مهيمن على وجوه الإعجاز الأخرى المنطوية في ظلاله، تكشف عنه المفردة القرآنية في عمق دلالتها في الأسلوب القرآني المعجز؛ لذلك يرى العلامة القرضاوي-رحمه الله- " أنَّ الإعجاز العلميَّ هو لون من الإعجاز البياني للقرآن، فالإعجاز هنا يكمن في الصياغة القرآنية العجيبة للآيات، أو أجزاء الآيات، التي تتناول هذه الشؤون التي لها صلة بالعلم، أو بالآفاق والأنفس، كما أشار إلى ذلك القرآن ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فُصِّلَت الآية 53].

ذلك أنّ العبارة القرآنية أو الجملة القرآنية، قد جعل الله فيها من المرونة والسعة بحيث يفهمها العقل العربي العادي في عصر نزول القرآن، ويجد فيها المسلم ما يشبع فيها فكره ووجدانه معًا، بالفهم الفطري السهل الميسر لكل قارئ للقرآن، ومع هذا أودع الله الجملة القرآنية من السعة والخصوبة ما يتسع لما يكشف عنه الزمن من حقائق، وما يبلغه العلم من تطور وتقدم، كما نشاهد في عصرنا" (القرضاوي، 2000، 397).

وهنا يظهر التّكامل بين الإعجاز اللّغويّ والعلميّ؛ إذ الإعجاز العلميّ لا يعبّر عنه إلّا بالإعجاز اللّغوي، الذي يقُوم بوظيفة تجسيد الإعجاز العلميّ، "فإذا كان الإعجاز العلميّ هو إخبار القرآن الكريم بحقيقة أثبتها العلم التّجريبي أخيرًا، وثبت عدم إمكانيّة إدراكِها بالوسائل البشريّة في زمن الرّسول عليه الصّلاة والسّلام؛ فإن الإعجاز اللّغويّ هو لُغة القرآن الكريم في التَّعبير عن الحقائق بمُفردات في منتهى الدِّقة، تجمعُ بين الجماليّة الصّوتيّة، والخصوصيّة السّياقيّة، يعجزُ البشر عن الإتيان بمثلها؛ وهذا دليلٌ على أنه لا يُمكن لمعجزات القرآن العلميّة أن تتجلّى لأهل العلم؛ لولا تجلّيها في إعجازه اللّغويّ، فهذا الأخير هو الذي يكشفُ أسرار القرآن الكريم العلميّة" (حوبان، 2021، 348).

وقد وضّح د. جعفر دك الباب السّبيّل لفهم أسرار الإعجاز العلمي حين قال إنّ: "القرآن عربيّ وأنزل بلسان عربيّ مبين... ومن أجل فهم أسرار إعجازه العلميّ لا بدّ من التّعمق في فهم المنهج التاريخيّ العلميّ في الدّراسة اللّغويّة، مع تأكيد إنكار ظاهرة التّرادف والبحث في الفروق الدّقيقة بين ما يظنّ أنّه من المترادفات." (دكّ الباب، 1990، 819).

فاللغة العربية بمفرداتها وأساليب بيانها مهمة لفهم دلالات القرآن، لكل دارس له، باحث في وجوه إعجازه، تقول الدكتورة عائشة عبد الرحمن:" وقد يلفتنا أن أكثر المحدثين ممن خاضوا في مجال التفسير العلماني (تقصد العلمي) وصنفوا الكتب في القرآن والعلوم، ردوا النظريات والكشوف العلمية في عصرنا إلى أصول لها في القرآن، وليسوا من أهل الاختصاص في الدراسة القرآنية وعلوم العربية والإسلام، وطالما نبه علماء الدراسات القرآنية إلى ما ينبغي لكل دارس يتعرض لشيء منها، من اختصاص بالعربية وفقه لأساليب كلامها، وإطلاع على طرق المتكلمين وأصول الدين" (بنت الشاطئ، 97).

المطلب الثالث: ضوابط للإعجاز العلمي

لقد نص العلماء والباحثون في مجال الشريعة والإعجاز على كثير من الضوابط التي لا بد منها، لضبط فهم تفسير الآيات، التي وردت فيها إشارات علمية؛ لتفصح عن الإعجاز العلمي فيها، وهذه الضوابط تعصم من الزلل، والتمحل، والتكلف في لي أعناق النصوص، والخروج عن دلالة النص القرآني، الذي أنزله الله معجزة ومنهجًا في الوقت معًا. (القرضاوي، 2000، ونجم، 2020، وسقا، 2010).

وحذر العلماء من التكلف في الإعجاز العلمي، يقول الدكتور القرضاوي: " وكل ما أحذر منه هنا ما يقوم به بعض الكاتبين المتعجلين، من افتعال وتمحل، لاستخراج معنى من آية يدخل في الإعجاز العلمي، وهو معنى مقحم على الآية متكلف لا ينبغي حمل كلام الله عليه"(القرضاوي، 1996، 292) .

ومثل القرضاوي- رحمه الله- على هذا التمحّل الخارج عن دلالة النص القرآني في اللغة والسياق، بقوله: " وذلك مثل قول بعضهم: في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ﴾ [النِّسَاء الآية 1].

ففسّر النفس الواحدة بـ "الإلكترون" في الذرّة، وزوجها الذي خلق منها ب"البروتون"! وهو اعتساف لا تدل عليه الألفاظ ولا السياق، بل السياق يرفضه تماما؛ بدليل قوله في تتمة الآية: ﴿ وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ﴾.

والذي يعنينا في هذا البحث كثيرًا تلك الضوابط اللغوية، التي لها علاقة بفهم دلائل الإعجاز اللغوي والعلمي معًا، فاللغة هي السبيل الدقيق والعميق لفهم دلالة النص المعجز، وهي الطريق الموصل لفهم دلالات الألفاظ والتراكيب؛ الموصلة للكشف عن مواطن الإعجاز بدقة وعمق.

فيجب على الباحث في مجال الإعجاز العلمي أن يكون على مكنة كبيرة من فهم اللغة العربية في دلالات الألفاظ والتراكيب، فالقرآن نزل بلسان عربي مبين، ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشُّعَرَاء من الآية 192 الى الآية 195].

ومن أهم الأسس اللغوية الضابطة لتفسير الإعجاز العلمي، ما يمكن إيجازها على النحو الآتي:

- مراعاة معاني المفرداتِ كما كانت في اللغةِ إبّانَ نزولِ الوحيِ.
- "فالتفسيرَ العلميَّ للقرآنِ مرفوضٌ إذا خرجَ بالقرآنِ عن قواعدِ اللغةِ العربيةِ، ومدلولات مفرداتها في زمنِ النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يجوز حمل ألفاظ القرآن على اصطلاح حادث" (النابلسي، 2005، 17/1)؛ لذا يجب أن تُحمل المعاني اللغوية في القرآن الكريم على ما هو معهود في عصر النبوة، ولا يحمل على التطور الدلالي الذي حدث بعد ذلك.

ونجد بعض المفسرين العلميين قد حمل بعض ألفاظ القرآن الكريم على الاصطلاح الحادث، الذي لم يكن معروفًا وقت نزول القرآن الكريم، من ذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ ﴿٣٣﴾﴾ [الرَّحْمَن الآية 33].

فقد جاء في معاجم اللغة أن معنى الأقطار "هي النواحي" الفراهيدي، (الخليل، العين، قطر، ٥/ ٩٦)، وفسر بعض دارسي الإعجاز العلمي من المعاصرين الأقطار بالدول فذكر: "أن الخالق سبحانه وتعالى شبه الكواكب والأقمار في السماوات بالأقطار، وهذا تشبيه دقيق جدًا وعلمي فلم يقل دولًا، بمعنى أن الدول وحدات مستقل بعضها عن بعض، بينما الأقطار وحدات غير مستقلة عن بعضها تمامًا، وإنما لها قوانين وروابط تخضعها للمركز، وهذا ما هو حاصل فعلًا، في المجموعات الكونية" (العبدلي، 2000، 62) ولا يوجد في المعاجم من استعمل كلمة الأقطار بمعنى الدول، كما هو معروف في وقتنا الحاضر، فهذا المعنى طارئ على الكلمة، وناتج عن التطور الدلالي لألفاظ اللغة.

وانتقد الدكتور يوسف القرضاوي في هذا السياق، من زعم أن القرآن أشار إلى فكرة تحطيم الذرة إلى ما هو أصغر منها، في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾﴾ [يُونُس الآية 61] بقوله: " إنَّ كلمة "ذرّة" عند العرب في عصر نزول القرآن، وبالتالي في القرآن؛ لا تدل على المعنى الاصطلاحي الذي نعرفه اليوم في علم الفيزياء، ولا يجوز أن نحمل ألفاظ القرآن على المصطلحات الحادثة بعد عصر نزوله؛ لأنَّ ذلك يعد شرودًا عن المنهج القويم في الفهم والاستنباط"(القرضاوي، يوسف. العقل والعلم في القرآن الكريم 293).

وهو ما انتقدته أيضًا عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ عند ذكرها قول المفسرين في معنى الذرة: " قيل هي النملة الصغيرة، وقيل: الذر ما يرى في شعاع الشمس من الهباء...والأقوال قريبة، ولا شيء منها بموضع إنكار، كالذي جاء به محدثون من بدع التفسير العصري، فذهبوا إلى أنه الذرة التي أكتشف العلم سرها في القرن العشرين!!"(بنت الشاطئ، 97/1).

وإنه لمن العجب حقًا أن يعمد كاتب في العصر الحديث؛ متكلفا التفسير العلمي، لقوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢﴾﴾ [الزَّلْزَلَة الآية 2] فيزعم أن ذلك يعني: استخراج البترول والغاز وهو أعظم ثقل في الأرض! (الغماري، 1978، 16)، إذ كيف يقول هذا من لديه أدنى معرفة باللغة والسياق؟ فالسياق اللغوي للآيات يتحدث عن أهوال يوم القيامة وزلزلة الأرض الزلزال الكوني المدمر الذي لا مثيل له؛ بدلالة التوكيد بالمفعول المطلق المؤكد لعامله "زلزالها"، وحالة الهلع والذعر التي تحيط بالناس فيقولون: مالها؟ ثم أوضح السياق القرآني في قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴿٥﴾ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٦﴾﴾ [الزَّلْزَلَة من الآية 4 الى الآية 6] فالسياق كله حديث عن أهوال القيامة ودمار الكون!

ثمَّ إنَّ الآيات التي تتحدث عن المعجزات كفلق البحر وعصا موسى وولادة عيسى... وأحداث البعث والنشور والقيامة والعذاب والملائكة...لا تخضع للتفسير العلمي.

1. المشترك اللفظي والترادف في الألفاظ

والمقصود بالمشترك اللفظي: هو" اللفظ الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل اللغة" (السيوطي، 1998، 1/ 349).

ويرى علماء اللغة أنه إذا أمكن حمل المشترك اللفظي على جميع معانيه، من دلالة السياق؛ فهو من مظاهر اتساع المعنى في القرآن الكريم، (ابن جني، 488/2)، وهو الأصل، إلا إذا دل السياق على معنى مخصوص حمل عليه، فالسياق اللغوي في النص هو الكاشف عن ذلك.

يقول ابن عاشور عند قوله تعالى: ﴿ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ ۝٦﴾ [الرَّحمَن الآية 6]: "وجُعِلَ لَفْظُ النَّجْمِ واسطةَ الانتقالِ لصلاحيتِه؛ لأنَّه يُرادُ منه: نُجُومُ السَّماءِ، وما يسمى نجمًا من نباتِ الأرضِ" (ابن عاشور، 1948هـ، 235/27) فدل النظم القرآني البديع في هذا السياق الفريد، أنَّ كل المخلوقات تسجد لله صغيرها وكبيرها، من نبات الأرض الصغير الذي لا ساق له إلى المجرة والنجم في فلك السماء!

فعلى الدارسين في مضمار الإعجاز العلمي، النظر الدقيق في تحليل ألفاظ المشترك المتنوع الدلالة، وفهم دلالتها من السياق، وما تكشف عن إشارات علمية دقيقة.

ومن شواهد ذلك في الإعجاز العلمي قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ﴾[الرُّوم من الآية 2 الى الآية 3] و"أدنى" في اللغة: من "دَنا الشيءُ مِنَ الشيءِ دُنُوّاً ودَناوَةً: قَرُبَ... وَيُقَالُ: دَنا وأَدْنى ودَنَّى إذا قَرُبَ ... والأَدْنَى: السَّفِلُ. أَبو زَيْدٍ: مِنْ أَمثالهم كلُّ دَنِيٍّ دُونَه دَنِيٌّ" (ابن منظور، 1414هـ، 14/ 271-273).

فأدنى من المشترك اللفظي، وقد تتبع عالم الإعجاز العلمي الدكتور زغلول النجار دلالات كلمة " أدنى" في كتابه الأرض في القرآن الكريم، فتتبع الآيات التي ذكرت فيها كلمة "أدنى" فوجدها تصل إلى خمسة معان في سياقاتها المختلفة، بمنهجية علمية راسخة. (النجار، 2005، 280) من ذلك أنها ترد بمعنى "أقرب" وترد بمعنى" أخفض" ثم عرض كلام المفسرين المتقدمين حول دلالة الكلمة في سياق آية سورة الروم، ووجد أنهم يرون دلالتها بمعنى "أقرب"، وهو معنى يحتمله سياق الآية، فقد كانت منطقة الأغوار بالبحر الميت، التي تحدث عنها القرآن وقت نزوله، ووقعت فيها المعركة بين الروم والفرس؛ وهي أقرب بلاد الروم إلى فارس وإلى بلاد العرب، وإلى ذلك ذهب المفسرون المتقدمون، (ابن كثير، 1999، 303/6).

ثم ذكر زغلول النجار أن العلم الحديث في علوم الأرض- وهو متخصص فيه- قد كشف أن أخفض منطقة في العالم هي بجانب البحر الميت، إذ يبلغ انخفاضها حدود 400 متر تحت مستوى سطح البحر (النجار، 2005، 285) وهي التي دارت عندها معركة الروم مع فارس، وهذا معنى آخر يحتمله السياق القرآني ويتسع له، وهو من إعجاز القرآن الكريم؛ إذ اتسعت معاني ألفاظه؛ لمخاطبة العقول البشرية، في مختلف العصور والأزمنة.

وأحيانًا قد يقتضي السياق حمل دلالة المفردة ذات الاشتراك اللفظي، على معنى معين من معانيها؛ ممَّا يفصح عن الدلالة العلمية الإعجازية المركزية، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦﴾ [الوَاقِعَة من الآية 75 الى الآية 76].

فإنَّ كلمة " النجوم" تحتمل معنيين، أن يراد بها نجوم القرآن، أي أنَّ القرآن نزل مُنجَّمًا، وإلى ذلك ذهب بعض المفسرين (أبو السعود، 267)، وتحتمل نجوم السماء في الكون، وهو الذي رجحه الكثير، "ولعلّ مما يؤخذ على القول الأوّل أن كلمة (النجوم) لا تستخدم في القرآن الكريم إلا ويراد بها النجوم بمعنى الأجرام السماوية المعروفة، لا بمعنى نجوم القرآن.

ثم إنّ استخدام مادّة التنجيم لنزول القرآن لم توجد في القرآن الكريم، بل الموجود غير ذلك وهو ﴿وَقُرۡءَانٗا فَرَقۡنَٰهُ لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ وَنَزَّلۡنَٰهُ تَنزِيلٗا ۝١٠٦﴾ [الإسْرَاء الآية 106]، ولم يقل وقرآنًا نجّمناه" (عبابنة، 2018، 209). أما القول الثاني فهو الأشهر عند المفسرين، وقد رجّحه شيخ المفسرين ابن جرير الطبري (الطبري، 2000، 23 /14). وهو الظاهر أيضًا من كلام ابن كثير (ابن كثير، 1999، 7/ 5)، وهذا المعنى مفهوم لدى جيل التنزيل، من نظام هذه النجوم، وهدايتها للسائرين، قال تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ۝١٦﴾ [النَّحل الآية 16].

وفي عصرنا الحاضر نفهم إشارات الإعجاز العلمي فيها، من خلال العلم الحديث الذي كشف أنَّ ما نشاهده في السماء هي مواقع النجوم لا النجوم نفسها، لبعد المسافة بين الأرض والنجوم بالسنين الضوئية الكبيرة، وأنَّه "لا يمكن لنا رؤية النجوم من على سطح الأرض أبدًا، ولا بأية وسيلة مادية، وكل الذي نراه من نجوم السماء هو مواقعها التي مرت بها ثم غادرتها، إما بالجري في الفضاء الكوني بسرعات مذهلة، أو بالانفجار والاندثار، أو بالانكدار والطمس (ينظر: النجار، 2007، 197).

وأما الترادف؛ فالمقصود به عند علماء اللغة: الألفاظ المختلفة التي تدل على شيء واحد. مراعاة معاني الصيغ الصرفية وتنوعها (السيوطي، 1998، 1- 317).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ علماء اللغة والمفسرين قد اختلفوا في وجود الترادف في القرآن الكريم، وهو أن يوجد لفظان أو أكثر بمعنى واحد، نحو: حضر وجاء وأتى، والذي عليه التحقيق لدى علماء الإعجاز، أنه لا يستقيم القول بالترادف في النص الإلهي الحكيم المعجز، إذ كل لفظة فيه استخدمت في سياقها الدقيق، الذي لا يمكن أن يحل محلها لفظة أخرى، تؤدي المعنى المقصود نفسه؛ وذلك يمثل مظهرًا من مظاهر الإعجاز فيه، يقول الإمام الزركشي: " فعلى المفسر مراعاة الاستعمالات والقطع بعدم الترادف ما أمكن، فإن للتركيب معنى غير معنى الإفراد، ولهذا منع كثير من الأصوليين وقوع أحد المترادفين موقع الآخر" (الزركشي، 1957، ج 4، ص 78).

وإذا كان تحقيق الألفاظ بالقول بعدم الترادف فيها؛ يمثل وجهًا من وجوه الإعجاز اللغوي؛ فهو كذلك في الإعجاز العلمي؛ لأنَّ الإعجاز اللغوي هو بوابة العبور إلى دقائق فهم النص المعجز، كما سبق ذكره.

"والآيات الكونيّة في كتاب الله قد وقع فيها شيءٌ من هذه المفردات، ومن الحكمة أن يتعامل معها الباحثون بما ترجّح من عدم الترادف، بحيث تُحمل تلك المفردات على دلالات مختلفة" (عبابنة، 2018، 204).

ومن مظاهر ذلك في الإعجاز العلمي؛ التفريق العلمي العميق والدقيق بين النور والضياء في القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يُونُس الآية 5] وقد بحث ذلك بعض علماء الإعجاز العلمي.(النجار، 2007، 501، والطائي، 158)

وكذلك الفرق بين فعلي " ألقى" و" أرسى" في الحديث عن الجبال، في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [النَّحل الآية 15] وقوله تعالى: ﴿وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ﴿٣٢﴾﴾ [النَّازِعَات الآية 32] كما بحث ذلك عالم الإعجاز العلمي الدكتور زغلول النجار، في كتابه الأرض في القرآن الكريم (ينظر: النجار، 2007، 252).

وبهذا تكون دراسات الإعجاز العلمي؛ رديفًا مؤكدًا لمقولات الإعجاز اللغوي، في نفي الترادف في القرآن، وإبراز إحكامه في دقة الاختيار.

2. الصيغ الصرفية وتنوعها

تعد معرفة الصيغ الصرفية في صيغتها ووزنها، وتنوعها في الاشتقاق، والإفراد والجمع، والتذكير والتأنيث، من الضوابط المهمة لفهم دلالات ألفاظ القرآن، فمجيء الصيغة وفق تصريف معين يكشف عن دقة دلالتها، وهو ما ينبغي معرفته لدى علماء الإعجاز العلمي؛ لفهم تفسيرها العلمي، فباختلاف الصيغة ستختلف الدلالة تبعًا لذلك.

ومن شواهد ذلك في الآيات الكونية في القرآن الكريم، ما ورد على صيغة " تَفَعَّلَ" الدالة على التكلف والصعوبة والثقل، بما توحي به الصيغة في اشتقاقها ووزنها، وثقلها في الأداء الصوتي، في قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأَنْعَام الآية 125] ففي المفردة القرآنية " يَصَّعَّدُ" دلالة الثقل التكلف من صيغتها الصرفية.

ومن "وجهة نظر العلوم الطبية فقد ثبت أن التصعد المستمر إلى طبقات أعلى في السماء؛ يؤدي إلى حدوث اضطرابات عديدة في أجهزة مختلفة، منها الجهاز التنفسي. فالصعود المستمر إلى طبقات الجو العليا يؤدي إلى ضيق حسي، نتيجة تورم الشعب والرئتين الناتج عن تبخر الماء في أنسجة الجسم كلها، بما في ذلك الجهاز التنفسي. ويسبب ذلك ضيقًا شديدًا في حجم الرئتين فينقص حجم الهواء الذي يمكن تحويله إلى أن ينعدم تمامًا" (السيد، 1995، 451).

وبهذا أشار وزن اللفظة (يتصَّعَّد) إلى ذلك التكلف في الصعود، فإنَّ أصل الفعل في صيغته الصرفية "يتصَّعَّد" على زنة " يَتَفَعَّل" ثم قلب صوت التاء المرقق إلى صوت الصاد المستعلي المفخم؛ فأدغم في مثيله، فكان صوت الصاد المضعف، وهو صوت مستعل مفخم مضعّف هنا؛ ضاعف من ثقل الأداء الصوتي في الكلمة؛ محاكاة لثقل الأداء الحسي في الصعود، وانقطاع النفس وشدّته عند الصعود، والضغط الجوي، ونقص الهواء.

ومن ذلك ما ورد في الآيات الكونية من صيغة " ذلول" في وصف الأرض، من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا﴾ [المُلْك الآية 15] ولم يقل: مُذَلَّلة، وذلك لفارق الدلالة اللغوية والعلمية في الصيغتين، فصيغة "ذلول" على زنة فعول، وهي من صيغ المبالغة، وأمّا مُذَلَّلة، فلا تزيد أن تكون صيغة اسم مفعول، وبينهما بون شاسع في إيحاء المعنى؛ تكشف عنه حقائق العلم الحديث، من صور التذليل الكبيرة والكثيرة، التي لا تعد ولا تحصى، من تسخير الله هذه الأرض؛ لتكون كذلك.

وكذلك استعمال القرآن صيغة فاعل في وصف ماء الرجل للإنجاب، في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝﴾ [الطَّارِق من الآية 5 الى الآية 6٦] فقال: دافق، ولم يقل: مدفوق، مع أنَّ ظاهر المعنى يوحي بذلك، كما زعمه من قال بتناوب الصيغ الصرفية في القرآن، والقرآن دقيق غاية الدقة في اختيار هذه الصيغة في هذا السياق دون غيرها؛ لتؤدي وظيفتها، وليستوعب علماء الإعجاز اللغوي والعلمي معًا تلك الدلالات، التي تكشف عن دقة إعجاز القرآن، واتساع معانيه.

3. مراعاة الدلالة النحوية في التركيب والإعراب وحروف المعاني

فالمعاني القرآنية في الجملة والتركيب، تختلف باختلاف الإعراب، واستعمال حروف المعاني، ودلالة السياق في الحذف، وتنوع الأساليب، ومرجعية الضمير، وهذا كله من مظاهر الإعجاز اللغوي، الذي يتجلى في دقة النظم المحكم للآيات الكونية في القرآن الكريم؛ فتبرز لنا إشاراتها العلمية الإعجازية، من خلال دقة التعبير وإحكام النظم.

ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُۚ لَا تَسْجُدُواْ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾ [فُصِّلَت الآية 37] فإنَّ الناظر في سياق النظم الحكيم، يرى أنه أعاد الضمير الجمع في " خَلَقَهُنَّ" على أقرب مذكور وهما الشمس والقمر، وكان مقتضى الظاهر أن يعود عليهما الضمير بالتثنية فيكون " خلقهما" وهذا يقتضي التأمل البياني للسياق القرآني، ودقائق إشارات الإعجاز العلمي.

وقد وقف المفسرون عندها قديمًا، فذكروا أنَّ ضمير الجمع يعود على كل ما سبق ذكره من الليل والنهار والشمس والقمر؛ فناسب إرجاع الضمير عليها بالجمع " خَلَقَهُنَّ" (الطبري، 2000، 21 / 474). وهو تأويل يحتمله السياق القرآني، وتكون" ال" في الشمس والقمر هنا دالة على العهدية، أي: الشمس والقمر المعروفين لكم.

وإذا نظرنا إلى قاعدة أنّ الضمير يعود على أقرب مذكور في السياق، فتنطبق هنا على الشمس والقمر، في سياق النهي عن السجود " لَا تَسْجُدُواْ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ"؛ ودعوة القرآن للسجود لله وحده، بقوله: "وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَهُنَّ" يلفتنا النظم المعجز إلى الشمس والقمر في المنظور العلمي، وعظمة الخالق في خلقهن بضمير الجمع، وهو ما كشف عنه العلم الحديث من أنَّ هناك شموسًا وأقمارًا عدَّة في مجرات الفضاء. (حسب النبي، 1996، 157)، وتكون "ال " هنا لدلالة الجنس، أي جنس الشموس والأقمار جميعًا. وبهذا فإنَّ الآية الكريمة في هذا السياق؛ تمثل إعجازًا لغويًا وعلميًا معًا (حسب النبي، 1996، 157).

وتبرز أهمية معرفة حروف المعاني في فهم النص القرآني؛ للكشف عن دلالاته العلمية والإعجازية، إذ تؤدي هذه الحروف وظيفة دلالية دقيقة وعميقة، تلفتنا لعمق فهم الإعجاز والوقوف عليه، ومن شواهد ذلك في الآيات الكونية ما نجده في قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصْرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُۖ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٣﴾ [النُّور الآية 43].

فإننا نجد النص القرآني المعجز في حديثه عن تكون السحب في السماء، ونزول الماء، قد استخدم الحرف " ثُمَّ" مرتين (ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا) وهذا الحرف في دلالته اللغوية يدل على الترتيب مع التراخي الزمني، وهذه الدلالة يستعين بها الدارس للإعجاز في ضبط المعنى وفهم الإشارة العلمية في الآية من خلال كشوفات العلم الحديث إذ "أشار علم الارصاد إلى بداية التكوين في قوله تعالى: (ألم تر أن الله يزجي سحابًا) السحاب الركامي يبدأ بأن تسوق الرياح قطعا من السحب الصغيرة إلى مناطق التجميع Convergemce - Zome يؤدي سوق قطع السحاب لزيادة كمية بخار الماء في مسارها - وخاصة حول منطقة التجمع - وهذا السوق ضروري لتطور السحب الركامية في مناطق التجميع"(الزنداني، 1995، 68 - 72).

"والتأليف بين السحاب ما هو إلا إشارة واضحة، بل وصف دقيق للتقريب بين السحاب المختلفة الكهربية حتى يتجاذب في الجو، ولكي تتم هذه الخطوة، وهي الانتقال من مرحلة الإزجاء لقطع السحب إلى مرحلة التأليف؛ يحتاج الأمر إلى وقت؛ لذلك نرى أن الحرف الذي استعمل في القرآن للدلالة على هذه العملية هو حرف العطف (ثم) الذي يدل على الترتيب مع التراخي في الزمن" (الزنداني، ص 73.) وعامل ركم السحاب الذي يكون بالنمو الرأسي لنفس السحابة، هو العامل الرئيس في هذه المرحلة، وأن الانتقال إليه من المرحلة السابقة يحتاج كذلك إلى زمن، لذلك كان استعمال حرف العطف الدال على الترتيب مع التراخي في الزمن وهو حرف العطف ثم.

ونلاحظ أيضًا في سياق الآية نفسها مجيء حرف الجر (من) ثلاث مرات متتالية، (وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ) من السماء، من جبال، من برد، ولكي نتعمق في فهم الإشارة العلمية، لا بد من فهم الدلالة اللغوية هنا، وهو أنّ الأولى لدلالة الابتداء، فبداية نزول الماء ومصدره من السماء من طبقات الجو، فكل ما ارتفع فهو سماء، والثانية للتبعيض، أي من بعض هذه الجبال، من السحب الركامية ينزل البرد، وتكون (من) الثالثة بيانية؛ لبيان هذا المنزل وهو البرد، وهذا يوافق تماما الدلالة العلمية في حقائق العلم الحديث، من علم الأرصاد وتكون السحب في طبقات الجو.

المبحث الثاني: التطبيق والتحليل

سأعرض في هذا المبحث نموذجين تحليلين لآيتين من الآيات الكونية، اللتين فسرهما بعض الدارسين من علماء الإعجاز العلمي المحدثين؛ لنقف على الطريقة التي انطلقوا منها؛ لفهم الآيتين وفق الاكتشافات العلمية الحديثة، ومناقشة ذلك من منظور التحليل اللغوي في الأسس الضابطة.

ونظرًا لأن هذه الورقة العلمية محدودة العرض والمجال؛ فسأقتصر على هذين النموذجين فحسب؛ النموذج الأول من التفسير العلمي غير المقبول، والنموذج الثاني من التفسير العلمي المقبول.

المطلب الأول: نموذج للتفسير العلمي غير المقبول

من ذلك التفسير العلمي لقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَٰزِنِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [الحِجْر الآية ٢٢] إذ انتشر الحديث كثيرًا عن هذه الآية في مواقع الشبكة العالمية وقنوات الفضاء، للعالم المصري في طب الباطنية الدكتور حسام وافي وهو من أساتذة الطب المعروفين. (https://al-sharq.com/article/26/03/2024/)، يشير إلى الإعجاز العلمي في هذه الآية؛ فذكر أن جسم الإنسان السليم لا يستطيع تخزين الماء، وأن فيه أربعة أعضاء تتنبه عند وصول الماء، هي القلب والكبد والكلى والمخ؛ فيخرج الماء الزائد عن حاجته، عن طريق الإخراج والعرق والتنفس، وأن تخزين الماء في الجسم دون إخراج هو مرض، وذكر أنَّ القرآن الكريم قد أشار إلى ذلك قبل اكتشاف العلم الحديث، في قوله تعالى: "فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ". وهو بهذا الرأي يؤكد أنّ المقصود بقوله تعالى: " وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ" هو عدم استطاعة الجسم البشري السليم، من تخزين الماء داخله.

وما ذهب إليه الدكتور مخالف لكلام المفسرين، وخارج عن الأسس اللغوية الضابطة لفهم سياق الآية بعمق وتحقيق، ذلك أنَّ من بديع نظم القرآن أنه استعمل الفعل " أسقى " دون " سقى" في هذا المقام؛ فقال: "فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ" وليس " فسقيناكموه"؛ لاختلاف الدلالتين في الصيغتين الصرفيتين (فعل وأفعل) ؛ فإنَّ معنى أسقاه: أعد له ما يشرب، وأما سقاه؛ فقد ناوله ما يشرب؛ لذلك امتن الله على أهل الجنة بقوله: ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴿٢١﴾﴾ [الإنسَان الآية 21] فقد باشرهم السقاء لمزيد التكريم والنعيم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَسَقَىٰ لَهُمَا﴾ [القَصَص الآية 24] وقوله تعالى: ﴿ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسْقِى رَبَّهُۥ خَمْرًا﴾ [يُوسُف الآية 41].

فلما جاء النظم الحكيم بقوله:" فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ" دل على عموم السقيا، وأنه أعد ما يشرب لهم ولأنعامهم وأرضهم، ولو قصد شربهم هم على وجه الخصوص؛ لكان" فسقيناكموه" كما أشار إليه الإمام الطبري، رحمه الله. (الطبري، محمد بن جرير، 2000، 17 / 88).

فالعرب تقول: سقيته، إذا ناولته ما يشرب لسقيه هو، وتقول: أسقيته، إذا أسقيت أرضه وماشيته.

يقول ذو الرُّمَّة وهو من عصر الاحتجاج (ديوان ذي الرُّمَّة. ص23):

وَقَفتُ عَلى رَسمٍ لِمَيَّةَ نَاقَتي فما زِلتُ أبكي عندَه وَأُخاطِبُه

وَأسقِيهِ حَتى كادَ مِمّا أبُثّهُ تُكَلّمُني أحجَارُهُ وَملاعبُه

وقد كانت العرب تضع أمام دورها الماء في الخوابي؛ لمن يمر فيشرب؛ فيقال: أسقاه، أي: جعل له شِرْبًا. فإذا طرق عليهم طارق الباب وطلب الماء؛ فأعطوه، قالوا: سقاه. وهذا رأي جمهرة من أئمة اللغة منهم أبو عبيدة وسيبويه وأبو علي الفارسي. (انظر: المثنى، أبو عبيدة معمر. مجاز القرآن 1/ 350. وسيبويه، الكتاب 59/4.)

لذلك يجب أن ينطلق دارس الإعجاز في فهم دلالات النص القرآني، من فهم دلالات ألفاظ اللغة، وتراكيبها الدقيقة في السياق، سباقه ولحاقه؛ فاللغة مفاتيح الإعجاز؛ والعجز عن إدراك دقائقها؛ عجز عن إدراك حقائق الإعجاز!

وما ذهب إليه الدكتور من أنَّ هذه الآية تدل دلالة حصرية على إنزال الماء للبشرية؛ لشربه، وأن في الآية إعجازًا علميًا، يشير إلى أن الجسم لا يخزن الماء بعد شربه؛ ويتخلص منه مباشرة؛ دفعًا لضرر تخزينه، وأن هذا مدلول قوله تعالى: "وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَٰزِنِينَ"؛ لا يستقيم؛ إذ لوكان مدلول الآية ذلك لورد الفعل "فسقيناكموه".

فالبيان القرآني يستعمل كل صيغة في سياقها المناسب لها، لمعنى مخصوص، ولأتناوب في الصيغ الصرفية والمباني، في محكم معجز البيان، ومنه استعمال" سقى" و" أسقى" في هذا المقام.

وقد يعتور البيان البشري شيء من التساهل في العبارة، والترادف في المعاني والإنابة، إلا البيان الإلهي المحكم المبين، والمعجز العظيم؛ لا يكون فيه ذلك؛ لأنه ارتقى في الاستعمال، ودقة الانتقاء والإحكام، في سماوات البيان!

وأما قوله تعالى -بعد ذلك في نظم الآية المبين-" وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَٰزِنِينَ" فقد تسلط النفي على الضمير لا على الفعل؛ إشارة إلى حصول الفعل والتخزين، وإنما نفى حصول ذلك منهم، وعدم قدرتهم على تخزينه مطلقا، وأنه هو وحده- سبحانه- من يقدر عليه، وذلك في سياق النعمة والامتنان.

ثم زاد النظم دقة وإحكاما، بتقديم شبه الجملة " لَهُ" على " بِخَٰزِنِينَ" إيضاحًا لعجزهم البين الكبير، فقد يتمكنون من خزن غير الماء؛ لأنه من أصعب ما يكون خزنه؛ لانسيابه في جوف الأرض، فقد يغور في أعماقها، فلا يستطيعون الوصول إليه، فقدم ذكره للاختصاص في سياق الامتنان، وزاد النظم توكيدًا بإحكام، استعماله صيغة اسم الفاعل مقترنة بباء الإلصاق، في مقام التوكيد لا الزيادة والإلحاق، فقال: "بِخَٰزِنِينَ" تأكيدا لنفي لصوق أدنى قدرة منهم على ذلك؛ مما يدل ذلك دلالة واضحة بينة على عظم هذه المنة وعمومها وشمولها واتساعها.

فهم لا يستطيعون خزنه بعد نزوله وتمكنه في الأرض؛ فلا يحفظه إلا الله في عيون الأرض، وأحواضها الجوفية لمئات السنين، هذا بعد نزوله انتهاء، وكذلك عند تكوينه ابتداء في السحب الركامية في السماء، فلا يستطيعون حفظه، ولا تخزينه فيها على هذا النحو العجيب، وإنزاله في المكان المخصوص، والزمن الموقوت، وبالقدر المعلوم، فهم لا يستطيعون منعه، ولا منحه، ولأحفظه.

ففي الآية إحكام واتساع في الدلالة والبيان، في مقام إبراز النعم والامتنان.

المطلب الثاني: نموذج التفسير العلمي المقبول

من الآيات الكونية التي وقف عندها كثير من المفسرين وعلماء الإعجاز، قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [النَّمل الآية 88].

فهذه الآية الكريمة؛ اختلف حول تفسير معناها المفسرون، فالمتقدمون من المفسرين ذهبوا إلى القول بأنها من مشاهد يوم القيامة؛ لأنَّ سياق الآية قبلها حديث عن القيامة في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ ﴿٨٧﴾﴾[النَّمل الآية 87] يقول ابن كثير: " أيْ: تَرَاهَا كَأَنَّهَا ثَابِتَةٌ بَاقِيَةٌ عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ، وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ، أَيْ: تَزُولُ عَنْ أَمَاكِنِهَا، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ۝٩ وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا ۝١٠﴾ [الطُّور من الآية 9 الى الآية 10]، وَقَالَ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ۝١٠٥ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ۝١٠٦ لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا ۝١٠٧﴾ [طه من الآية 105 الى الآية 107]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً﴾ [الكَهْف الآية 47] (ابن كثير، 1999، 6/217).

وذهب بعض المحدّثين من المفسرين، وعلماء الإعجاز العلمي إلى أن الآية الكريمة متعلقة بمشاهد الدنيا (القاسمي، 508/7، الشعراوي، 1978، 51)، ذلك أنها تشير إلى حقيقة عظيمة لم تكن معروفة فيما مضى، وهي أن الأرض تتحرك وتدور حول نفسها وحول الشمس؛ فإن الناظر إلى الجبال يحسبها جامدة ساكنة لأول وهلة، لكنها في حقيقتها تمر مرورًا شبيها بمرور السحاب وتنقلها، مع أن الناظر إليها يراها كأنها في مكانها تملأ السماء؛ فكذلك الجبال متحركة مع الأرض لكونها جزءًا منها.

ولم يَرُق لابن عاشور كلام المفسرين المتقدمين حول نظم الآية وأنها من مشاهد يوم القيامة، فقال: "وَلَيْسَ فِي كَلَامِ الْمُفَسِّرِينَ شِفَاءٌ لِبَيَانِ اخْتِصَاصِ هَذِهِ الْآيَةِ بِأَنَّ الرَّائِيَ يَحْسَبُ الْجِبَالَ جَامِدَةً، وَلَا بَيَانِ وَجْهِ تَشْبِيهِ سَيْرِهَا بِسَيْرِ السَّحَابِ، وَلَا تَوْجِيه التذليل بِقَوْلِهِ تَعَالَى: (صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ) فَلِذَلِكَ كَانَ لِهَذِهِ الْآيَةِ وَضْعٌ دَقِيقٌ، وَمَعْنًى بِالتَّأَمُّلِ خَلِيقٌ" (ابن عاشور، التحرير والتنوير50/20) ثم رجح من جهة السياق أنها من مشاهد الدنيا، الدال على حركة الأرض، وأنها إشارة للإعجاز العلمي بقوله: "وَهَذَا مِنَ الْعِلْمِ الَّذِي أُودِعَ فِي الْقُرْآنِ لِيَكُونَ مُعْجِزَةً مِنَ الْجَانِبِ الْعِلْمِيِّ"(ابن عاشور، 1984، 50/20).

ومن علماء الإعجاز العلمي من فسر التشبيه في الآية من منظور علمي؛ بأنَّ السحاب لا يمر من تلقاء نفسه، وإنما تسوقه الرياح، فهو محمول على الرياح، كذلك الجبال حركتها من حركة الأرض المحمولة عليها، لا من حركة ذاتية؛ لهذا فالجبال تمر مر السحاب، "فما أروع التشبيه وما أعمق الإشارة إلى حركة الأرض، وهي تحمل معها الجبال، بأسلوب قرآني معجز لا يصدم العامة في إحساسهم بعدم حركة الأرض، ولا ينافي في الوقت نفسه الحقيقة الكونية، التي وصل إليها العلم الحديث " (حسب النبي، 1996، 156).

ويظهر أنّ ما ذهب إليه دارسو الإعجاز العلمي المحدثون؛ تؤكده الأسس اللغوية في السياق، فمن حيث الاتصال والتناسب في الآية مع ما قبلها؛ فإنه وإن جاءت عقب آية تتحدث عن النفخ والبعث في قوله تعالى: ﴿أَنَّا جَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِيَسْكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًاۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٨٦﴾ وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ ﴿٨٧﴾ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [النَّمل من الآية 86 الى الآية 88] فهذا من أساليب القرآن الكريم، أن يذكر مشهدًا من مشاهد الحياة والكون المرئية الشاهدة على القدرة والصنع والإبداع؛ ليؤكد بها مشاهد الغيب ويرسخها في نفوس المتلقين لذلك، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦٓ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأَعْرَاف الآية 57] فقد استدل بظاهرة كونية مشاهدة محسوسة على تأكيد البعث وترسيخه في النفوس.

ثمَّ إنَّ السباق في سياق الآية قبلها حديث عن ظاهرتين كونيتين هما الليل والنهار في قوله تعالى: ﴿أَنَّا جَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِيَسْكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًاۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٨٦﴾﴾[النَّمل الآية 86] فكأن آية النفخ والبعث وقعت معترضة بين آيتين كونيتين تتحدثان من مشاهد الحياة والإعجاز؛ لتثبت حقيقة البعث والنشور بحقيقتين علميتين من مشاهد الكون.

وإذا نظرنا في دلالات المفردات في السياق؛ سنجد دلالة الفعل المضارع " ترى" فيه معنى الحدوث والتجدد في الرؤية، بحاسة العقل والتأمل والعلم، وهي أعمق وأدق وأثبت في النفس، "ثمَّ إنَّ مفردة (تحسبها) هي في الحقيقة متعلقة بالفعل الذي قبلها (ترى)، والمسوّغ نحواً اعتبار (تحسبها) بدلًا من(ترى)، أو حالًا من ضمير (ترى) أي: أنّ الرائي يراها لحظة ما يراها في هيئة الساكنة؛ وهو في الحقيقة ظن؛ فالواقع خلافه، فالرائي يراها جامدة، والحقيقة أنها تمر. وفي هذا إشارة إلى أنّ الآية تقرر حقيقة حركة الأرض، لا حقيقة تحوّل الجبال في الآخرة" (عبابنة، 2018، 202).

ثمَّ إنَّ مشاهد الآخرة حقائق لا ظن فيها ولا حسبان، خصوصًا في مقام التهديد والتهويل من نسف الجبال ودكها، وأمّا من يستدل على ورود الحسبان في سياق الآخرة بقوله تعالى في وصف الولدان: ﴿۞ وَيَطُوفُ عَلَيۡهِمۡ وِلۡدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيۡتَهُمۡ حَسِبۡتَهُمۡ لُؤۡلُؤٗا مَّنثُورٗا ١٩﴾ [الإنسَان الآية 19] فإنّ هذا غاية الوصف في المبالغة في التشبيه، إذ يحسبهم الرائي لحسن جمالهم وانتشارهم كاللؤلؤ المنثور، وهذا حاصل في مقامات المبالغة والتشبيه؛ خلافا لمقامات الهول والوعيد؛ فإنَّ الظن فيها والحسبان؛ خفوت للصورة في الأذهان!

وأما كلمة (جامدة) فهي بمعنى ساكنة، كما قال الزمخشري:" ساكنة من جمد في مكانه إذا لم يبرح" (الزمخشري،3/ 38) وبهذا المعنى تتسق وتنسجم مع المفردة المقابلة لها وهي (تمر) إذ لو كانت بمعنى جامدة متلاحمة عكس مفتتة؛ لما انسجمت مع لفظة (تمر).

وفي المفردة (تمر) تأكيد للإعجاز العلمي في الآية؛ كما يقول جمال الدين القاسمي: "هذه الآية صريحة في دلالتها على حركة الأرض، ومرور الجبال معها في هذه النشأة. وليس يمكن حملها على أن ذلك يقع في النشأة الآخرة، أو عند قيام الساعة، وفساد العالم وخروجه عن متعاهد النظام" (القاسمي، 510/7).

وأشارت الآية الكريمة في ختامها إلى دقة صنع الله وإتقانه، بقوله تعالى: ﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍۚ﴾ [النَّمل الآية 88] وهذا التذييل في بديع نظم الآية؛ إخبار عن إحكامه الخلق سبحانه؛ وأن هذا الكون صنعه الله على هيئة عظيمة متقنة، من خلقه الجبال المحمولة على الأرض؛ تتحرك بحركتها، في اتزان دون اضطراب، ودون أدنى شعور بحركتها؛ فمن أتقن ذلك بشواهد الآيات في الكتاب المقروء، وحقائقه العلمية المشاهدة في الكون المنظور؛ هو الخالق القادر على البعث والنشور، ﴿إِنَّهُۥ خَبِيرُۢ بِمَا تَفۡعَلُونَ ٨٨﴾ [النَّمل الآية 88] وهذا التذييل في إبراز عظمة الصنعة والإتقان؛ يتناسب مع سياق مشاهد الحياة والانتشار، لا مع مشاهد انتهاء الكون والاندثار.

الخاتمة وأهم النتائج:

توصل الباحث بعد هذه الرحلة العلمية بين علاقة الإعجاز اللغوي بالإعجاز العلمي، من حيث الضوابط والتحليل، إلى أهم النتائج، هي:

1. أنَّ الإعجاز العلمي لا ينفك بحال عن الأسس اللغوية التي تعين على فهم النص القرآني بدقة وعمق، والابتعاد عنها أو الجهل بها؛ مدعاة للشرود في فهم النص القرآني دون ضابط أو قيد، وذلك ما تبين في البحث من خلال عرض الضوابط والتحليل.
2. العلاقة وشيجة ومتلاحمة بين الإعجازين، اللغوي والعلمي، وكل منهما، يرفد الآخر بروافد علمية، فالعلمي قد يؤكد بعض الظواهر اللغوية كما هو الحال في نفي الترادف بين المفردات، وتأكيد الفروق بينها، من منظور العلم الدقيق، في نحو: النور والضياء، و " ألقى" و "أرسى" فقد بحث ذلك علماء الإعجاز العلمي. وبهذا تكون دراسات الإعجاز العلمي؛ رديفًا مؤكدًا لمقولات الإعجاز اللغوي، في إبراز إحكام النص القرآني في دقة الاختيار، وبالمقابل فاللغوي يضبط تحليل النص المعجز، وطرق فهمه.
3. أهمية الدراسات البينية بين وجوه الإعجاز المختلفة؛ فهي تفتح أفق الفهم السديد، والنظر الدقيق؛ لاستكشاف إعجاز النص الإلهي، وسبر أغواره.
4. أوصي بقيام الندوات والمؤتمرات، والدراسات العلمية المشتركة والمتنوعة، في وجوه الإعجاز اللغوي والعلمي، والنفسي، والتاريخي والتشريعي..؛ لأن ذلك سبب لتلاقح الأفكار، ومقابسة العقول والأفهام؛ فلا ينكفئ الباحث على اختصاصه، دون معرفة فضاءات العلوم الأخرى في الإعجاز؛ فهو علم العصر ولغة الخطاب.

المراجع:

أولًا: المراجع العربية:

ابن جني، أبو الفتح عثمان. (د.ت). *الخصائص*. دار الكتاب العربي.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984). *التحرير والتنوير*. الدار التونسية.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. (1999). *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق سامي سلامة. دار طيبة.

ابن منظور، أبو الفضل محمد. (1414ه). *لسان العرب*. دار صادر.
بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. (د.ت). *الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق*. دار المعارف.
بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. (د.ت). *التفسير البياني للقرآن الكريم*. دار المعارف.
الجعفري، عمار. (2002). *الانحراف في التفسير المعاصر*. أطروحة دكتوراه. بغداد. كلية العلوم الإسلامية.
حذّيق، العيد. (2010). *جهود أهل السّنّة والجماعة في الإعجاز اللغويّ والبيانيّ للقرآن الكريم*. رسالة ماجستير. جامعة الجزائر.2010
حسب النبي، منصور. (1996). *الكون والإعجاز العلمي في القرآن الكريم*. دار الفكر العربي.
حوبان، خديجة. (2021). الإعجاز اللُّغويّ والعلميّ للمُفردات القُرآنيّة. *مجلة الصوتيات: 17*(2). جامعة البليدة 2. الجزائر.
دكّ الباب، جعفر. (1990). *الوجيز في المنهج المعين على كشف أسرار اللّسان العربيّ المبين*. الأهالي للطّباعة والنّشر والتّوزيع.
ذو الرمة، غيلان بن عقبة. (1995). *ديوان ذي الرُّمَّة*. دار الكتب العلمية.
الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله. (1957). *البرهان في علوم القرآن*. دار إحياء الكتب العربية.
الزمخشري، محمود بن عمر. (د.ت). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*.
الزنداني، عبد المجيد. (1995). الإعجاز العلمي تأصيلاً وفهماً. *مجلة الإعجاز العلمي / هيئة الإعجاز العلمي – رابطة العالم الإسلامي* - مكة المكرمة.
الزنداني، عبد المجيد. (1995). علم *الأجنة في ضوء القرآن والسنة*. هيئة الإعجاز العلمي مكة المكرمة .
الزنداني، عبد المجيد. (د.ت). الإعجاز العلمي في وصف السحاب. *مجلة الإعجاز العلمي. مكة المكرمة*، العدد الأول.
سقا، مرهف عبد الجبار. (2010). *التفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم*. دار محمد الأمين.
سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان. (1988). *الكتاب*. تحقيق عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي.
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (1998). *المزهر في علوم اللغة*. دار الكتب العلمية.
الشعراوي، محمّد متولّي. (1978). *معجزة القرآن*. المختار الإسلامي.
الشهري، محمد ناصر. (2009). من معالم العلاقة بين العربية والإعجاز العلمي في القرآن والسنة 8. *مجلة جامعة الملك خالد*، 7(1).
الطبري، محمد بن جرير. (2000). *جامع البيان*. تحقيق شاكر. مؤسسة الرسالة.
عبابنة، أحمد إبراهيم. (2018). المفردة القرآنية وأثرها في توجيه التفسير العلمي. *مجلة جامعة الشارقة*، 15(2).
العبدلي، فاروق الشيخ. (2000). *نظرة علمية للكتب السماوية*. دار الكتب والوثائق.
الغماري، أبو الفيض أحمد محمد الصديق. (1987). *مطابقة المخترعات العصرية لما أخبر به سيد البرية*. مكتبة القاهرة.
الفراهيدي، الخليل. (1981). *العين*. تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، دار الهلال للنشر.
القاسمي، محمد جمال الدين. (د.ت). *محاسن التأويل*. دار الكتب العلمية.
القرضاوي، يوسف. (1996). *العقل والعلم في القرآن الكريم*. مكتبة وهبة.
القرضاوي، يوسف. (2000). *كيف نتعامل مع القرآن العظيم*. دار الشروق.
كارم السيد. (1995). *الإشارات علمية في القرآن الكريم*. دار الفكر العربي.
المثنى، أبو عبيدة معمر. (د.ت). *مجاز القرآن*. مكتبة الخانجي.
مهدي، خالد. (2021). *الإعجاز العلمي في القرآن الكريم*. رسالة ماجستير. جامعة الجزائر. بن يوسف بن خدة. كلية العلوم الإسلامية.
موقع صحيفة الشرق. https://al-sharq.com/article/26/03/2024/
النابلسي، محمد راتب. (2005). *موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة*. دار المكتبي.
النجار، زغلول. (2005). *الأرض في القرآن الكريم*. دار المعرفة.
النجار، زغلول. (2007). السماء في القرآن الكريم. دار المعرفة.
النجار، زغلول. (2008). *حقائق علمية في القرآن الكريم*. دار المعرفة.

ثانيًا: رومنة المراجع العربية:

Abn 'Eashwr, Mhmd Altahr. (1984). Althryr Waltnwyr. Aldar Altwnsyh .

Abn Jny, Abw Alfth 'Ethman. (D.T). Alkhsa'es. Dar Alktab Al'erby.

Abn Kthyr, Abw Alfda' Esma'eyl. (1999). Tfsyr Alqran Al'ezym. Thqyq Samy Slamh. Dar Tybh .

Abn Mnzwr, Abw Alfdl Mhmd. (1414h). Lsan Al'erb. Dar Sadr.

Al'ebdly, Farwq Alshykh. (2000). Nzrh 'Elmyh Llktb Alsmawyh. Dar Alktb Walwtha'eq.

Alfrahydy, Alkhlyl. (1981). Al'eyn. Thqyq Aldktwr Mhdy Almkhzwmy Waldktwr Ebrahym Alsamra'ey, Dar Alhlal Llnshr.

Alghmary, Abw Alfyd Ahmd Mhmd Alsdyq. (1987). Mtabqh Almkhtr'eat Al'esryh Lma Akhbr Bh Syd Albryh. Mktbh Alqahrh.

Alj'efry, 'Emar. (2002). Alanhraf Fy Altfsyr Alm'easr. Atrwhh Dktwrah. Bghdad. Klyh Al'elwm Aleslamyh.

Almthna, Abw 'Ebydh M'emr. (D.T). Mjaz Alqran. Mktbh Alkhanjy.

Alnablsy, Mhmd Ratb. (2005). Mwsw'eh Ale'ejaz Al'elmy Fy Alqran Walsnh. Dar Almktby.

Alnjar, Zghlwl. (2005). Alard Fy Alqran Alkrym. Dar Alm'erfh.

Alnjar, Zghlwl. (2007). Alsma' Fy Alqran Alkrym. Dar Alm'erfh.

Alnjar, Zghlwl. (2008). Hqa'eq 'Elmyh Fy Alqran Alkrym. Dar Alm'erfh.

Alqasmy, Mhmd Jmal Aldyn. (D.T). Mhasn Altawyl. Dar Alktb Al'elmyh.

Alqrdawy, Ywsf. (1996). Al'eql Wal'elm Fy Alqran Alkrym. Mktbh Whbh.

Alqrdawy, Ywsf. (2000). Kyf Nt'eaml M'e Alqran Al'ezym. Dar Alshrwq.

Alsh'erawy, Mhmd Mtwly. (1978). M'ejzh Alqran. Almkhtar Aleslamy.

Alshhry, Mhmd Nasr. (2009). Mn M'ealm Al'elaqh Byn Al'erbyh Wale'ejaz Al'elmy Fy Alqran Walsnh 8. Mjlh Jam'eh Almlk Khald, 7.(1)

Alsywty, Jlal Aldyn 'Ebd Alrhmn Bn Aby Bkr. (1998). Almzhr Fy 'Elwm Allghh. Dar Alktb Al'elmyh.

Altbry, Mhmd Bn Jryr. (2000). Jam'e Albyan. Thqyq Shakr. M'essh Alrsalh.

Alzmkhshry, Mhmwd Bn 'Emr. (D.T). Alkshaf 'En Hqa'eq Ghwamd Altnzyl W'eywn Alaqawyl Fy Wjwh Altawyl.

Alzndany, 'Ebd Almjyd. (1995). Ale'ejaz Al'elmy Tasylaan Wfhmaan. Mjlh Ale'ejaz Al'elmy / Hy'eh Ale'ejaz Al'elmy – Rabth Al'ealm Aleslamy - Mkh Almkrmh.

Alzndany, 'Ebd Almjyd. (1995). 'Elm Alajnh Fy Dw' Alqran Walsnh. Hy'eh Ale'ejaz Al'elmy Mkh Almkrmh.

Alzndany, 'Ebd Almjyd. (D.T). Ale'ejaz Al'elmy Fy Wsf Alshab. Mjlh Ale'ejaz Al'elmy. Mkh Almkrmh, Al'edd Alawl.

Alzrkshy Bdr Aldyn Mhmd Bn 'Ebd Allh. (1957). Albrhan Fy 'Elwm Alqran. Dar Ehya' Alktb Al'erbyh.

Bnt Alshat'e, 'Ea'eshh 'Ebd Alrhmn. (D.T). Ale'ejaz Albyany Llqran Wmsa'el Abn Alazrq. Dar Alm'earf.

Bnt Alshat'e, 'Ea'eshh 'Ebd Alrhmn. (D.T). Altfsyr Albyany Llqran Alkrym. Dar Alm'earf.

Dk Albab, J'efr. (1990). Alwjyz Fy Almnhj Alm'eyn 'Ela Kshf Asrar Allsan Al'erby Almbyn. Alahaly Lltba'eh Walnshr Waltwzy'e.

Dw Alrmh, Ghylan Bn 'Eqbh. (1995). Dywan Dy Alrumh. Dar Alktb Al'elmyh.

'Ebabnh, Ahmd Ebrahym. (2018). Almfrdh Alqranyh Wathrha Fy Twjyh Altfsyr Al'elmy. Mjlh Jam'eh Alsharqh, 15.(2)

Hdyq, Al'eyd. (2010). Jhwd Ahl Alsnh Waljma'eh Fy Ale'ejaz Allghwy Walbyany Llqran Alkrym. Rsalh Majstyr. Jam'eh Aljza'er.2010

Hsb Alnby, Mnswr. (1996). Alkwn Wale'ejaz Al'elmy Fy Alqran Alkrym. Dar Alfkr Al'erby.

Hwban, Khdyjh. (2021). Ale'ejaz Allughwy Wal'elmy Llmufrdat Alquranyh. Mjlh Alswtyat: 17(2). Jam'eh Alblydh 2. Aljza'er.

Karm Alsyd. (1995). Alesharat 'Elmyh Fy Alqran Alkrym. Dar Alfkr Al'erby.

Mhdy, Khald. (2021). Ale'ejaz Al'elmy Fy Alqran Alkrym. Rsalh Majstyr. Jam'eh Aljza'er. Bn Ywsf Bn Khdh. Klyh Al'elwm Aleslamyh.

Mwq'e Shyfh Alshrq. https://al-sharq.com/article/26/03/2024/

Sqa, Mrhf 'Ebd Aljbar. (2010). Altfsyr Wale'ejaz Al'elmy Fy Alqran Alkrym. Dar Mhmd Alamyn.

Sybwyh, Abw Bshr 'Emrw Bn 'Ethman. (1988). Alktab. Thqyq 'Ebd Alslam Harwn. Mktbh Alkhanjy.

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

المجلد التاسع، العدد الثالث، 144:134
أيلول (2024)

بحث رقم 4

العلامة موسى بن علي العالم الرباني ورجل الدولة الفاعل

Sheikh Musa Bin Ali, the Divine Scholar and Effective Statesman

أحمد بن يحيى الكندي[1]، زياد عواد أبوحماد[2]، سعيد بن سلطان الحراصي[3]

Ahmed bin Yahya Al Kindi[1], Ziad Awwad Abu Hammad[2], Saeed bin Sultan Al Harrasi[3]

[1] أستاذ مشارك في قسم العلوم الإسلامية- كلية التربية- جامعة السلطان قابوس- سلطنة عُمان

[2] أستاذ دكتور في قسم العلوم الإسلامية- كلية التربية- جامعة السلطان قابوس- سلطنة عُمان

[3] طالب دراسات عليا في قسم العلوم الإسلامية- كلية التربية- جامعة السلطان قابوس- سلطنة عُمان

[1] Associate Professor in the Department of Islamic Sciences, College of Education, Sultan Qaboos University, Sultanate of Oman

[2] Professor in the Department of Islamic Sciences, College of Education, Sultan Qaboos University, Sultanate of Oman

[3] Graduate Student in the Department of Islamic Sciences, College of Education, Sultan Qaboos University, Sultanate of Oman

[1] abuyahya@squ.edu.om, [2] Ziadab@squ.edu.om

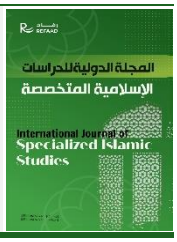
Received استلام البحث	Revised مراجعة البحث	Accepted قبول البحث
2024 /8/28	2024 /9/19	2024/10/1

DOI: https://doi.org/10.31559/SIS2024.9.3.4

This file is licensed under a *Creative Commons Attribution 4.0 International*

رفـــاد REFAAD
www.refaad.com

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة
International Journal of Specialized Islamic Studies (SIS)
Journal Homepage: https://www.refaad.com/Journal/Index/4
E-ISSN 2617-6246 | P-ISSN 2617-6238



العلامة موسى بن علي العالم الرباني ورجل الدولة الفاعل

Sheikh Musa Bin Ali, the Divine Scholar and Effective Statesman

الملخص:

الأهداف: تهدف هذه الدراسة إلى بيان الجوانب الشخصية للعلامة بن موسى بن علي التي أهلته ليكون عالمًا ربانيًا، ورجل الدولة الفاعل.

المنهجية: سلك الباحث المنهج التاريخي بتتبع المراحل المختلفة من حياة العلامة موسى بن علي، والاستقرائي لجمع المادة العلمية المتعلقة بجوانب شخصيته الدينية والعلمية، والتحليلي والاستنباطي: لتحليل المواقف والجوانب المهمة في حياة هذا العالم لاستخراج واستنباط الصفات والملامح المؤثرة في الجوانب المختلفة في الدولة والمجتمع.

الخلاصة: خلصت الدراسة إلى أنَّه يعتبر موسى بن علي مرجع زمانه في الفتوى، وتميز بعقلية استنباطية فريدة، ظهرت من خلال كثير من المسائل التي اجتهد وتفرد فيها، وكان له دور سياسي بارز وفاعل في المراحل التاريخية المختلفة فقد شارك في جماعة أهل الحل والعقد فترة، ثم تصدر أهل الحل والعقد ورئاستهم، بل كان له دور مباشر في ادارة الدولة وتحمل أعباء منصب الإمام، كما كلف بمنصب القضاء وثم رئاسة القضاة، وخلال ذلك اتصف بالحذر والورع وعمق الفهم والدراية ودقة استنباط المخرج للمسألة القضائية المعروضة، كشفت الأدوار المختلفة التي اضطلع بها العلامة موسى ين علي عن نضج وعمق إدراك في فقه السياسة الشرعية والفقه السياسي عنده.

الكلمات المفتاحية: *موسى بن علي؛ العالم؛ رجل الدولة؛ الفتوى؛ القضاء.*

Abstract:

Objectives: This study aims to clarify the personal aspects of the scholar Musa Bin Ali that qualified him to be a divine scholar and an effective statesman.

Methodology: The historical approach is utilized by tracing the different stages of the life of the scholar Musa Bin Ali, and the inductive approach is used to collect scientific material related to the aspects of his religious and scientific personality. Also, the analytical and deductive approach are applied to analyze the important positions and aspects in the life of this scholar to extract and deduce the qualities and features that influence the different aspects of the state and society.

Conclusion: Musa bin Ali is considered the reference of his time in fatwa, and he was distinguished by a unique deductive mentality, which appeared through many issues in which he worked hard and distinguished himself within. He had a prominent and effective political role in the different historical stages, as he participated in the group of the people of solution and contract for a period, then he led the people of solution and contract and their presidency; he even had a direct role in the administration of the state and bore the burdens of the position of Imam. He was also assigned the position of judge and then the presidency of the judges, and during that he was characterized by caution and piety and depth of understanding and knowledge and accuracy in deducing the way out of the judicial issue presented, the different roles undertaken by the scholar Musa bin Ali revealed maturity and depth of awareness in the jurisprudence of Islamic politics and political jurisprudence in his view.

Keywords*: Musa bin Ali; the scholar; the statesman; the fatwa; the judiciary.*

المقدمة:

الحمدلله رب العالمين والصلاة وإسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد....

فإن العلامة العزري أبوعلي موسى بن علي بن عزرة الأزكوي (845/230) يعتبر أحد أقطاب العلماء العمانيين؛ كان علامة فقيهًا، وإمامًا نبيهًا، لقبّ بشيخ الإسلام، تزخر المصادر العمانية خاصة والإباضية عامة بأقواله ورواياته؛ جمع بين الملكات العلمية والفكرية والسياسية والإدارية؛ بحيث كان ذا حضور في كافة مجالات الحياة في عصره.

مشكلة الدراسة:

لما كان تميّز العلامة موسى بن علي في كثير من الجوانب التي لا يمكن بحثها جميعًا في ورقة علمية واحدة جاءت هذه الورقة لتجلية جانبين مهمين من حياته، الأول: فاعلية العلامة موسى بن علي في المجتمع كعالم رباني تميز بفقهه ونظرته للواقع، والثاني: رجل الدولة، صاحب الرأي الصائب المقبول عند صاحب القرار والمجتمع، وعليه فإن هذه الورقة ستجيب عن الأسئلة التالية:

- ما الجوانب الشخصية للعلامة بن موسى بن علي التي أهلته ليكون عالمًا ربانيًا؟
- ما الجوانب الشخصية للعلامة موسى بن علي التي أهلته ليكون رجل الدولة الفاعل؟

أهداف الدراسة:

- بيان الجوانب الشخصية للعلامة بن موسى بن علي التي أهلته ليكون عالمًا ربانيًا.
- بيان الجوانب الشخصية للعلامة موسى بن علي التي أهلته ليكون رجل الدولة الفاعل.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة كون شخصية العلامة موسى بن علي شخصية متكاملة تدفع طلبة العلم والبحث للاقتداء بها، طلبًا للعلم من الكتاب والسنة والتخلق بأخلاقه، كما أنها شخصية قيادية لا تخشى في الله لومة لائم، فهي شخصية تدفع العلماء لقول كلمة الحق والنصح للمسلمين.

منهجية الدراسة:

- المنهج التاريخي القائم على تتبع المراحل المختلفة من حياة العلامة موسى بن علي.
- المنهج الاستقرائي: القائم على جمع المادة العلمية المتعلقة بجوانب شخصيته الدينية والعلمية.
- لمنهج التحليلي والاستنباطي: وذلك من خلال تحليل المواقف والجوانب المهمة في حياة هذا العالم واستنباط الصفات والملامح المؤثرة في الجوانب المختلفة في الدولة والمجتمع.

الدراسات السابقة:

مع المكانة العالية لهذا العالم الجليل وعظيم دوره إلا أن هناك ندرة في الدراسات وما نعرفه دراستان هما:

- القاضي موسى بن علي الإزكوي (ت:231هـ/845م) وإسهاماته في الحياة السياسية والثقافية في عُمان القاضي موسى بن علي الإزكوي (ت:231هـ/845م) وإسهاماته في الحياة السياسية والثقافية في عُمان، بحث قدمته خلود الخاطرية نشر في مجلة كلية الاداب، جامعة القاهرة ، عدد 7، أكتوبر 2022م. وهذا البحث تناول دور الشيخ موسى تناولًا تاريخيًا بخلاف بحثنا الذي ركز على الجانب الفقهي والشرعي والروحي، فضلًا عن مادة المباحث فهي مختلفة بين البحثين.
- الفقيه موسى بن علي الأزكوي بين قوة التكوين والتأثير، دأحمد بن يحيى الكندي، د زهير بن مسعود باباواسماعيل، والبحث، هذا البحث يتفق مع هذا البحث في جزئية التمهيد بالتعريف بالشيخ موسى؛ أما مباحث البحثين ومادتهما مختلفة، فقد ركز هذا البحث على التكوين العلمي ومدرسة إزكي التي تتلمذ عليها موسى وباقي المدارس العلمية كمدرسة نزوى ومدرسة سمائل ونبوغه العلمي فيها ثم تأثيره في هذه المدارس؛ فالبحث عني بالجانب التلقي والأخذ ومحورية تأثيره العلمي والتعليمي في هذه المدارس العلمية؛ بخلاف هذا البحث الذي تناول شخصية العلامة موسى وركز على الشخصية العلمية والروحية بشكل عام كمرجع علمي وكذلك مرجعيته في الفتوى ودور العلامة موسى بن علي في أهل الحل والعقد وقيادته لذلك أيضًا وهي عناصر لم يعن بها بحث " الفقيه موسى بن علي الأزكوي بين قوة التكوين والتأثير ".

خطة الدراسة:

التمهيد: التعريف بنسب العلامة موسى بن علي ونشأته وتكوينه.

المبحث الأول: موسى بن علي العالم الرباني.

المطلب الأول: الشخصية الروحية.
المطلب الثاني: الشخصية العلمية.
المبحث الثاني: موسى بن علي رجل الدولة الفاعل.
المطلب الأول: المشاركة في جماعة أهل الحل والعقد.
المطلب الثاني: رئاسة القضاء في الدولة.
الخاتمة

تمهيد: التعريف بنسب العلامة موسى بن علي ونشأته وتكوينه

العلامة موسى بن علي بن عزرة الإزكوي يصل نسبه إلى سامة بن لؤي بن غالب وأمه بنت العلامة موسى بن أبي جابر أحد حملة العلم إلى عمان؛ وهو أيضًا من بني سامة بن لوى بن غالب (السالمي،1350ه)، وعائلته عائلة علمية شهيرة فأبوه الشيخ علي بن عزرة الذي تنتسب إليه قبيلة العزري، وكانوا ينسبون إلى بني سامة فيقال السامي ثم نسبوا إلى علي بن عزرة؛ وبنو سامة أيضًا تنسب إليهم بيوت وقبائل أخرى؛ وبيت علي بن عزرة بيت زعامة وعلم نسب له عدد من العلماء كالأزهر بن علي ومحمد بن علي وغيرهم (أبو الحواري، 1985). وقد كني بأبي علي، ولد ليلة العاشر من جمادى الأخرى سنة سبع وسبعين ومئة وفق ما نص عليه الإمام السالمي وقيل عام واحد ومئتين، وتوفي ليلة الثامن من ربيع الأول عام ثلاثين ومائتي وقيل عام واحد وثلاثين ومئتين (السالمي،1350ه).

نشأ موسى بن علي بن عزرة في محضن أسرة صالحة وعلمية؛ إذ تسلسل العلم فيها؛ فجده عزرة كان من أهل العلم ويؤكد ذلك رواية عن موسى نفسه يرويها سعيد بن محرز عن موسى بن علي عن أبيه عن جده أن أبا عبيدة مسلم بن أبي كريمة - رحمه الله - أقام الصلاة فقال له أصحابه: إنك لم تقل: قد قامت الصلاة. فقال: قد قامت الصلاة، ولم يعد الإقامة (الكندي، 1984)، وأما الأب علي بن عزرة فقد اشتهر بكونه من أهل العلم (السيابي، 1986).

وقد اتسم العلامة موسى بن علي بالأخلاق وسعة الصدر والأفق والوفاء بحقوق إخوانه؛ من ذلك قصته مع صاحبه الزاهد الذي انقطع عن موسى لما ولي القضاء فأصر موسى على التواصل معه مرارًا عديدة حتى استجاب وعادت الصحبة كما كانت (السالمي،1350ه).

وقد جمع العلامة موسى في طلبه العلم بين التلقي في مسقط رأسه إزكي ومدرستها والتي كانت من حواضر العلم، وباقي المدارس العلمية في نزوى وسمائل وغيرها؛ وزاد على ذلك برحلته خارج عمان كالبصرة وحضرموت ومكة والمدينة وفي كلها كان يستفيد ويفيد غيره، وكان له دور رائد كبير في عصره في كل المجالات؛ بل كان ممن يتولون قيادة الدولة سواء في نصب الأئمة أو القضاء أو الفتوى والتعليم؛ وتولى المحافظة على الدولة في عمان لما كبر الإمام عبد الملك بن حميد (السالمي،1350ه).

ومن جميل ما وصفت به مكانة العلامة موسى عبارة "وكان موسى بن علي الرجل الوحيد في زمانه شرفًا وفضلًا وعلمًا وعملًا" (السيابي، 1986)، وفي وصف دوره العظيم: "موسى بن علي العالم الرضي الذي كان همته جمع شمل المسلمين والتفافهم حول راية الحق المبين" (السيابي، 1986) وقيل فيه وفي هاشم بن غيلان أيضًا: "وفي مقدمتهم الشيخان العالمان موسى بن علي وهاشم بن غيلان: فهما اللذان لا يزالان مراقبين الأحوال تمام المراقبة، وموسى بن علي رئيس على هاشم فهو قطب الرحي وعمدة الدولة، وكان علامة جليلًا ملأ اسمه آثار المسلمين، والله يختص برحمته من يشاء" (السيابي، 1986).

تتلمذ العلامة أبو علي على عدد من كبار وأجلة العلماء منهم أبوه وجده موسى بن أبي جابر الأزكوي كما أسلفنا وهاشم بن غيلان وغيرهم، وتتلمذ على يديه عدد من أجلة العلماء يكفي أن منهم الإمام محمد بن محبوب بن الرحيل ابن سيف بن هبيرة القرشي المخزومي الذي صار شيخ المسلمين في زمانه، كان مضرب المثل في العلم والزهد والتقوى، تصدر إمامة العلم خاصة عهد الصلت بن مالك سنة 239 هـ، وتقلد قضاء صحار، وتوفي يوم الجمعة لثلاث ليال خلون من شهر محرم سنة 260هـ وقبره بصحار مشهور (البطاشي،1992).

ترك من الآثار الكثير مما نقلت عنه المصادر والكتب الفقهية العمانية بعده والمليئة بالنقل عنه؛ وله كتاب "الجامع" المفقود يقول عنه الشيخ البطاشي في "اتحاف الأعيان" "وهذا الكتاب أظنه من جملة الكتب المفقودة فقد بحثت عنه في كثير من المكتبات التي اطلعت عليها وما وجدته مع شدة البحث، فلعله فُقد أو احتكره من لا يعرف قيمة العلم وأهله" (البطاشي،1992).

وقد نقل عنه العلماء رسالة مطولة للإمام عبد الملك بن حميد، يتجلى فيها أحوال أئمة وعلماء عمان حين يقوم العالم بإسداء النصيحة المفترضة عليه لولاة الأمر بمن فيهم الإمام العادل نفسه، ويكشف له بما أتاه الله من نور البصيرة، ما يؤدي إلى صلاح الدين والدنيا في الوقت نفسه، ترى فيه الإمام يتلقى من العالم ما يجود به من الأراء بصدر رحب في مشهد يعود بالذاكرة إلى عهد الخلافة الراشدة التي لم تعرف الاستبداد بالرأي والانفراد بالملك (السالمي،1350ه). ترك من الذرية ولديه الشيخين العالمين موسى بن موسى ومحمد بن موسى ، وقد توفي وهو في قمة العطاء فقد توفي رحمه الله ورضي عنه وعمره (53) ثلاثة وخمسون عامًا (ابن مداد، 1984).

المبحث الأول: موسى بن علي العالم الرباني

المطلب الأول: الشخصية الروحية

كانت الزعامة العلمية قبل موسى بن أبي جابر، لمحبوب بن الرحيل، ومحبوب صار زعيمًا بعد الربيع بن حبيب (البهراسي، 1985)، ثم برز بعد موسى بن أبي جابر، موسى بن علي بن عزرة الذي صار في فترة بروزه رأس أهل الحل والعقد، والمفتي والمرجع لذلك العهد (أبو قحطان، 1986). ثم صار-بعد ذلك- محمد بن محبوب إمام العلم والدين (أبو قحطان، 1986).

إن هذه الزعامة الروحية وفق المنهج الذي اتبعه الإباضية وأئمتهم كانت تدير الأمر لنصب الأئمة وإقامة العدل، ولكنها كانت في الوقت ذاته منضبطة بطاعة هؤلاء الأئمة بعد الاتفاق عليهم ومبايعتهم.

إن الزعامة الروحية للعلامة موسى بن علي قامت على قدم راسخ في العلم والفضل فقد تصدر العلم وصار المعتمد عليه؛ ولقد شهدت ألسن العلماء وأقلامهم بذلك لموسى، ومن ذلك عبارة الإمام أبي سعيد الكدمي (السالمي،1350هـ) ضمن كلامه في مسألة من أحكام الولاية والبراءة يقول: "كذلك لو بريء منه على حدثه ذلك، الذي لم يصح مع العالم بالبراءة منه من المتبرئين، مائة ألف فقيه أو يزيدون، مثل أبي بكر وعمر من الصحابة -رضي الله عنهم - ومثل موسى بن علي، ومحمد بن محبوب -رحمة الله عليهما- من العلماء، ما جاز له ولا وسعه أن يبرأ منه كبراءة المتبرئ منه من غير علم منه بحدثه" (الكدمي، 1985)؛ فالتمثيل السابق بموسى وقرنه بأجلة الصحابة يبرز المقام العالي لموسى عند الإمام الكدمي.

وضمن ما عرف بنسب الإسلام وهو مصطلح يراد به سلسلة إسناد نقل به العلم والرواية بين علماء عمان في القرون الأولى يعنون العلامة أبو عبد الله محمد بن ابراهيم الكندي (البطاشي،1992) في بيان الشرع بعبارة "هذا نسب الإسلام لأهل الاستقامة من المسلمين" وفيه: " ودين موسى بن علي ومحمد بن محبوب,,,, (البطاشي،1992) من علماء المسلمين من أهل عمان، والاعتراف لهم بفضلهم وتقديمهم....." ، ثم يُبَيّن الكندي أنهم أئمتنا وأولياؤنا في الدين وعلماؤنا. (الكندي، 1984)، والشاهد فيما سبق ذكره هو إبراز مكانة العلامة موسى بن علي كأحد أعلام الإسناد للعلم والرواية لدى علماء عمان وكذلك المنزلة العالية في الولاية الدينية والروحية.

ونجد ذكر العلامة موسى كثيرًا في النقل والإشادة به ومن نماذج ذلك عبارات: "وأما العمانيون فيروون عن موسى (الكندي، 1984) وكذلك في ما ورد في مسألة التكبير أيام التشريق " ولم يكن موسى بن علي ولا غيره من الفقهاء بإزكي يُكبّرون (الكندي، 1984).

وقد نقلت المصادر ثناء العلماء الجهابذة من المتقدمين والمتأخرين في موسى بن علي: فقد نقل عن العلامة أبي الحسن البسيوي (البطاشي، 1982) قوله: "وكان هؤلاء الأئمة الذين قاموا بالحق وأخمدوا الباطل فقهاء عمان والأعلام أولهم وأفضلهم..."وذكر من بينهم " وموسى بن علي..." ثم قال :" هؤلاء كانوا المقدمين في ذلك العصر الكندي، 1984)، ويقول العلامة ابن النضر الخصيبي، 1989) في لاميته: وأين في الناس كموسى بن علي (الحارثي، د.ت) ويقول العلامة المجاهد محمد بن سالم الرقيشي (الرقيشي، 1984):

إن تقل من هم أقول كموسى ... حامل العلم ناقل الآثار

هم شموس الهدى بدور الدياجي ... قادة الناس صفوة الأخيار (الهلاني، 1993)

المطلب الثاني: الشخصية العلمية

لقد حظي الشيخ بمكانة علمية مرموقة أهلته ليكون مفتيًا، ولا ريب أن منصب المفتي ومرجعية الفتوى منصب عظيم لا يشغله إلا من هو أهله؛ ولقد كان موسى بن علي مرجع زمانه في الفتوى، ويكشف الكم الهائل من فتاويه وأقواله المبثوثة في المصادر والمراجع والمدونات التي دونت الفقه كثيرًا من فتاواه.

وقد نقل عن العلامة موسى بن علي أقوالًا تفرد فيها:

- ففي مسألة المرأة إذا زوجت نفسها بغير إذن وليها ودخل بها الزوج هل يفرق بينهما أم لا، كان موسى بن علي يقول: النكاح بغير ولي لا يجوز ولكن إن وقع الدخول لم أفرق بينهما؛ يقول سماحة شيخنا الجليل أحمد بن حمد الخليلي .حفظه الله: "والمذهب يقتضي بطلان النكاح بلا ولي وهو الذي يدل عليه الحديث الصحيح عن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . "لا نكاح إلا بولي" والحديث الصحيح عنه عليه السلام: "أيما امرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل" ولكن مع ذلك يقول الإمام أبو علي بأنه لا يتجاسر على التفرقة بينهما بعد وقوع الدخول، لمَ ذلك؟ لقد أوضح العلماء الذين جاءوا من بعده قصده من ذلك وقالوا: إنه قال ذلك احترامًا لرأي أبي حنيفة الذي يرى صحة تزوج المرأة بنفسها ولو بدون إذن وليها فلئلا يكون الزوجان آخذين بمذهب أبي حنيفة . أي عدم التفرقة بينهما" (الخليلي، د.ت).
- مسألة الرجل إذا قال لزوجته طلقتك أكثر الطلاق، يرى موسى بن علي أنها لا تطلق إلا تطليقتين أخذًا بمدلول قول الله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البَقَرَة الآية 229]، ويرى الأكثر أنها تطلق ثلاثًا يقول الإمام السالمي (السالمي، 1983) في ذلك:

ثم ثلاث أكثر الطلاق ..... وقيل ثنتان على الإطلاق
وذاك إن قال لها طلقتك ..... يا هند أكثر الطلاق فاشتكى
فتطلق الثنتين في المروي ... عن قاض مصرنا أبي علي (السالمي، 1294هـ)

وجرى عدد من العلماء على اختيار أبي علي بعد ذلك في مصنفاتهم، يقول العلامة أبو الحسن البسيوي: "وإن قال: أنت طالق أكثر الطلاق فهما اثنتان" (البسيوي، 1405هـ)، وكذلك يظهر من عبارة القطب اطفيش تبعا للثميني أنه اختيارهما؛ إذ يعلق القطب على قول الثميني: "وَبِأَكْثَرِ الطَّلَاقِ اثْنَتَانِ" فائلًا: "(وَ) لَزِمَتْ (بِأَكْثَرِ الطَّلَاقِ اثْنَتَانِ) كَقَوْلِهِ - تَعَالَى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ وَلِبَقَاءِ شَيْءٍ لِأَنَّهُ لَمْ يَقُلْ كُلَّ الطَّلَاقِ، وَقَالَ الرَّبِيعُ: ثَلَاثٌ وَهُوَ الصَّحِيحُ عِنْدِي، لِأَنَّهُ وَلَوْ ذَكَرَ اللَّهُ - تَعَالَى- أَنَّ الطَّلَاقَ مَرَّتَانِ، لَكِنْ ذَكَرَ الثَّالِثَ بَعْدُ كَمَا مَرَّ بِقَوْلِهِ: ﴿ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾. وَكَوْنُ الطَّلَاقِ ثَلَاثًا بِمَرَّةٍ مَنْهِيًّا عَنْهُ، وَمِنْ طَلَاقِ السُّفَهَاءِ لَا يَبْطُلُ وُقُوعُهُ إذَا صُرِّحَ بِهِ أَوْ أُشِيرَ إلَيْهِ، وَزَعَمَ بَعْضٌ أَنَّهُ يَلْزَمُ بِأَكْثَرِ الطَّلَاقِ وَاحِدَةٌ، كَمَا فِي الدِّيوَانِ، أَيْ إلَّا أَنْ يَنْوِيَ أَكْثَرَ كَمَا قَالَهُ ابْنُ وَصَّافٍ، وَوَجْهُهُ صَرْفُ قَوْلِهِ: أَكْثَرَ الطَّلَاقِ إلَى أَكْثَرِ التَّطْلِيقَةِ فَأُجْبِرَتْ تَامَّةً حَمْلًا لِقَوْلِ الطَّلَاقِ عَلَى التَّطْلِيقَةِ وَإِذَا كَانَ مُطَلِّقًا لَهَا أَكْثَرَ التَّطْلِيقَةِ جُبِرَتْ تَطْلِيقَةً تَامَّةً كَمَا إذَا طَلَّقَ أَقَلَّ التَّطْلِيقَةِ، وَوَجْهُ الْقَوْلِ بِأَنَّهُ ثَلَاثٌ أَنَّهُ يَصْرِفُ قَوْلَهُ: أَكْثَرَ الطَّلَاقِ إلَى مَعْنَى أَكْثَرِ مَا لِلزَّوْجِ أَنْ يُطَلِّقَ زَوْجَهُ وَهُوَ ثَلَاثُ تَطْلِيقَاتٍ" (اطفيش، 1986).

ويظهر من عبارة العلامة العوتبي (البطاشي، 1992) في الضياء ذكر أنموذج لتجديد أبي علي عما كان معمولًا به فيقول: "ولم يكن عندنا أن الإبل تصدع -أي تقسم- نصفين، وأفتى موسى بن علي رحمه الله أنها تصدع نصفين كما تصدع الغنم، ثم يختار ربّ المال واحدة ثم يختار الساعي واحدة" (العوتبي، 1991).

ومن نماذج المنقول من فتاواه؛ ما ذكر أنه اختلف رأي موسى بن علي وأخيه الأزهر بن علي في أخذ زكاة رجل مات بعمان ووارثه بالبصرة، فقال الأزهر بن علي: تؤخذ منه الزكاة ولا يسأل عن وارثه أعليه دين أم لا؟

وقال موسى بن علي: لا تؤخذ منه الزكاة حتى يسأل عن وارثه فإن كان عليه دين لم تؤخذ منه الزكاة وإن لم يكن عليه دين أخذ منه الزكاة (الكندي، 1984).

وتنقل المصادر عنه تحديد بعض المفاهيم والمصطلحات الفقهية؛ ومن ذلك: "وحفظ لنا الثقة عن أبي علي موسى بن علي رحمه الله أن القهقهة التي يتحرك منها القلب والبدن في الصلاة" (المالكي، 2012).

ونرى له أجوبة جامعة في بعض الأبواب تستوعب أكثر من باب كطريقة القاعدة الفقهية؛ فمثلًا "في الأيتام هل لهم نكاح، أو عطية أو بيع أو شراء، "يرى موسى بن علي أنه لا يجوز عليهم شيء من ذلك حتى يبلغوا (المالكي، 2012).

ومن الأجوبة الفقهية لأبي علي ما نجد صياغته كالضابط الفقهي؛ ومن ذلك قوله: "كل من حلف وآلى بيمين بالصدقة أو العتق أو الطلاق ولا يذكر الله في يمينه أنه لا يجامع امرأته ثم لا يجامعها أربعة أشهر أنه آلى من امرأته" (العوتبي، 1991).

وهناك أجوبة ترى فيها إعمال العقل واضحًا جليًا بما يكشف عن عقلية استنباطية؛ ومن ذلك ما أورده العوتبي إذ يقول: "اختلف أصحابنا فيمن أعتق عبدًا له في مرضه لا ملك له سواه، وعليه دين يحبط بثمن العبد، فقال بعضهم: العتق ماض ويستسعى بثلثي قيمته للغرماء، وهذا قول موسى بن علي، وقال بعضهم: العتق ماض ويستسعى بقيمته كلها للغرماء" (العوتبي، 1991)؛ فلعل أبا علي جعل الثلث مما يتصرف فيه المالك للإيصاء، ثم جعل الثلثين للغرماء بخلاف غيره الذي جعل كل قيمته للغرماء.

المبحث الثاني: موسى بن علي رجل الدولة الفاعل

المطلب الأول: المشاركة في جماعة أهل الحل والعقد

كان للعلامة موسى بن علي دور سياسي بارز وفاعل في المراحل التاريخية المختلفة؛ من أهمها:

- المشاركة في جماعة أهل الحل والعقد: فقد شارك في بيعة الإمام عبد الملك بن حميد (السالمي، 1347هـ)، وتولى القضاء له وكان ناصحا له ومن ذلك سيرته إلى هذا الإمام: "فجنبنا الله وإياكم وإيانا من ذلك عسره فإنا لرحمته راجون وإليه محتاجون، ومنها: من أولها أوصيك ونفسي بتقوى الله وحفظ ما استحفظك من أمانته (الكندي، 1984))" ولم يكن دور موسى سلبيًا؛ بل كان في منتهى الإيجابية والنفع والقيام بصالح المسلمين والنصيحة لهم.
- تصدر أهل الحل والعقد ورئاستهم ورئاسة المرجعية الدينية: يتجلى تصدر موسى جماعة أهل الحل والعقد في بيعة المهنا؛ فقد كان على رأس المبايعين للإمام المهنا العلامة موسى بن علي، يقول الإمام السالمي: بايعه موسى بن علي رحمه الله عن مشورة من المسلمين على طاعة الله وطاعة رسوله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فوطأ آثار المسلمين وسار سيرتهم. (السالمي،1983) يقول العلامة خلفان بن جميل (الخصيبي،1989) في سلكه:

ونصبوا في يومه المهنا ... ابن جيفر من يحمد يبنى
بايعه فتى علي موسى ...كان لأهل عصره ناموسا
لذا تولى العقد للإمام.. لكن على مشورة الأعلام (السيابي، 1988)

إن هذا الدور القيادي الكبير لموسى خالطته الحكمة والتروي والطاعة لإمامه ، ولذلك لما شكى الناس أن الإمام المهنا قد أسن وكبر حتى أقعد؛ فاجتمع إلى موسى بن علي جماعة منهم وهو يومئذ قاضي الإمام (السالمي،1347ه)، فقالوا له: "إن هذا الرجل قد أسن وضعف عن القيام بهذا الأمر فلو اجتمع الناس على إمام يقيمونه مكانه كان أضبط وأقوى على ذلك، فخرج موسى بن علي حتى وصل إلى الإمام فلما دخل عليه جعل يسأله وينظر حاله فعرف الإمام مقصده فقال: يا أبا علي جئت إلي، والله لئن أطعت أهل عمان على ما يريدون لا أقام إمام معهم سنة واحدة، وليجعل لكل حين إمام ويولون غيره، ارجع إلى موضعك فما أذنت لك في الوصول ولا استأذنتني ولا تقم بعد هذا القول، قيل: فخرج موسى بن علي من حينه ولم يلبث أن مات موسى، ومات الإمام بعده" (السالمي،1347ه).

وفي هذا الأمر يقول الشيخ خلفان بن جميل السيابي:

قال الثقاة لأبي علي ... إن الإمام ليس بالقوي
قد أصبحت ضعيفة قواه ... لعلنا نستبدلن سواه
فسار موسى نحوه مختبرا ... يسأله عن حاله لينظرا
ففهم الإمام ما أرادا ... فقال دع لا تكثر الترددا
ارجع إلى ما كنت فيه لا تجي ... فلم أكن قد أذنت بالمجي
إنك لو أعطيتهم ما شاءوا ... في كل عام بإمام جاءوا
فسار موسى ثم ما أقاما ... إلا قليلا واحتسى الحماما (السيابي، 1988)

- القيام بدور مباشر في ادارة دور الدولة وتحمل أعباء منصب الإمام: يتجلى هذا الدور آخر عهد عبد الملك بن حميد؛ فالإمام عبد الملك كبر في السن فخاف الناس على الدولة، فقام موسى بن علي بأمر الدولة وتسيير شوؤنها حتى مات الإمام عبد الملك، وكان بعض الناس طلب من موسى بن علي عزل الإمام عبد الملك لضعفه وكبر سنه ولكن موسى لم يستحل عزله ورأى أن إمامته ثابتة (السالمي،1347ه)، يقول الشيخ خلفان بن جميل السيابي في سلك الدرر :

فقام بالدولة موسى بن علي ... وكان خير عضد وموئل
وطلبوه عزله لكن أبى ... أبو علي ذاك ممن طلبا
وقيل إن أحد الأعلام ... ممن أراد العزل للإمام
كان يصد عن أبي علي ... إذ لم ير العزل من المرضي
فقال موسى إن هذا الرجلا ... يصد إذ لم نعزلن الجبلا . (السيابي، 1988)

وفي المقتبس من كشف الغمة: "وكانت تقع الأحداث في عسكره عند ما ضعف وسقط وثقل منه السمع والبصر، فشاور المسلمون الشيخ العام موسى بن علي في عزله، فأشار عليهم أن يحضروا العسكر ويقوموا بالدولة، فأحضر موسى، وأقام الدولة، ومنع الباطل، وشد عسكر المسلمين، وعبد الملك في بيته لم يعزلوه، حتى مات و هو إمام لهم، وكانت ولايته ثماني عشرة سنة" (الازكوي، 1980).

قال أبو المؤثر(السالمي،1347ه): وحدثني الثقة أن عبدالملك بن حميد الإمام قد ضعف وسقطت قوته، وثقل منه السمع والبصر، إلا أنه قد كان يسمع ويبصر، أي يسمع الشيء اليسير ويبصر كذلك، قال وقد كان في عسكره القتال أي ربما كان بين العسكر اختلاف يؤدي إلى شق العصا، ثم يصطلح بوجود القائمين المسددين للأحوال. قال أبو المؤثر: وكانت ضعفته فيما بلغنا أشد من ضعفة الصلت بن مالك، قال: وسألوا موسى بن علي عنه وعن الواجب في حقه الذي أن يعامل به مادام في ذلك الحال، فأجابه أن إمامته ثابتة عملًا منه بالواجب في حق الإمام من المساعدة ما لم يدع داع يتبين منه عجز الإمام، قال ولم يستحل موسى ابن علي رحمه الله عزل الإمام بذلك الأمر الواقع عليه من الله، قال: وقال أبو الحسن: وكان بعض المسلمين أظن أنه البشير بن المنذر (البطاشي، 1980) يصد عن موسى ابن علي إذا رآه لم يعزل عبدالملك، وكان يقول هذا الشاب يصد عنا إذا لم يعزل الجبل، يعني الإمام عبد الملك، إذ كانوا يرون عزله لما كان نازلًا منزلة العجز الجسمي، نظرًا إلى أن الإمام إذا فَقَد قوته وجب عزله إذ يكون بذلك الحال مقصرًا أو العاجز عن القيام بالواجب يشهد عجزه عليه، فيجب عزله سواء كان حسيًا أو معنويًا، وعلى هذا أكثر أهل العلم، إلا أن موسى بن علي لا يرى عزل عبدالملك (السيابي، 1980).

لقد كشف هذا الدور العظيم الذي قام به العلامة موسى بن علي عن شخصية عظيمة محنكة؛ كانت كهفا لنوازل ذلك العهد سياسية كانت أم دينية، فسدد وحمى الدولة وأزال ما سببه ضعف الإمام، وجبر الحال وحافظ عليه، وتلك مأثرة ومنقبة عظيمة للعلامة أبي علي رحمه الله.

- كما وكشفت الأدوار التي اضطلع بها العلامة موسى ين علي عن نضج وعمق إدراك في فقه السياسة الشرعية والفقه السياسي عنده؛ ومن نماذج آرائه التي تكشف نضجًا في هذا الجانب اشارته للإمام عبد الملك بن حميد أن يقبل من أهل مهرة (السمعاني، 1964) اعتذارهم مع أنهم قتلوا جباة المسلمين الذين خرجوا إليهم لجباية الزكاة فقد خالفوا وقاتلوا وظهر منهم فساد فطلبهم الإمام عبدالملك بن حميد، فامتنعوا أول الأمر ثم ألقوا أيديهم (السيابي، 1980)، فلم يقبل الإمام منهم حتى أشار عليه الشيخ موسى بن علي أن يقبل ذلك منهم فقبل منهم وأمنهم الإمام.

ومثل رفضه لعزل الإمام عبد الملك وتسديده له الذي تكلمنا عنه قمة النضج السياسي، وقد سبق بيان ذلك، وما لازم ذلك من ضبط أمر العسكر، وإزالة فساد من أفسد منهم، والقيام بضبط الدولة والمضي بها إلى شاطئ السلامة والأمان، كل ذلك يدل على نضج وحنكة ودراية سياسية كبيرة، وهكذا ما قام به أيام الإمام المهنا واختباره بعد ظهور كبره ورجوعه عن مسألة عزله وسماعه نصيحة الإمام المهنا؛ كل ذلك من نماذج فقهه العميق للسياسة الشرعية ونضجه السياسي.

وفي أمر المهنا وما يورده بعض العلماء أن موسى بن علي كان يبرأ من المهنا ؛ فإن كان الأمر صحيحًا فلا يخلو من حنكة وخوف على الدولة وبعد نظر سياسي حتى لا يؤدي إظهار البرأة إلى فتنة لاسيما أنها إن صحت خاصة، وكأنها ليس مما يفضي إلى الفساد فلا ريب أن مثل موسى أمين على صلاح الراعي والرعية؛ أو أن عدم اظهار البراءة مبني على ضابط عقدي التزم به أبو علي وأكده العلماء، وخلاصته أن "من رأى مِمَّن شهر بالولاية موجب البراءة برئ منه سرًّ، ولا يحلُّ له إظهار البراءة منه إلاَّ عند من علمه أنَّه علم كعلمه ذلك الحدث بعينه، لأنَّهُ إن أظهر البراءة مِمَّن ثبتت ولايته عند الناس أباح من نفسه البراءة، ولا يحل لأحد أن يبيح لنفسه البراءة" (الغيثي، 1996) ومع ذلك تميل النفس إلى استبعاد مسألة البراءة هذه؛ فالحق كما قال بعض العلماء أن "ما روي عن الإمامين موسى بن علي، ومحمَّد بن محبوب، أنَّهما كانا يبرآن من الإمام المهنَّا رحمه الله بالسريرة فيه نظر" (الغيثي، 1996).

المطلب الثاني: رئاسة القضاء في الدولة

ومن الأدوار الفاعلة له في أمور الدولة تكليفه بالقضاء، بل ورئاسة القضاة في فترة أخرى، وهو منصب ليس بغريب عن أسرته، فأسرته أسرة قضاء، فأبوه كان قاضيًا عهد الإمام غسان، وكان أخواه قاضيين؛ فالأزهر ولاه الإمام عبد الملك بن حميد، ومحمد بن علي كان قاضيًا، وكان ممن حضر بيعة الإمام الصلت بن مالك، بل كان من مقدمي أهل الحل فيها (السالمي، 1347ه).

أما العلامة موسى بن علي فقد تولى القضاء لثلاثة من أئمة المسلمين وصار في آخر عهد عبد الملك وعهد المهنا قاضيهما أي منصب قاضي القضاة وشيخ الإسلام، ويمكننا تقسيم توليه القضاء كما يظهر إلى دورين:

أولًا: توليه القضاء كأي قاضي من القضاة الذين كانوا كثرا في نزوى مركز الدولة فضلا عن غيرها من الأقطار، وهذا كان أول ما تولى القضاء خاصة في عهد الإمام غسان؛ لأن الذي كان منصب قاضي الإمام اي القاضي الأعلى رتبة آنذاك هو العلامة أبو عثمان سليمان بن عثمان (البطاشي، 1980).

ثانيًا: منصب قاضي القضاة أو قاضي الإمام أو المرجع؛ والذي يظهر أن ذلك كام في آخر عهد الإمام عبد الملك فكأنه الذي يملك مسألة العزل؛ ولذلك قال بشير بن المنذر: هذا الشاب يصد عنا إذا لم يعزل الجبل"، واستمر في هذا المنصب عهد الإمام المهنا (السالمي، 1347ه)، ولذلك قام بمهمة اختبار ذهن وعقل الإمام، وهذه الفترة التي عناها الشيخ أبو إسحاق (محمد بابا عمي، 2000) بتفسير كلمة قاضيه الواردة في التحفة فقال: يعني قاضي المسلمين ـ يعني الشيخ موسى ـ وهو شيخ الإسلام يومئذ ومرجع الفتوى في الإمامة، ورأس أهل الحل العقد (السالمي، 1347ه)، ويظهر أنه يمكن أن يتولى منصب قاضي الإمام أكثر من شخص وفق حاجة الزمان وكثرة القضايا ولكن المقدم فيهم يكون واحدًا، وكان موسى القائم بذلك آخر عهد عبد الملك وعهد المهنا؛ ويكشف هذا الأمر أكثر ذكر بعض القضايا والنص على رفعها لنزوى؛ فقضى فيها الشيخ موسى مثل مسألة المرأة التي نازعت في صداقها وهي من أهل الرستاق، فقال زوجها: إنه يقضيها صداقها من الباطنة، فحكم موسى بن علي عليه أن يقضيها صداقها من البلد الذي تزوجت فيه (الكندي، 1984)، وهكذا مسألة الرجل الذي كان من أهل بدبد ذهب عقله وكانت له زوجة وكان والده حيا فرفعت أمرها إلى أبي علي ـ رحمه الله ـ وطلبت أن ينفق عليها أبوه أو يطلقها ولم يكن له مال، فكتب أبو علي إلى والي سمائل أن يأمر والده أن ينفق عليها وأن يكفيها إياه وإما أن يطلقها (الكندي، 1984)؛ فهذه المسألة تؤكد دور قاضي القضاة وهو يخاطب وهو يرسل لوالي سمائل.

واتصف العلامة موسى بن علي بأجل ما يتصف به القاضي من حذر وورع في عمل القضاء ولوازمه، ومن شواهد حذره في القضاء ما ذكر في تعديل الشهود أن موسى بن علي كان يعيد المسألة على الشهود أربعة أشهر (الكندي، 1984).

ومن شواهد ورعه وعفته أنه لم يكن يأخذ من أحد هدية؛ فكان عفيف النفس أن يقبل ذلك من الناس وهو متقلد منصب القضاء؛ وقد ورد في بيان الشرع "وقد كان موسى بن علي -رحمه الله- يكون بنزوى ويعتل فلا يقبل من أحد شيئًا (الكندي، 1984).

ومن صور الحذر والدقة ما روي أن رجلا تنازع هو وامرأته في طلاق ووصف الرجل كيف كان، فأمره موسى أن يحلف على ما وصف من القول (الكندي، 1984).

واتصف بعمق الفهم والدراية ودقة استنباط المخرج للمسألة القضائية المعروضة له، وهذا أكثر ما يحتاجه القاضي؛ فلا غرو أن يكون قاضي القضاة مع امتلاء عمان بأرومة العلم والفضل آنذاك؛ ومن ذلك انه سئل عن مسألة في الطلاق في رجل قال لامرأته: أنت طالق إن خرجت الساعة، قال .لعل القائل هو الراوي ولم يذكر اسمه: وهي قائمة فقعدت يسيرا ثم قامت فخرجت، وإن قومًا حرموها عليه، قال: فوصل الرجل إلى موسى فأخبره، قال: كتب إلي موسى أنك آمرها بالرجعة إلى زوجها فأمرتها بالرجعة إليه، قال: فقلت له: يا أبا علي -أو كما قال- أليس يقال أن النهار كذا أو كذا ساعة، قال: وكيف يعرف ذلك؟ -وكأنه لم ير ذلك شيئًا- حيث قال: إن خرجت الساعة، وهي قائمة فقعدت ثم خرجت فكأنها قد تحولت الساعة (الكندي، 1984).

ونقلت عنه أقوال في أحكام القضاء كقوله في جواز القضاء على الغائب (السالمي، د.ت) مستدلًا بحديث هند بنت عتبة وإذن الرسول صلى الله عليه وسلم لها أخذ ما تحتاجه من مال أبي سفيان حين اشتكت في غياب أبي سفيان.

ورأينا في طروس العلم استشهاد أقطاب العلماء بأقواله في الأحكام؛ وكأنه موردهم يقوون أجوبتهم بها؛ فعن أبي عبد الله محمد بن محبوب في جوابه إلى الإمام الصلت بن مالك (السالمي، 1347ه): "وقد حفظت عن المسلمين منهم موسى بن علي أنه لا يقبل من الشهود إذا شهدوا إن هذا المال في يد فلان حرام حتى يفسروا الحرمة فإن رأى الحاكم حرامًا رده إلى أهله، وإن لم يره إذا شرح الشهود حرامًا لم يقبل ذلك، وكذلك إذا شهدوا إن زوجة فلان بن فلان في حرمة أو حرامًا فلا يقبل ذلك من الشهود حتى يفسروا الحرام" (المالكي، 2012).

الخاتمة:

وقد توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

1. يعتبر العلامة موسى بن علي بن عزرة في فترة بروزه من أهل الحل والعقد، وآلت إليه الزعامة الروحية وفق المنهج الذي اتبعه الإباضية وأئمتهم والتي كانت تدير الأمر لنصب الأئمة وإقامة العدل، وتنضبط بطاعة هؤلاء الأئمة بعد الاتفاق عليهم ومبايعتهم.
2. كان موسى بن علي مرجع زمانه في الفتوى، ويظهر هذا في الكم الهائل من الفتاوى والأقوال في المصادر والمراجع والمدونات التي دونت الفقه
3. تميز العلامة موسى بن علي بعقلية استنباطية فريدة، ظهرت من خلال كثير من المسائل التي اجتهد وتفرد فيها.
4. كان للعلامة موسى بن علي دور سياسي بارز وفاعل في المراحل التاريخية المختلفة فقد شارك في جماعة أهل الحل والعقد فترة، ثم تصدر أهل الحل والعقد ورئاستهم، وفي هذا الدور القيادي الكبير كانت تخالطه الحكمة والتروي والطاعة لإمامه المبايع.
5. كما كان له دور مباشر في ادارة الدولة وتحمل أعباء منصب الإمام، وذلك في آخر عهد الامام عبد الملك بن حميد؛ عندما كبر في السن فخاف الناس على الدولة.
6. كشفت الأدوار المختلفة التي اضطلع بها العلامة موسى ين علي عن نضج وعمق إدراك في فقه السياسة الشرعية والفقه السياسي عنده.
7. كلف بمنصب القضاء وثم رئاسة القضاة، وخلال ذلك اتصف بالحذر والورع وعمق الفهم والدراية ودقة استنباط المخرج للمسألة القضائية المعروضة.

المراجع:

أولًا: المراجع العربية:

الأزكوي، سرحان بن سعيد. (1980). *تأريخ أهل عمان المقتبس من كشف الغمة*. تحقيق سعيد عبد الفاتح عاشور، وزارة التراث القومي والثقافة.

الأزكوي، سرحان بن سعيد (ق 18/12). *كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة*. (مخ)، مكتبة السيد محمد بن أحمد بن سعود البوسعيدي، السيب، سلطنة عمان، رقم 571+ نسخة وزارة التراث القومي والثقافة، صورة منها لدى الباحث.

اطفيش، قطب الأئمة محمد بن يوسف المصعبي. (1914/1332). *شرح كتاب النيل وشفاء العليل*. مطبعة أمون للتجليد والطباعة، القاهرة، مصر، نشر وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان، 1406ه، 1986م + طبعة مكتبة الإرشاد، جدة، 1985

البطاشي، سيف بن حمود بن حامد .(1992). *اتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عُمان*. ط1، مطابع النهضة.

البسيوي، أبو الحسن علي بن محمد. (1405ه). *مختصر البسيوي*. وزارة التراث القومي والثقافة.
البهلاني، يحيى بن محمَّد. (1993). *نزهة المتأملين في معالم الإزكويين*. مطابع النهضة - ط1.
الحارثي، سالم بن حمد. (د.ت). *العقود الفضية في أصول الإباضية*. دار اليقظة العربية.
الخصيبي، محمد بن راشد بن عزيز. (1989). *شقائق النعمان على سموط الجمان في أسماء شعراء عُمان*. ط2، المطبعة الوطنية، روي، نشر وزارة التراث القومي والثقافة.
الخليلي، سماحة الشيخ أحمد. (د.ت). *محاضرة (إزكي ومكانتها العلمية في التاريخ) (مرقونة)*.
ابن رزيق، حميد بن محمد بن بخيت. (1978). *الشعاع الشائع*. تح: عبد المنعم عامر، نشر وزارة التراث القومي.
الرقيشي، أحمد بن عبد الله الأزكوي. (ق17/11). *مصباح الظلام*. (القطعة الخامسة من كتاب شرح دعائم الإسلام شرح لامية ابن النظر) مكتبة الشيخ صالح بن عمر لعلي، بني يسجن، الجزائر رقم: م154
الرقيشي، محمد بن سالم بن زاهر. (1984). *كتاب النور الوقاد على علم الرشاد*. وزارة التراث القومي والثقافة، مطبعة الألوان الحديثة.
السالمي، نور الدين أبو محمد عبد الله بن حميد. (1350ه). *تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان*. تصحيح وتعليق أبي إسحاق إبراهيم اطفيش الجزائري الميزابي ، ط2 ، ج1 ، مطبعة الشباب، القاهرة ، 1350ه ، ج2 المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، 1347ه
السالمي، نور الدين أبو محمد عبد الله بن حميد. (1394ه). *جوهر النظام*. تصحيح أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، مطبعة النصر.
السالمي، نور الدين أبو محمد عبد الله بن حميد. (د.ت). *شرح الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب*. تقديم عز الدين التنوخي، مكتبة الاستقامة.
السالمي، نور الدين أبو محمد عبد الله بن حميد. (1983). *معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال*. تح: محمد محمود إسماعيل، نشر وزارة التراث القومي والثقافة.
السمعاني، عبد الكريم بن محمد. (1964). *الأنساب*. تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن.
السيابي، خلفان بن جميل. (1988). *سلك الدرر الحاوي غرر الأثر*. وزارة التراث القومي والثقافة، ط2.
السيابي، سالم بن حمود. (1980). *طلقات المعهد الرياضي في حلقات المذهب الإباضي*. مطابع سجل العرب، نشر وزارة التراث القومي والثقافة.
السيابي، سالم بن حمود. (1986). *عُمَانُ عَبْر التَاريخِ*. ط2، وزارة التراث القومي والثقافة.
الشقصي، خميس بن سعيد بن علي. (1979). *منهج الطالبين وبلاغ الراغبين*. تح: سالم بن حمد بن سليمان الحارثي، نشر وزارة التراث القومي والثقافة.
العوتبي، أبو المنذر سلمة بن مسلم الصحاري. (1991). *كتاب الضياء*. ط1، مطبعة عمان ومكتبتها المحدودة، نشر وزارة التراث القومي والثقافة.
الغيثي، سعيد بن ناصر. (1995). *أيضًا ح التوحيد بنور التوحيد، وهو شرح لنور التوحيد لمصنّفه العلاَّمة: علي بن محمَّد المنذري*. تحقيق: محمَّد بن موسى باباعمي ومصطفى بن محمَّد شريفي. ط1، سلطنة عمان معهد القضاء الشرعي والوعظ والإرشاد.
أبو قحطان، خالد بن قحطان. (1986). *سيرة أبي قحطان (ضمن السير والجوابات لمجوعة علماء وأئمة عمان)*. تح: سيدة إسماعيل كاشف، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، نشر وزارة التراث القومي والثقافة.
القري، أبو الحواري محمد بن الحواري. (1985). *جامع أبي الحواري*. وزارة التراث القومي والثقافة، مطابع سجل العرب.
الكدمي، الناعبي أبو سعيد محمد بن سعيد. (1985). *الاستقامة*. مطابع دار جريدة عمان للصحافة والنشر، روي، نشر وزارة التراث القومي والثقافة.
الكندي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سليمان السمدي النزوي. (1984). *بيان الشرع الجامع للأصل والفرع*. المراجعة والتصحيح لسالم بن حمد الحارثي، مطبعة عمان ومكتبتها، سلطنة عمان، مطرح، نشر وزارة التراث القومي والثقافة.
المالكي، أبو مالك عامر بن خميس. (2012). *غاية المطلوب في الأثر المنسوب*. تح : بدر العبري ، ط مكتبة الجيل الواعد، ط1.
مجموعة باحثين. (1991). *دليل أعلام عمان*. ط1، جامعة السلطان قابوس.
محمد بابا عمي، بحاز إبراهيم، باجو مصطفى، شريفي مصطفى. (2000). *معجم أعلام الإباضية (قسم المغرب الإسلامي)*. ط2، دار الغرب الإسلامي، نشر جمعية التراث بالقرارة.
ابن مداد، عبد الله بن مداد النزوي. (1984). *سيرة ابن مداد*. نشر وزارة التراث القومي والثقافة.
اليهراسني، أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر بن سعيد. (1985). *كتاب السيرة وأخبار الأئمة*. تح: عبد الرحمن أيوب، الدار التونسية للنشر.

ثانيًا: رومنة المراجع العربية:

Alazkwy, Srhan Bn S'eyd. (1980). Tarykh Ahl 'Eman Almqtbs Mn Kshf Alghmh. Thqyq S'eyd 'Ebd Alfath 'Eashwr, Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Atfysh, Qtb Ala'emh Mhmd Bn Ywsf Alms'eby. (1332/1914). Shrh Ktab Alnyl Wshfa' Al'elyl. Mtb'eh Amwn Lltjlyd Waltba'eh, Alqahrh, Msr, Nshr Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh Bsltnh 'Eman, 1406h, 1986m + Tb'eh Mktbh Alershad, Jdh, 1985

Albtashy, Syf Bn Hmwd Bn Hamd .(1992). Athaf Ala'eyan Fy Tarykh B'ed 'Elma' 'Euman. T1, Mtab'e Alnhdh.

Albsywy, Abw Alhsn 'Ely Bn Mhmd. (1405h). Mkhtsr Albsywy. Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Albhlany, Yhya Bn Mhmd. (1993). Nzhh Almtamlyn Fy M'ealm Alezkwyyn. Mtab'e Alnhdh - T1.

Alharthy, Salm Bn Hmd. (D.T). Al'eqwd Alfdyh Fy Aswl Alebadyh. Dar Alyqzh Al'erbyh.

Alkhsyby, Mhmd Bn Rashd Bn 'Ezyz. (1989). Shqa'eq Aln'eman 'Ela Smwt Aljman Fy Asma' Sh'era' 'Euman. T2, Almtb'eh Alwtnyh, Rwy, Nshr Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Alkhlyly, Smahh Alshykh Ahmd. (D.T). Mhadrh (Ezky Wmkantha Al'elmyh Fy Altarykh) (Mrqwnh).

Abn Rzyq, Hmyd Bn Mhmd Bn Bkhyt. (1978). Alsh'ea'e Alsha'e'e. Th: 'Ebd Almn'em 'Eamr, Nshr Wzarh Altrath Alqwmy.

Alrqyshy, Mhmd Bn Salm Bn Zahr. (1984). Ktab Alnwr Alwqad 'Ela 'Elm Alrshad. Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh, Mtb'eh Alalwan Alhdythh.

Alsalmy, Nwr Aldyn Abw Mhmd 'Ebd Allh Bn Hmyd. (1350h). Thfh Ala'eyan Bsyrh Ahl 'Eman. Tshyh Wt'elyq Aby Eshaq Ebrahym Atfysh Aljza'ery Almyzaby , T2 , J1 , Mtb'eh Alshbab, Alqahrh , 1350h , J2 Almtb'eh Alslfyh, Alqahrh, Msr, 1347h

Alsalmy, Nwr Aldyn Abw Mhmd 'Ebd Allh Bn Hmyd. (1394h). Jwhr Alnzam. Tshyh Abw Eshaq Ebrahym Atfysh, Mtb'eh Alnsr.

Alsalmy, Nwr Aldyn Abw Mhmd 'Ebd Allh Bn Hmyd. (D.T). Shrh Aljam'e Alshyh Msnd Alemam Alrby'e Bn Hbyb. Tqdym 'Ez Aldyn Altnwkhy, Mktbh Alastqamh.

Alsalmy, Nwr Aldyn Abw Mhmd 'Ebd Allh Bn Hmyd. (1983). M'earj Alamal 'Ela Mdarj Alkmal Bnzm Mkhtsr Alkhsal. Th: Mhmd Mhmwd Esma'eyl, Nshr Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Alsm'eany, 'Ebd Alkrym Bn Mhmd. (1964). Alansab. Thqyq 'Ebd Alrhmn Bn Yhya Alm'elmy Alymany, T1, Mtb'eh Mjls Da'erh Alm'earf Al'ethmanyh, Hydr Abad Aldkn.

Alsyaby, Khlfan Bn Jmyl. (1988). Slk Aldrr Alhawy Ghrr Alathr. Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh, T2.

Alsyaby, Salm Bn Hmwd. (1980). Tlqat Alm'ehd Alryady Fy Hlqat Almdhb Alebady. Mtab'e Sjl Al'erb, Nshr Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Alsyaby, Salm Bn Hmwd. (1986). 'Eumanu 'Ebr Altarykh. T2, Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Alshqsy, Khmys Bn S'eyd Bn 'Ely. (1979). Mnhj Altalbyn Wblagh Alraghbyn. Th: Salm Bn Hmd Bn Slyman Alharthy, Nshr Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Al'ewtby, Abw Almndr Slmh Bn Mslm Alshary. (1991). Ktab Aldya'. T1, Mtb'eh 'Eman Wmktbtha Almhdwdh, Nshr Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Alghythy, S'eyd Bn Nasr. (1995). Aydanah Altwhyd Bnwr Altwhyd, Whw Shrh Lnwr Altwhyd Lmsnfh Al'elamh: 'Ely Bn Mhmd Almndry. Thqyq: Mhmd Bn Mwsa Baba'emy Wmstfa Bn Mhmd Shryfy. T1, Sltnh 'Eman M'ehd Alqda' Alshr'ey Walw'ez Walershad.

Abw Qhtan, Khald Bn Qhtan. (1986). Syrh Aby Qhtan (Dmn Alsyr Waljwabat Lmjw'eh 'Elma' Wa'emh 'Eman). Th: Sydh Esma'eyl Kashf, Mtb'eh Dar Ehya' Alktb Al'erbyh, Nshr Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Alqry, Abw Alhwary Mhmd Bn Alhwary. (1985). Jam'e Aby Alhwary. Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh, Mtab'e Sjl Al'erb.

Alkdmy, Alna'eby Abw S'eyd Mhmd Bn S'eyd. (1985). Alastqamh. Mtab'e Dar Jrydh 'Eman Llshafh Walnshr, Rwy, Nshr Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Alkndy, Abw 'Ebd Allh Mhmd Bn Ebrahym Bn Slyman Alsmdy Alnzwy. (1984). Byan Alshr'e Aljam'e Llasl Walfr'e. Almraj'eh Waltshyh Lsalm Bn Hmd Alharthy, Mtb'eh 'Eman Wmktbtha, Sltnh 'Eman, Mtrh, Nshr Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Almalky, Abw Malk 'Eamr Bn Khmys. (2012). Ghayh Almtlwb Fy Alathr Almnswb. Th : Bdr Al'ebry , T Mktbh Aljyl Alwa'ed, T1.

Mjmw'eh Bahthyn. (1991). Dlyl A'elam 'Eman. T1, Jam'eh Alsltan Qabws.

Mhmd Baba 'Emy, Bhaz Ebrahym, Bajw Mstfa, Shryfy Mstfa. (2000). M'ejm A'elam Alebadyh (Qsm Almghrb Aleslamy). T2, Dar Alghrb Aleslamy, Nshr Jm'eyh Altrath Balqrarh.

Abn Mdad, 'Ebd Allh Bn Mdad Alnzwy. (1984). Syrh Abn Mdad. Nshr Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh.

Alyhrasny, Abw Zkrya' Yhya Bn Aby Bkr Bn S'eyd. (1985). Ktab Alsyrh Wakhbar Ala'emh. Th: 'Ebd Alrhmn Aywb, Aldar Altwnsyh Llnshr.

Alrqyshy, Ahmd Bn 'Ebd Allh Alazkwy. (Q11/17). Msbah Alzlam. (Alqt'eh Alkhamsh Mn Ktab Shrh D'ea'em Aleslam Shrh Lamyh Abn Alnzr) Mktbh Alshykh Salh Bn 'Emr L'ely, Bny Ysjn, Aljza'er Rqm: M154

Alazkwy, Srhan Bn S'eyd (Q 12/18). Kshf Alghmh Aljam'e Lakhbar Alamh. (Mkh), Mktbh Alsyd Mhmd Bn Ahmd Bn S'ewd Albws'eydy, Alsyb, Sltnh 'Eman, Rqm 571+ Nskhh Wzarh Altrath Alqwmy Walthqafh, Swrh Mnha Lda Albahth.