مجلة المراقي

للبحوث والدراسات الإسلامية

مجلة علمية نصف سنوية محكمة تصدر عن جامعة الإسراء بولاية مينيسوتا الأمريكية

ISSN: 3065-5900

السنة الثانية / العدد الثاني/ 1447هـ/ 2025م

رئيس هيئة التحرير

الدكتور عبد الحافظ أبو حميدة

مدير التحرير

الدكتور مجدي قويدر

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. شرف القضاة أستاذ الحديث الشريف بالجامعة الأردنية

أ.د. الأخضر الأخضري أستاذ التعليم العالي بجامعة وهران

أ.د. أحمد خالد شكري أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة قطر

أ.د. محمد مطلق محمد عساف أستاذ الفقه وأصوله بجامعة القدس

أ.د. يونس قدوري عويد أستاذ الأديان المقارنة بجامعة بغداد

أ.د. منير خضير أستاذ الشريعة والقانون بجامعة الملك فيصل

الهيئة الاستشارية لمجلة المراقي للبحوث والدراسات الإسلامية

أ.د.بسام العموش
أستاذ العقيدة بكلية الشريعة في الجامعة الأردنية – عمان – الأردن

أ.د. أبو لبابة بن الطاهر حسين
أستاذ الحديث الشريف وعلومه في جامعة الزيتونة – تونس

أ.د. محماد بن محمد رفيع
أستاذ الفقه ومقاصد الشريعة بجامعة سيدي محمد بن عبد الله– المغرب

أ.د. بلخير طاهري الإدريسي
أستاذ الشريعة والقانون بجامعة وهران– الجزائر

أ.د. عبد الحميد راجح الكردي
أستاذ العقيدة بجامعة عمان الأهلية – عمان – الأردن

أ.د. عماد الشريفين
أستاذ التربية الإسلامية بكلية الشريعة بجامعة اليرموك –إربد– الأردن

أ.د. ياسر أبو شبانه علي الرشيدي
الأستاذ بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر بالمنصورة – مصر

أ.د. أحمد الرقب
أستاذ التفسير المشارك بجامعة العلوم التطبيقية –عمان الأردن

د. عبد المنعم بني عواد
الأستاذ المشارك بجامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل –الدمام – السعودية

اسم المجلة	مجلة المراقي للبحوث والدراسات الإسلامية
الطبعة	ديسمبر/ كانون أول 2025
دار النشر والطباعة	**İKDAM matbaa ve yayın evi** ikitelli OSB mah. Aykosan Çarşı blok Sk. Aykosan Sitesi Çarşı blok no: 11/ iç kapı no: 526 Başakşehir/ İstanbul

المراسلات على البريد الإلكتروني: almaraqi@alisrauniversity.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو جامعة الإسراء

تعليمات النشر في مجلة «المراقي» للبحوث والدراسات الإسلامية الصادرة عن جامعة الإسراء بولاية مينيسوتا الأمريكية:

1- ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو قدّم لأية جهة أخرىٰ من أجل النشر. وعلىٰ الباحث أن يقدم تعهداً خطياً بذلك يقرّ فيه بأن بحثه عمل أصيل له، وأنه ليس مستلاً من رسالة للدكتوراه أو الماجستير أو كتاب منشور له.

2- أن يكون البحث متسما بالعمق والأصالة، وأن يضيف نشره جديداً إلىٰ المعرفة، ويعالج القضايا المُعاصرة المستجدة، وأن يلتزم الباحث بالموضوعية والتجرد العلمي.

3- أن يتصف البحث بحسن الصياغة العلمية، ومراعاة سلامة اللغة وخلوها من الأخطاء اللغوية والنحوية، ومراعاة قواعد الإملاء وعلامات الترقيم، والدقة في توثيق النصوص والتخريج.

4- لهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث، وتعطىٰ الأولوية للموضوعات المتعلقة بالقضية الفلسطينية.

5- لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه علىٰ هيئة التحرير إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، ويتحمل الباحث نفقات التحكيم وغيرها من النفقات التي تحملتها المجلة في حال طلبه سحب البحث قبل نشره.

6- في حال قبول البحث للنشر، تؤول كافة حقوق الملكية الفكرية للمجلة ويوقع الباحث علىٰ ذلك، ولا يجوز للمؤلف نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إلكترونياً، إلا بموافقة المجلة.

7- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

8- لا تدفع المجلة مكافآت ولا تتقاضىٰ أية مبالغ مقابل البحوث المنشورة أو مراجعات الكتب أو أي أعمال فكرية ما لم تكن بتكليف. ولا تعاد أصول البحوث المقدمة للنشر في المجلة إلىٰ أصحابها.

9- يقدم الباحث سيرة ذاتية موجزة مع البحث بالإضافة إلىٰ ملخصين باللغة العربية والإنجليزية علىٰ ألا يزيد كل منهما عن مائتي كلمة.

10- تخضع البحوث والدراسات المقدمة للنشر إلىٰ عملية فحص وتحكيم

سرية وفق المعايير والضوابط التي التزمت بها المجلة، ويقوم بعملية التحكيم اثنان من المحكمين المتخصصين علىٰ الأقل، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي وتطويره.

11- تحتفظ هيئة التحرير بحق رفض أي بحث مقدم للمجلة دون بيان أسباب عدم النشر.

12- يحق لهيئة التحرير إجراء التغييرات الشكلية اللازمة علىٰ البحث وفق سياسات النشر في المجلة.

13- يرسل للباحث خطاب النشر مع نسخة إلكترونية من المجلة التي تم نشر بحثه فيها.

14- ألا يزيد البحث عن 8000 كلمة أي بحدود 30 صفحة بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول والمراجع، وتسلّم نسختان إلكترونيتان من البحث عبر موقع المجلة أو البريد الإلكتروني almaraqi@alisrauniversity.com، باستخدام برنامج (Microsoft Word) نسخة بصيغة doc أو dox وأخرىٰ بصيغة pdf. ويستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (16)، وبحجم (13) للحاشية. ويستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (11)، وبحجم (9) للحاشية والمستخلص. أما العناوين فتكون بخط أسود بارز(BOLD).

15- نظام التوثيق في الهوامش:

* عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة، ورقم الآية، وبينهما نقطتان، [مثل البقرة: 2].

* عزو الحديث بذكر المخرج، والمدون الحديثي، والكتاب، والباب، ورقم الحديث.

* يحال إلىٰ المصادر والمراجع كما يلي:

*عند أول إحالة إلىٰ المصدر أو المرجع: يذكر اسم المؤلف، ثم اسم الكتاب كاملاً، ثم اسم المحقق (إن وجد)، ثم مكان النشر، ثم الناشر، ثم رقم الطبعة، ثم تاريخها، ثم رقم الجزء والصفحة، مثاله: ياسين، عبد السلام- تنوير المؤمنات، بيروت، دار لبنان، ط 1، 2003 م، 1/ 8.

* وفي الإحالات الموالية لنفس المصدر يكتفىٰ بذكر اسم المؤلف والكتاب مختصراً، ورقم الجزء والصفحة، مثاله ياسين، عبد السلام- تنوير المؤمنات 1/ 8.

محتويات العدد

افتتاحية العدد 7

د. عبد الحافظ أبو حميدة

الآليات الفقهية لحماية المسجد الأقصىٰ في الشريعة الإسلامية 11

د. مجدي قويدر

المبادئ الفكريَّة للفلسفة اللِّيبراليَّة قراءةٌ فكريةٌ في معايير الصِّدق والثَّبات في ضوء معركة «طوفان الأقصىٰ» 53

د. عبد الفتاح فتحي عبد الفتاح حمودة

حديثُ (المرأة كالضِّلَع).. دراسةٌ تحليليةٌ 93

د. محمد علي محمد عوض

الإشكالات المنهجية الواردة علىٰ قياس العكس عند الأصوليين 145

حسان أحمد النجار

افتتاحية العدد

د. عبد الحافظ أبو حميدة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

يأتي هذا العدد الثالث من مجلتنا العلمية في لحظةٍ تاريخيةٍ فارقة، تتقاطع فيها الأسئلة المعرفية مع التحديات الحضارية، وتنكشف فيها حدود كثير من المسلّمات الفكرية والفقهية أمام واقعٍ متحوّلٍ عنيف، فرض نفسه علىٰ الوعي الإسلامي والإنساني معًا. لقد بات من الواضح أن البحث العلمي لم يعد ترفًا معرفيًا أو جهدًا نظريًا معزولًا، بل غدا ضرورةً شرعيةً وحضارية، تُناط به مهمة إعادة بناء الفهم، وضبط المنهج، وترشيد الموقف، في زمن تتسارع فيه الوقائع وتتشابك فيه الخطابات.

وفي هذا السياق، يكتسب هذا العدد أهميته من كونه يشتبك مباشرة مع **قضايا مركزية تمسّ الدين والفكر والمنهج والواقع**، ويقدّم معالجات علمية رصينة تتوزع بين الفقه، وأصوله، والفكر، والتحليل الحضاري، في إطار جامع يُراعي التأصيل الشرعي، ويستحضر فقه الواقع، ويتجاوز القراءة التجزيئية إلىٰ النظر الكلي المركّب.

لقد تصدّرت قضية **المسجد الأقصىٰ المبارك** هذا العدد، بوصفها قضية عقدية وحضارية تتجاوز حدود الجغرافيا والسياسة، لتلامس جوهر الصراع علىٰ الهوية والمرجعية والمعنىٰ. ففي بحثه الموسوم": **الآليات الفقهية لحماية المسجد الأقصىٰ في الشريعة الإسلامية**»، يقدّم الدكتور **مجدي قويدر** معالجة فقهية معمّقة، تنتقل بالقضية من مستوىٰ التعاطف الوجداني إلىٰ مستوىٰ الواجب الشرعي المؤسَّس علىٰ القواعد والأصول والمقاصد. ويُبرز البحث كيف يمتلك الفقه الإسلامي منظومة متكاملة من الآليات العملية لحماية المقدسات، من خلال فقه الرباط، ودفع العدوان، والموازنات، والعمل الجماعي، بما يبرهن علىٰ قدرة الشريعة علىٰ مواكبة النوازل

الكبرىٰ دون تفريط في الثوابت أو انسياق وراء الواقع.

وإلىٰ جانب البعد الفقهي، يفتح هذا العدد أفقًا نقديًا فكريًا عميقًا، من خلال دراسة الدكتور **عبد الفتاح حمودة** الموسومة «**المبادئ الفكرية للفلسفة الليبرالية: قراءة فكرية في معايير الصدق والثبات في ضوء معركة طوفان الأقصىٰ**» حيث تتجاوز هذه الدراسة الطرح الوصفي للفلسفة الليبرالية إلىٰ مساءلتها من الداخل، وكشف التناقض بين شعاراتها المعلنة حول الحرية والإنسان وحقوقه، وبين مواقفها العملية حين تعرّضت هذه القيم للاختبار في سياق معركة طوفان الأقصىٰ. ويُبرز البحث كيف أسقطت هذه المعركة كثيرًا من دعاوىٰ الثبات القيمي، وكشفت انتقائية المعايير، وازدواجية الخطاب، بما يستدعي إعادة النظر في مسلّمات فكرية طالما قُدّمت بوصفها مرجعيات كونية محايدة.

وفي سياقٍ مختلف، ولكن ضمن المنهج العلمي ذاته، يأتي بحث الدكتور **محمد علي محمد عوض** الموسوم: «**حديث (المرأة كالضلع).. دراسة تحليلية**»، ليقدّم نموذجًا للبحث الحديثي التحليلي الذي يجمع بين التحقيق العلمي، وفهم النص في سياقه، ودفع الإشكالات المعاصرة التي أُثيرت حوله. ويتميّز هذا البحث بتحرير محلّ النزاع، وفكّ الارتباط بين النص الشرعي وسوء الفهم أو التوظيف الخاطئ، بما يعيد للنص مكانته التربوية والإنسانية، بعيدًا عن القراءات السطحية أو المؤدلجة التي حمّلته ما لا يحتمل.

أما علىٰ المستوىٰ الأصولي المنهجي، فيقدّم الباحث **حسان أحمد النجار** دراسةً دقيقة بعنوان: "**الإشكالات المنهجية الواردة علىٰ قياس العكس عند الأصوليين**"، يعالج فيها أحد المسالك الاجتهادية التي دار حولها جدل طويل في علم أصول الفقه. ويتميّز البحث بتحرير المفاهيم، وضبط محلّ الخلاف، وتحليل الإشكالات المنهجية المرتبطة بقياس العكس، بما يُسهم في ترشيد الاستدلال الأصولي، ومنع التوسّع غير المنضبط في توظيفه في النوازل المعاصرة.

وما يجمع بين هذه الأبحاث، علىٰ تنوّع موضوعاتها، هو **وحدة الهمّ المنهجي**؛ إذ تسعىٰ جميعها إلىٰ إعادة الاعتبار للمنهج العلمي الرصين، القائم علىٰ الجمع بين النص والمقصد، وبين الثابت والمتغيّر، وبين التراث والواقع. كما تشترك في رفض القراءة السطحية أو التبريرية، والدعوة إلىٰ فقهٍ واعٍ وفكرٍ ناقد، قادر علىٰ مواجهة التحديات دون أن يفقد بوصلته الشرعية أو الحضارية.

إن هذا العدد، في مجمله، يمثّل دعوةً صريحة إلىٰ تجاوز الانفصال بين المعرفة والواقع، وإلىٰ استعادة دور البحث العلمي في توجيه الوعي، وبناء الموقف، وتصحيح المسار. كما يؤكد أن القضايا الكبرىٰ للأمة -وفي مقدّمتها قضية المسجد الأقصىٰ- لا يمكن معالجتها بخطاب عاطفي أو شعاراتي، وإنما تحتاج إلىٰ جهد علمي مؤسَّس، يُحسن التأصيل، ويُتقن التنزيل، ويستشرف المآلات.

وفي الختام، فإن هيئة تحرير المجلة، وهي تقدّم هذا العدد لقرّائها من الباحثين والمهتمين، تأمل أن يُسهم في إثراء النقاش العلمي، وفتح آفاق جديدة للبحث والدراسة، وأن يكون لبنةً في مشروع معرفيٍّ أوسع، يستعيد للعلم دوره في صناعة الوعي، وللمنهج مكانته في زمن الاضطراب والاختبار.

والله وليّ التوفيق.

الآليات الفقهية لحماية المسجد الأقصى في الشريعة الإسلامية

د. مجدي قويدر

الآليات الفقهية لحماية المسجد الأقصىٰ في الشريعة الإسلامية

د. مجدي قويدر[1]

ملخص

يتناول هذا البحث الآليات الفقهية لحماية المسجد الأقصىٰ المبارك في الشريعة الإسلامية، منطلقًا من كونه وقفًا إسلاميًا مقدسًا، وجزءًا أصيلًا من عقيدة الأمة وهويتها الحضارية، ويهدف البحث إلىٰ بيان أن حماية المسجد واجب شرعي مؤسَّس علىٰ النصوص القطعية، والقواعد الأصولية، والمقاصد الكلية للشريعة.

وبيّن البحث أن الفقه الإسلامي يوفّر منظومة متكاملة من الآليات العملية لحماية المسجد الأقصىٰ، تشمل فقه الرباط والوجود البشري المشروع، والدعم المالي والوقف، والمقاطعة والممانعة المدنية، وتوحيد الخطاب الفقهي، وبناء الوعي، كما أكد أن تفعيل هذه الآليات بصورة تكاملية يضمن استدامة الحماية، ويمنع اختزال القضية في ردود فعل موسمية.

واعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال تتبّع النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء، وربطها بواقع الاحتلال المعاصر، وقد خلص إلىٰ أن الاعتداء علىٰ المسجد الأقصىٰ يندرج فقهيًا ضمن باب العدوان والاحتلال، مما يترتب عليه وجوب الدفع والحماية وفق مبدأ فرض الكفاية الذي يتعيّن بحسب القدرة والاستطاعة.

ويؤكد البحث علىٰ ضرورة الانتقال من الوعي العاطفي إلىٰ الفعل الشرعي المنظم، القائم علىٰ التأصيل الأصولي والتفعيل المقاصدي في ظل الواقع المعاصر.

الكلمات المفتاحية: المسجد الأقصىٰ، الحماية الشرعية، فقه النوازل، المقاصد الشرعية.

(1) أستاذ الفقه وأصوله المساعد، جامعة الإسراء بولاية مينيسوتا الأمريكية، تاريخ استلام البحث، 25/ 10/ 2025م، وتاريخ قبوله للنشر1/ 12/ 2025م، البريد الالكتروني: mmqwader@gmail. com

Abstract:

This research examines the jurisprudential mechanisms for protecting the blessed Al-Aqsa Mosque in Islamic law، starting from its status as a sacred Islamic endowment and an integral part of the nation's faith and cultural identity. The research aims to demonstrate that protecting the mosque is a religious duty based on definitive texts، fundamental principles، and the overarching objectives of Islamic law

The research shows that Islamic jurisprudence provides a comprehensive system of practical mechanisms for protecting Al-Aqsa Mosque. These mechanisms include the jurisprudence of ribat (guarding the mosque) and the legitimate human presence there، financial support and endowments، boycotts and civil resistance، unifying the jurisprudential discourse، and raising awareness. It also emphasizes that activating these mechanisms in an integrated manner ensures the sustainability of protection and prevents the issue from being reduced to mere seasonal reactions

The research adopts an inductive-analytical approach، tracing the legal texts and the opinions of jurists and linking them to the reality of the contemporary occupation. It concludes that، jurisprudentially، aggression against Al-Aqsa Mosque falls under the category of aggression and occupation، which entails the obligation to defend and protect it according to the principle of collective duty، which is determined according to one's ability and capacity. The research emphasizes the necessity of moving from emotional awareness to organized، legally sound action، grounded in fundamental principles and implemented with a focus on the objectives of Islamic law، within the context of contemporary realities.

Keywords: Al-Aqsa Mosque، legal protection، jurisprudence of ontemporary issues، objectives of Islamic law

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمدٍ خاتم الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمةً للعالمين، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، ومن اقتفىٰ أثرهم واتبع هديهم إلىٰ يوم الدين. أمّا بعد:

فإنّ قضية حماية المقدسات في الإسلام تُعدّ من القضايا المركزية التي تتجذّر في عمق الفكر الشرعي، وتشغل حيّزًا واسعًا من اهتمام الفقهاء والمشتغلين بالعلوم الإسلامية، لما لها من صلة مباشرة بمقاصد الدين الكبرىٰ، وبناء الهوية الجماعية للأمة، وترسيخ حضورها الحضاري عبر التاريخ. فالمقدسات -في الوعي الإسلامي- ليست أقسامًا عمرانية جامدة أو أماكن مادية محدودة، بل هي فضاءات إيمانية تتجسد فيها معاني التوحيد وتعظيم الله، وتنعكس فيها وحدة الأمة وارتباطها بعقيدتها ورمزها الروحي المشترك. ومن هنا جاء تعظيمها في القرآن الكريم والسنة النبوية، تأكيدًا لارتباطها الوثيق بالتقوىٰ القلبية والعبادات العملية، إذ يقول الله تعالىٰ: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَىٰ الْقُلُوبِ﴾.

وانطلاقًا من هذا الأساس النصي المتين، أسّس فقهاء الإسلام عبر القرون منظومة متكاملة من الأحكام والضوابط المتعلقة بالمقدسات، تُعنىٰ بصون حرمتها ورفع مكانتها، وتضع القواعد الشرعية لحمايتها من العدوان والانتهاك، سواء أكان هذا العدوان عسكريًا أو عقائديًا أو تاريخيًا أو عمرانيًا أو ثقافيًا. وقد انعكس هذا الاهتمام في مختلف أبواب الفقه؛ من فقه الجهاد، إلىٰ أحكام الأوقاف، إلىٰ قواعد السياسة الشرعية، إلىٰ أحكام حماية الآثار الإسلامية ورعاية أماكن العبادة، مما يدل علىٰ أنّ حماية المقدسات في الإسلام ليست استجابة لطارئ تاريخي، بل هي جزء راسخ من بنية العقل الفقهي الإسلامي.

ويتبوّأ المسجد الأقصىٰ المبارك موقعًا استثنائيًا في هذا البناء المفاهيمي؛ فهو ليس مجرد مسجد من مساجد المسلمين، بل هو أقدم القبلتين، ومسرىٰ رسول الله ﷺ،

وبوابة الأرض إلىٰ السماوات العُلىٰ في حادثة الإسراء والمعراج، وثالث الحرمين الشريفين الذي لا تُشدّ الرحال إلا إليه وإلىٰ حرمي مكة والمدينة. وقد شكّل الأقصىٰ- بقداسته ومكانته وتاريخه- محورًا ثابتًا في وجدان الأمة، ورمزًا جامعًا لهويتها الروحية والحضارية، ورافدًا من روافد وحدتها ووعيها التاريخي. وأمسىٰ عبر العصور معيارًا لنهضة الأمة وانكسارها، وعنوانًا لاختبار قوة حضورها وإرادتها وارتباطها بمقدساتها.

ومع هذا العمق الديني والحضاري، ظلّ المسجد الأقصىٰ هدفًا للعدوان المتكرر منذ القرون الأولىٰ، بدءًا من الغارات والحملات الصليبية التي حاولت اقتحام رمزيته وتحويل هويته، مرورًا بالعصور التي تعرض فيها للهدم والتشويه والتعدّي، وصولًا إلىٰ الاحتلال الصهيوني المعاصر الذي جعل من الأقصىٰ محورًا لمحاولاته تهويد الأرض وطمس الهوية الإسلامية للقدس، عبر سياسات ممنهجة تشمل الاقتحامات، والحفريات، وتقسيم الزمان والمكان، وحصار السكان، والمساعي إلىٰ إلغاء الوجود الإسلامي في أقدس بقاع فلسطين.

وفي ظل هذه الظروف، تبرز الحاجة الملحّة إلىٰ دراسة فقه حماية الأقصىٰ في الإسلام، ووضعه في إطار نظري واضح، يُبنىٰ علىٰ النصوص الشرعية والمقاصد الكلية، وينسجم مع الوقائع التاريخية والتحديات الراهنة. كما تبرز الحاجة إلىٰ ربط هذا التأصيل بالممارسة العملية من خلال دراسة حالة المسجد الأقصىٰ المبارك، لا بوصفها واقعة سياسية أو صراعًا جغرافيًا فحسب، بل بوصفها قضية دينية وشرعية عظمىٰ تتطلب من الأمة جميعها موقفًا موحّدًا ورؤية واضحة تنهض بوظيفتها الجماعية في صون المقدسات والدفاع عنها.

ومن هنا تنطلق إشكالية هذا البحث، متسائلة: كيف أسّس الفقه الإسلامي لمبدأ حماية المقدسات؟ وما حدود تطبيق هذا التأصيل في حماية المسجد الأقصىٰ المبارك في ظل التحديات الراهنة؟ ويتشعب عن هذا السؤال المركزي عدد من التساؤلات المتصلة عن مكانة المسجد الأقصىٰ ومقاصد حمايته، والمخاطر المحدقة بالأقصىٰ،

والسبل العملية الممكنة لحماية الأقصىٰ من عدوان الاحتلال.

وتأتي أهمية هذا البحث من كونه يجسر الهوة بين التأصيل النظري المستمد من النصوص الشرعية وقواعد الفقه الإسلامي، وبين التطبيق العملي المتعلق بأحد أهم مقدسات الأمة، فيسهم في تجديد الوعي الفقهي بقضية الأقصىٰ، ويوضح أن حماية هذا المسجد ليست مسؤولية محلية يرتبط أداؤها بأهل فلسطين وحدهم، بل هي تكليف شرعي عام ينسحب علىٰ الأمة برمتها، أفرادًا وجماعات، ودولًا ومؤسسات. كما يسهم البحث في بناء رؤية فقهية متماسكة تعيد وضع قضية الأقصىٰ في سياقها الشرعي الصحيح، وتبرز أبعادها الدينية والحضارية والإنسانية.

وقد اعتمد البحث منهجًا استقرائيًا تحليليًا مقارنًا؛ يستقرئ النصوص القرآنية والحديثية، ويحلل أقوال الفقهاء والمقاصديين، ويقارن بين المواقف الفقهية والتاريخية المختلفة، مع الاستعانة بالمنهج التاريخي لتتبع مراحل الاعتداء علىٰ الأقصىٰ وكيفية تعامل المسلمين معها عبر العصور. كما يستفيد البحث من الدراسات المعاصرة التي تناولت القدس والمسجد الأقصىٰ من زوايا سياسية وقانونية وتراثية، مع توظيفها في خدمة البعد الفقهي.

ورغم تعدد الدراسات التي تناولت المقدسات أو المسجد الأقصىٰ، إلا أنّ القليل منها جمع بين التأصيل الفقهي والإسقاط التطبيقي علىٰ الواقع المعاصر للأقصىٰ، وهو ما يعكف هذا البحث علىٰ سدّ نقصه، من خلال بناء تصور شامل لحماية المقدسات يجمع بين النص والمقصد، وبين الفقه والواقع، وبين النظرية والعمل.

وتأسيسًا علىٰ ما تقدّم، ينقسم البحث إلىٰ مبحثين رئيسين:

- **المبحث الأول: مكانة المسجد الأقصىٰ، ومقاصد حمايته في الشريعة الإسلامية.**
- **المبحث الثاني: آليات حماية المسجد الأقصىٰ المبارك في الفقه الإسلامي.**

وبذلك يطمح البحث إلىٰ تقديم رؤية علمية معاصرة تؤكد مركزية قضية الأقصىٰ في الفقه الإسلامي، وتعيد إلىٰ الواجهة قيمة المقدسات بوصفها ركيزة من ركائز هوية الأمة ووحدتها الحضارية، وآليات حمايته من المخاطر التي يتعرض لها.

المبحث الأول: مكانة المسجد الأقصىٰ، ومقاصد حمايته في الشريعة الإسلامية.

يحتلّ المسجد الأقصىٰ المبارك مكانةً رفيعة في الشريعة الإسلامية، ارتبطت بنصوص الوحي ومقاصده الكبرىٰ، وجعلته جزءًا أصيلًا من عقيدة الأمة وهويتها الحضارية. ولا تنفصل هذه المكانة عن مقاصد حمايته وصيانته، بوصفه رمزًا لحفظ الدين والمقدسات، ودفع العدوان، وصون الأرض والكرامة. ومن ثمّ، فإن بيان مكانة المسجد الأقصىٰ واستجلاء المقاصد الشرعية لحمايته يُعدّ مدخلًا ضروريًا لفهم الواجب الشرعي تجاهه في واقع الاحتلال.

المطلب الأول: مكانة المسجد الأقصىٰ في الإسلام.

جعل الله سبحانه وتعالىٰ المسجد الأقصىٰ منتهىٰ الإسراء ومبتدأ رحلة المعراج إلىٰ السماء، وبذلك ربط بين المسجدين برباط وثيق له إيحاؤه وتأثيره في وعي المسلم وضميره ووجدانه، فلا تنفصل قدسية أحد المسجدين عن الآخر[1]، جاء في مفتتح سورة الإسراء قوله تعالىٰ: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ [الإسراء: 1]، يقول قطب: «والرحلة من المسجد الحرام إلىٰ المسجد الأقصىٰ رحلة مختارة من اللطيف الخبير، تربط بين عقائد التوحيد الكبرىٰ من لدن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، إلىٰ محمد خاتم النبيين صلىٰ الله عليه وسلم وتربط بين الأماكن المقدسة لديانات التوحيد جميعًا. وكأنما أريد بهذه الرحلة العجيبة إعلان وراثة الرسول الأخير لمقدسات الرسل قبله،

(1) القرضاوي، يوسف- القدس قضية كل مسلم، مكتبة وهبة، القاهرة، 1997، ص9.

واشتمال رسالته علىٰ هذه المقدسات، وارتباط رسالته بها جميعًا»[1].

وبهذا يكون المسجد الأقصىٰ في صُلب العقيدة الإسلامية، باعتباره منتهىٰ الإسراء ومنطلق المعراج، وقلب الأرض المقدسة التي انتزعها الله من بني إسرائيل، وملكها لأمة الإسلام، ومنحها السيادة عليها.

وقد خص الله أرض بيت المقدس بالبركة في خمسة مواضع من القرآن الكريم فقال تعالىٰ: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 1]، وقال: ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ [الأعراف: 137]، وقال: ﴿وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 71]، ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا ۚ وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾ [الأنبياء: 81]، ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ۖ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ [سبأ: 18].

وآية الإسراء قررت البركة فيما حوله (أي المسجد الأقصىٰ)، ومن باب أولىٰ أن يكون هو منبع البركة، والآيات الأخرىٰ قررت البركة في أرض الشام كلها وامتدادها للعالمين، وهي بركة مستمرة مستقرة، شاملة لخيري الدنيا والآخرة؛ لأنه مهبط الوحي، ومتعبد الأنبياء من لدن موسىٰ عليه السلام، ويضاعف فيه الثواب، ويجاب الدعاء، وموفور بالنماء، ومحفوف بالأنهار والأشجار والثمار[2].

والمسجد الأقصىٰ أول قبلة توجه إليها المسلمون في صلاتهم، واستقبالهم لها ثابت بالقرآن والسنة الصحيحة ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ

(1) قطب، سيد- في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط41، 2014م، 4/ 2212.

(2) أنظر: الزحيلي، وهبة- التفسير المنير، 15/ 10، ابن عاشور، محمد الطاهر- التحرير والتنوير، 15/ 19. القرضاوي، يوسف- القدس قضية كل مسلم، ص8. الخالدي، صلاح- حقائق قرآنية حول القضية الفلسطينية، منشورات فلسطين المسلمة، لندن، 1995م، ص38.

الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللهُ﴾ [البقرة: 143]، وفي الحديث عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ «كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّىٰ نَحْوَ بَيْتِ المَقْدِسِ، سِتَّةَ عَشَرَ أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا، وَكَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ أَنْ يُوَجَّهَ إِلَىٰ الكَعْبَةِ، فَأَنْزَلَ اللهُ: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ [البقرة: 144]، فَتَوَجَّهَ نَحْوَ الكَعْبَةِ»[1].

ومنذ أول صلاة، غُرس حبّ الأقصىٰ في القلوب، وتمكّن من الأفئدة حبًا يجمع بين العاطفة والعبادة، حيث اتجهت الأرواح والجباه إلىٰ تلك الأرض المباركة، واتقدت نار الشوق والحنين له رغم بعده جغرافيًّا، وكونه لا يخضع لسيطرتهم ولحكمهم في ذلك الوقت؛ ولأن القبلة ليست مجرد اتجاه، بل بيعة ولاء وميثاق مسؤولية، فإن الله بربطنا بالمسجد الأقصىٰ، حمّلنا أمانته، ورباطه، ودفع الظلم عنه.

وزخرت السنة النبوية بأحاديث جليلة تُعظِّم شأن المسجد الأقصىٰ، وتُنوِّه بفضله، وتُفيض في ذكر مآثره ومقامه الرفيع من ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَىٰ ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِي هَذَا، وَمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ»[2] قال النووي: «وفي هذا الحديث فضيلة هذه المساجد الثلاثة وفضيلة شد الرحال إليها؛ لأن معناه عند جمهور العلماء لا فضيلة في شدّ الرحال إلىٰ مسجد غيرها»[3]، وإضافة المسجد الأقصىٰ للمسجدين دليل علىٰ شرف مكانته، وعظم أهميته، وجلالة قدره.

وروىٰ أبو داود في سننه عَنْ مَيْمُونَةَ، مَوْلَاةِ النَّبِيِّ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهَا قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَفْتِنَا فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ فَقَالَ: «ائْتُوهُ فَصَلُّوا فِيهِ» وَكَانَتِ الْبِلَادُ إِذْ ذَاكَ

(1) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، بَابُ التَّوَجُّهِ نَحْوَ القِبْلَةِ حَيْثُ كَانَ، ح399.

(2) صحيح البخاري، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، بَابُ فَضْلِ الصَّلاَةِ فِي مَسْجِدِ مَكَّةَ وَالمَدِينَةِ، ح(1189)، مسلم بن الحجاج- الجامع الصحيح، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1991م، كتاب الحج، باب لا تشد الرِّحَالُ إِلَّا إِلَىٰ ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ، ح(1397).

(3) النووي- شرح صحيح مسلم، 9/ 168.

حَرْبًا، «فَإِنْ لَمْ تَأْتُوهُ وَتُصَلُّوا فِيهِ، فَابْعَثُوا بِزَيْتٍ يُسْرَجُ فِي قَنَادِيلِهِ»[1]، ويدل الحديث علىٰ أن إسراج المساجد وإضاءتها من الطاعات والقربات، ولا شك أن عمارة المسجد الأقصىٰ وإنارته أهم لمكانته، والإنفاق عليه أكثر أجرًا لفضيلته.

وورد في الحديث الشهير تعيين مدينة بيت المقدس وأكنافها موضعًا لرباط الطائفة المنصورة، قال النبي ﷺ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَىٰ الدِّينِ ظَاهِرِينَ لَعَدُوِّهِمْ قَاهِرِينَ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ مِنْ لَأْوَاءَ حَتَّىٰ يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ وَأَيْنَ هُمْ؟ قَالَ: «بِبَيْتِ الْمَقْدِسِ وَأَكْنَافِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ»[2] قال الهيثمي: «إسناده صحيح ورجاله ثقات»[3].

ويدل الحديث علىٰ ديمومة البشارة بدوام الحق وظهوره والتزام طائفة من الناس به، والبشارة بقدرتهم علىٰ تجاوز المشاق وتجاوز خذلان الأقارب والأباعد لهم، ويظلون علىٰ هذه الحال من الثبات والصمود حتىٰ يقضي الله أمره، وهي إشارة بأنهم في تحد دائم، وصراع مرير لا يكاد ينتهي حتىٰ يبدأ من جديد[4].

هذه النصوص القرآنية والحديثية غيض من فيض وضعت المسجد الأقصىٰ في مكانة مركزية داخل العقيدة والشريعة الإسلامية، باعتباره أحد المساجد الثلاثة التي لا تُشدّ الرحال إلا إليها، ومسرىٰ النبي ﷺ ومعراجه، والأقصىٰ عبر التاريخ كان دومًا معيارًا لقوة الأمة وضعفها، وعزّها وذلها. من هنا فإن حماية الأقصىٰ من المخاطر قضية عقيدة ودين، ومطلب شرعي وواجب تتوارثه الأجيال، وأمانة ممتدة عبر الأزمان.

(1) سنن أبي داوود، كتاب الصلاة، باب في السرج في المساجد، ح (457).

(2) أحمد بن حنبل، المسند، تتمة مسند الأنصار، حديث أبي أمامة الباهلي، (22320) وقال عنه الشيخ شعيب الأرناؤوط: «إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين».

(3) الهيثمي، مجمع الزوائد، 7/ 288.

(4) الأشقر، أسامة- البركة مقوماتها ومنازلها بين مكة وبيت المقدس، عمّان: مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، 2015م. ص218.

المطلب الثاني: المقاصد الشرعية من حماية المسجد الأقصىٰ

أولًا: حفظ الدين وتعظيم شعائر الله

من أعظم مقاصد الشريعة الإسلامية حفظ الدين، وذهب جمهور الأصوليين إلىٰ تقديم مصلحة حفظ الدين علىٰ غيره من بقية الكليات الخمس عند التعارض بين المصالح[1]، يقول الشاطبي: «فإنا إذا نظرنا إلىٰ الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل»[2]، وحماية المسجد الأقصىٰ يدخل دخولًا أوليًّا في المقاصد الأصلية لضروري حفظ الدين؛ وتعظيم الشعائر مقصد من مقاصد الشرع، وذلك لأن تعظيم شعائر الله بمعناه العام من أجّل ما يحفظ ويصان به الدين[3]، لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ [الحج: 30]، ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَىٰ الْقُلُوبِ﴾ [الحج: 32]، فتعظيم شعائر الله وتعظيم حرمات الله أن يجدها الإنسان عظيمة، وأن يجد امتهانها عظيمًا فيغضب ويثأر لذلك، حتىٰ يفعل ما أُمر به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك[4]، والمسجد الأقصىٰ له خصوصية من بين شعائر الله المعظمة، فهو جزء من عقيدتنا، وثالث مساجدنا المقدسة، والعدوان عليه قائم، وعزم الاحتلال علىٰ هدمه، وإقامة الهيكل المزعوم معلوم، والله تعالىٰ يقول: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: 40]. والقتال مشروع لحماية أماكن العبادة، وإقرار مبدأ حرية الأديان. والمعنىٰ: لولا أنه تعالىٰ يدفع بقوم عن قوم، ويكفّ شرور أناس من غيرهم، ولولا تشريع القتال دفاعًا عن

(1) الشاطبي، الموافقات، 2/ 8.

(2) الشاطبي، الموافقات، 2/ 511.

(3) المبارك، عبد المجيد- حفظ الدين وأثره في القواعد والمسائل الأصولية والفقهية، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 2024م، ص230.

(4) ابن عثيمين- شرح رياض الصالحين، 3/ 616.

الوجود والحرمات، لهدّمت مواطن العبادة، سواء كانت معابد للرهبان أو للنصارىٰ أو لليهود أو للمسلمين، التي يذكر فيها اسم الله ذكرًا كثيرًا[1].

وبناء عليه فإن حماية المسجد الأقصىٰ والدفاع عنه، مقصد شرعي أوجب الله القتال في سبيل تحريره وتطهيره من رجس الصهاينة المعتدين، حماية للدين وصيانة لشعائره من التدنيس أو الهدم.

ثانيًا: حماية هوية الأمة الإسلامية ووحدتها

إن حماية المسجد الأقصىٰ مقصد شرعي متعلّق بحفظ هوية الأمة الإسلامية، ضمن المقاصد الكلية للشريعة، فالمسجد الأقصىٰ رمز وحدة الرسالات، ومهد النبوات، وأرض الإسراء والمعراج، والاعتداء عليه بالتدنيس، وعلىٰ معالمه بالطمس والتهويد أو المصادرة، استهداف للعقيدة الدينية والتاريخ الإسلامي والهوية الحضارية لتزييفها، أو تغييبها[2]، والله يقول: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا﴾ [البقرة: 114]، فالآية توحي بأنه حكم عام في منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه، والسعي في خرابها، فهؤلاء يستحقون المدافعة والمطاردة والحرمان من الأمن[3]؛ حتىٰ يكفوا عن تخريب المساجد. فكيف بالأقصىٰ؟، وتدل الآية علىٰ أن حماية المساجد من الخراب المادي والمعنوي من صميم حفظ الدين ومقاصده.

والأقصىٰ ليس شأنًا فلسطينيًا، بل قضية مركزية جامعة وموحدة للأمة، لا تختلف عليها، ولا تتنازع حولها؛ لأنها في عمق عقيدتها، وقبلتها الأولىٰ، وثالث مقدساتها، وإذا كان المسجد الحرام يوحد المسلمين في جهة الصلاة، فالأقصىٰ يجمع المسلمين في جهة الولاء والدفاع، مصداقًا لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 92]، والعلاقة بين وحدة الصف وجمع الكلمة ومقصد

(1) الزحيلي، وهبة- التفسير المنير، 17/ 230.

(2) إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح- قاموس المقاومة، تاسك للنشر، ط1، 2025م، 346.

(3) قطب، سيد- في ظلال القرآن، 1/ 105.

حفظ الدين واضحة جدًّا؛ ذلك أن الوحدة وجمع الكلمة تعد مكملًا للضروريات التي أعلاها وأغلاها حفظ الدين[1]، يقول ابن تيمية: «أصل ذلك أن تعلم أن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله؛ وأن تكون كلمة الله هي العليا؛ فإن الله سبحانه وتعالىٰ إنما خلق الخلق لذلك وبه أنزل الكتب وبه أرسل الرسل وعليه جاهد الرسول والمؤمنون.. وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر علىٰ جلب منافعهم؛ والتناصر لدفع مضارهم»[2]، والأعداء لم يتمكنوا من احتلال الأقصىٰ إلا عندما فقدت الأمة الإسلامية وحدتها وضعفت قوتها، وتناحر حكامها، وتمسكوا بالحدود المصطنعة، ورضوا أن يكونوا مع الخوالف. ومن ثمّ فإنّ الدفاع عن الأقصىٰ وحمايته واستعادته مسؤولية أمة وتضحية أمة، وهو صورة عملية لمفهوم الأمة الواحدة، وترسيخ لوحدتها الوجدانية والعقدية والسياسية في مواجهة مشروع تفكيكها وتهويد وعيها.

ثالثًا: حماية البعد الروحي والاجتماعي والسياسي للأمة.

إنّ للمسجد الأقصىٰ أبعادًا تتجاوز مجرد البعد الديني الشعائري، فهي تحمل معاني روحية واجتماعية وسياسية، تجعل حمايتها مقصدًا شاملًا متعددًا:

البعد الروحي:

المسجد الأقصىٰ ليس مجرد مكان مقدس، ومعلم أثري تشد إليه الرحال، بل هو موطن الصفاء والإشعاع الروحي، ومنبع البركة والفيض الإلهي، وملتقىٰ الوحي، ومعقل التزكية والاصطفاء، وحمايته ليست حمايةً لبناءٍ من حجارةٍ وأعمدة، بل صيانة لروح الأمة ومصدر إشعاعها الإيماني في الحياة، وتجديدٌ دائمٌ لعهدها مع الله؛ لأنّ الاعتداء عليه عدوان علىٰ رمز التوحيد، وذاكرة النبوة، وكرامة الأمة.

(1) ابن تيمية- مجموع الفتاوىٰ، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ/ 1995م، 28/ 61-62.

(2) ابن تيمية- مجموع الفتاوىٰ، 28/ 61-62.

وإنّ حماية الأقصىٰ في جوهرها ليست فعلًا سياسيًّا أو عسكريًّا فحسب، بل تربيةٌ روحيةٌ عميقةٌ تُعيد إحياء ضمير الأمة، وتوقظ فيها حمية الإيمان، وتبعث الأمل الفاعل الذي يتحوّل إلىٰ عملٍ وموقفٍ ومقاومة. فشدُّ الرحال إلىٰ الأقصىٰ -جهادًا ورباطًا- هو عبادةٌ تتجاوز المكان لتجديد الوعي التاريخي والميثاق الإيماني، تربط المسلم برسالة أمته ووعد ربه، وتغرس في قلبه الانتماء الصادق والولاء الثابت.

ذلك أن البعد الروحي لحماية الأقصىٰ هو الذي يمنح الأمة طاقتها الإيمانية، ويمدها بعطاء الصبر والقدرة علىٰ المقاومة الصلبة، ويحوّل قضية القدس من نزاع علىٰ الأرض محدود إلىٰ عهدٍ تعبديٍّ وميثاقٍ روحيٍّ بين العبد وربه، وبين الأمة وربّها، لتبقىٰ القدس نبض الإيمان وشعاع الهوية الإسلامية عبر الأزمان.

البعد الاجتماعي:

المسجد الأقصىٰ ليس مجرد مكان للصلاة والاعتكاف فقط، بل هو مركز جامع لقلوب المسلمين قبل أجسادهم، ومهوىٰ أفئدتهم التي تلتقي علىٰ المحبة والوحدة والإيمان. فالمرابطة فيه وحمايته تمثل فعلاً اجتماعيًا وإيمانيًا راقيًا يجسد قيم التضامن والتكافل والتعاون علىٰ البر والتقوىٰ، ويُترجم المقاومة من بعدها المادي إلىٰ ممارسة روحية ومجتمعية واعية تُنعش المشاعر، وتؤلف بين القلوب، وتوحّد الصف، وتعمّق روابط الأخوة، في مواجهة محاولات الاحتلال تفريق الكلمة، وبثّ الفرقة، وإشاعة الفتنة، وتفكيك النسيج الاجتماعي للأمة.

وحين تعمل الأمة علىٰ تعزيز صمود المقدسيين، وترفض كل أشكال التطبيع مع الكيان الصهيوني، وتنبذ المطبّعين وتجرّم أفعالهم، فإنها بذلك تصون بنيتها الاجتماعية من التصدع والاختراق، وتُبقي روابطها متماسكة في وجه التحديات. فشبكة العلاقات الاجتماعية في الأمة هي الركيزة المركزية لبناء المجتمع المسلم، والحصن المتين الذي يحميه من محاولات الاختراق الصهيوني، وبهـذا تبقىٰ قضية الأقصىٰ حيةً في الوعي الجمعي، نابضةً في ضمير الأمة.

البعد السياسي:

للمسجد الأقصىٰ دلالة سياسية واضحة، فهو رمز سيادة الأمة ومصدر عزتها، ومحفز تحركها وفاعليتها، وسر استخلافها، والمقياس الحقيقي لكرامتها ومجدها، فإذا كان المسجد الأقصىٰ بأيدي المسلمين فهذا علامة علىٰ قوتهم وعزتهم، وإذا فقدوا السيادة عليه فهذا دليل ضعفهم وهوانهم، فهو المرآة التي تعكس أوضاع المسلمين[1]، فالدفاع عن الأقصىٰ هو دفاع عن شرعية الأمة واستقلالها وسيادتها السياسية والدينية، في وجه مشروع استعماري يهدف إلىٰ نزع هذه الشرعية واستبدالها بهيمنة باطلة، ويسعىٰ لهدم ماضي الأمة وحاضرها ومستقبلها، فهو عدوان يمس روحها الإيمانية، ووحدتها، وكيانها السياسي والاجتماعي.

يتبين من هذا العرض أن المقاصد الشرعية لحماية المقدسات تتلخص في ثلاثة مستويات متكاملة: أولها حفظ الدين وتعظيم شعائر الله، إذ لا معنىٰ لبقاء الدين بغير صيانة معالمه ورموزه، وثانيها ترسيخ الهوية الإسلامية ووحدة الأمة؛ لأن المقدسات هي العناوين الكبرىٰ التي تجتمع الأمة حولها، وثالثها الأبعاد الروحية والاجتماعية والسياسية، التي تجعل حماية المقدسات فريضة شاملة لا تقتصر علىٰ المظاهر التعبدية بل تمتد إلىٰ مقومات وجود الأمة وكرامتها، ومن هنا فإن حماية المقدسات ليست مجرد تكليف فقهي، وإنما هي مقصد شرعي عظيم يحقق مصلحة الأمة في دينها ودنياها، ويجعل من الدفاع عن المسجد الأقصىٰ وغيره من مقدسات الإسلام فريضة متجددة إلىٰ يوم الدين.

(1) عبد الفتاح، العويسي- نظريات ونماذج بيت المقدس، دار الأصول العلمية، إسطنبول، ط1، 2019م ص422.

المبحث الثاني: الآليات الفقهية لحماية المسجد الأقصىٰ المبارك في الفقه الإسلامي

لا تقتصر حماية المسجد الأقصىٰ المبارك في الشريعة الإسلامية علىٰ بيان مكانته وفضله، بل تمتد إلىٰ جملة من الآليات الفقهية العملية التي أرساها الفقه الإسلامي لمواجهة الاعتداء علىٰ المقدسات. وقد طوّر الفقه، في ضوء مقاصد الشريعة وفقه الواقع، وسائل متعددة لحماية الأقصىٰ وصيانة هويته، تجمع بين الحكم الشرعي والعمل الممكن. ويهدف هذا المبحث إلىٰ بيان أبرز الآليات الفقهية التي تسهم في حماية الأقصىٰ في ظل واقع الاحتلال، علىٰ النحو الآتي:

المطلب الأول: المخاطر المحدقة بالمسجد الأقصىٰ.

يواصل الاحتلال الصهيوني تنفيذ مخططٍ ممنهج يستهدف المسجد الأقصىٰ المبارك جوهرًا ومكانًا، في محاولةٍ لطمس هويته الإسلامية وإحلال السردية التوراتية الزائفة محلّها، وذلك عبر سلسلة من الإجراءات المتراكمة التي تسير بخطىٰ مدروسة نحو هدفٍ إستراتيجيٍّ واحد: إقامة المعبد المزعوم علىٰ أنقاض الأقصىٰ. وإذ يدرك الاحتلال صعوبة تحقيق هذا الهدف في الظرف الراهن، فقد اتّجه إلىٰ تحقيق غايات مرحلية تُرسّخ وجودًا يهوديًّا فعليًّا داخل المسجد ومحيطه وأسفله، تمهيدًا لفرض التقسيم الزماني والمكاني، وتخصيص أجزاء من الأقصىٰ لأداء الطقوس اليهودية وصلاة المستوطنين. وفيما يأتي أبرز المخاطر التي يتعرض لها المسجد الأقصىٰ، وهي:

أولًا: التحوّل في الموقف الصهيوني تجاه الأقصىٰ

شهدت السنوات الماضية تحوّلًا جذريًّا في مواقف مؤسسات الاحتلال تجاه الأقصىٰ، علىٰ المستويات الدينية والقانونية والسياسية والأمنية:

دينيًّا: أصبح الحاخامات يشجعون اليهود علىٰ اقتحام الأقصىٰ بعد أن كانوا يحرّمون دخوله عقب احتلاله سنة 1967، ويشاركون فعليًّا في اقتحامه مما أدي إلىٰ زيادة أعداد المقتحمين من المتطرفين، وتوحّدت المنظمات التلمودية في إطار ما يسمىٰ ائتلاف منظمات المعبد الذي يقود اليوم نشاطات اقتحام المسجد والمطالبة بتقسيمه والسيطرة عليه[1].

قانونيًّا: تحولت محاكم الاحتلال من جهة مانعة لمعظم الطقوس اليهودية داخل الأقصىٰ إلىٰ جهة مبيحة لها منذ عام 2003، بعد أن فرض تغييرات علىٰ قانون حماية الأماكن المقدسة الذي كان يمنع اليهود من تدنيس الأقصىٰ، وانتهت عمليًّا ظاهرة اعتقال المتطرفين الذين يؤدون الصلوات العلنية في الأقصىٰ[2].

سياسيًّا: تغلغل نشطاء المعبد في مواقع متقدمة في دائرة القرار السياسي؛ لتحقيق قفزات نوعية في طريق فرض وجود يهودي في الأقصىٰ، ومن ثم تحولت الحكومة الصهيونية إلىٰ الراعي الرسمي لعمليات الاقتحام، وشارك وزراء وأعضاء كنيست ومسؤولون أمنيّون في التحريض علىٰ الأقصىٰ ودعم ما يسمىٰ «حق اليهود في جبل المعبد»[3].

أمنيًّا: تحوّلت وظيفة الشرطة وقواتها الخاصة إلىٰ أداة مركزية لفرض التقسيم، وتأمين اقتحامات المستوطنين وحمايتهم أثناء ممارستهم شعائرهم التلمودية داخل الأقصىٰ[4].

---

(1) عين علىٰ الأقصىٰ تقرير توثيقي يرصد الاعتداءات علىٰ المسجد الأقصىٰ والتفاعل معه، التقرير السادس، مؤسسة القدس الدولية، أغسطس 2012م، ص 4، وعين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الخامس عشر ص9.

(2) عين علىٰ الأقصىٰ تقرير توثيقي يرصد الاعتداءات علىٰ المسجد الأقصىٰ والتفاعل معه، التقرير الثاني عشر، مؤسسة القدس الدولية، أغسطس 2018م، ص 10-11، وعين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الخامس عشر ص9.

(3) عين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الخامس عشر، ص14.

(4) عين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الخامس عشر، ص14.

ثانيًا: نزع الحصرية الإسلامية عن الأقصىٰ

يعمل الاحتلال علىٰ التدخل المباشر في شؤون الأقصىٰ، لتهميش دور الأوقاف المشرفة عليه، وتقويض إدارتها الحصرية للمسجد الأقصىٰ عبر التضييق عليها، وتحجيم دورها حتىٰ يصبح وجودها شكليًّا، وتحتل مكانها؛ لتمسك فعليًّا بزمام الإشراف علىٰ كل شؤون المسجد[1].

ثالثًا: التهويد الممنهج للمكان

يتجلىٰ المشروع التهويدي في استهداف قلب مدينة القدس وتغيير ملامحها وطمس معالمها العربية والإسلامية، حيث افتُتحت عشرات الكُنُس والحدائق التلمودية والمتاحف التي تخنق المسجد وتُضفي علىٰ المنطقة طابعًا يهوديًّا مصطنعًا، ومشاريع تطويرية مثل القطار الهوائي، ومقر منظمات المعبد عند باب المغاربة، ومشروع وادي السيليكون التهويدي وغيره، كما صودرت أراضٍ وآثار محيطة بالأقصىٰ، ونُصبت مراكز لشرطة الاحتلال خاصة عند باب العامود، وأقيم جسر حديدي عند باب المغاربة لتسهيل إدخال الجنود والمعدات العسكرية[2].

رابعًا: الحفريات والأنفاق

تُنفّذ سلطات الاحتلال منذ عقود حفريات مكثفة أسفل المسجد الأقصىٰ وفي محيطه، بزعم البحث عن «آثار الهيكل» وما يطلق عليه «مدينة داود المزعومة»، والهدف الحقيقي من الحفريات هو تقويض أساسات المسجد الأقصىٰ، وإنشاء شبكة من الأنفاق والفراغات تشكّل جزءًا من مشروع «أورشليم اليهودية التاريخية»، وتحويلها إلىٰ مزار سياحي وديني يروّج للرواية الصهيونية[3].

---

(1) عين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الخامس عشر، ص171.

(2) للتوسع في رصد تهويد مدينة القدس راجع: عين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الثاني عشر، ص79 وما بعدها، عين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الخامس عشر، ص98 وما بعدها.

(3) عين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الثاني عشر، ص96 وما بعدها، عين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الخامس عشر، ص128.

خامسًا: الاقتحامات المتكررة

تتصاعد وتيرة الاقتحامات اليومية للمسجد الأقصىٰ تحت حماية الشرطة الصهيونية، وحشد أكبر عدد ممكن من المستوطنين المتطرفين، تعبيرًا عن القرار السياسي والديني والأمني بتكريس الوجود اليهودي داخله. وتزداد أعداد هذه الاقتحامات في الأعياد والمناسبات اليهودية؛ لاستغلالها لفرض السيطرة علىٰ الأقصىٰ، فيما يُستغل وصف «السياحة» لتغطية دخول مئات الآلاف سنويًّا من أصحاب الأجندات الصهيونية[1].

سادسًا: سياسات الإقصاء والتضييق

يتعمّد الاحتلال منع المصلين من الوصول إلىٰ المسجد، خصوصًا من هم دون الخمسين عامًا، ويقصر الدخول علىٰ أهل القدس وأراضي 1948م، ويحتجز هوياتهم لتقييد وجودهم بأوقات الصلاة وحالات الاعتقال المتكرر للمصلين وفرض غرامات باهظة علىٰ المعتقلين وإبعادهم عن الأقصىٰ بعد الإفراج عنهم، بهدف قطع التواصل البشري مع المسجد وتفريغه من رواده، كما يستمر في إصدار قرارات الإبعاد والاعتقال التي تطال حرّاس الأقصىٰ وموظفي الأوقاف والمرابطين والمرابطات، بالإضافة لما يتعرضون له من اعتداءات جسدية وتنكيل في محاولة لإزالة أول خطوط الدفاع عن الأقصىٰ، حيث أبعد عام 2016 أكثر من 250 شخصًا عن المسجد. وفي عام 2015 أُعلنت قوائم تضمّ عشرات المرابطات الممنوعات من الدخول بحجة "الإخلال بالأمن"[2].

(1) عين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الثاني عشر، ص130، عين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الخامس عشر، ص142.

(2) عين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الثاني عشر، ص163، ص166، عين علىٰ الأقصىٰ، التقرير الخامس عشر، ص175.

سابعًا: تجريم الرباط واستهداف المؤسسات

سعت قوات الاحتلال لتجفيف منابع المقاومة الشعبية في القدس، فأصدر قرارًا في سبتمبر 2015 باعتبار المرابطين والمرابطات وطلاب العلم في الأقصىٰ «تنظيمات غير قانونية»، في محاولة لشلّ أهم قوة شعبية مدافعة عن المسجد. وحظرت المؤسسات الراعية للرباط مثل مؤسسة عمار الأقصىٰ، ونساء من أجل الأقصىٰ، واستهدفت الهيئات العاملة في خدمة الأقصىٰ بالتضييق والملاحقة، تمهيدًا لإفراغ الساحة من كلّ عناصر الحماية والرباط[1].

ثامنًا: تهجير المقادسة وإعادة هندسة الديموغرافيا

يعتمد الاحتلال سياسة التهجير المنظّم لسكان القدس، لا سيما في الأحياء المحيطة بالمسجد الأقصىٰ، بغية تفريغها من أهلها وإحلال المستوطنين مكانهم، لتُشكّل طوقًا يهوديًّا خانقًا حول المسجد، يعزّز العزلة الجغرافية والسكّانية للأقصىٰ عن امتداده الإسلامي والإنساني.

المطلب الثاني: آليات حماية الأقصىٰ من المخاطر في ضوء الفقه الإسلامي.

يقدّم الفقه الإسلامي منظومةً من الآليات الشرعية التي تهدف إلىٰ دفع العدوان وصيانة المقدسات وفق مقاصد الشريعة وقواعد المصلحة والموازنة، ويأتي هذا المطلب لبيان أبرز آليات حماية المسجد الأقصىٰ من المخاطر في ضوء الفقه الإسلامي، وربطها بواقع التطبيق الممكن:

1 – الجهاد

أجمع الفقهاء علىٰ وجوب القتال لدفع العدوان عن أرض المسلمين وديارهم،

(1) أبو شمالة– شريف– الدور الشعبي في الدفاع عن المسجد الأقصىٰ: الرباط نموذجًا، مجلة دراسات بيت المقدس، العدد21، 2021م، ص261.

وأن الوجوب فرض عين علىٰ أهل البلد أولًا، قال ابن قدامة: «إذا نزل الكفار ببلد، تعين علىٰ أهله قتالهم ودفعهم»[1]، فإذا لم تحصل الكفاية لرد العدوان ودحر الاحتلال وجب الجهاد علىٰ من يليهم من البلاد القريبة ثم الذين وراءهم حتىٰ تحصل الكفاية ويطرد العدو وتتحرر الأرض[2]، وإذا كان هذا المقرر فقهيًّا يتعلق بأي أرض للمسلمين، فكيف إذا كانت أرض الإسراء والمعراج ومسجدها الأقصىٰ أولىٰ القبلتين من أعظم مقدسات الأمة؟، فالدفاع عنها يعدّ جهادًا مشروعًا وواجبًا من أسمىٰ الواجبات، وأقدس المهمّات، لردّ ذلك الاحتلال الصهيوني الوحشي الذي سفك الدماء، ودنّس المقدّسات، وانتهك الحرمات، وارتكب الجرائم.

والقتال شُرع لردّ الظلم والعدوان، وحفظ الأديان، قال تعالىٰ: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ [الحج: 39]، وقال تعالىٰ ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: 40]. وتدل هذه الآيات علىٰ أنّ القتال والجهاد تستوجبه سنَّة التدافع في التاريخ البشري، تُحمىٰ به الأديان، ويُصد العدوان، وتُحفظ دور العبادة والمقدسات وتُصان من التهديم، ويُمنع الطغيان[3]، وفي هذا السياق حمل أهل فلسطين المهمة التدافعية السننية بصدق وإخلاص، ونفروا خفافًا وثقالاً، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم، فقدموا الغالي والنفيس من سبيل تحرير الأرض وطرد العدو، وتطهير المقدسات ولم تفتر عزيمتهم، ولم تنكسر إرادتهم، ولم يغادروا الميدان برغم كل التضحيات والآلام، وأدّوا ما هو بمقدورهم في مقارعة العدو ومدافعته ومقاومته، ولم يعرفوا الخنوع والاستسلام أمام العدوان.

(1) ابن قدامة، المغني، 9/ 163.

(2) التجيبي التلمساني إبراهيم بن أبي زكريا- تذكرة أولي الألباب في شرح تفريع ابن الجلاب، 5/ 270. القرضاوي، يوسف- فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسُّنَّة، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2009م)، 2/ 1326.

(3) أنظر: ابن عاشور، محمد الطاهر- التحرير والتنوير، 17/ 267، قطب، سيد- في ظلال القرآن، 4/ 2424.

ولا يُختزل الجهاد الواجب لحماية المسجد الأقصىٰ في القِتال المسلّح فحسب؛ بل يشمل الجهاد بالمال واللسان والبيان، وقد قرن القرآن بين الجهاد بالمال بالنفس في مواضع كثيرة فقال: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: 41]، وقدم الأموال في الذكر إذ هي المورد الأول؛ لتجهيز العتاد والذخيرة والسلاح[1]، وتغطية نفقات المجاهدين وأسرهم، وفي الحديث جمع بين أنواع الجهاد الثلاثة، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ، وَأَنْفُسِكُمْ، وَأَلْسِنَتِكُمْ»[2] فهذا الحديث يحثُّ علىٰ جِهادِ المشرِكينَ بالنَّفسِ والمالِ والكلمةِ معًا؛ ومن ثم فالجهاد بالبيان ووسائل الإعلام يشكّل بُعدًا إستراتيجيًّا بالغ الأهمّيّة: فهو دعامة معنوية للمقاومة، ووسيلة لإيصال حقيقة القضية وعدالتها إلىٰ الأمّة والعالم، وكسب الرأي العام المحلي والدولي، ودحض الشبهات والافتراءات، وكشف زيف روايات العدو وفضح تضليله وجرائمه.

والجهاد كمنظومة متكاملة متعددة الأبعاد لعب دورًا حاسمًا في حماية الأقصىٰ من مخاطر التهويد الكامل، فبفضل ثبات الشعب الفلسطيني وصموده علىٰ الأرض، ومقاومته المستمرة بكل صورها وأشكالها، لم تتمكن سلطات الاحتلال فرض سيطرتها الدينية والإدارية الكاملة علىٰ الأقصىٰ، وعطلت مشاريع التقسيم المكاني والزماني للأقصىٰ، وحالت دون تنفيذ مخططات العدو وجعلته يتراجع عن بعضها أمام إصرار الجماهير ومقاومتهم الميدانية والشعبية، وعملت علىٰ إحياء الوعي العربي والعالمي بأبعاد الصراع وإعادته إلىٰ واجهة الاهتمام الدولي والإسلامي، كما أنها حافظت علىٰ هوية القدس وإسلاميتها من الطمس ومحاولات التزوير والتهديد، وأسهمت في ترسيخ تواجد المقدسيين في أرضهم وأحيائهم ووقف محاولات العدو لتهجيرهم منها بالقوة.

(1) القرطبي، محمد بن أحمد- الجامع لأحكام القرآن، 8/ 153.

(2) مسند الإمام أحمد، ح12246.

وستبقىٰ المقاومة المسلحة هي الوسيلة الفعالة والأقوىٰ في كبح جماح هذا العدو المتغطرس، وإحباط محاولاته تهويد المسجد الأقصىٰ والسيطرة عليه، وهي السبيل الوحيد لتحرير المسجد الأقصىٰ ودحر الاحتلال.

2- الرباط

هو المقام في الثغر التي يُخشىٰ فيها مداهمة الأعداء ويُحذر فيه من خطرهم ومكرهم، وحراسة المسلمين والدفاع عنهم، ومن المقرر شرعًا أن الرباط في أصله فرض كفاية، وفي حالة فجأة العدو علىٰ بلد يصبح تبعًا لحكم الجهاد فيَتَعيّن علىٰ كل قادر علىٰ الوصول بقدر استطاعته[1]، وقدرته وإمكاناته والملابسات والظروف المحيطة بالثغر، ونقل ابن قدامة: «عن أحمد: ليس يعدل الجهاد عندي والرباط شيء، والرباط دفع عن المسلمين، وعن حريمهم، وقوة لأهل الثغر ولأهل الغزو»، فالرباط أصل الجهاد وفرعه[2]، والرباط في الأقصىٰ وما حوله لمنع الاعتداء عليه من أفضل الرباط نظرًا لقداسته ومكانته الدينية، وتحقيقًا لاستمرارية بقاء الطائفة المنصورة الواردة في قول النبي ﷺ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَىٰ الدِّينِ ظَاهِرِينَ لَعَدُوِّهِمْ قَاهِرِينَ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ مِنْ لَأْوَاءَ حَتَّىٰ يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ وَأَيْنَ هُمْ؟ قَالَ: «بِبَيْتِ الْمَقْدِسِ وَأَكْنَافِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ»[3] قال الهيثمي: «إسناده صحيح ورجاله ثقات»[4] وهذا يدل علىٰ خصوصية المرابطة في المسجد الأقصىٰ وفضلها، واستمرارية وجود طائفة من المسلمين تحميه.

وبناء عليه فالرباط في المسجد الأقصىٰ للدفاع عنه، وشد الرحال إليه لحمايته مما يتهدده من مخاطر أشد وجوبًا وتأكيدًا، ويبقىٰ الرباط فرض كفائي علىٰ عموم

(1) الأسطل محمد- الرباط واحكامه في الفقه الإسلامي، ص209-210.

(2) ابن قدامة- المغني، 9/ 167.

(3) أحمد بن حنبل، المسند، تتمة مسند الأنصار، حديث أبي أمامة الباهلي، (22320) وقال عنه الشيخ شعيب الأرناؤوط: «إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين».

(4) الهيثمي، مجمع الزوائد، 7/ 288.

المسلمين من جهة إقامة القادرين وإعانتهم علىٰ تحقيق الغاية من الرباط والاعتكاف في المسجد الأقصىٰ، وذلك بتوفير الإسناد المالي الكافي من أجل نقل المرابطين والحراس إلىٰ المسجد الأقصىٰ من داخل فلسطين، وإعانة طلبة العلم والمعتكفين المتواجدين بشكل دائم فيه، وتوفير ما يلزمهم من طعام وشراب وغيره، وكفاية عوائل المتفرغين للرباط في الأقصىٰ.

إن الرباط والتواجد الدائم في المسجد الأقصىٰ في ظل الاحتلال والاستعداد لصدّ اقتحامات الصهاينة المحتلين، يجمع بين الرباط والجهاد، فهو إقامة في أعظم ثغر معرض للتهديد والتهويد، ويُخشىٰ من العدو علىٰ الاستفراد به، فينال صاحبه أجر المربطين، وعند الاقتحام والالتحام مع الصهاينة جهاد في سبيل الله تعالىٰ، ولو كانت المواجهة بحجارة أو عصي وغيره؛ فقد قال الإمام ابن تيمية: «وكل من قاتل العدو بسيف أو حجر أو عصا أو غير ذلك فهو مجاهد في سبيل الله تعالىٰ»، ويحصل من نوىٰ الاعتكاف فيه علىٰ الفضل العظيم والأجر المضاعف العميم بإذن الله تعالىٰ[1].

والرباط في المسجد الأقصىٰ ليس مجرد تواجد بالأجساد بأعداد معينة، بل منظومة صمود متكاملة في وجه اليهود الغاصبين، وارتباط وثيق بين الرابطة الروحية والعبادة الشعائرية، والتمسك بالأرض المقدسة، هذه المنظومة تشكل درعًا حصينة، وقوة عصية علىٰ الاقتلاع، وتجذرًا فعليًّا وواقعيًا في المكان لا يقبل التهجير، وسدًّا منيعًا أمام محاولة التفريغ والتهويد للأقصىٰ والقدس.

فالتواجد المستمر في المسجد الأقصىٰ لأداء الصلاة، والمرابطة الدائمة بأعداد كافية من الرجال والنساء، وحلقات العلم وتحفيظ القرآن، وإقامة الأنشطة والفعاليات الدينية وغيرها وبقاء الشباب لقضاء أوقات الفراغ عند بواباته يعد عقبة كبيرة تعرقل محاولات الاستيلاء أو تُفشل مخططات التقسيم الزماني والمكاني، وتُشكِّل سدًا ميدانيًا

(1) همام، محمد- أحكام المقاطعة الاقتصاديّة للكيان الصهيونيّ وداعميه، مجلة المرقاة، العدد الحادي عشر، 2023م، ص19-20.

أمام سياسات تفريغه؛ لتسهيل عمليات الاقتحام المتكررة من قطعان المستوطنين، ويجعل عملية الهدم والتخريب التي تحيكها قوات الاحتلال أمرًا غاية في الصعوبة؛ لجهوزية المرابطين للدفاع والاشتباك الملحمي مع الصهاينة.

3 – المقاطعة

إن سلاح المقاطعة الاقتصادية ليس مجرد خيار أخلاقي، أو موقف رمزي، بل فرض شرعي وواجب حضاري؛ لأنه أحد أشكال الجهاد بالمال والنصرة العملية الشاملة التي تُقوّي وعي الأمة واستقلالها، وأحد أدوات المعركة المؤثرة والفاعلة علىٰ صعيد محاصرة العدو وإضعافه وقطع شريان الحياة عنه[1].

وقد أجمع الفقهاء قديمًا علىٰ حرمة التعامل الاقتصادي مع الكافر الحربيّ في أيّ شيء يقوّيه علىٰ المسلمين، أو يستعينوا به علىٰ قتال المسلمين والظهور عليهم[2]، وأفتىٰ جمع غفير من العلماء المعاصرين بوجوب مقاطعة الاحتلال والشركات الداعمة اقتصاديًا وسياسيًا نصرةً للأقصىٰ وفلسطين، كأحد أسلحة العصر المهمة، ووسيلة عملية وسلمية ضرورية لحماية المسجد الأقصىٰ ومواجهة الكيان الصهيوني وأعوانه.

يقول القرضاوي: «لهذا واجب علينا ألا نُعينهم علىٰ إخواننا بشراء بضائعهم؛ لأنها إعانة علىٰ الإثم والعدوان، فالشراء منهم يقويهم، وواجبنا أن نعمل علىٰ إضعافهم ما استطعنا. كما علينا أن نقوي إخواننا المرابطين في الأرض المقدسة ما استطعنا، فإن لم نستطع أن تقويهم، فالواجب علينا إضعاف عدوهم، فإذا كان إضعافهم لا يتم إلا

(1) القرضاوي، يوسف– فقه الجهاد، 2/ 1459.

(2) انظر: السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، 10/ 88– 89. انظر: مالك، المدونة، كتاب التجارة في أرض العدو، 4/ 275. انظر: الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلىٰ معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الناشر: دار الكتب العلمية، 2/ 338. انظر: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي– عبد الفتاح محمد الحلو. دار عالم الكتب/ الرياض، 6/ 319.

بالمقاطعة، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[1].

والمقاطعة الاقتصادية سلاح فعّال ومجرب، لا مجرد شعار يرفع أو موقف تضامني، استخدمته شعوب في معاركها للتحرر من الاستعمار بفاعلية في العصر الحديث، ومن أبرزها ما جرىٰ بعد الحرب العالمية الثانية (1939 – 1945م) إذ امتنع كثير من الناس في أوروبا من شراء البضائع المصنّعة في ألمانيا، بسبب احتلالها لبلادهم، ودعوة المهاتما غاندي الشعب الهندي الكبير لمقاطعة بضائع الإنجليز، وأثرها البليغ في حرب التحرير[2]، ومقاطعة جنوب إفريقيا لنظام الفصل العنصري، فكان أحد الأسباب الرئيسية في سقوطه سنة 1994.

إن سلاح المقاطعة الاقتصادية أحد أقوىٰ أسلحة الأمة في زمن العولمة، خاصة وأن الحكومات والأنظمة لا تستطيع أن تفرض علىٰ الناس أن يشتروا بضاعة من مصدر معين، فعلينا استخدامه بطريقة ذكية وأسلوب فعّال في صراعنا مع العدو الصهيوني؛ لكي نقطف ثماره ونحقق آثاره التي من أهمها ما يلي:

1- الجمع بين الإيمان والوعي والعمل: تحويل النصح ويقظة الضمير اتجاه مقاطعة العدو إلىٰ حالة إيمانية معنويًا طلبًا لرضىٰ الله ونصرة للمستضعفين في فلسطين مع إثارة الوعي بأهميتها وتأثيرها وتوفير معرفة عن الجهات المستهدفة والبدائل المتوفرة ومبررات المقاطعة، وتحويل الوعي إلىٰ عادات يومية مستدامة وحملات جماعية منظمة وحالة تعبوية جماهيرية ذات تأثير اقتصادي وسياسي.

2- ربط الجهاد الفردي بالجهاد الجماعي: تحويل عملية الشراء الفردية إلىٰ قوة جماعية ضخمة مؤثرة وذات أثر سياسي واقتصادي وحضاري، فالفرد عندما يمتنع

(1) القرضاوي، يوسف- فقه الجهاد، 2/ 1459.

(2) القرضاوي، يوسف- فقه الجهاد، 2/ 1461، همام، محمد- أحكام المقاطعة الاقتصاديّة للكيان الصهيونيّ وداعميه، ص 20-21.

عن شراء سلع معينة ويختار بدائل بوعي وإيمان تتحول الحركة اليومية الاستهلاكية للفردية إلىٰ جهاد مالي، وبتكراره من الأفراد عن إرادة وإخلاص يصبح تيار ضغط اقتصادي حقيقي يضعف العدو وداعميه، وبتضافر الجهود يتحول إلىٰ تنظيم جماعي يتصاعد إلىٰ التأثير الإستراتيجي.

3- إضعاف العدوّ ومحاصرته وتجفيف منابع تمويله، وتقليل دعم المستوطنات، وذلك من خلال الخسائر المالية التي يتكبدها العدو المجرم، وداعميه مما يؤول إلىٰ إضعاف سيطرتهم علىٰ الأسواق، والتأثير فيها، وكساد سلعهم، وهذا بدوره يؤدي إلىٰ ضعف مشاريع تهويد القدس، ويؤخر السيطرة علىٰ المسجد الأقصىٰ، فالامتناع الاقتصاديّ عمّا ينفعهم أو يعود بالنفع عليهم هو جهاد منع، كما أنّ الإنفاق جهاد دعم.

4- تربية لأبناء الأمّة الإسلاميّة علىٰ التحرّر والتميز في شخصيتهم وأذواقهم، واستعادة الأمة لكرامتها المفقودة، وسيادتها الاقتصادية المرهونة لقوىٰ الاستكبار العالمي[1].

فامتناع الأمة عن دعم قاتلها بأموالها، وتحوّيل قوتها الشرائية إلىٰ دعمٍ لأهل القدس، فهي بذلك تحرس المسجد الأقصىٰ بمالها كما يُحرس بالسلاح والرباط، وهذا نوع من الجهاد المالي، ولون من ألوان المقاومة السلبية، يُضاف إلىٰ رصيد المقاومة الإيجابية المستمرة علىٰ أرض الرباط والجهاد فلسطين.

4- النصرة العامة للأمة

حمايةُ المسجد الأقصىٰ تتطلّب جهودًا كبيرة أكثر من التي تبذلها المقاومة الفلسطينية داخل الأراضي المحتلة، إنها تحتاج إلىٰ تضافر الجهود واجتماع الكلمة ونصرةٍ عامةٍ من الأمّة انطلاقًا من قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ﴾ [الأنفال: 72]، ويدخل في النصرة كل أنواع التعبئة والدعم السياسي

(1) القرضاوي، يوسف- فقه الجهاد، 2/ 1461.

والاقتصادي والإعلامي والعسكري وغيره؛ ليجعل من حماية الأقصىٰ والذود عنه مشروعًا جماعيًا متكاملًا يؤمّن له صمودًا طويلَ الأمد.

فالنصرة السياسية تعمل علىٰ تقرير الحق الفلسطيني في الحرية والاستقلال والمقاومة المشروعة للاحتلال أمام المحافل الدولية والحقوقية، ومحاولة فرض عزلة سياسية علىٰ الاحتلال، وفرض تكاليف دبلوماسية علىٰ السياسات التهويدية العنصرية في المسجد الأقصىٰ، ودعم القرارات الدولية التي تحمي حرية العبادة والمقدسات.

والنصرة الاقتصادية تكون بدعم السكان المقدسيين وتثبيتهم ماليًا، ودعم المشاريع الاقتصادية القائمة في مدينة القدس وأسواقها المحلية لتصمد أمام الاحتلال، وإيجاد صناديق دعم المرابطين وأسرهم، ورعاية أسر الشهداء والأسرىٰ ماديًا؛ لتوفير الحياة الكريمة لهم، وتفعيل مقاطعة منتجات الاحتلال لتجفيف موارد التهويد ماليـًا[1].

والنصرة الإعلامية تكون بفضح ممارسات العدو وعدوانه عبر الوسائل الإعلامية المتاحة، ومقاومة تزييف التاريخ، وكشف بطلان السردية الصهيونية، ومواجهة التضليل الإعلامي وقلب الحقائق، وتشويه صورة المقاومة التي يقوم بها الإعلام الصهيوني للتغطية علىٰ جرائمه المرتكبة بحق الإنسان والمقدسات، ومحاولة تغيير الرأي العام الدولي لصالح السردية الفلسطينية، وتحفيز التضامن الأخلاقي مع المضطهدين في بيت المقدس، وإثارة الوعي بالقضية وأبعادها، وتسليط الضوء علىٰ المخاطر المحدقة بالمسجد الأقصىٰ ومخططات التهويد عبر وسائل الإعلام[2].

والنصرة العسكرية تكون بالإمداد بالسلاح والعتاد اللازم للمجاهدين في فلسطين،

(1) إبراهيم، محمد يسري- واجب العلماء والدعاة نحو تحرير فلسطين والمسجد الأقصىٰ، دار اليسر، القاهرة، ط1، 2024م، ص 75.

(2) إبراهيم، محمد يسري- واجب العلماء والدعاة نحو تحرير فلسطين والمسجد الأقصىٰ، ص 72-73.

وتجهيز المقاتلين الذين ينافحون عن الأقصىٰ، وكفالة أسرهم ورعايتها، وجمع المعلومات اللازمة عن العدو ومراقبته، والانخراط الفاعل في الجهاد بالاشتباك مع الصهاينة إذا أمكن عبر الحدود الممتدة مع فلسطين؛ لكون الجهاد فرض عين والكفاية لم تتحقق بالمجاهدين في الداخل، فلا يرتدع الاحتلال عن الاعتداء علىٰ المسجد الأقصىٰ إلا بقطع الأيدي الآثمة، وتحطيم القوة الغاشمة عبر فوهة البنادق ودوي القذائف، فهذه هي اللغة التي يفهمها العدو، وتضع حدًّا لتطاوله علىٰ المقدسات.

وعليه فقضية المسجد الأقصىٰ ليست شأنًا فلسطينيًا، بل قضية عقائدية شرعية تمثل هوية الأمة ومركز وحدتها، والدفاع عنه ليس واجبًا علىٰ المقيمين في بيت المقدس، بل واجب عيني علىٰ القادرين من الأمة جمعاء حتىٰ تتحقق الكفاية ويمن الله بالتحرير.

5- تفعيل دور العلماء والمؤسسات الشرعية في حماية المسجد الأقصىٰ

إن مسؤولية العلماء في إيقاظ شعلة الجهاد، وإحياء الإعداد، والنفرة للإمداد، عظيمة، إذ علىٰ عاتقهم تقع مسؤولية التعبئة المعنوية والتربية الإيمانية، وبناء الهوية العقدية للشخصية المسلمة، وبيان الأحكام الشرعية المتعلقة بالجهاد ونوازله، والتحريض عليه والتنويه بفضله ومآثره، ودعوة الناس إلىٰ اللحاق بركبه، وشحذ الهمم، وبعث العزائم، وإثارة الحمية الإيمانية والتشويق للجنة ومنازلها العالية، وتقدم الصفوف في ثغور الالتحام، ومشاركة المجاهدين في أجر الرباط والجهاد، واستلهام أدوار الإمام ابن تيمية الجهادية في مواجهة التتار، وأدوار العز بن عبد السلام وغيرهم من العلماء إبان الحروب الصليبية.

إن إحياء الأمة والنهوض بها من كبوتها، واستعادة دورها الحضاري، ومشاركتها الفاعلية في تطهير المسجد الأقصىٰ وتحريره يبدأ باستشعار العلماء والمؤسسات الشرعية لعظم مواقعهم وعمق تأثيرهم في معركة الدفاع والتحرير، وأهمية دورهم الإحيائي الجهادي، وتوحيد جهودهم ومؤسساتهم الشرعية ونبذ الخلافات المؤثرة

علىٰ مسيرة تحرير المسجد الأقصىٰ، وتكامل دورهم مع حركة المجاهدين في الميدان قولًا وعملًا.

من هنا يمكن القول إن تفعيل دور العلماء ومؤسساتهم من أهم آليات حماية المسجد الأقصىٰ علىٰ مستوىٰ الفتوىٰ والموقف الفقهي تجاه الجهاد في الأقصىٰ ونوازله، وعدم ترك الميدان الفقهي نهبة للاجتهادات الفردية أو الخلافات السياسية، واستعادة تأثيرهم في الأجيال ومشاركتهم في التربية الجهادية، وبذل الجهد في الإمداد بالمال وإحياء الأوقاف الإسلامية علىٰ المجاهدين والمسجد الأقصىٰ لصيانته وعمارته، وبعث الأمل وتجديد ثقة المسلمين بدينهم وقدرتهم علىٰ الفعل والتغيير والتحرير إذا توفرت الإرادة الصادقة[1]، فالتمسك بالدين والعودة إلىٰ ينابيعه الصافية سبيل التحرير.

6-الحراك الشعبي والتظاهرات

الحراك الشعبي السلمي بكل أنواعه من التظاهرات، والاعتصامات، والحملات، والاحتجاجات وغيره من أنواع التضامن، أو التعبير عن الغضب الشعبي، والضغط؛ لتحقيق مطلب معين آلية مركزية، وأداة إستراتيجية مشروعة تندرج تحت لواء فقه «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[2] أثبتت نجاعتها وقدرتها علىٰ تحقيق بعض المكاسب والإنجازات علىٰ صعيد حماية المسجد الأقصىٰ كرمز ديني وحضاري؛ ولأن الاعتداء عليه لا يقتصر أثره علىٰ موقع جغرافي بل يفرز أثرًا سياسيًا، وإعلاميًا ونفسيًا وإستراتيجيًا علىٰ العالم، ويحرك العاطفة لدىٰ الشعوب المسلمة، وتخرجها عن صمتها إلىٰ ميادين الغضب، ويشكل رأيًا عامًّا ضاغطًا وساحة تدافع للتأكيد علىٰ

(1) إبراهيم، محمد يسري- واجب العلماء والدعاة نحو تحرير فلسطين والمسجد الأقصىٰ، ص 92، 107.

(2) إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح- قاموس المقاومة، تاسك للنشر، ط1، 2025م، ص 114.

قيم الحرية ومقاومة الظلم والطغيان[1]، مما يؤدي إلىٰ ردع العدوان ورفع الغطاء عن شرعية الممارسات الاحتلالية وإحراج العدو أمام الرأي العام الدولي ومنظمات المجتمع الدولية مما يشكل ضغطًا سياسيًا ودبلوماسيًا علىٰ دولة الاحتلال، ويرفع الكلفة الاقتصادية والمعنوية للمعتدي، ويجعل القضيّة حاضرة في الضمير العالمي، كل ذلك يساهم عمليًا في حماية المكان ووقف ارتكاب الانتهاكات، كما أن الحراك الشعبي يعمل علىٰ خلق حالة من الوعي الداخلي لدىٰ أبناء فلسطين والأمة، ويجعل قضية المسجد الأقصىٰ أولىٰ الأولويات في برامجها وحياتها.

وفي الواقع المعاصر لعب الحراك الشعبي دورًا محوريًا في الصراع وحماية المسجد الأقصىٰ مثل هبة باب الأسباط 2017م عندما قام الاحتلال بتركيب البوابات الإلكترونية علىٰ أبواب المسجد الأقصىٰ، فاحتشد المقدسيون في ساحات الاعتصام عند باب السلسلة وباب الأسباط واستمروا في التظاهر أربعة عشر يومًا برغم كل أنواع القمع، واستطاع المقدسيون بثباتهم وصمودهم كسر قرار دولة الاحتلال، وإرغامها علىٰ إزالة البوابات، وأفشلوا مخططات الاحتلال لفرض السيطرة علىٰ المسجد[2].

وهبة باب الرحمة عام 2019م، عندما وضعت قوات الاحتلال الأقفال علىٰ باب الرحمة استفزازًا لمشاعر المقدسيين، فبدأت الجماهير الفلسطينية بالرباط وأداء الصلوات في محيط المصلىٰ، وتحول المكان لميدان مواجهة مع الاحتلال حتىٰ تمكن عددٌ من الشبان المقدسيين من خلع الأقفال المنصوبة علىٰ أبواب مصلىٰ باب الرحمة، وتوّج المشهد بفتح باب الرحمة يوم الجمعة 22/ 2/ 2019م وتمكن أكثر من 10 آلاف فلسطيني من القدس والداخل المحتل من دخول مصلىٰ باب الرحمة، بعد 13 عامًا من الإغلاق[3].

(1) إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح- قاموس المقاومة، ص 115.

(2) صالح، محسن- مذكرات في القضية الفلسطينية، بدون تاريخ وطبعة، ص396-397، صالح، محسن- الطريق إلىٰ القدس، مركز الزيتونة، بيروت، ط6، 2023م ص259.

(3) صالح، محسن- مذكرات في القضية الفلسطينية، ص398، صالح، محسن- الطريق إلىٰ القدس،

وهذا يؤكد أن فقه «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ليس قاصرًا على الجزئيات السلوكية بل يمتد إلى المنكرات السياسية والعدوانية على الأمة ومقدساتها الواجب دفعها ومنعها، ويقتضي مشاركة الأمة وأهمية دورها في حركات سلمية وشعبية لحماية الأقصى[1].

والتظاهر السلمي والاعتصام الاحتجاجي يعملان كقوّة مركّبة مؤثرة: تواجد وصمود على الأرض، ضاغط على القرار، يرافقه إعلام قوي يسلط الضوء على الانتهاكات، وتحريك للضمير العالمي، يدفع المؤسسات للوقوف عند مسؤولياتها، والتأثير على الاحتلال بالتراجع.

إن الحراك الشعبي عندما ينظّم بوعيٍ شرعي وقانوني وتكاملٍ بين أبناء الشعب الفلسطيني، يسانده من الخارج حراك الشعوب المسلمة في الميادين، مع آليات إسناد إعلامية وقانونية ودبلوماسية واقتصادية، تصبح درعًا فعّالًا لحماية المسجد الأقصى ومنع الاستمرار في العدوان والتهويد، أو تأخيرها أقل تقدير.

والتظاهر السلمي والتفاعل الميداني مع الأحداث في المسجد الأقصى من أمتنا وشعوبها وقواها الحيّة هو شهادة شعبية بأن الأقصى ما زال قلب الأمة النابض، وأن المساس به خط أحمر دونه الدماء والأرواح، وهذه الشهادة لها آثار عملية إيجابية في ميدان السياسة والرأي العام الدولي، وهي من أقوى وسائل الحماية المتاحة التي تفرض على الاحتلال التفكير ألف مرة عندما يتعلق الأمر بالأقصى المبارك.

الخطوات العملية الممكنة لحماية الأقصى في ظل واقع الاحتلال:

وفيما يلي اقتراح خطوات عملية فقهية منهجية يمكن أن تُسهم في حماية المسجد الأقصى في ظل واقع الاحتلال، مع مراعاة ضوابط الشرع وفقه الواقع وسنن التدرّج:

ص260.

(1) إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح- قاموس المقاومة، 115.

أولًا: ترسيخ الحكم الشرعي للمسجد الأقصىٰ وتحريره

- تأكيد أن الأقصىٰ وقفٌ إسلاميٌّ خالص لا يجوز التنازل عنه، ولا الاعتراف بشرعية الاحتلال عليه، واعتبار أي تفريط فيه مخالفة شرعية.
- إعادة تصنيف قضية الأقصىٰ فقهيًا باعتبارها من قضايا العدوان والاحتلال، لا من الخلافات السياسية، بما يترتب عليه من أحكام الدفاع والواجب الجماعي.

ثانيًا: تفعيل فقه الواجب الجماعي (فرض الكفاية)

- تقرير أن حماية الأقصىٰ فرض كفاية يتعيّن علىٰ الأمة كلٌّ بحسب قدرته ومجاله (علميًا، إعلاميًا، ماليًا، قانونيًا).
- نقل الواجب من مستوىٰ العاطفة إلىٰ برامج عملية ملزمة للمؤسسات الدينية والمجتمعية.

ثالثًا: فقه الرباط والوجود البشري المشروع

- إحياء فقه الرباط في المسجد الأقصىٰ بوصفه عبادةً وحمايةً للهوية، ودعم المرابطين ماديًا ومعنويًا.
- اعتبار الوجود البشري المتواصل في الأقصىٰ وسيلة شرعية لمنع التهويد والتقسيم الزماني والمكاني.

رابعًا: فقه المقاطعة والممانعة المدنية

- تفعيل فقه المقاطعة الاقتصادية والسياسية لكل ما يدعم الاحتلال أو يشرعن اعتداءه علىٰ المقدسات.
- اعتبار المقاطعة وسيلة مشروعة من وسائل دفع العدوان وفق قواعد المصلحة

والقدرة وعدم الضرر الأكبر.

خامسًا: توحيد الفتوىٰ ومنع التشويش الشرعي

- السعي إلىٰ توحيد الخطاب الفقهي حول الأقصىٰ، ومنع الفتاوىٰ المطبّعة أو الملبِّسة التي تُضعف الوعي.
- إنشاء هيئات فقهية متخصصة في قضايا القدس والمقدسات، تجمع بين الفقه والسياسة الشرعية وفقه الواقع.

سادسًا: فقه الدعم المالي والوقف

- إحياء فقه الوقف والتمويل المستدام لدعم صمود المقدسيين، والتعليم، والإسكان، والرباط.
- اعتبار دعم أهل القدس أولوية في مصارف الصدقات والزكوات وفق مقاصد حفظ الدين والأرض.

سابعًا: فقه الإعلام والشهادة الحضارية

- اعتبار نصرة الأقصىٰ إعلاميًا من باب الشهادة علىٰ العدوان، وكشف الظلم، وهي وظيفة شرعية.
- ضبط الخطاب الإعلامي بضوابط الصدق وعدم التهويل، مع توجيه الرأي العام العالمي بعدالة القضية.

ثامنًا: فقه الموازنات وتدرّج المواجهة

- اعتماد فقه الموازنات في تقدير الوسائل الممكنة لحماية الأقصىٰ دون جرّ الأمة إلىٰ مفاسد أعظم.

- الانتقال من ردّ الفعل الموسمي إلىٰ خطة تراكمية طويلة المدىٰ تحفظ المقدسات وتُراكم القوة.

تاسعًا: بناء الوعي الفقهي للأجيال

- دمج فقه القدس والأقصىٰ في المناهج الشرعية والتربوية.
- تحويل القضية من حدثٍ طارئ إلىٰ جزء من الهوية الدينية والحضارية للأمة.

وخلاصة القول: إن واجب حماية الأقصىٰ يتطلب من الأمة الإسلامية اليوم أن توحّد جهودها في إطار شامل، يجمع بين الفتوىٰ والمال والإعلام والسياسة والحراك الشعبي والإعداد والتربية والرباط والجهاد المسلح، ليظل الأقصىٰ شامخًا، وتبقىٰ الأمة حاضرة في الدفاع عنه، حتىٰ يأذن الله بتحريره وتطهيره من دنس الغاصبين.

الخاتمة

إن حماية المسجد الأقصىٰ ليست مسؤولية جيلٍ دون جيل، ولا فئة دون أخرىٰ، بل هي واجبٌ شرعيٌّ وحضاريٌّ مستمر، لا يُؤدّىٰ إلاّ بفقهٍ واعٍ، وعملٍ منظم، وإرادةٍ جماعيةٍ تستحضر مكانة الأقصىٰ في العقيدة، وتُفعّل مقاصد الشريعة في الدفاع عنه حتىٰ يتحقق وعد التحرير، وفيما يأتي أهم النتائج والتوصيات.

أولًا: النتائج

- ثبت أن المسجد الأقصىٰ المبارك ذو مكانة شرعية خاصة، تؤكدها النصوص القطعية والإجماع التاريخي، ولا يجوز بحال التفريط في أي جزء من ساحاته أو مرافقه.
- تبيّن أن حماية المسجد الأقصىٰ مقصد شرعي مركزي، يتفرع عنه حفظ الدين، وصيانة المقدسات، وحماية هوية الأمة.
- خلص البحث إلىٰ أن قضية الأقصىٰ تندرج فقهيًا ضمن باب دفع العدوان

والاحتلال، لا ضمن الخلافات السياسية القابلة للتسوية.

- أظهر البحث أن حماية الأقصىٰ واجبٌ جماعيٌّ يتعيّن علىٰ الأمة كلٌّ بحسب قدرته وموقعه.
- تبيّن أن الفقه الإسلامي يوفّر آليات متعددة لحماية الأقصىٰ، تشمل الجهاد العسكري حيث تتوافر القدرة، والوجود البشري (الرباط)، والدعم المالي، والمقاطعة الاقتصادية والسياسية، والعمل الإعلامي، والحراك الشعبي.
- ثبت أن غياب وحدة الخطاب الفقهي يُضعف الوعي ويُربك الموقف الشرعي تجاه الاعتداءات علىٰ الأقصىٰ.
- يؤكد البحث أن استحضار فقه الموازنات والتدرّج شرط لازم لتفعيل آليات الحماية واستدامتها في ظل الواقع، وحماية الجهود المبذولة من التعثر، ومسيرة التحرير من التأخر.

ثانيًا: التوصيات

- الدعوة إلىٰ إنشاء هيئات فقهية متخصصة تُعنىٰ حصريًا بقضايا القدس والمسجد الأقصىٰ، وتصدر فتاوىٰ موحّدة منضبطة بفقه الواقع.
- إدماج فقه المسجد الأقصىٰ وحمايته ضمن المناهج الشرعية والتربوية في المؤسسات التعليمية.
- تفعيل فقه الوقف والزكاة لدعم صمود المقدسيين والمرابطين، وتوفير مصادر تمويل مستدامة لحماية الأقصىٰ.
- تعزيز الرباط البشري المشروع في المسجد الأقصىٰ، ودعمه إعلاميًا ومجتمعيًا باعتباره وسيلة شرعية لحمايته.
- توسيع العمل بفقه المقاطعة والممانعة المدنية بوصفه أداة مشروعة للضغط علىٰ الاحتلال ومسانديه.
- توجيه الخطاب الإعلامي والدعوي نحو الوعي المقاصدي بدل الاكتفاء

بالمعالجة العاطفية الموسمية.

- دعوة الباحثين إلىٰ إجراء دراسات فقهية تطبيقية حول حماية المقدسات في سياق الاحتلال المعاصر، وربطها بتجارب تحررية ناجحة.

المراجع

* إبراهيم، محمد يسري- واجب العلماء والدعاة نحو تحرير فلسطين والمسجد الأقصىٰ، دار اليسر، القاهرة، ط1، 2024م.
* ابن تيمية- مجموع الفتاوىٰ، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ/ 1995م.
* ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفىٰ: 241هـ)- المسند، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولىٰ، 1421 هـ - 2001 م
* ابن عاشور، محمد الطاهر- التحرير والتنوير، الدار التونسية، 1984م.
* ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد (المتوفىٰ: 1421هـ)، - شرح رياض الصالحين، الناشر: دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: 1426 هـ
* ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، (المتوفىٰ: 620هـ) - المغني، الناشر: مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة
* أبو داود، سليمان بن الأشعث- سنن أبي داود، المحقق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة، 2009م.
* أبو شمالة- شريف- الدور الشعبي في الدفاع عن المسجد الأقصىٰ: الرباط نموذجا، مجلة دراسات بيت المقدس، العدد21، 2021م.
* إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح- قاموس المقاومة، تاسك للنشر، ط1، 2025م، 346.
* الأشقر، أسامة- البركة مقوماتها ومنازلها بين مكة وبيت المقدس، عمّان: مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، 2015م.
* الأصبحي، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)- المدونة، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولىٰ، 1415هـ - 1994م.
* البخاري، محمد بن إسماعيل- صحيح البخاري، الرسالة ناشرون، 2018.

* التجيبي التلمساني إبراهيم بن أبي زكريا- تذكرة أولي الألباب في شرح تفريع ابن الجلاب.
* الخالدي، صلاح- حقائق قرآنية حول القضية الفلسطينية، منشورات فلسطين المسلمة، لندن، 1995م.
* الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: 977هـ)- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م
* الزحيلي، وهبة- التفسير المنير، دار الفكر المعاصر – دمشق، الطبعة: الثانية، 1418هـ.
* السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (المتوفى: 483هـ)- المبسوط، الناشر: دار المعرفة – بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1414هـ - 1993م
* الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)- الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م
* صالح، محسن- الطريق إلى القدس، مركز الزيتونة، بيروت، ط6، 2023م.
* صالح، محسن- مذكرات في القضية الفلسطينية، بدون تاريخ وطبعة.
* عبد الفتاح، العويسي- نظريات ونماذج بيت المقدس، دار الأصول العلمية، إسطنبول، ط1، 2019م.
* عين على الأقصى تقرير توثيقي يرصد الاعتداءات على المسجد الأقصى والتفاعل معه، التقرير السادس، مؤسسة القدس الدولية، أغسطس 2012م.
* عين على الأقصى تقرير توثيقي يرصد الاعتداءات على المسجد الأقصى والتفاعل معه، التقرير الثاني عشر، مؤسسة القدس الدولية، أغسطس 2018م.
* عين على الأقصى، التقرير الخامس عشر ص9.
* عين على الأقصى، التقرير الخامس عشر، ص142.
* القرضاوي، يوسف- القدس قضية كل مسلم، مكتبة وهبة، القاهرة، 1997م.

- القرضاوي، يوسف- فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسُّنَّة، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2009م).
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي- الجامع لأحكام القرآن، المحقق: هشام سمير البخاري، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: 1423هـ/ 2003م
- قطب، سيد- في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط41، 2014م، 4/ 2212.
- المبارك، عبد المجيد- حفظ الدين وأثره في القواعد والمسائل الأصولية والفقهية، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 2024م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيىٰ بن شرف (المتوفىٰ: 676هـ)- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الثانية، 1392.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج - صحيح مسلم، تحقيق: محمد عبد الباقي، دار إحياء التراث: بيروت، د. ط، د. ت.
- همام، محمد- أحكام المقاطعة الاقتصاديّة للكيان الصهيونيّ وداعميه، مجلة المرقاة، العدد الحادي عشر، 2023م.
- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (المتوفىٰ: 807هـ)- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: 1414 هـ، 1994 م.

المبادئ الفكريَّة للفلسفة اللِّيبراليَّة

قراءةٌ فكريةٌ في معايير الصِّدق والثَّبات في ضوء معركة «طوفان الأقصى»

د. عبد الفتاح فتحي عبد الفتاح حمودة

المبادئ الفكريَّة للفلسفة اللِّيبراليَّة

قراءةٌ فكريةٌ في معايير الصِّدق والثَّبات في ضوء معركة «طوفان الأقصىٰ»

د. عبد الفتاح فتحي عبد الفتاح حمودة[1]

الملخص:

يبحث هذا البحث في مذهب الليبرالية، من حيث مفهومها، ونشأتها، ومبادئها، وذلك في ضوء معركة طوفان الأقصىٰ، حيث تمثّل أحد التيارات الخطيرة الوافدة علىٰ بلاد المسلمين، وهي تعبِّر عن مدىٰ الانحراف الفكري الذي وصل إليه الغرب، ومَن تابعهم من أبناء المسلمين.

وقد كشفتْ معركة طوفان الأقصىٰ هشاشة الفكر الليبرالي، الذي يزعم دعمه للأخلاق، والحرية، وتشكيل الإنسان بصورة حديثة منضبطة، بعيدًا عن الفكر الأصولي القديم، حيث أبانتْ الازدواجية الواضحة في موقف الغرب في التعامل مع القضايا الإنسانية، كما كشفتْ حقيقة الليبرالية القائمة علىٰ المصلحة والمنفعة، ودعم الاستعمار، بعيدًا عن الأخلاق الحقيقية الأصيلة.

وتتكون الدراسة من ثلاثة مباحث، تحدث المبحث الأول عن مفهوم الليبرالية، فيما تحدث المبحث الثاني عن نشأة الليبرالية، ومجالاتها، وأُسسها، بينما تحدث المبحث الثالث عن أثر معركة «طوفان الأقصىٰ» في مصداقية الليبرالية.

الكلمات المفتاحية: الليبرالية، الدين، طوفان الأقصىٰ.

---

(1) أستاذ مساعد بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية الدعوة الإسلامية، غزة، فلسطين تاريخ استلام البحث، 15/ 6/ 2025م، وتاريخ قبوله للنشر 10/ 8/ 2025م، البريد الإلكتروني: abed5374@hotmail. com

Abstract:

This research examines the doctrine of liberalism in terms of its concept، origin، and principles، in light of the Battle of the Al-Aqsa Flood، as it represents one of the dangerous trends affecting Muslim countries، reflecting the extent of the intellectual deviation reached by the West and those among the Muslim community who followed them.

The Battle of Al-Aqsa Flood has revealed the fragility of liberal thought، which claims to support morality، freedom، and the formation of modern، disciplined individuals، away from old fundamentalist thinking. It highlighted the clear double standards in the West's approach to humanitarian issues، as well as the true nature of liberalism based on interest and utility، and its support for colonialism، far from genuine، authentic morality.

The study consists of three chapters. The first chapter discusses the concept of liberalism، while the second chapter covers the emergence of liberalism، its fields، and its foundations. The third chapter examines the impact of the 'Al-Aqsa Deluge' battle on the credibility of liberalism.

Keywords: Liberalism، religion، the Al-Aqsa flood.

المقدمة

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلىٰ الله عليه وسلم، أما بعد:

فقد ظهرت الليبرالية في الغرب كنمط فكري عام، ومنظومة متشابكة من المعتقدات والقيم، وهي تعارض المؤسسات السياسية، والدينية التي تحد من الحرية الفردية، وتطالب بحق الإنسان في حرية التعبير، وتكافؤ الفرص، والثقافة الواسعة، فكانت صورتها داعية إلىٰ تشكيل الإنسان الحديث بصورة فكرية جديدة، تعارض النمط القديم الذي تعارف الناس عليه بالنسبة لهم.

ولما كانت معركة طوفان الأقصىٰ في غزة في العام 2023م فقد أظهرت المعركة حقيقة الليبرالية، وكشفت قناعها، فلم تعد الليبرالية بالمفاهيم والأسس التي يزعمون الانتماء إليها، حيث سقطت أخلاقها، وأبانت شكلها الداعي إلىٰ الاستعمار، والنظر إلىٰ الحياة وفق المصالح المادية.

وفي ضوء ذلك: جاء هذا البحث؛ ليلقي الضوء علىٰ مفهوم الليبرالية، ونشأتها، ومبادئها، والنظر في حقيقتها من خلال معركة طوفان الأقصىٰ، وقد جاء بعنوان: «المبادئ الفكرية للفلسفة الليبرالية قراءة فكرية في معايير الصدق والثبات في ضوء معركة «طوفان الأقصىٰ».

أولًا: أهمية الموضوع:

تتجلىٰ أهمية الموضوع في النقاط الآتية:

1. يتناول هذا الموضوع موضوعًا فكريًّا معاصرًا، يحدد سمات الفكر الليبرالي في

ضوء المتغيرات العالمية الحديثة.

2. يجسّد الموضوع طبيعة الصراع بين الإسلام والغرب القائم علىٰ محاربة الإسلام، والازدواجية في التعامل مع القضايا الإنسانية للشعوب الإسلامية.
3. يبين البحث فضل معركة طوفان الأقصىٰ في كشف حقيقة الفكر الليبرالي المزيّف، والقائم علىٰ التضليل.

ثانيًا: أسباب اختيار الموضوع:

هناك أسباب كثيرة دفعت الباحث لاختيار هذا الموضوع، فمن ذلك:

1. الحاجة إلىٰ بيان حقيقة الفكر الليبرالي، وذلك من خلال المبادئ التي يرمي إليها، وبالنظر في مدىٰ مطابقتها مع قضايا العالم الإسلامي.
2. تبصير المسلمين بطبيعة الأفكار الغربية، والتي تنتهج طرقًا للوصول إلىٰ المسلمين، حيث ظهر عوارها من خلال التعامل مع معركة طوفان الأقصىٰ.

ثالثًا: مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في أنه يعالج مجموعة من الأسئلة الآتية، بحيث يتم استكشافها، والتعمق في دراستها، وهي:

1. ما مفهوم الليبرالية؟ وكيف نشأت الليبرالية؟ وما أسس الليبرالية ومجالاتها؟
2. كيف عملت معركة طوفان الأقصىٰ علىٰ كشف حقيقة الليبرالية، وهشاشتها؟

فمن المهم في ضوء ذلك دراسة هذه الأسئلة، والوصول إلىٰ مخرجات علمية سليمة في إطار ضوابط البحث العلمي.

رابعًا: أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلىٰ تحقيق:

1. التعرف علىٰ مفهوم الليبرالية في معناها اللغوي والاصطلاحي.

2. استكشاف زمن نشأة الليبرالية، والعوامل التي ساهمت في دخولها إلىٰ البلاد العربية.
3. رصد أسس الليبرالية ومجالاتها المختلفة.
4. التعرف علىٰ هشاشة الليبرالية ومبادئها من خلال معركة طوفان الأقصىٰ.
5. بيان ضلال الليبرالية في أصولها ومبادئها، وأثر معركة الطوفان الأقصىٰ في رسْم ذلك.

خامسًا: منهج البحث:

هناك مناهج مختلفة ومتعددة في البحوث العلمية، ولكل منهج خاصية يتميز بها عن غيره، ففي هذه البحث تم استخدام المنهجيْن الآتييْن:

1. **المنهج الوصفي التحليلي**: الذي يقوم بدراسة الظاهرة، ومفهومها، وأسسها، وموقفها من مبادئ الإسلام، بعد جمع المعلومات وتتبعها، لتكون أساسًا لتفسيرها، وتوجيهها.
2. **المنهج النقدي**: الذي يُعنىٰ بالردود الشرعية، والعقلية، فمن خلاله يمكن قراءة معايير الصدق والثبات عند الليبرالية من خلال معركة «طوفان الأقصىٰ».

سادسًا: الدراسات السابقة:

لقد تعددت المصادر المتعلقة بدراسة الليبرالية، ونقضها، وفي حد ما اطلع عليه الباحث من دراسات علمية لم يجد دراسةً مكتوبةً ضمن الإطار المحدد لهذه الدراسة، ويمكن بيان أهم الدراسات التي تناولت الحديث عن الليبرالية ونقضها؛ وقد جاءت الأبحاث علىٰ النحو الآتي:

1- دراسة بعنوان: (الليبرالية الجديدة في العالم العربي)، للباحث: سمير عبد الرحمن شلالده، وهي رسالة ماجستير غير منشورة، في جامعة بيرزيت، فلسطين، 2008م.

2- دراسة بعنوان: (موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، دراسة

تحليلية نقدية)، للباحث: صالح بن محمد الدميجي، وهي رسالة دكتوراه منشورة، في جامعة أم القرىٰ، 1432هـ، مركز البحوث والدراسات (البيان)- الرياض، ط(1)1433هـ.

3- دراسة بعنوان: (الليبراليون في العالم الإسلامي وموقفهم من الإسلام دراسة تحليلية)، للباحثة: سهيلة عبد الجواد جودة، وهي رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية بغزة، 1432هـ2011-م.

4- دراسة بعنوان: (نسبية الحقيقة في الفكر الليبرالي وانعكاسها علىٰ القيم التربوية)، للباحث عبد العزيز بن مسفر الحارثي، وهي رسالة ماجستير، من جامعة أم القرىٰ، 1433هـ2012-م.

5- دراسة بعنوان: (انعكاسات آثار الليبرالية الجديدة علىٰ المجتمع الفلسطيني)، للباحث: رامي محمد عبد الرازق، وهي رسالة ماجستير، قُدمت في جامعة النجاح الوطنية بنابلس، 2024م.

6- دراسة بعنوان: (التطورات المعرفية لليبرالية في الفكر السياسي الغربي المعاصر)، للباحثة: تغريد حنون علي، وهي عبارة عن بحث محكم في مجلة دراسات دولية، العدد (92)، 2023م.

7- دراسة بعنوان: (القدرة التفسيرية للنظرية الليبرالية في عالم متغير دراسة تقويمية)، للباحثة: مروة خليل مصطفىٰ، وهو بحث محكم في المجلة العلمية لكلية الدراسات الاقتصادية والعلوم السياسية، 2021م.

وتختلف الدراسات السابقة في كونها تعالج بيان حقيقة الليبرالية، ومبادئها، وتعمل علىٰ نقْضها وفق أسس الإسلام، في حين يعالج البحث المقدم قراءة مبادئ الليبرالية في ضوء معركة طوفان الأقصىٰ، من حيث معايير الصدق والثبات.

سابعًا: خطة البحث:

وضع الباحث خطة لهذا البحث، فجعله في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وذلك كالآتي:

المقدمة:

وتشتمل علىٰ: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، وأهداف الدراسة، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

المبحث الأول: التعريف بالفلسفة الليبرالية.

المبحث الثاني: نشأة الليبرالية ومجالاتها وأسسها.

المبحث الثالث: قراءة فكرية في مصداقية الليبرالية في ضوء معركة طوفان الأقصىٰ.

المبحث الأول

التعريف بالفلسفة الليبرالية

الليبرالية هي الأيديولوجية السائدة في مجتمعات المركز الرأسمالي، إضافة إلىٰ أنها تُعد في معظم دول العالم الأيديولوجية المُثلىٰ لأي نظام[1]، وهي تستند إلىٰ الفكر المادي، وتعتمد عليه، وهذا المبحث يعرض فيه الباحث التعريف بالليبرالية لغة واصطلاحًا.

الليبرالية: مصطلح أجنبي معرب، مأخوذ من (Liberalism) في الإنجليزية، و(Liberalisme) في الفرنسية، وهي تعني: التحرّرية، ويعود اشتقاقها إلىٰ (Liberaty) في الإنجليزية، أو (Liberate) في الفرنسية، ومعناها: الحرية[2].

وأما مفهومها ومدلولها، فمن الصعوبة بمكان تحديد تعريف دقيق لليبرالية؛ وذلك بسبب تعدّد جوانبها؛ وتطورها وتحولها من جيل إلىٰ جيل؛ وتنوّع مصطلحاتها، وتبريقها[3]، والبعد الزمني الكبير والمتفاوت الذي تشكّلت فيه[4]، وقد كانت تستعمل هذه الكلمة في إنجلترا خصوصًا بالمعنىٰ الاقتصادي، بينما تكاد تستعمل دائمًا في إيطاليا بالمعنىٰ السياسي الديني[5].

وهذا الالتباس الحاصل هو ما قرّرته موسوعة لالاند الفلسفية، حيث صارت

---

(1) Politics، Andrew Heywood، P42.

(2) انظر: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، جميل صليبا، (1/ 461).

(3) انظر: الليبرالية الجديدة أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية، عبد الله الغذّامي، ص124. وانظر: الحلول المستوردة وكيف جنت علىٰ أمتنا، يوسف القرضاوي، ص44-45. وانظر: الليبرالية إشكالية مفهوم، ياسر قنصوه، ص6. وانظر: نقد الليبرالية، الطيب بوعزة، ص15. وانظر: الليبرالية المصرية (المثقفون، حزب الوفد)، رفعت السعيد، ص9.

(4) انظر: في الدولة الليبرالية، مجلة المؤرخ العربي، ع35، ص71.

(5) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، خليل أحمد خليل، (2 / 726).

الليبرالية مستعمَلة في أيامنا للدلالة علىٰ الأحزاب، أو النزعات السياسية[1].

ومن خلال تتبع التعريفات المتعددة لمفهوم الليبرالية: نجد أنها: الاهتمام المفرط بالحرية المطلقة في مختلف جوانب الحياة، وتحقيق الفرد لذاته، واعتبار الحرية المطلقة هدفًا وغاية له في حياته، فتنتهي حريتك حيث تبدأ حريات الآخرين، وهو بهذا المصطلح الفلسفي يناقض الإسلام[2].

وهي «المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوىٰ وصف النشاط البشري الحُرّ، وشرح أوجهه، والتعليق عليه»[3].

والحرية تعني: السلطة المطلقة للإنسان علىٰ نفسه، وجسمه، وفكره[4]، وهي مفهوم عام يمكِن أن يعنىٰ به الحرية المطلقة دون معنىٰ محدد، وقد يريد به بعض الدارسين معنىٰ محددًا معينًا، كما تطلق علىٰ الحركة الفكرية التي تتضمنها البروتستانتية المعاصرة؛ لاعتمادها علىٰ حرية التفكير؛ وانتهاج الفكر العقلاني في التعامل مع النصوص الدينية[5]، كما أشار برتراند رسل إلىٰ هذا المعنىٰ[6].

ويقابل الليبرالية جمعٌ من المصطلحات المناقضة لمفهوم الحرية بالمعنىٰ

(1) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، خليل أحمد خليل، (2/ 725).

(2) انظر: نظام الحكم في الإسلام دراسة مقارنة مع النظم الوضعية، محمد عبد الجليل، ص155. وانظر: العقلية الليبرالية في رصف العقل ووصف النقل، عبد العزيز الطريفي، ص18-19. وانظر: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية جميل صليبا، (1/ 465). وانظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، خليل أحمد خليل، (2/ 726). وانظر: الجانب الفلسفي والتاريخي للديمقراطية كمعنىٰ ومضمون، عماد الدين محمود منير، ص197. وانظر: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين دراسة تحليلية نقدية، صالح بن محمد الدميجي، ص55.

(3) مفهوم الحرية، عبد الله العروي، ص39.

(4) انظر: أسس الليبرالية السياسية، جون ستوارث ميل مل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ميشيل متياس، ص128.

(5) انظر: موسوعة المورد العربية، منير البعلبكي، (6/ 114).

(6) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، (2/ 79).

الليبرالي، مثل: الاستبدادية[1].

والليبرالية كغيرها من المذاهب السياسية والاجتماعية تُعدّ نمطًا فكريًّا عامًّا، ومنظومة متشابكة من المعتقدات والقيم[2]، وهي تعارض المؤسسات السياسية، والدينية التي تحد من الحرية الفردية، وتطالب بحق الإنسان في حرية التعبير، وتكافؤ الفرص، والثقافة الواسعة[3].

ومن خلال التتبع والاستقصاء فإن أفضل فهم لليبرالية أن تُفهم من خلال اللحظة التاريخية التي ينخرط فيها في ضوء العالم الفكري الذي ينتمي إليه[4].

(1) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، خليل أحمد خليل، (2/ 726 – 727).

(2) انظر: المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي، رجاء بهلول، ص 23-24.

(3) انظر: موسوعة المورد العربية، منير البعلبكي، (2/ 1050).

(4) انظر: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، علي حرب، ص116.

المبحث الثاني

نشأة الليبرالية ومجالاتها وأسسها

نشأت الليبرالية في التغيّرات الاجتماعية التي عصفت بأوروبا، منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي، وطبيعة التغير الاجتماعي والفكري يأتي بشكل متدرج بطيء، وهي لم تتبلور كنظرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع علىٰ يد مفكر واحد؛ بل أسهم عدة مفكرين في إعطائها شكلها الأساسي وطابعها المميز، مثل: جون لوك[1]، وجان جاك روسو[2]، وجون ستيورات ملْ[3]، حيث ابتكر جون لوك فكرة القانون الطبيعي، التي نصّت علىٰ أن للأفراد – بحكم كونهم بشرًا- حقوقًا طبيعية، غير قابلة للتصرف فيها، كحرية الفكر وحرية التعبير، والاجتماع، والملكية[4].

إن لفظتيْ ليبرالي وليبرالية لم تكونا متداولتيْن قبل القرن التاسع عشر[5]، وعلىٰ الرغم من ذلك فقد حاول بعض الدارسين تحديد بداية لبعض مجالاتها، حيث ذكرت موسوعة لالاند الفلسفية أن أول استعمال للفظة كان في 1810م في إسبانيا[6].

ويرُد بعض الباحثين جذور الليبرالية إلىٰ ديمقراطيّ اليونان في القرن الخامس قبل المسيح، والرّواقين في المراحل الأولىٰ من المسيحية، ثم حركة الإصلاح

---

(1) جون لوك: فيلسوف إنجليزي، من رجال القرن السابع عشر، (1621-1704م). انظر: كواشف زيوف، الميداني، ص679.

(2) جان جاك روسو: فيلسوف اجتماعي، وُلد في سويسرا، وعاش فيها حتىٰ تُوفي، كتب في الأدب والتربية والاجتماع، وكان لكتاباته تأثير كبير في المجتمع الفرنسي، (1712-1778م). انظر: كواشف زيوف، الميداني، ص679.

(3) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، معن زيادة، (المجلد الثاني، القسم الثاني، ص 1155). وانظر: موسوعة المورد العربية، منير البعلبكي، (2/ 1050).

(4) انظر: مصطلحات فكرية، سامي خشبة، ص131.

(5) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية (المجلد الثاني، القسم الثاني، ص 1156).

(6) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، خليل أحمد خليل، (2/ 726).

البروتستانتية[1]، وبعضهم يرىٰ أنها تحمل منظومة أفكار مختلفة، تشكّلت عبر مسيرة المراحل التاريخية، وهي مرحلة التكوين، وركزت علىٰ مفهوم ذات الإنسان، ومرحلة الاكتمال، وركزت علىٰ مفهوم الفرد العاقل، المالك لحياته، ومرحلة الاستقلال، وركزت علىٰ مفهوم المبادرة الخلاقة من المحافظة علىٰ الحقوق الموروثة، والاعتماد علىٰ التطور البطيء، ومرحلة التقوقع، وركزت علىٰ مفهوم المغايرة، وترك مسايرة الآراء الغالبة[2].

ويبدو من تاريخ الليبرالية أنها نشأت كردٍّ فعل للتسلط الكنسي في العصور الوسطىٰ[3]، فقد نشأت مع النهضة الأوروبية في صورتها المعاصرة، ثم تطورت في عصور مختلفة حتىٰ يومنا هذا[4].

وقد أسهمت في تكوين فلسفة الليبرالية ثلاثة مصادر رئيسة هي: كتابات جون لوك، وأفكار فلاسفة ما يسمىٰ بالاستنارة، والمدرسة النفعية، بالإضافة إلىٰ تأثير ثورات القرنيْن السابع عشر والثامن عشر، كالثورة الأمريكية 1776م، والفرنسية 1789م، والإنجليزية 1688؛ حيث نتج عنها نظم سياسية ليبرالية تبلورت معالمها في القرن التاسع عشر بوضوح أكبر[5].

وفي العصر الحالي، ومنذ قرن من الزمان أصبح يطلق علىٰ العالم الغربي بكل أنظمته، وتياراته وأضرابه مصطلح العالم الليبرالي[6]، ولكنها أكثر ما ظهرت بوضوح

(1) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية (الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 1156).

(2) انظر: مفهوم الحرية، عبدالله العروي، ص39 — 40.

(3) انظر: فلسفة الحقوق والحريات السياسية وموانع التطبيق دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية، علي صبيح التميمي، ص134.

(4) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية (الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 1156).

(5) انظر: مفهوم الديمقراطية الليبرالية، في التطور الديمقراطي في مصر، إكرام بدر الدين، ص191. وانظر: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، محمد ممدوح العربي، ص265.

(6) انظر: الأمة في مواجهة مشاريع التفتيت، مجلة البيان، الإصدار السابع، ص99.

في الولايات المتحدة الأمريكية بوضوح، في إشارة إلىٰ تصميم جديد من قِبل النُّخب الحاكمة فيها؛ من أجل إعادة تعريف النظام العالمي والمحلي بما يخدم مصالحها[1]، وبذلك اكتسبت الليبرالية مفهومها المعاصر الذي سبقت الإشارة إليه[2].

عوامل نشأة الليبرالية في الغرب:

أولًا: الانحراف الديني: ظهرت دعوة المسيح عليه السلام في المستعمرات الشرقية للإمبراطورية الرومانية الوثنية[3]، وقد قابل الرومان أتباع هذه الدعوة بالاضطهاد، بالإضافة إلىٰ اليهود، حتىٰ كانت قضية الصلب المزعومة، وما رافقها من تحريف للنصرانية، شابهت كثيرًا من الفلسفات، كالأفلاطونية الحديثة، والفلسفة الرّواقية[4].

ثانيًا: الاستبداد السياسي: حيث كان النظام السياسي الذي يحكم المجتمع الأوروبي في العصر الوسيط هو «نظام الإقطاع»، وهو نظام مستبدٌّ، وصل إلىٰ ذروة العدوان علىٰ حرية الإنسان، وقد تكوّن بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، وانهيار الإمبراطورية الغربية، وتفكُّك الدول المرتبطة بها وانقسامها[5].

عوامل ظهور الليبرالية في العالم الإسلامي:

كانت أغلب البلاد الإسلامية في عصر النهضة الأوروبية تحت حكم الدولة العثمانية المسلمة، فتسلّلت الليبرالية إلىٰ البلاد الإسلامية من خلال الجمعيات السرية، التي كوَّنها أفراد متأثرون بالفكر المادي الغربي[6]، جاؤوا بفكرة تطوير الإسلام وتحديثه[7].

---

(1) انظر: الليبرالية الجديدة (موجز تاريخي)، ديفد هارفي، ترجمة: مجاب الإمام، ص305-306.

(2) انظر: ما بعد الليبرالية دراسات في الفكر السياسي، جون جراي، ترجمة: أحمد محمود، ص 435.

(3) انظر: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي، ص157-158.

(4) انظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، سليمان الخراشي، ص26-29.

(5) انظر: مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي، محمد مخزوم، ص13.

(6) انظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، سليمان الخراشي، ص59.

(7) انظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، سليمان الخراشي، ص60-61.

وقد تمثلت عوامل ظهور الليبرالية في العالم الإسلامي بما يأتي:

أولًا: الانحراف العقدي: وهو السبب المباشر في ضعف الأمة وتخلفها، ومن أهم ملامحه: ظهور الفرق الباطنية وانتشارها في العالم الإسلامي، وتأثيرها الواسع في إشاعة الكفريات، وتفرقة الصفوف، والتعاون مع الاستعمار.

ثانيًا: الاستبداد السياسي: الذي أسهم فيه: تركُ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودعم القوىٰ الاستعمارية الأجنبية.

ثالثًا: الجمود والتقليد: وهذا واضح لدىٰ بعض المسلمين عندما يصرُّون علىٰ أخطائهم.

رابعًا: القوىٰ الاستعمارية: التي عملت علىٰ إقصاء الشريعة الإسلامية، وترك التعاليم الإسلامية، وإضعاف الروح الدينية في المجتمع المسلم، والعبث في الجيل المسلم[1].

الأسس الفكرية لليبرالية:

المبدأ العام الذي تقوم عليه الليبرالية: دعوا الناس كل إله لنفسه، وعابد لهواه، فهم أحرار، يفعلون ما يشاؤون ويشتهون، دون أن يقيموا وزنًا للشريعة الإسلامية[2]، ولذلك فهي تقوم علىٰ مجموعة من الأسس، وهي الأجزاء المكوّنة لهذا المذهب[3]، وهذه الأسس:

1. الحرية[4]، التي تهدف إلىٰ التحرر من الأديان، والغيبيات، والقيم،

(1) انظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، سليمان الخراشي، ص61-77.

(2) انظر: العلمانية، الليبرالية، الديمقراطية، الدولة المدنية في ميزان الإسلام، جمع وترتيب: اللجنة العلمية بجمعية الترتيل، ص17-18.

(3) انظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، سليمان الخراشي: ص19-20.

(4) انظر: عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل، حازم الببلاوي، ص10. وانظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، سليمان الخراشي، ص20-21.

والاستبداد[1]، فخرجت أفكار تحرّرية تعد نفسها الممثل الشرعي لعصر التنوير، كالشيوعية، والفاشية[2]، والنازية[3]، فالليبرالي يرىٰ في الحرية أصل الإنسانية الحقّة، وباعثة التاريخ، وخير دواء لكل نقص، أو تعثر، أو انكسار»[4].

2. الفردية، وتعني: الأنانية، وحب الذات، والاستقلالية الفردية[5].
3. العقلانية، وتعني: استقلال العقل بإدراك المصالح والمنافع، وتحييد الدين، والقيم[6]، وتبنّت الليبراليةُ المساواةَ بأشكالها السياسية، والقانونية، والاقتصادية، والاجتماعية، وفي الحراك الاجتماعي[7].

مجالات الليبرالية:

لليبرالية مجالات متعددة؛ لكونها مفهومًا شموليًا يتعلق بإرادة الإنسان وحريته، وتتطور مع مرور الزمان، حيث أفرز العصر عن ما يُسمىٰ بالليبرالية الجديدة، وهي ليبرالية ما بعد الحرب العالمية الثانية[8]، وأبرز هذه المجالات:

(1) انظر: الليبرالية الجديدة في العالم العربي، سمير عبد الرحمن شلالده، ص4.

(2) الفاشية: مذهب سياسي، واقتصادي، نشأ في بريطانيا، يقوم علىٰ سيادة الدولة المطلقة، وتدخل الدولة في الاقتصاد دون إلغاء رأس المال أو الملكية الشخصية. انظر: الإيمان والتقدم العلمي، خالص مجيب جلبي، هاني رزق، ص321.

(3) انظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، عبد الرحيم بن صمايل السلمي، ص114-115.

(4) انظر: مفهوم الحرية، عبد الله العروي، ص511. وانظر: الليبرالية والموقف الليبرالي، ثيودور ما يرغرين، تعريب: جورج زيناتي وفوزي قبلاوي، ص36. وانظر: مفهوم الديمقراطية الليبرالية، في التطور الديمقراطي في مصر، إكرام بدر الدين، ص197-198.

(5) انظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، سليمان الخراشي، ص22. وانظر: معجم العلوم الاجتماعية، نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المختصين، ص449. انظر: مفهوم الديمقراطية الليبرالية، في التطور الديمقراطي في مصر، إكرام بدر الدين، ص 193- 194.

(6) انظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، سليمان الخراشي، ص22-23.

(7) انظر: مفهوم الديمقراطية الليبرالية، في التطور الديمقراطي في مصر، إكرام بدر الدين، ص 196.

(8) انظر: الدولة الليبرالية، مجلة المؤرخ العربي، ع35، ص 73.

أولًا: ليبرالية السياسة:

وهي ترىٰ زيادة استقلالية السلطة التشريعية، والقضائية إلىٰ أبعد حد ممكن، وأن يُعطىٰ المواطن أكبر قدر من الضمانات في مواجهة تعسُّف الحكم[1]، كما أعطت الديمقراطية[2] جملة من الحريات السياسية، مثل: حرية الترشيح، والتفكير، والاجتماع، والاحتجاج، وأعطت جملة من الضمانات، مثل ضمان الاتهام، والتحقيق، والتنفيذ، والدفاع[3].

وقد أسهمت الثورات الليبرالية في التأسيس لهذه الحقوق، فمثلًا: يرىٰ سبنسر[4] أن وظائف الدولة يجب أن تُحصر في الشرطة، والعدل، والدفاع العسكري بمواجهة الأجنبي[5].

ثانيًا: ليبرالية الاقتصاد:

وهي أساس سائر الحريات[6]، وتَعني: عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي،

(1) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية أندريه لالاند، خليل أحمد خليل، (2/ 725). وانظر: الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية، إكرام بدر الدين، ص188.

(2) الديمقراطية: مذهب سياسي، يقوم علىٰ حكم الشعب لنفسه. انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص197.

(3) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، ص178. وانظر: الديمقراطية بين المفهوم والممارسة، ثناء فؤاد عبد الله، ص195. وانظر: أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي، علي الدين هلال، ص109. وانظر: الليبراليون الجدد جدل فكري، شاكر النابلسي، ص113. وانظر: الليبرالية وتقويض سيادة الإسلام (دراسات عالمية)، عمرو جمال الدين ثابت، ص19-20، 44.

(4) هربرت سبنسر: (1820م-1903م)، وُلد في دربي في إنجلترا، أسهم في إيصال المذهب التطوري الطبيعي إلىٰ القمة. انظر: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، رودلف متس، ترجمة: فؤاد زكريا، ص102.

(5) انظر: الموسوعة العربية العالمية، مجموعة من العلماء والباحثين، (21/ 248).

(6) انظر: الليبرالية والديمقراطية، نوربير تو بوبيو، ترجمة: فاضل جكتر، ص94.

أو تقنين تدخلها في أضيق نطاق[1]، وترىٰ أن الاقتصاد ينظم نفسه بنفسه إذا ما ترك يعمل بمفرده حرًّا، ويرون أن تنظيمات الحكومة ليست ضرورية[2]، حيث أسهمت الأزمات الاقتصادية في ظهورها[3].

وأبرز النظم الاقتصادية الليبرالية هو نظام «الرأسمالية»، الذي رتّب أفكاره عالم الاقتصاد الأسكتلندي: آدم سميث[4] في كتابه: ثروة الأمم[5]، حيث نادىٰ بنظام طبيعي تمثل فيه المصلحة الخاصة المصدر الرئيس لحركة الإنسان[6].

وأكدت الليبرالية الاقتصادية علىٰ كثير من الحريات الاقتصادية، مثل: حرية التجارة، والمساواة، والتعاقد[7]، وحرية المال المطلقة، دون تقييد أو تدخل من الدولة[8]، ومن خلال هذه الليبرالية تكونت الديمقراطية والرأسمالية، ومثّلت روحهما، وأساس تكوينهما، وهي مستوحاة من شعار الثورة الفرنسية: «دعه يعمل»[9].

ولقد تعرضت الليبرالية لتغيّرات مهمة منذ منتصف القرن التاسع عشر؛ وذلك تحت ضغط الواقع ومرارة التجارب؛ وبروز الحركة الاشتراكية؛ وضغط الحركات العمالية؛ والثورات التي شهدتْها أوروبا، فظهرت الليبرالية الجديدة، أو ليبرالية الرفاه،

(1) انظر: الليبرالية في الفكر العربي، حسين معلوم، ص11. وانظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، خليل أحمد خليل، (2/ 726).

(2) انظر: الموسوعة العربية العالمية، مجموعة من العلماء والباحثين، (21/ 248).

(3) انظر: الليبرالية المستبدة، رمزي زكي، ص47-51.

(4) آدم سميث: اقتصادي، أسكتلندي، وُلد في عام 1723م، وتوفي في عام 1790م. See: 1000 great lives. Jonathan Law . P432.

(5) انظر: الليبرالية المستبدة، رمزي زكي، ص41.

(6) انظر: الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية، إكرام بدر الدين، ص47.

(7) انظر: موسوعة المورد العربية، منير البعلبكي، (2/ 1050).

(8) انظر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلىٰ ماركس، أميرة حلمي مطر، ص78. وانظر: تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، أحمد لطفي السيد، ص46-48.

(9) انظر: الموسوعة العربية العالمية، مجموعة من العلماء والباحثين، (21/ 248).

أو المساواة، التي سمحت بتدخّلٍ أكبر في الحياة الاقتصادية؛ لضمان درجة معقولة من العدالة الاجتماعية[1].

وزاد التغير في مدلول الليبرالية مع نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، حيث بدأ الليبراليون يدركون أهمية دور الحكومة في تنظيم الاقتصاد، والحريات، وتوفير ضمان اقتصادي، والتخفيف من معاناة الإنسان، مثل: التأمين ضد البطالة، قوانين الحد الأدنىٰ من الأجور، ومعاشات كبار السن، والتأمين الصحي[2].

ولعل أبرز تطور جديد في الليبرالية المعاصرة هو «ليبرالية العولمة[3]»، ومن دلالتها الفكرية: التخفيف من التدخل الحكومي في انتقال المال عبر الحدود والأسوار السياسية؛ وذلك لتحقيقِ أعلىٰ الأرباح، وجذر العولمة الفكرية هو انتفاء سيادة الدول علىٰ حدودها ومواطنيها، فضلًا عن عدم سيطرتها علىٰ النظام الاقتصادي الحرّ[4]، وسوف يكون قادة العالم في المرحلة القادمة (العولمة) هم أرباب المال، وسدنة المؤسسات الاقتصادية الكبرىٰ[5].

يقول هناس تيتمار[6]: «إن غالبية السياسيين لا يزالون غير مدركين أنهم قد صاروا الآن يخضعون لرقابة أسواق المال؛ بل إنهم صاروا يخضعون لسيطرتها وهيمنتها»[7].

---

(1) انظر: قاموس الفكر السياسي، مجموعة من المختصين، ترجمة: أنطون حمصي، (2/ 178).

(2) انظر: الموسوعة العربية العالمية، مجموعة من العلماء والباحثين، (21/ 248).

(3) العولمة: اتجاه فكري أمريكي، يسعىٰ إلىٰ جعل الشيء عالميًّا دولي الانتشار في مداه أو تطبيقه؛ بهدف السيطرة علىٰ العالَم. انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (2/ 1579).

(4) انظر: الليبرالية نشأتها ومجالاتها، عبد الرحيم بن صمايل السلمي، ص18-19. وانظر: تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، أحمد لطفي السيد، ص46-48.

(5) انظر: فخ العولمة، هانس بيترمارتن، هار الد شومان، ص30.

(6) هناس تيتمار: رئيس المصرف المركزي الألماني، قال ذلك في فبراير من عام 1996م أمام المنتدىٰ الاقتصادي في دافوس. انظر: فخ العولمة، هانس بيترمارتن، هار الد شومان، ص105.

(7) انظر: فخ العولمة، هانس بيترمارتن، هار الد شومان، ص105.

المبحث الثالث

قراءة فكرية في مصداقية الليبرالية في ضوء معركة طوفان الأقصىٰ

تعيش الليبرالية صراعًا فكريًّا مع الإسلام منذ نشأتها؛ نظرًا لمخالفاتها الشرعية والعقلية؛ وعدم قدرتها علىٰ مسايرة الواقع المعيش؛ كما التعامل مع قضايا العالم، ولا سيما القضايا الإنسانية التي عصفتْ بكثير من دول العالم الإسلامي، وخاصة فلسطين، وما يحدث بها من إبادة وتطهير عرقي.

إن التأطير الفكري لليبرالية والمتمثل في تعزيز مكانة الإنسان قد انزاح بشكل واضح خلال سنوات عديدة أمام ما يحدث في أرض فلسطين، وقد باتت الشعوب تدرك طبيعة الصراع الفكري بين الإسلام وبين الفلسفات الدخيلة عليه، ويمكن إجمال أهم معالم هذا الصراع الفكري فيما يأتي:

أولًا: تزعم الليبرالية الدفاع عن كرامة الإنسان، ولم تقدم في ذلك شيئًا مثمرًا لأهل فلسطين، وفي الوقت ذاته نجد الإسلام لم يغفل تلك الكرامة؛ بل أرسىٰ دعائمها من خلال النصوص الشرعية، والأحكام الفقهية، فالإسلام قد ساوىٰ بين الرجل والمرأة في الكرامة الإنسانية، قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، ورتّب آثارًا محمودة لكل منهما علىٰ حدٍّ سواء، وذلك عند الالتزام بتعاليم الإسلام، قال تعالىٰ: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97]، قال ابن عثيمين: «جاء الإسلام بالمحافظة علىٰ كرامة المرأة، وصيانتها، ووضْعها في المقام اللائق بها، وحثّ علىٰ إبعادها عما يشينها، أو يخدش كرامتها»[1]، بينما نجد الليبرالية تزعم فكرة الكرامة الإنسانية، ولكن بفلسفة غير واقعية، ولا سيما القضايا المتعلقة بالمرأة.

ثانيًا: سعت الليبرالية إلىٰ العمل علىٰ تحقيق الكرامة الإنسانية من خلال إعطاء

(1) فتاوىٰ مهمة لعموم الأمة، (ص: 153).

الإنسان الحرية المطلقة، حتىٰ لو تعارضت مع مبادئ الفطرة والأخلاق والقيم، ومراعاة المصالح العامة، وفي معالم التعامل مع أهل فلسطين تخلّت الليبرالية عن أيٍّ من القيم التي تزعم الانتماء إليها، في حين نجد الإسلام يحرص علىٰ كرامة الإنسان وحريته، دون الإخلال بالمنهج المرسوم للبشرية، فالصواب ما جاء به النبي صلىٰ الله عليه وسلم، والخطأ ما نهىٰ عنه، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[الحشر: 7]، قال ابن كثير: «أي: مهما أمركم به فافعلوه، ومهما نهاكم عنه فاجتنبوه، فإنه إنما يأمر بخير، وإنما ينهىٰ عن شر»[1].

ثالثًا: حصرت الليبرالية تطبيق المبادئ الإنسانية في النوع الغربي، حيث أفرزتْ أخلاق الليبرالية تحيُّزًا واضحًا ضد العرب والمسلمين، ولا سيما أهل غزة الذين عاشوا الإبادة خلال العامين 2023م و2024م، بينما نجد الإسلام يُعطي الكرامة للنوع الإنساني، ويجعل الناس شركاء في ذلك، معلنًا حالة التميز في مدىٰ الالتزام بالتقوىٰ، قال تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]، قال الطبري: «يقول تعالىٰ ذكره: إنما جعلنا هذه الشعوب والقبائل لكم أيها الناس، ليعرف بعضكم بعضًا في قرب القرابة منه وبعده، لا لفضيلة لكم في ذلك، وقُربة تقرّبكم إلىٰ الله، بل أكرمكم عند الله أتقاكم، إن أكرمكم أيها الناس عند ربكم، أشدّكم اتقاء له بأداء فرائضه واجتناب معاصيه، لا أعظمكم بيتًا ولا أكثركم عشيرة»[2].

رابعًا: حادت الليبرالية في موقفها من الأخلاق، وسقطتْ أمام انتهاك الكرامة الإنسانية، والإبادة الحاصلة لأهل فلسطين، فلقد كان من أقل الواجبات: مساندة المظلومين، والدفاع عنهم؛ انطلاقًا من المبدأ الإنساني الرامي إلىٰ الإعلاء من شأن الإنسان، وإزاحة العوائق أمام حقوقه المشروعة، بينما نجد في الإسلام ما يدل علىٰ

(1) تفسير ابن كثير، (8/ 67).

(2) الطبري- تفسير الطبري، (22/ 312).

وجوب نصرة المظلومين، وتدعيم الأخلاق بشتىٰ الوسائل والسبل، فعن عن أنس رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم: «**انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا**»، **قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، هَذَا نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا، فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا؟ قَالَ: «تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ»**[1]، ويُستفاد منه: «نصر المظلوم، وهو فرض علىٰ من قدر عليه، ويطاع أمره»[2].

خامسًا: وقفت الليبرالية عاجزة أمام المعالجة الأخلاقية الكونية، والتي يلزم تعميمها علىٰ جميع أفراد النوع الإنساني، في الوقت الذي تسعىٰ فيه إلىٰ ضمان حرية الفرد؛ مما جعلها تقع في مستنقع التناقض والتعارض الفكري، بينما نجد الرسالة الإسلامية قد وازنتْ بين حرية الفرد المنضبطة مع المسؤولية العامة، وبين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، فـ«النزعة في الفقه جماعية: أي أن فيه مراعاة لمصلحة الفرد والجماعة معًا، دون أن تطغىٰ واحدة علىٰ الأخرىٰ، ومع ذلك تُقدم مصلحة الجماعة علىٰ مصلحة الفرد عند تعارض المصلحتيْن، كما أنه عند تعارض مصلحة شخصيْن: تُقدم مصلحة من يصيبه أكبر الضررين؛ تطبيقًا لقاعدة: (لا ضرر ولا ضرار) و(يدفع أكبر الضررين بالأخف منهما)، فمن أمثلة رعاية مصلحة الجماعة: تشريع العبادات من صلاة وصوم ونحوهما، وحلّ البيع وتحريم الربا، وتحريم الاحتكار، ورعاية حقوق الجار، والوفاء بالعقود، والبيع الجبري للمصلحة العامة كبناء المساجد والمدارس والمشافي، وإنشاء المقابر، وتوسيع الطرق ومجاري الأنهار، ومن أمثلة تقييد حق الفرد عند ضرر الجماعة، أو حدوث ضرر أكبر: عدم إلزام الزوجة بطاعة زوجها إذا أضرَّ بها، لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 231][3].

وبحلول السابع من أكتوبر عام 2023م عملتْ معركة طوفان الأقصىٰ علىٰ تجديد

(1) صحيح البخاري (3/ 128)، حديث رقم: (2444). ومسلم في صحيحه، (4/ 1998)، حديث رقم: (2584).

(2) العيني- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (8/ 10).

(3) الزحيلي- الفقه الإسلامي وأدلته، (1/ 38).

معالم الصراع الفكري مع الليبرالية؛ بل كانت نقطة تحوّل في جوهر الفلسفة الفكرية السائدة في الغرب، ومدىٰ الاقتناع بها، والقبول بأفكارها، حيث مثّلت معركة طوفان الأقصىٰ التي انطلقت في السابع من أكتوبر عام 2023م اختبارًا حقيقيًّا للفكر الليبرالي، والعالم الغربي الذي يتبنّىٰ تلك الفكرة بشكل عام، ويتمثل هذا الاختبار في الفلسفة التي تقوم عليها الليبرالية، وفي منظومتها الفكرية بشكل عام.

«إنّ طوفان الأقصىٰ شكّل واحدًا من أبرز الأحداث السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة، والتي جرت في عام 2023م، هذه الأحداث ترسم القواعد الأساسيّة لمرحلة جديدة من العلاقات الدوليّة، ومع بداية عام 2024 بدأت ملامح المرحلة الجديدة تتبلور وتتّضح أطرافها، وأهدافها، وغاياتها»[1].

فالليبرالية التي تتخذ من حرية الإنسان، والإعلاء من شأنه وقيمته مبدأ أساسيًّا، وقاعدة مهمة قد وجدتْ نفسها أمام اختبار أخلاقي بالنظر إلىٰ الشعوب المستعمَرة، والمحتلة، والتي وقع عليها ظلم الاستعمار والاضطهاد، كما هو الحال مع الشعب الفلسطيني، الأمر الذي يُعطي قراءة واضحة في مدىٰ صدق الفكرة الليبرالية، ومدىٰ ثباتها، وذلك في تعاملاتها وأسلوبها مع الواقع المعيش في فلسطين.

ولقد كانت الليبرالية طوال عقود طويلة حبيسة الكتب، والمقالات، والخطابات الرسمية، تروِّج نفسها علىٰ أنها حامية الإنسانية، ومُعلية كرامتها، والمحافِظة علىٰ حريته أمام موجات التقييد والانتقاص منها.

وعندما انطلقت معركة طوفان الأقصىٰ صبَّ اليهود حممهم علىٰ سكان غزة، مستخدمين كل وسائل القتل، والإبادة، والتعذيب، والتشريد، والتجويع، والمسح الجغرافي لعديدٍ من المُدن، وانتقلت الفكرة الليبرالية من فكرةٍ تدعم حرية الإنسان وكرامته إلىٰ فكرة تعد الإنسان حيوانًا بشريًّا، مما يعني إلغاء كرامته بالكلية، والتعامل

(1) طوفان الأقصىٰ: مسمار في نعش الليبراليّة الأميركيّة، مروة يوسف ديب، موقع الميادين، 3 نيسان 2024، https://url-shortener.me/A4ZZ.

معه كما يتم التعامل مع الحيوانات؛ بل أشد إجرامًا، وأكثر نكاية مما يتصوره أيُّ عقل بشري، ذلك هو المنطلق الأبرز الذي تعامل به الصهاينة مع أهل غزة علىٰ ما يزيد عن عامَيْن كامليْن، وذلك علىٰ مرأىٰ ومسمع العالم الغربي الذي سارع زعماؤه، وسارعت حكوماته إلىٰ تأييد المذابح الواقعة علىٰ أهل غزة، دون أن تشفع الليبرالية التي يتزعمونها لأيٍّ من كرامة الإنسان الضائعة، ومن تلك اللحظة تأكد سقوط الليبرالية بشكل علني يشهده العالم، بشكلٍ أشدّ مما كان عليه الأمر عند احتلال الجزائر والعراق وأفغانستان، فالمذبحة في أهل غزة مستمرة، والعالم يُنصت لها، ويأبىٰ أن يضع حدًّا لها، تلك هي الازدواجية البغيضة في التعامل مع الشعوب والمجتمعات، تُطبق مبادئ الكرامة والحرية علىٰ الشعوب الغربية، وتمتنع عن تطبيقها علىٰ الشعوب الإسلامية، ولا سيما تلك التي تقع تحت الاحتلال، وتسعىٰ إلىٰ الحصول علىٰ حريتها السياسية، وكرامتها الإنسانية.

ولقد كان الأجدر بتلك الحكومات الغربية أن تطبق مبادئ الليبرالية – علىٰ ما فيها من أخطاء فكرية- علىٰ الشعب الفلسطيني خاصة بعد تعرضه لأبشع مذبحة عرفها التاريخ الحديث، ولا سيما عندما تنادي بالحرية والكرامة، وإعلاء شأن الإنسان.

«لقد كشفت غزة عن المدىٰ الكامل للوهم الليبرالي وعجزه عن التعامل مع الواقع، حيث كان السابع من أكتوبر بمثابة صدمة هائلة لإسرائيل والعالم الغربي، لقد تحطمت صورة إسرائيل المعصومة من الخطأ، ومعها الافتراضات الراسخة حول الإستراتيجية الجيوسياسية الغربية في المنطقة، إنها علامة علىٰ قوة الوهم الليبرالي أن لا أحد في الغرب يجرؤ علىٰ التلميح إلىٰ أن الهجوم كان عقلانيًّا لم يكن هناك شك في أن السيادة والأمن والتحرير ربما كانت الدافع وراء الهجوم، لقد تم إنكار الحاجة الوجودية للأمن، والحق العالمي في الدفاع عن النفس، والقانون التاريخي لمقاومة الاستعمار»[1].

(1) كيف كشفت الإبادة الجماعية الإسرائيلية في غزة عن الوهم الليبرالي الغربي؟، كريستيان هندرسون،

وعند التأنّي في أسباب سقوط الليبرالية بعد انطلاق الحرب على غزة فإننا نجد الأسباب الآتية حاضرة وبقوة، وهي كالآتي:

أولًا: عدم مصداقية الليبرالية في أسسها ومبادئها وحتى في فلسفتها الداخلية والدقيقة؛ فهي قامت وأُسست من أجل العمل على رسْم صورة حديثة للإنسان بعيدًا عن التصورات السائدة، والتي تُنقص من شأن الإنسان، وتقيِّد كرامته على حد زعمهم، كما هو الحال في المنهج الإسلامي في التعامل مع قضايا الإنسانية.

ثانيًا: عدم قدرة الليبرالية على الثبات أمام المتغيرات الحاصلة في العالم، فلئن أدانت القتل والظلم في بعض مناطق العالم كما في أوكرانيا إلا أنها لم تستطع أن تطبق ذلك على جميع مناطق العالم، ولا سيما تلك التي تخص الشعب الفلسطيني، وأهل غزة على وجه الخصوص.

ثالثًا: افتقار الليبرالية إلى معايير واضحة ودقيقة وبيِّنة توضح فلسفة الخير والشرّ، والصواب والخطأ، وتميز بينهما، فالصواب في الليبرالية ما وافق الهوى والعقل، والخطأ ما كان مغايرًا لذلك، ومن هنا ركّزت الليبرالية على حرية الإنسان الغربي، وانتقصت من شأن غيره، فكان هذا الافتقار المهني والموضوعي لمعايير الخير والشر مبرِّرًا ومسوِّغًا للفكرة الليبرالية لتبرير أيِّ مشروع غربي استعماري أو دموي، وما حصل ويحصل مع الشعب الفلسطيني خير شاهد على ذلك.

رابعًا: لا تستند الليبرالية إلى الفطرة السوية؛ بل إنهما عملتْ على معارضتها، وإهمالها، فالحرية المطلقة للإنسان تتعارض مع الفطرة التي فطر اللهُ الناس عليها، حيث جاءت الفطرة السوية متناسبة مع المنهج الرباني المرسوم في الكتاب والسنة، بينما حرية الإنسان بلا قيود مهّدتْ لارتكاب الفواحش والمحرمات، وجعلتْه أسيرًا لهواه ومزاجه.

موقع ميدل إيست آي، https://url-shortener.me/A4ZT، 28/ 8/ 2024.

خامسًا: سيادة الفكر العلماني في الحكومات الغربية، والذي يتناغم مع الليبرالية في تعزيز المصلحة بعيدًا عن القيم والأخلاق.

سادسًا: تغليب المصلحة الذاتية، حيث عملت الحكومات الغربية على حماية مصالحها من خلال حماية مصالحها، ومصالح إسرائيل، فمثلًا: «في الوقت الذي نادت به النظرية الليبرالية بإمكانية تشكيل حكومة دولية تحدّ من الصراعات والحروب، جاءت «النظرية الواقعية» لتنادي باستحالة تكوين مثل هكذا حكومة؛ وذلك نظرًا لاعتبارات عدة أهمها أن الدول دائمًا ما تبحث عن مصالحها الشخصية»[1]، وكل ذلك على حساب دماء الأطفال والنساء في غزة، فتحولت الليبرالية من أداة للمدافعة عن حق الإنسان إلى أداة لتمرير المجازر وسفك الدماء.

سابعًا: تخلّي دولة الاحتلال عن أيٍّ من مبادئ الليبرالية المتعلقة بالإنسان والقيم والكرامة، وغير ذلك، وتقبُّل الغرب لتلك الفلسفة العنصرية.

ثامنًا: تبنّت الليبرالية التسلُّط على دول العالم الإسلامية باستعمارها، واحتلالها، ونهْب مقدّراتها؛ بذريعة حاجة تلك الدول إلى الحرية والتطور الفكري والأخلاقي، (فالفكر الليبرالي يتعايش مع الاستعمار، والفكر الاستعماري، ويحاول استثمار بعض نتائجه السياسية والفكرية)[2].

وإن هذا الانكشاف الحقيقي للفكر الليبرالي، والسقوط الأخلاقي أمام حرب الإبادة في غزة لم يمر دون آثار واضحة وعميقة المرامي، سواءً على المستويات القريبة أو البعيدة، ومن تلك الآثار:

أولًا: عزوف الناس عن الفكرة الليبرالية في الغرب، وقد وضح ذلك من خلال

(1) طوفان الأقصى يميط اللثام عن حقيقة القوانين الدولية، علي عبد الرحيم العبوديّ ناديا أنور الخزرجي، مركز البيان للدراسات والتخطيط، https://url-shortener.me/A5oA، 20/ 1/ 2024م.

(2) انظر: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، عبد الإله بلقزيز، ص27-28.

حركات التأييد والمناصرة للشعب الفلسطيني، والتي كانت تنادي وما زالت بوقف الإبادة عن أهل غزة، بالإضافة إلىٰ الكتابات العلمية، والتأثيرات السياسية عامة.

ثانيًا: إن كشْف عوار الليبرالية في معركة طوفان الأقصىٰ قد جعلها أمام مفترق حاسم بالنسبة للبشرية، حيث تتطلع الشعوب إلىٰ عزْل الليبرالية، وذم أهلها، والخروج عن قوالبها الفكرية؛ مما يسمح للإسلام بالانتشار بشكل أكبر من خلال دعْمه للأخلاق والقيم، وتدعيمه مبادئ الكرامة الإنسانية، والحرية المقيَّدة بالضوابط الشرعية، أو علىٰ الأقل نحو صعود فلسفات أخرىٰ، تُزيح الهيمنة الفكرية الغربية القائمة علىٰ المصالح الذاتية، وانتهاك حقوق الآخرين عندما يلزم الأمر ذلك.

ثالثًا: الصعود الواضح لحق الشعب الفلسطيني في أرضه، حيث مثلّت معركة طوفان الأقصىٰ رافعة قوية لإبراز هذا الحق، وكشْف ألاعيب السياسية الغربية، التي اتخذتْ من كرامة الإنسان شعارًا، فما أن قامت معركة طوفان الأقصىٰ إلا وكشفتْ ذلك، كما أبانتْ عن السُّبل السليمة للشعوب في تحقيق الحق، وجَلْبه بطرق مشروعة في الإسلام والقانون الدولي.

رابعًا: إن معركة طوفان الأقصىٰ قد وضعت العالم أمام التفكير فيما بعد الليبرالية، أي في الفلسفة الفكرية التي بإمكانها أن تتعامل مع البشرية بمنطق الموضوعية والمساواة، بعيدًا عن العنصرية والتحيُّز، وانعدام الإنصاف، فأصبحتْ حاجة العالم ملحَّة لمنظومة قيَميَّة جديدة تلبّي حاجة المجتمعات البشرية من الكرامة والحرية والمساواة المنشودة والمنضبطة بمنهج الله تعالىٰ في عبيده.

خامسًا: إن معركة طوفان الأقصىٰ أضعفت الهيمنة الأمريكية والغربية علىٰ العالم، بعدما أدرك الناس أن الفكرة الليبرالية خادمة للسياسة الإسرائيلية؛ بل وللمصالح الغربية في الشرق الأوسط، فقد أثمرت المعركة مقاطعات جسيمة للغرب علىٰ مستوىٰ الدول والحكومات، وبدأ العقلانيون ينادون بمشروعية حقوق الشعب الفلسطيني في حريته وأرضه، «وهناك احتمال لأن تمثّل غزة نهاية الهيمنة الليبرالية، وفلسطين ليست الحالة

الأولىٰ التي شهدت تناقضًا هائلًا بين الخطاب الليبرالي والواقع، ومن الأمثلة علىٰ ذلك، الحرب ضد الإرهاب وغزو العراق وأفغانستان، ومع ذلك، فإن الفارق الرئيسي بين تلك الفترة والعصر الحالي هو أن الولايات المتحدة لم تعد القوة الوحيدة»[1].

سادسًا: إن معركة طوفان الأقصىٰ قد كشفتْ حالة من التخبُّط للسياسة الليبرالية في التعامل مع المشكلات والحروب التي يعيشها العالم، كما أفرزتْ حالةً من الفوضىٰ في السياسة الدولية، حيث أصبحت القضايا الإنسانية محل نزاع وصراع وتناكف بين الدول العظمىٰ علىٰ حساب الدماء المراقة في غزة؛ بما يُعزِّز الفوضىٰ الأخلاقية التي يعيشها العالم.

سابعًا: إن معركة طوفان الأقصىٰ أبانت عجز الليبرالية عن فهم الواقع وتقديره، «فالليبراليون مهووسون بعقائدهم إلىٰ الحد الذي جعلهم عاجزين عن قراءة العالم أو فهمه. وهذا الوهم الذاتي يخلق ذاتية تعيق قدرة الغرب علىٰ التعامل مع الواقع وإدراك نفسه بشكل صحيح، وحدود قوته، واحتياجات وحقوق الآخرين»[2].

ثامنًا: سقوط مفهوم «إسرائيل الليبرالية»، ف«من الأساطير التي انهارت منذ السابع من أكتوبر الماضي، مفهوم إسرائيل الليبرالية، القيم التي تبنّاها قطاع كبير من اليسار خاصة خلال السنوات الأخيرة، هذه المجموعة التي ترفع عددًا من اللاءات تضرب صلب القضية الصهيونية، وتشيع الفوضىٰ في المجتمع، فهم ليسوا مستوطنين، ولا علاقة لهم بالتدين الإسرائيلي، وكذلك هم ليسوا جزءًا من الجمهور الأوسع وقناعاته، باختصار هم ليسوا من إسرائيل»[3]، فضلًا عن «المعضلة التي يواجهها الليبراليون في

(1) كيف كشفت الإبادة الجماعية الإسرائيلية في غزة عن الوهم الليبرالي الغربي؟، كريستيان هندرسون، موقع ميدل إيست آي، https://url-shortener.me/A4ZT، 28/ 8/ 2024.

(2) كيف كشفت الإبادة الجماعية الإسرائيلية في غزة عن الوهم الليبرالي الغربي؟، كريستيان هندرسون، موقع ميدل إيست آي، https://url-shortener.me/A4ZT، 28/ 8/ 2024.

(3) 7 أكتوبر والصراع الليبرالي الديني في الكيان الصهيوني، أحمد فوزي سالم، نقلًا عن أكيفا بيجمان،

المجتمع الإسرائيلي، فهم يدعمون الحرب علىٰ قطاع غزة، لكنهم يعارضون بنيامين نتنياهو، الذي يقود تلك الحرب»[1].

تاسعًا: أطّرت معركة طوفان الأقصىٰ للمرحلة المقبلة من تاريخ الشعب الفلسطيني وأهل غزة خاصة، الذين أصبحوا يرنون ويتطلعون إلىٰ الكرامة الإنسانية التي شرعها الإسلام الحنيف، بعيدًا عن إطار الفكر الغربي المتمثل في عنصرية الليبرالية وتعامل الحكومات في هذا الإطار الفكري، كما صوّبوا أنظارهم وأفكارهم نحو التحرّر السياسي، ليس من الكيان الصهيوني فحسب؛ بل من النظام العالمي المُهين والمستبد، وحينها يسود الإسلام، ويُرسي دعائم الأمن والإيمان، والسلامة.

وبعد عرض الأفكار الليبرالية وقراءتها في ضوء معركة طوفان الأقصىٰ، وحرب الإبادة علىٰ غزة فإنه يمكن القول بأن المعركة لم تكن حدثًا عاديًّا علىٰ صعيد الأيديولوجية الفكرية الدولية؛ بل إنها رسمتْ سياسة فكرية جديدة وُلدتْ في العصر الحديث؛ بعد سلسلة من النتائج والآثار المنطقية والطبيعية للتناقضات الليبرالية التي ظهرتْ من خلال التعاملات الإنسانية مع أحداث الجزائر والعراق وأفغانستان وفلسطين علىٰ وجه الخصوص، وذلك حين تخلّت الليبرالية عن عقلها وضميرها، وأيَّدت الظلم والقتل والاستعمار.

الصحفي الإسرائيلي، 22/ 12/ 2023، https://url-shortener.me/A505.

(1) صحف عالمية: تحديات هائلة أمام إسرائيل وليبراليوها يعيشون معضلة، موقع الجزيرة https://url-shortener.me/A505، 8/ 10/ 2024م

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، الحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات، والحمد لله الذي يسر لي هذا البحث، الذي أسأله أن يتقبله مني، وأن يجعله في ميزان حسناتي يوم القيامة، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله ﷺ، أما بعد، فأظهرت الدراسة جملة من النتائج، وتمخّض عنها جملة من التوصيات:

أولًا: النتائج:

فإن مما يجدر الإشارة إليه، ويسره الله لي: التوفيق في اختيار الموضوع، وإعداده، فهو ذو أهمية بالغة وعظيمة، وبعد البحث، والنظر، والانتهاء من إعداد البحث، توصلتُ فيه إلىٰ نتائج عديدة، من أبرزها:

أولًا: تعددت جوانب الليبرالية، ومراميها، ومجالاتها، وتطورت عبر الأجيال والأزمان منذ القرن السادس عشر؛ الأمر الذي جعل من الصعوبة تحديد مفهوم دقيق لها، وهي تُعد مذهبًا كغيرها من المذاهب السياسية والاجتماعية ذات نمط فكري عام، ومنظومة متشابكة من المعتقدات والقيم.

ثانيًا: نشأت الليبرالية في التغيّرات الاجتماعية التي عصفت بأوروبا، منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي، علىٰ أيدي العديد من المفكرين، وسرعان ما دخلت إلىٰ الأوساط والمجتمعات العربية.

ثالثًا: تقوم الليبرالية علىٰ مجموعة من الأسس، وهي الأجزاء المكوّنة لهذا المذهب، وهذه الأسس هي: الحرية، والفردية، والعقلانية.

رابعًا: كشفتْ معركة طوفان الأقصىٰ هشاشة الليبرالية، وفلسفتها، وأبانتْ هشاشتها من حيث طبيعة تعاملها مع القضايا الإنسانية القائمة في العالم، ودعْمها للاستعمار، فانهارت فكرة الإنسان الحر، وسقطت أخلاق الليبرالية أمام حملة الإبادة الجماعية في غزة.

خامسًا: لا يزال الصراع قائمًا بين الإسلام والفلسفات الغربية كما هو الحال في الليبرالية، حيث إن المبادئ التي زعمت الليبرالية الحفاظ عليها فيما يتعلق بالإنسان قد نادىٰ الإسلام بها، ككرامة الإنسان، وحريته، وقيمه، وأخلاقه، وفق ضوابط الإسلام وأصوله.

سادسًا: لقد كان من أهم آثار معركة طوفان الأقصىٰ أنها جعلت الناس يعزفون عن الليبرالية، وذم أهلها، والخروج عن قوالبها الفكرية؛ مما مهّد المجال أمام التفكير في الفلسفات البديلة للفكر الليبرالي، والتي بإمكانها أن تتعامل مع البشرية بمنطق الموضوعية والمساواة، بعيدًا عن العنصرية، والتحيُّز.

سابعًا: إن معركة طوفان الأقصىٰ قد أضعفت الهيمنة الأمريكية والغربية في العالم؛ فأسفر الأمر عن مقاطعات جسيمة للغرب علىٰ مستوىٰ الحكومات والدول.

ثامنًا: إن معركة طوفان الأقصىٰ قد كشفتْ حالةً من التخبط في السياسة الليبرالية في التعامل مع المشكلات والحروب القائمة في العالم، كما هو الحال في غزة، ومن قبلها الجزائر، والعراق وأفغانستان.

ثانيًا: التوصيات:

أولًا: يُوصي الباحث المنظمات الأهلية، والمؤسسات الدولية، والمؤسسات الأكاديمية بالعمل علىٰ تثمير نتائج معركة طوفان الأقصىٰ، وكشْف زيْف الليبرالية، وتحذير الناس من هذا الفكر المتحيّز نحو الصهيونية والمصالح الذاتية.

ثانيًا: يُوصي الباحث جموع الباحثين بانتقاء الموضوعات الفكرية المعاصرة، والتي تخدم الواقع المعاصر، كما هو الحال في الليبرالية التي سقطتْ ولا زالت تسقط أمام الاختبارات الإنسانية بشهادة العالم.

ثالثًا: يُوصي الباحث الدعاة إلىٰ الله تعالىٰ بتعزيز حضور الإسلام ومكانته في أوساط الناس، ولا سيما الأوساط الغربية التي تفتقر إلىٰ بدائل عن فلسفاتهم الضعيفة والساقطة أمام المشهد الإنساني.

المصادر والمراجع

أولًا: المراجع العربية:

1. الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، محمد ممدوح العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، 1992م، (د. ط).
2. أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي، علي الدين هلال، مجلة عالم الفكر، الكويت، م26، ع3و 4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998م.
3. أسس الليبرالية السياسية، جون ستوارث ميل مل، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، ميشيل متياس، مكتبة مدبولي- القاهرة، (د. ط) 1996م.
4. أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، علي حرب، دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، ط(1)1994م.
5. إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، عبد الإله بلقزيز،، دار المنتخب العربي- بيروت، ط(1)1412هـ1992-م.
6. الأمة في مواجهة مشاريع التفتيت، مجلة البيان، الإصدار السابع، بالتعاون مع المركز العربي للدراسات الإنسانية بالقاهرة، 1431هـ2010-م.
7. الإيمان والتقدم العلمي، خالص مجيب جلبي، هاني رزق، دار الفكر- دمشق، ط(1)1421هـ - 2000م.
8. تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، أحمد لطفي السيد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة- القاهرة:، 2013م، (د. ط).
9. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط(2) 1420هـ - 1999م.
10. جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، ط(1) 1420هـ - 2000م.

11. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط(1)1422هـ.
12. الجانب الفلسفي والتاريخي للديمقراطية كمعنىٰ ومضمون (بحث)، عماد الدين محمود منير، مجلة بحوث الشرق الأوسط- عين شمس، ع43، 2016م.
13. حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، عبد الرحيم بن صمايل السلمي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث- جدة، ط(1)1430هـ2009-م.
14. حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، سليمان الخراشي، (د. ن)، (د. م)، 1429هـ، (د. ط).
15. حكمة الغرب عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي التاريخي، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة- الكويت، رقم السلسلة (62)، 1983م، (د. ط).
16. الحلول المستوردة وكيف جنت علىٰ أمتنا، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة- القاهرة، ط(5)1413هـ1993-م.
17. الدولة الليبرالية، مجلة المؤرخ العربي، القاهرة، ع35.
18. الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية، إكرام بدر الدين، دار الجوهرة للطباعة- بيروت، 1986 م، (د. ط).
19. الديمقراطية بين المفهوم والممارسة، ثناء فؤاد عبد الله، مجلة الديمقراطية، مصر، ع5، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية- القاهرة، 2002م.
20. العقلية الليبرالية في رصف العقل ووصف النقل، عبد العزيز الطريفي، دار الحجاز للنشر والتوزيع- الإسكندرية، ط(1)1432هـ2011-م.
21. العلمانية، الليبرالية، الديمقراطية، الدولة المدنية في ميزان الإسلام، جمع وترتيب: اللجنة العلمية بجمعية الترتيل، بإشراف: محمد عبد العزيز أبو النجا، تقديم: محمد نعيم الساعي، جمعية الترتيل للخدمات الثقافية والدينية- القاهرة، ط(3)، (د. ت).

22. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.
23. عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل، حازم الببلاوي، دار الشروق- القاهرة وبيروت، ط(1)1413هـ1993-م.
24. فتاوىٰ مهمة لعموم الأمة، ابن عثيمين، تحقيق: إبراهيم الفارس، الناشر: دار العاصمة – الرياض، ط(1)1413هـ.
25. فخ العولمة، هانس بيترمارتن، هار الد شومان، مراجعة وتقديم: رمزي زكي، دار النشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، 1998م، (د. ط).
26. الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، للزحيلي، الناشر: دار الفكر - سوريَّة – دمشق، ط(12).
27. الفلسفة الانجليزية في مائة عام، رودلف متس، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر- الإسكندرية، ط(1)2009م.
28. فلسفة الحقوق والحريات السياسية وموانع التطبيق دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية، علي صبيح التميمي، دار أمجد للنشر والتوزيع- عمّان، ط(1)2016م.
29. الفلسفة السياسية من أفلاطون إلىٰ ماركس، أميرة حلمي مطر، دار المعارف- القاهرة، ط(5)1995م.
30. قاموس الفكر السياسي، مجموعة من المختصين، ترجمة: أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة- دمشق، 1994م، (د. ط).
31. كواشف زيوف، عبد الرحمن الميداني، الناشر: دار القلم- دمشق، ط(2)1412هـ -1991م.
32. الليبرالية إشكالية مفهوم، ياسر قنصوه، رؤية للنشر والتوزيع- القاهرة، ط(1)2008م.
33. الليبرالية الجديدة (موجز تاريخي)، ديفد هارفي، ترجمة: مجاب الإمام، مكتبة العبيكان- الرياض، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر- الرياض،

ط(1)1429هـ2008-م.
34. الليبرالية الجديدة أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية، عبد الله الغذّامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت، ط(1)2013م.
35. الليبرالية الجديدة في العالم العربي، سمير عبد الرحمن شلالده (ماجستير غير منشورة)، جامعة بيرزيت، فلسطين، 2008م.
36. الليبرالية المستبدة، رمزي زكي، سينا للنشر- القاهرة، ط(1)1993م.
37. الليبرالية في الفكر العربي، حسين معلوم، المجلس القومي للثقافة العربية- الرباط، ط(1)1992م.
38. الليبرالية والديمقراطية، نوربير تو بوبيو، ترجمة: فاضل جكتر، دار كنعان للدراسات والنشر- دمشق، ط(1)1994م.
39. الليبرالية والموقف الليبرالي، ثيودور ما يرغرين، تعريب: جورج زيناتي وفوزي قبلاوي، المؤسسة الشرقية للترجمة والنشر- القاهرة، (د. ط)، (د. ت).
40. الليبرالية وتقويض سيادة الإسلام (دراسات عالمية)، عمرو جمال الدين ثابت، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية- أبو ظبي، ط(1)2004م.
41. الليبراليون الجدد جدل فكري، شاكر النابلسي، منشورات الجمل- كولونيا، ط(1)، (د. ت).
42. ما بعد الليبرالية دراسات في الفكر السياسي، جون جراي، ترجمة: أحمد محمود، مراجعة وتقديم: حسن نافعة، المجلس الأعلىٰ للثقافة- القاهرة، ط(1)2005م.
43. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي، الناشر: مكتبة الإيمان، المنصورة – مصر، (د. ط)، (د. ت).
44. مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي، محمد مخزوم، دار الشمال- بيروت، ط(1)، (د. ت).
45. مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق- بيروت، ط (7) 1413هـ-1993م.

46. المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي، رجاء بهلول، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية- رام الله، ط(1)1998م.
47. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلىٰ رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم = صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي- بيروت.
48. مصطلحات فكرية، سامي خشبة، المكتبة الأكاديمية- القاهرة، ط(1)1994م.
49. معجم العلوم الاجتماعية، إعداد: نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المختصين، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، 1975م، (د. ط).
50. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني- بيروت، مكتبة المدرسة- بيروت، (د. ط)، (د. ت).
51. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، (د. م)، ط(1) 1429هـ2008-م.
52. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر- تونس، (د. ط)، (د. ت).
53. مفهوم الحرية، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، المغرب، ط(6)2002م.
54. مفهوم الديمقراطية الليبرالية، في التطور الديمقراطي في مصر، إكرام بدر الدين، تحرير علي الدين هلال، مكتبة نهضة الشرق- القاهرة، 1986م، (د. ط).
55. الموسوعة العربية العالمية، مجموعة من العلماء والباحثين، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط(2) 1419هـ 1999-م.
56. الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربي- بيروت، ط(1) 1986 م.

57. موسوعة المورد العربية، منير البعلبكي، دار العلم للملايين- بيروت، ط(1) 1990م.
58. موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات- بيروت، ط(2) 2001م
59. موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، دراسة تحليلية نقدية، صالح بن محمد الدميجي، مركز البحوث والدراسات (البيان)- الرياض، ط(1) 1433هـ.
60. نظام الحكم في الإسلام دراسة مقارنة مع النظم الوضعية (دكتوراه منشورة)، جامعة الأزهر، القاهرة، محمد عبد الفتاح عبد الجليل، المحرر الأدبي للنشر والتوزيع والترجمة- القاهرة، 2009م، (د. ط).
61. نقد الليبرالية، الطيب بوعزة، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر- الرياض، ط(1) 1430هـ2009-م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

1- 1000 great lives. Jonathan Law . Publisher. New York: Carroll & Graf; Emeryville، Calif. 1996.

2- Politics. Andrew Heywood. Macmillan Press، London. 1997.

ثالثًا: المواقع الالكترونية:

1. 7 أكتوبر والصراع الليبرالي الديني في الكيان الصهيوني، أحمد فوزي سالم، نقلًا عن أكيفا بيجمان، الصحفي الإسرائيلي، 22/ 12/ 2023، https://url-shortener.me/A502.
2. صحف عالمية: تحديات هائلة أمام إسرائيل وليبراليوها يعيشون معضلة، موقع الجزيرة 8، https://url-shortener.me/A505/ 10/ 2024م.

3. طوفان الأقصىٰ يميط اللثام عن حقيقة القوانين الدولية، علي عبد الرحيم العبوديّ ناديا انور الخزرجي، مركز البيان للدراسات والتخطيط، https://url-shortener.me/A50A، 20/ 1/ 2024م.
4. طوفان الأقصىٰ: مسمار في نعش الليبراليّة الأميركيّة، مروة يوسف ديب، موقع الميادين، 3 نيسان 2024، https://url-shortener.me/A4ZZ.
5. كيف كشفت الإبادة الجماعية الإسرائيلية في غزة عن الوهم الليبرالي الغربي؟، كريستيان هندرسون، موقع ميدل إيست آي، https://url-shortener.me/A4ZT، 28/ 8/ 2024.

حديثُ (المرأة كالضِّلَع).. دراسةٌ تحليليةٌ

د. محمد علي محمد عوض

حديثُ (المرأة كالضِّلَع).. دراسةٌ تحليليةٌ

د. محمد علي محمد عوض[1]

ملخص:

يتناول البحث بالدراسة والتحليل حديث خلق المرأة من ضلع، ومعنىٰ خلقها من نفس واحدة، وهل هو علىٰ الحقيقة أم المجاز، ويقارنها مع أقوال المفسرين مع استخلاص الراجح ومناقشة الأقوال.

ويعالج المسألة بدءًا بالمتن الجامع الذي ترد فيه المقارنات بين المتون مع الحكم علىٰ أسانيد ما كان خارج الصحيحين، ثم بيان الفوائد الفقهية والواقعية المتصلة بالحياة بين الزوجين فيما يتصل بحديث الباب.

ولاحتمال أنّ هناك شبهةً أثيرت حول الحديث بزعم أنه لا يحترم المرأة فإن البحث يفنّدها بالإجمال؛ لكونها ليست جديرة بالنقد والنقض، لكن ينبغي إغلاق جميع المنافذ المتعلقة بموضوعات البحث.

واتبع الباحث المنهج الاستقرائي في المقارنة بين الروايات، والمنهج الوصفي في بيان مسائل البحث المختلفة، ثم المنهج التحليلي عند إيراد جميع ما يتعلق بالبحث.

الكلمات المفتاحية: المرأة، ضلع، أعوج، حواء، الزوجان

(1) أستاذ الحديث الشريف وعلومه المساعد – جامعة الأقصىٰ بغزة، تاريخ استلام البحث، 15/ 11/ 2025م، وتاريخ قبوله للنشر 10/ 12/ 2025م، البريد الالكتروني: Barakah41@hotmail.com

Abstract:

The research studies and analyzes the hadith of the creation of woman from a rib، the meaning of her creation from a single soul، and whether it is true or moral، and compares it with the sayings of the commentators، extracting the most correct opinion and discussing the sayings.

It addresses the issue، starting with the comprehensive text، in which comparisons between the texts are presented، along with a judgment on the chains of transmission of what was outside the two Sahih books، then an explanation of the jurisprudential and realistic benefits related to life between spouses in connection with the hadith of the chapter.

Due to the possibility that there is a suspicion raised about the hadith، claiming that it does not respect women، the research refutes it in general. Because it is not worthy of criticism and veto، all outlets related to research topics should be closed.

The researcher followed the inductive approach in comparing the narratives، the descriptive approach in explaining the various research issues، and then the analytical approach when presenting everything related to the research.

Keywords: woman، rib، crooked، Eve، couple

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف المرسلين، وبعد،

فإنّ المواضيع المتصلة بالمرأة عمومًا مما يُثار حولها الشغب وتساق لها الأراجيف والأفائك التي لا مستند لها من الواقع والدليل الصحيح عند مقارنتها بالسنة النبوية المشرّفة، وإنّ هؤلاء المشاغبين لا يهمهم درجة الصحة للحديث، ولا يتابعون الشروح مظانّها، ويفشو فيهم الرطانة بالعقل الغربي رغم محاولتهم التحدث بالعربية؛ إذ لا يُحكمون فهم اللغة إلا ما كان عاميًّا منها، وينزلون في كثيرٍ الكلمات الفصيحة منازل ليست في واردها من قريب ولا بعيد، وأكثرهم إن جئتهم بالبيان والحجة جابهوك بالصوت العالي وإسطوانات مكرورة غالطة.

ومن هذه الأحاديث حديث خلق المرأة من ضلع، ورغم الوضوح فيه إلا أنه احتاج إلىٰ بيان وتجلية. وقد تفاجأ الباحث أثناء شرحه الخاص لنفسه هذا الحديث أنه ليست هناك إلمامة بالحديث تفصيلًا أو بعض تفصيل، وهو ما حاول أن يصنعه سائلا المولىٰ التوفيق والإعانة والقَبول والرضا وحسنَ الأثر.

مشكلةُ البحث: رغم أهمية حديث خلق المرأة من ضِلَع، إلا أنه لم يسبق أن تنوول بالدراسة التحليلية والبحث الاستكشافي العام، ولذا فإنّ البحث يأتي للإجابة علىٰ التساؤل الرئيس:

ما معنىٰ خلق حواء من ضلَع؟ وهل هو ضلَع آدم عليهما السلام؟

ويتفرع عنه أسئلة هي:

1- هل خُلقت حواء من ضلَع آدم علىٰ الحقيقة؟ أم هو مجاز؟

2- كيف يمكن بناء المتن الجامع للحديث، والحكم علىٰ مختلف الروايات فيه؟

3- ما أبرز الفوائد من الحديث علىٰ مستوىٰ متنه الجامع وموضوعاته المختلفة؟

4- هل هناك شبهات أثيرت حول الحديث؟ وكيف يمكن الردّ عليها؟

أهمية البحث:

1- يعالج مسألة معاصرة في غاية الأهمية، يُبنىٰ عليها المجتمع؛ إذ أصلُه مجموعة الأسَر فيه، فهي نواته الأولىٰ.

2- يبيّن إجلال السنّة للمرأة، وتقديرها، ويشير إلىٰ أهمية التعامل مع الناس وَفق التبصّر في نفسياتهم وملكاتهم.

أهداف البحث:

1- بناءُ المتن الجامع للحديث من كتب السنّة، والحكم علىٰ أسانيدها، وتوجيه مقارنات المتون.

2- بيانُ حقيقة معنىٰ خلق حواء من آدم عليهما السلام.

3- إبرازُ الفوائد الفقهية والواقعية المتصلة بالحياة بين الزوجين فيما يتصل بحديث الباب.

الدراسات السابقة:

أولا: فيما يتعلق بالجانب الحديثي لعلّ الباحث لم يقع إلا علىٰ دراسة بعنوان **(الأحاديث الواردة في حواء تخريجًا ودراسة)**، للباحثة: ميا الكريمة، جمعت فيها أحاديث خلق حواء من آدم عليهما السلام من روايات أبي هريرة وأبي ذر وسمرة رضي الله عنهم، لكنها وصفت بحثها في الملخص بالأدبي الوصفي، لذا لم يكن فيها أحكام علىٰ أسانيد الروايات خارج الصحيحين، ولا تناولت المسألة بطريقة أهل الحديث، ومما يضيفه البحث عليها:

1- تخريج جميع الإضافات الحديثية الواردة على متن الحديث المختار من البخاري، الصحيح، وذلك من جميع كتب السنة، والحكم عليها، وعمل المتن الجامع للحديث، في حين اقتصرت دراستُها على الكتب التسعة.

2- الدراسة التحليلية للحديث، وتوجيه مقارنات المتون.

3- المقارنة بين كتب الشروح والتفاسير في قضية خلق المرأة بتفصيل، مع بحث المسألة في سياقها التاريخي، وتحديد المؤصّلين والناقلين ومناقشتها.

ثانيًا: هناك ورقة علمية بعنوان: حديث المرأة خلقت من ضلع. دلالة السياق والرد على شبهات الانسياق، صادرة عن مركز سلف للبحوث والدراسات، من سلسلة بعنوان: دفع الشبَه الغَويّة عن أحاديث سيد البريّة، من إعداد: علي إبراهيم، الباحث بالمركز.. ولم تتناول الحديث إلا لمامًا مع توضيحات إجمالية له فقط.

ثالثًا: هناك أبحاث تناولتها جزئيًّا، لا بالدرس التحليليّ؛ مثل: شبهات حول مكانة المرأة في الأحاديث النبوية الصحيحة.. عرض ونقد، للدكتور منصور محمد يوسف، مجلة الشهاب، مج 07، العدد 01، سنة 2021م. ص 125-148. فقد تناول منها جزئية نقد شبهة الحطّ من المرأة الواردة على الحديث فقط.

منهج البحث: استقرائيّ، وصفيّ، تحليليّ.

بخصوص الحكم على الأحاديث: فإن الرواةَ غيرَ المختلف فيهم توثيقًا أو تضعيفًا جنح الباحث فيها إلى الاكتفاء بقول ابن حجر في تقريبه، مع الاطمئنان لذلك من كتب التراجم، أمّا الرواة الذين لم يرد فيهم جرح ولا تعديل أو غلب على الظنّ أنهم غير مشهورين، فكان الباحث يذكرهم، مكتفيًا غالبًا بالحكم على الحديث من أضعف حلقة فيه إذا اشتدّ ضعفُها أو لم تتابَع، كما هي العادة في الحكم على الأسانيد.

خطّة البحث:

انتظم البحث في مقدمة، وفيها المشكلة، والأهمية والأهداف، والمنهج، والدراسات السابقة، وما يضيفه البحث عليها، ثم مبحثين تعلق الأول بمسائل الحديث الإسنادية، والثاني بمسائل الحديث المتنيّة، وتحت كلٍّ مطالبُ، وَفق ما يلي:

تمهيد: وفيه متن الحديث الجامع

المبحث الأول: مسائلُ الحديث المتنيّة، وفيه أربعة مطالب:

المبحث الثاني: من موضوعات الحديث، وفيه خمسة مطالب:

ثم **الخاتمة**؛ وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

تمهيد: المتن الجامع للحديث[1]:

قال الإمام البخاريّ[2]: **حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ** [محمدُ بنُ العلاء بنُ كريب الكوفيّ]، **وَمُوسَىٰ بْنُ حِزَامٍ** [أبو عمران الترمذيّ]، **قَالاَ: حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ** [الجعفيّ مولاهم، أبو عبد الله الكوفيّ المقرئ]، **عَنْ زَائِدَةَ** [بن قدامة، أبو الصلت الكوفيّ]، **عَنْ مَيْسَرَةَ الأَشْجَعِيِّ** [الكوفيّ]، **عَنْ أَبِي حَازِمٍ** [سلمان الأشجعيّ الكوفيّ]، **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ:** «(مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، فَإِذَا شَهِدَ أَمْرًا فَلْيَتَكَلَّمْ بِخَيْرٍ أَوْ لِيَسْكُتْ)، [3] **واسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ؛ فَإِنَّ المَرْأَةَ (كَالضِّلَعِ[4]) [أو] خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ [و] (إِنَّمَا هِيَ كَالضِّلَعِ[5]) [و] (إِنَّمَا مَثَلُ الْمَرْأَةِ كَالضِّلَعِ[6])، (لَنْ تَسْتَقِيمَ لَكَ،**

---

(1) يلاحظ أنّ نصَّ الحديث المختار بالأسود الداكن؛ تمييزًا له عن الإضافات. **والمتن الجامع** – كما يعرّفه الباحث–: اللفظُ الذي ينتهي إليه السند من الكلام؛ بجمع رواياته في أحد كتب السنة أو بعضها أو جميعها؛ مع عزو كل لفظة زائدة علىٰ المتن المختار الأصل، والحكم عليها إذا كانت خارج الصحيحين.

(2) الصحيح، البخاري، ك أحاديث الأنبياء، ب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، ح 3331.

(3) الصحيح، البخاري، ك النكاح، ب المداراة مع النساء، وقول النبي ﷺ: «إنما المرأة كالضِّلَع»، ح 5184.

(4) الصحيح، البخاري، ك النكاح، ب المداراة مع النساء، وقول النبي ﷺ: «إنما المرأة كالضِّلَع»، ح 5184.

(5) المسند، ابن حنبل، (15/ 494)، حديث أبي هريرة، ح 9795. إسناده صحيح لغيره؛ فيه محمد بن إسحاق بن يسار المدني: «صدوق يدلس، ورمي بالتشيع والقدر». (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 467، رقم 5725)، وقد تابعه مالك كما في البخاري، ح 5184.

(6) الصحيح، ابن حبان، (9/ 487) ح 4180، ذكر الإخبار عن إباحة استمتاع المرء بالمرأة التي يعرف منها اعوجاج، (ك نكاح الكفار، ب معاشرة الزوجين). إسناده صحيح لغيره؛ فيه عبد الله بن رجاء بن عمر البصري: «صدوق يهم قليلا». (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 302، رقم 3312)، وقد تابعه زائدة بن قدامة كما في خ 3331.

[وَلَنْ تَصْلُحَ لَكَ[1]] عَلَىٰ طَرِيقَةٍ[2]) [أو] (خَلِيقَةٍ وَاحِدَةٍ[3])، [أو] (هَيئَةٍ وَاحِدَةٍ[4])، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلاَهُ، فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ [أو] (فَإِنْ تَحْرِصْ عَلَىٰ إِقَامَتِهِ تَكْسِرْهُ[5]) [و] (إِنْ أَقَمْتَهَا كَسَرْتَهَا[6])، [و] (إِنْ تُقِمْهَا تَكْسِرْهَا[7])، (وَكَسْرُهَا

(1) الصحيح، ابن حبان، (9/ 486)، ح 4179، ذكر الإخبار عما يجب علىٰ المرء من مداراة امرأته ليدوم دوام عيشه بها، (ك نكاح الكفار، ب معاشرة الزوجين). إسناده صحيح، ولا تضر أوهام إبراهيم بن بشار الرمادي: «حافظ له أوهام». (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 88، رقم 155)؛ فقد تابعه عبد العزيز بن عبد الله الأموي، خ 5184.

(2) الصحيح، مسلم، ك الرضاع، ب الوصية بالنساء، ح 1468.

(3) المسند، ابن حنبل، (15/ 494)، حديث أبي هريرة، ح 9795. إسناده صحيح لغيره.

(4) مسند الشاميين، الطبراني، (4/ 294)، ح 3345. إسناده حسن؛ رجاله ثقات، وفيه أحمد بن عبد الوهاب الحَوْطِي، قال ابن حجر: صدوق (تقريب التهذيب، ص 82، رقم 73). إلا أن الدارقطني قال: لا بأس به. (سؤالات البرقاني للدارقطني، ص 16، رقم 31)، وقال السمعانيّ: من مشاهير المحدثين. (الأنساب، (4/ 309)، وذكره الذهبي في (سير أعلام النبلاء (13/ 152) رقم 83)، وقال عنه: المحدث، العالم. قال الباحث: وهو كما قال ابن حجر؛ إذ إنّ الصدوق رتبةٌ عالية يجوز أن يوصف بها المحدِّث والمشهور من المحدّثين.

(5) المسند، ابن حنبل، (15/ 321)، حديث أبي هريرة، ح 9524. وإسناده صحيح لغيره؛ فيه محمد بن عجلان القرشي: «صدوق إلا أنه اختلطت عليه أحاديث أبىٰ هريرة»، (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 496، رقم 6136)، إلا أنه توبع من الأعرج، خ 5184.

(6) الصحيح، البخاري، ك النكاح، ب المدارة مع النساء، وقول النبي ﷺ: «إنما المرأة كالضِّلَع»، ح 5184.

(7) السنن، الدارمي، ك أحاديث الأنبياء، ب مداراة الرجل أهله، ح 2268. وإسناده صحيح لغيره؛ فيه خالد بن مخلد القَطَوَانىٰ: «صدوق يتشيع، وله أفراد». (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 190، رقم 1677)، وقد توبع في روايات البخاريّ؛ تابعه عبد العزيز بن عبد الله الأموي، خ 5184، وقد وثق العجليُّ القطوانيَّ، وقال: فيه قليلُ تشيع، وَكَانَ كثير الحَدِيث. (الثقات للعجلي (1/ 331) رقم 394)، كما وثقه صالح جزرة، وقال: كان متهما بالغلوّ. (تهذيب التهذيب (3/ 117) رقم 221)، وذكره ابن حبان في (الثقات (8/ 224) رقم 13129)، ووصفه الذهبي بالمحدّث العالم المكثِر المغرِب، (سير أعلام النبلاء (8/ 346) رقم 1592). وقال ابن معين (تاريخ ابن معين- رواية الدارمي، ص 104، س 301)، وابن عدي:: لَيْسَ بِهِ بَأْس. الكامل في ضعفاء الرجال (3/ 466)، إلا أنّ الأخير أضاف: إن شاء الله، وهو ما يومئ بنزوله عن مرتبة الصدوق الصرف قليلًا، وأفاد منه هذا المعنىٰ الذهبيُّ فقال: صدوق إن شاء الله. (المغني في الضعفاء (1/ 206) رقم 1881). إلا أنه جزم بصدوقيّته في التذكرة، وأضاف: له غرائب ومناكير. (تذكرة الحفاظ (1/ 298) رقم 411). وكذا

طَلَاقُهَا[1])، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ (وَإِنِ اسْتَمْتَعْتَ بِهَا اسْتَمْتَعْتَ بِهَا وَفِيهَا عِوَجٌ[2])، (فَاسْتَمْتِعْ بِهَا عَلَىٰ مَا كَانَ مِنْهَا مِنْ عِوَجٍ[3]) (فَدَارِهَا تَعِشْ بِهَا[4])، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ».

للحديث شاهدٌ عن أبي ذر -رضي الله عنه-، وفيه سببُ إيرادِ منه للحديث:

عَنْ نُعَيْمِ بْنِ قَعْنَبٍ، قَالَ: خَرَجْتُ إِلَىٰ الرَّبَذَةِ، فَإِذَا أَبُو ذَرٍّ، قَدْ جَاءَ فَكَلَّمَ امْرَأَتَهُ فِي شَيْءٍ (قَالَ لِامْرَأَتِهِ: آتِينَا بِطَعَامٍ[5])، فَكَأَنَّهَا رَدَّتْ عَلَيْهِ[6]، وَعَادَ فَعَادَتْ؛ (فَأَبَتْ، ثُمَّ

جزم في (من تكلم فيه وهو موثق، ص 74، رقم 100)، قال: شيخ البخاريّ، شيعيّ صدوق. وقال أبو داود: «صدوق، ولكنه يتشيع». (سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل، ص 103، س 19)، وقال أبو حاتم: يُكتب حديثه، إلا أن أحمد قال: أحاديثه مناكير. (الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (3/ 354) رقم 1599). وذكره ابن الجوزي في (الضعفاء والمتروكين (1/ 250) رقم 1090)، وقال ابن سعد: كان منكر الحديث في التشيع مفرطًا، وكتبوا عنه ضرورة. (الطبقات الكبرىٰ (6/ 372) رقم 2768).

قال الباحث: هو صدوق، لا يُقبل منه ما كان في نصرة مذهبه، ولا الحطّ من مذهب أهل السنة؛ فقد بيّن الجوزجاني أنه «كان شتّامًا معلنًا بسوء مذهبه»، إلا أنه أضاف: «فما روىٰ هؤلاء مما يقوي مذهبهم عن مشايخهم المغموزين وغير الثقات المعروفين فلا ينبغي أن يغتر بهم الضنينُ بدينه الصائنُ لمذهبه خيفةَ أن يختلط الحق المبين عنده بالباطل الملتبس فلا أجد لهؤلاء قولا هو أصدق من هذا» (أحوال الرجال، ص 131، رقم 108)؛ أي أنّ المسألة عنده مرتبطة بالمذهب السوء من جهة الراوي أو الجهالة من جهة شيوخه، وهو ما ليس موجودًا هنا.

(1) الصحيح، مسلم، ك الرضاع، ب الوصية بالنساء، ح 1468.

(2) الصحيح، البخاري، ك النكاح، ب المدارة مع النساء، وقول النبي ﷺ: «إنما المرأة كالضِّلَع»، ح 5184.

(3) الصحيح، ابن حبان (9/ 487) ح 4180. إسناده صحيح لغيره.

(4) المعجم الأوسط، الطبراني (9/ 40)، ح 9081. إسناده ضعيف؛ فيه مسلمة بن جابر اللخمي شيخ الطبراني؛ قال الذهبي: مجهول الحال. (تاريخ الإسلام (6/ 836)، رقم 535)، وفيه صدقة بن عبد الله السمين، أبو معاوية: «ضعيف» (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 275، رقم 2913)، والوضين بن عطاء الخزاعي، أبو كنانة: «صدوق سيئ الحفظ، ورمي بالقدر» (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 581، رقم 7408). ثم إن الطبراني نفسه قال عَقيب الحديث: «لَمْ يَرْوِ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الْوَضِينِ إِلَّا صَدَقَةُ، تَفَرَّدَ بِهِ مُنَبِّهُ بْنُ عُثْمَانَ».

(5) الأدب المفرد، البخاري، ص 261، ح 747. إسناده صحيح؛ رجاله ثقات.

(6) يوضح هذه الروايةَ حديثٌ إسنادُه صحيحٌ عند أحمد كذلك، يقول فيه نعيم بن قعنب لمّا سأله عن وأْدٍ

أَمَرَهَا فَأَبَتَ، حَتَّىٰ ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا[1])، فَقَالَ: مَا تَزِدْنَ عَلَىٰ مَا قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «الْمَرْأَةُ كَالضِّلْعِ، فَإِنْ ثَنَيْتَهَا انْكَسَرَتْ، وَفِيهَا بُلْغَةٌ وَأَوَدٌ، [أو] (وَإِنْ تَدَعْهَا، فَإِنَّ فِيهَا أَمَدًا وَبُلْغَةً[2])». [3]

ويبدو في هذا السياق الأدب الجمّ لتلميذ أبي ذرّ رضي الله عنه، كما يظهر عنده الحفاظ علىٰ أسرار البيوت التي يدخلها؛ إذ لم يصرّح لمن يخبرهم سياق الحديث النبويّ أنّ أبا ذرّ طلب من زوجه أن تحضر طعامًا له ولضيفه، ووصف هذا الحوار بأنه طلبُ شيء، وهو يعلم أنها أبت وتمنّعت، إلا أنه نقل الحكاية بالشكّ (فكأنها ردّت)، لكن لمّا صار الأمر عامًّا واحتُمل أن يكون الجيرانُ يسمعون، أو غلب علىٰ ظنه أنّ هذه عادة عند زوج أبي ذرّ، بل إنه اعتبر سياق أبي ذر الذي قال فيه حديث العوج الخلقي لطبائع النساء، فبيّن أنه علت أصواتهما، ثم إنّ أبا ذرّ عندما اعترض علىٰ سلوك زوجه

صنعه في الجاهلية، «.. ثُمَّ عَاجَ بِرَأْسِهِ إِلَىٰ الْمَرْأَةِ فَأَمَرَ لِي بِطَعَامٍ فَالْتَوَتْ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَمَرَهَا فَالْتَوَتْ عَلَيْهِ، حَتَّىٰ ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا، قَالَ: إِيهًا دَعِينَا عَنْكِ. فَإِنَّكُنَّ لَنْ تَعْدُونَ مَا قَالَ لَنَا فِيكُنَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ.. ثم ذكر حديث الباب. (المسند، ابن حنبل، (35/ 266) ح 21339).

(1) الأدب المفرد، البخاري، ص 261، ح 747. إسناده صحيح؛ رجاله ثقات.

(2) السنن الكبرىٰ، النسائي (8/ 255)، ك عشرة النساء، ب مداراة الرجل زوجه، ح 9107. إسناده صحيح؛ رجاله ثقات.

(3) المسند، ابن حنبل (35/ 359) ح 21454. إسناده صحيح؛ رجاله ثقات، واختُلف في نعيم بن قعنب الرياحي؛ حيث قال ابن حجر: مخضرم، ويقال له صحبة، (تقريب التهذيب، ص 565، رقم 7173)، وذكره ابن قانع في (معجم الصحابة (3/ 153) رقم 1126)، وأبو نعيم في (معرفة الصحابة (5/ 2670)، وقال: «ذَكَرَهُ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ خُزَيْمَةَ فِي الصَّحَابَةِ»، كما ذكره ابن حبان في ثقات التابعين (الثقات (5/ 477) رقم 5806)، وذكر الهيثمي حديثًا فيه نعيم، وقال عقيبه: رجاله موثّقون. (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (1/ 31) ح73)، ثم ذكر حديث الباب في موضع آخر، ووثّق نعيمًا. (4/ 303) ح 7623)، إلا أنّ الذهبي ذكره في (ديوان الضعفاء، ص 413، رقم 4400)، وقال: مجهول. وسبقه لذلك البزار، (كشف الأستار عن زوائد البزار، الهيثميّ، (2/ 183) ح 1478)

هامش معانٍ: الْبُلْغَةُ: مَا يُتَبَلَّغُ بِهِ مِنَ الْعَيْشِ، وَتَبَلَّغَ: بِكَذَا؛ أَيِ اكْتَفَىٰ بِهِ. (مختار الصحاح، الزين الرازي، ص 39)، والبُلْغةُ من القُوتِ: مَا يتبلَّغُ بِهِ وَلَا فضلَ فِيهِ. (تهذيب اللغة، الأزهري، (8/ 135) قال الباحث: والمعنىٰ هنا أنك بالكاد لو داريتها تبلغ منها الحد الأدنىٰ المطلوب لاستقامة الحياة الأسرية وثباتها، أما الأَوَد، فهو العِوَج. (النهاية، ابن الأثير، (1/ 79)

جمعها والنساء بقوله (ما تزدن علىٰ ما قال رسول الله..)، وكأنّه يقول إنكنّ لن تعدون الخط النفسيّ والإطار السلوكيّ الذي أخبر عنه الرسول بخصوصكنّ؛ وإنّ ثنيكنّ كسرٌ ولا يُتبلَّغ بكنّ إلا بترككنّ ومراعاة حالكنّ، ولذا رأينا أنّ أبا ذرّ لم يغلظ علىٰ زوجه، ولم يعنّفها، بل بمجرد تذكره حالها تراجع خطوة للوراء وانتظر حتىٰ هدوء العاصفة الشعورية.

شاهدٌ آخرُ عن ابن مسعود -رضي الله عنه-:

وعن أَوْسِ بْنِ ثُرَيْبٍ الثَّعْلَبِيِّ[1]، قَالَ: **أَكْرَيْتُ عبد الله بن جَرِيرَ[2] فِي الْحَجِّ فَقَدِمَ علىٰ عمر رَضِيَ الله عَنْه، فسأله عَنْ أَشْيَاءَ، فَكَانَ مِمَّا ساءله قَالَ: كَيْفَ وَجَدْتَ نِسَاءَكَ؟ قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (إِنِّي أَلْقَىٰ مِنْهُنَّ شِدَّةً؛ مَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَدْخُلَ بَيْتَ إِحْدَاهُنَّ فِي غَيْرِ يَوْمِهَا[3])، [و] مَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أُقَبِّلَ امْرَأَةً مِنْهُنَّ فِي غَيْرِ يَوْمِهَا إِلَّا اتَّهَمَتْنِي (الْأُخْرَىٰ، وَلَا**

(1) كذا في هذه الرواية من مطالب ابن حجر، وهو تصحيف، وصوابه (التغلبيّ) بالمثناة الفوقانية ثم الغين المعجمة، لا بالثاء المثلثة والعين المهملة، ثم وجد الباحث أنّ أوسًا مختلف في أبيه بين ثريب وثويب -بالراء والواو-، كذا ذكره السمعاني بالراء، وقال: يُقال: ثويب، (الأنساب (3/ 58)، ولعله استفاده من (الثقات، ابن حبان (4/ 44) رقم 1756)، وجاء بالواو وحدها في إصابة ابن حجر، قال: له إدراك، إلا أنه نسبه صُحّف بالثعلبيّ في نسخة (1/ 357) ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض- دار الكتب العلمية -بيروت، ط1، 1995، وجاء صوابًا في أخرىٰ (1/ 417) ت: عبد الله التركي- مركز هجر- القاهرة، ط1، 2008، وكلتاهما رقم الترجمة فيهما 495.

(2) كذا في هذه الرواية من مطالب ابن حجر، وهو تصحيف، وصوابه جرير بن عبد الله؛ لأنّه حتىٰ في الحديث التالي في المطالب نفسها وبالطريق عينها أنه دخل المسجد فرأىٰ عمر وجرير بن عبد الله! وفي هذه الرواية يظهر سببٌ واضح للاضطراب وهو أنّ الراوي عن أوس وهو حنظلة الغنوي يقول: حدثني ثريب أو ابن ثريب، فلعلّ خلطه هنا هو الذي جعل يقلب اسم الصحابيّ. كما أنه ليس مذكورًا في شيوخ أوس إلا جرير رضي الله عنه: يُنظر: التاريخ الكبير، البخاري، (2/ 18) ح 1546، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (2/ 304) رقم 1129، وكذا ثقات ابن حبان وأنساب السمعانيّ. كما أنّ الموجود في رواية ابن أبي شيبة، والدولابيّ أنه جرير بن عبد الله رضي الله عنه، وفيهما أنّ أوسًا أكْرىٰ جريرًا، فيكون (الحُجّاج) في رواية المطالب من باب العامّ الذي خصصته هذه الرواية.

(3) المصنف، ابن أبي شيبة (4/ 197)، ك الطلاق، ب في مداراة النساء، ح 19271. إسناده ضعيف؛ فيه أَوْسِ بْنِ ثُرَيْبٍ التغلبيّ؛ ذكره البخاريّ، ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلًا. (التاريخ الكبير، البخاري، (2/ 18) رقم 1546)، وكذا أبو حاتم. (الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (2/ 304) رقم 1129)،

أَخْرَجُ مَخْرَجًا إِلَّا قَالَتْ: كُنْتَ عِنْدَ فُلَانَةَ[1])، وَمَا خَرَجْتُ لِحَاجَةٍ إِلَّا قَالَتْ كُنْتَ عِنْدَ فُلَانَةَ كُنْتَ عِنْدَ فُلَانَةَ، [و] (مَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أُقَبِّلَ ابْنَ إِحْدَاهُنَّ فِي يَوْمِ صَاحِبَتِهَا، وَإِنِّي لَأَكُونُ فِي حَاجَةِ إِحْدَاهِنَّ فَتَرَىٰ أَنِّي فِي غَيْرِ ذَلِكَ[2])، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ الله عَنْهُ: إِنَّ

وليس للنقّاد فيه كلامٌ، بيدَ أنّ ابن حبان وابن قطلوبغا ذكراه في ثقاتهما؛ (الثقات (4/ 44) رقم 1756)، و(الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة (2/ 457) رقم 1775)، ولذا فهو مجهول.

ولو جوّزنا تساهلًا كونَه ثقةً احتمالًا بهذين المصدريْن لما سلم الإسناد من الراوي عن أوس، وهو حنظلة بن نعيم العَنَزيّ، وابنه الذي يروي عن أبيه هنا وهو أبو طلق غضبان؛ حيث ذكر خليفة بن خياط أنّ حنظلة عَنَزيّ، وأقول هذا لأنّ نسبه حُرِّف كثيرًا، (الطبقات، ص 339، رقم 1583)، وجاء في (التاريخ الكبير، البخاري (3/ 43) رقم 163) أنه الغزّي، وهذا تصحيف لأنّه جاء في نسب ابنه غضبان أنه العنزي كما في (7/ 107) رقم 479)، وكذا جاء نسبه في (الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (3/ 240) رقم 1068) إلا أنهما لم يذكرا فيهما جرحًا ولا تعديلًا. في حين جاء في (الكنىٰ والأسماء، مسلم (1/ 322) رقم 1144) أنه أبو رباح -بالباء- الغنوي -بالغين المعجمة فنونٍ فواو، وهو تصحيف لأنّ محقق الجرح عندما أثبت نسب غضبان بالغنويّ، نقل عن تاريخ البخاري أنه العنزي، وقال: ويظهر أنه الصواب، (7/ 56) رقم 321)، وهو كما قال. وأعجب منه ما جاء في (الثقات، ابن حبان (4/ 167) رقم 2311) فقد قيّده المحقق بالعنبريّ، رغم ذكر أنّ ابنه العنزيّ!! (9/ 4) رقم 14859)، ولم يصرّح بتوثيق أيٍّ منهما. وكذا صنع ابن قطلوبغا في الموضعين من كتابه، (الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة (4/ 65) رقم 3340)، و(7/ 485) رقم 8788)، وذكر ابن منده أنه أبو رياح العنزيّ، (فتح الباب في الكنىٰ والألقاب، ص 323، رقم 2826)، وكذا الذهبيّ، (المقتنىٰ في سرد الكنىٰ (1/ 243) رقم 2275)، وذكر ابن حجر أنّ حنظلة له إدراك. (الإصابة في تمييز الصحابة (2/ 157) رقم 2019)، إلا أنه صرّح في التعجيل أنّ ابن حبان وثقه، (تعجيل المنفعة (1/ 479) رقم 246)، إلا أنّ أجود ما في هذا الموضع توثيقه نسبه بالحروف، قال: هُوَ عَنَزِيّ؛ بِفَتْح الْمُهْملَة وَالنُّون بعْدهَا زَاي. ولعلّه اطّلع علىٰ توثيق ابن حبان؛ لأنه قال في أبي طلق: ذكره ابن حبان في الثقات. هذا وذكر الهيثميّ إسنادًا فيه حنظلة، وذكر أنّ رجاله كلهم ثقات. (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (10/ 51) ح 16591)، إلا أنه ذكر أن الإسناد نفسه حسن في موضع آخر، (7/ 334) ح 6987). **وبكلٍّ**: فإنّ حنظلة بن نعيم هو أبو رياح العَنَزيّ صدوقٌ في أحسن أحواله. لكن ابنه غضبان مجهول، نصّ علىٰ ذلك ابن حمزة الحسينيّ، إلا أنه نسبه بالغنويّ، (الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال، ص 335، رقم 695)، وقال ابن حجر: مَجْهُول، وَلَيْسَ بالمشهور، (تعجيل المنفعة (2/ 108) رقم 846). وبالإجمال فالحديث ضعيف؛ بمجهولَيْن أو ثلاثة مجاهيل.

(1) الكنىٰ والأسماء، الدولابي (2/ 689) ح 1211. إسناده ضعيف؛ للجهالة بأوس بن ثريب، وطريق هذا الحديث يتصل بطريق ابن أبي شيبة نفسه.

(2) تاريخ المدينة، ابن شبة (3/ 791). إسناده منقطع ضعيف؛ لإسقاط أوس بن ثُرَيْبٍ، وهو به ضعيفٌ لو كان موجودًا، فجاء ضعفه من جهتين في هذا السند.

كَثِيرًا مِنْهُنَّ لَا يُؤْمِنَّ بِاللهِ، وَلَا يُؤْمِنَّ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَلَعَلَّ أَحَدًا مَا يَكُونُ فِي حَاجَةِ بعضهن أَوْ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي الحاجة لبعضهن فتتهمه، فَقَالَ ابن مسعود رَضِيَ الله عَنْه: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ خليل الرحمن شكا إِلَىٰ الله تعالىٰ ذَرَبًا[1] فِي خُلُقِ سَارَةَ [أو] (رُزْءَ خُلُقِ سَارَةَ[2]) فَقَالَ لَهُ: «إِنَّ الْمَرْأَةَ كَالضِّلْعِ إِنْ تَرَكْتَهَا اعْوَجَّتْ، وَإِنْ قومتها كُسِرَتْ، فَاسْتَمْتِعْ بِهَا عَلَىٰ مَا فِيهَا»، فضرب عمر رَضِيَ الله عَنْه بَيْنَ كتفي ابن مسعود رَضِيَ الله عَنْه، وَقَالَ: لَقَدْ جَعَلَ اللهُ فِي قَلْبِكَ يَا ابْنَ مَسْعُودٍ مِنَ الْعِلْمِ غَيْرَ قَلِيلٍ. [3]

يبيّن الحوار أن الرجل المتعدد الزوجات مراقَب بشدة من زوجاته في كل تحركاته وإنفاقه وسلوكه، حتىٰ قد تنسىٰ إحداهن أنَّ أبناءه من غيرها هم أبناؤه مثل أبنائها. وقد وصف عمر رضي الله عنه النساء بقلة الإيمان علىٰ هذا الأساس، لأن مراقبتهن تؤدي إلىٰ الإرباك والضغط النفسي علىٰ الزوج والبيت، ويظهر في ذلك عوج أخلاقهن واستحالة استقامتهن. ومداخلة ابن مسعود جاءت للتذكير بالمواساة، إذ لم تستقم النساء حتىٰ مع الأنبياء، كما شكا إبراهيم الخليل عليه السلام حدة لسان زوجته سارة.

ورُوي عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ سعيد بن فيروز -مرسلًا- قَالَ: «اشْتَكَىٰ إِبْرَاهِيمُ إِلَىٰ رَبِّهِ دَرْءًا فِي خُلُقِ سَارَةَ [أو] (ضُرًّا في حق سارة[4])، فَأَوْحَىٰ اللهُ تَعَالَىٰ إِلَيْهِ أَنَّ الْمَرْأَةَ كَالضِّلْعِ، فَإِنْ قَوَّمْتَهَا كَسَرْتَهَا، وَإِنْ تَرَكْتَهَا اعْوَجَّتْ، فَالْبَسْ عَلَىٰ مَا كَانَ فِيهَا [أو]

(1) ذَرَبُ اللِّسَان: حِدَّتُه. (تهذيب اللغة، الأزهري، (14/ 306)، والذَّرِبةُ والذِّرْبة: السليطة من النُّساء (العين، الفراهيدي، (8/ 184).

(2) الكنىٰ والأسماء، الدولابي (2/ 689) ح 1211. إسناده ضعيف؛ للجهالة بأوس بن ثريب، وطريق هذا الحديث يتصل بطريق ابن أبي شيبة نفسه. وورد الحديث في (تاريخ المدينة، ابن شبة (3/ 791) بإسناد ضعيف منقطع؛ بلفظ (ذَرًّا)، ورأىٰ المحقق أنه من التصحيف، وليس هو التصحيف الوحيد؛ إذ في السند ابن طليق، وصوابه: أَبُو طَلْقٍ عَلِيُّ بْنُ حَنْظَلَةَ. **والرُّزْء**: المصيبةُ. (تهذيب اللغة، الأزهري (13/ 170)

(3) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ابن حجر، (8/ 191) ح 1601. إسناده ضعيف؛ للجهالة بأوس بن ثريب.

(4) أدب النساء، ابن حبيب، ص 252، ح 185. إسناده ضعيف؛ رواه معلقًا منقطعًا.

(فَالْبَسْ أَهْلَك عَلَىٰ مَا فِيهِمْ، مَا لَمْ يَرَ عَلَيْهَا خَرَبة فِي دِينِهَا[1] [أو] (ما لم تر عليها خزيةً في دينها[2]))» [3].

المبحث الأول: مسائل الحديث المتنيّة

المطلب الأول: تبوياتُ البخاري للحديث في صحيحه:

ذكره البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء في موضع، وفي كتاب النكاح في موضعين، وفي الأول بوّب بخلق آدم صلوات الله عليه وذريته، والدلالة فيه واضحة بترتيب الحديث بذكره مخلوقًا من مخلوقٍ سابق عليه، وهما حواء من آدم عليهما السلام، ولمّا كانت حواء زوجَه، ناسب أن يذكر في الترجمة (ذريته)؛ لأنها من أسباب التزاوج وبقاء النسل، بعد السكن والأمان إذا التقىٰ الزوجان. وهنا إشارة فقهية نربط فيها بين الاستيصاء بالنساء والتبويب بخلق الذرية؛ وهي أنّ الإحسان إلىٰ النساء ينشئ الجو النفسيّ المستقيم والتواصل السليم الذي تنتفع به الذرية بعدُ إيناسًا وإزهارًا وتقدمًا.

أما في الموضع الأول من النكاح، فقد ترجم بـ«المداراة مع النساء، وقول النبي ﷺ: «إنما المرأة كالضِّلَع»، والعلاقة مع الحديث استنباطية في الجزء الأول، وظاهرة جزئية في الجزء الثاني منها، ومحل الاستنباط أنه ذكر في الحديث طبيعة المرء فاستنتج منه البخاري واستنبط أن العلاقة معها توجب المداراة وعدم المواجهة المباشرة في أمورٍ لإقامة البيت والحياة الزوجية واستمرارها، و«المداراة من: دَارَأْتَ فُلَانًا، إِذَا دَافَعْتَهُ. وَإِذَا لَيَّنْتَ الْهَمْزَةَ -دَرَيْتُ وَادَّرَيْتُ- كَانَ بِمَعْنَىٰ الْخَتْلِ، وَالْخِدَاعِ»[4]، «والمداراة

(1) المصنف، ابن أبي شيبة، (10/ 213) ح 19616. إسناده ضعيف؛ فيه أوس بن ثريب: مجهول.

(2) أدب النساء، ابن حبيب، ص 252، ح 185. إسناده ضعيف. وقال عبد الملك بن حبيب، عقب سوقه الحديثَ: الخزية الفساد في الدين.

(3) المصنف، ابن أبي شيبة، (10/ 211)، ك الطلاق، ب في مداراة النساء، ح 19614. وهو مرسلٌ صحيحُ الإسناد إلىٰ أبي البختري الطائي؛ سعيد بن فيروز: «ثقة ثبت، فيه تشيع قليل، كثير الإرسال». (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 240، رقم 2380).

(4) مقاييس اللغة، ابن فارس، (2/ 273).

أصل الألفة واستمالة النفوس؛ من أجل ما جَبَلَ اللهُ عليه خَلْقَهُ وطَبَعَهم من اختلاف الأخلاق»[1].

أما الظاهرة الجزئية فلأنّ الوصف بكون المرأة كالضلع جزءٌ من الحديث، إلا أنّ البخاريّ أضاف فيها (إنما) التي تفيد القصر، ولم يذكرها في رواية الحديث الأصل (المَرْأَةُ كَالضِّلَعِ)، ولعلها ليست علىٰ شرطه، وذكر ابن حجر أنها من رواية الْإِسْمَاعِيلِيّ[2].

أما الموضع الثاني من النكاح فقد بوّب له بـ»الوصاة بالنساء»، والعلاقة مع الحديث ظاهرة تامة؛ إما من حيث المعنىٰ أو من حيث المراد من الحديث ومقصوده العام، ويُستفاد هذا من كون النبيّ ﷺ كرّر الوصاة بهنّ مرتين، استفتاحًا وختامًا؛ ما يجعله أقرّ في النفوس وأذْكر، وأدعىٰ للاستيعاب وأحضر.

المطلب الثاني: لغةُ الحديث، وبيانُ معانيه:

- **استوصوا**: من «الاستيصاء: قبول الوصية»[3]، ومعناه: «تواصوا بهن، والباء للتعدية، والاستفعال بمعنىٰ الإفعال كالاستجابة بمعنىٰ الإجابة»[4]. «والسين للطلب مبالغةً»[5]، وردّ هذا الأمير الصنعانيّ، وعدّها ليست للطلب، بل بمعنىٰ تواصوا[6]،

(1) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقن (24/ 552).

(2) يُنظر: تغليق التعليق، ابن حجر (4/ 423).

(3) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، البيضاوي (2/ 372).

(4) فتح الباري، ابن حجر (6/ 368). و**باء التعدية** هي القائمة مقام الهمزة، في إيصال معنىٰ اللازم إلىٰ المفعول به. نحو ﴿**ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ**﴾ [البقرة: 17]، و﴿**لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ**﴾ [البقرة: 20]. (الجنىٰ الداني في حروف المعاني، المرادي، ص 37). وأكثر ما تُعدِّي الفعل القاصر، كما تفعل (الهمزة). ففي قولنا: (ذهب زيد) نُعديه بالباء: (ذهب بزيد)، أو بالهمزة: (أذهبه). (حروف المعاني بين الأصالة والحداثة، عباس، ص 48).

(5) يُنظر: شرح المشكاة، الطيبي (7/ 2326).

(6) التحبير لإيضاح معاني التيسير، الصنعاني (6/ 454).

وليس الأمر كما قال، بل هذا شائع في اللغة علىٰ الطلب كالاستنصار والاستسقاء: طلب النصرة والسقيا.

والمعنىٰ العام «اطلبوا الوصية من أنفسكم في حقهن بخير، ويجوز أن يكون من الخطاب العام، أي ليستوص بعضكم بعضًا في حق النساء»[1]، و«اقبلوا وصيتي فيهن، واعملوا بها، فاصبروا عليهن، وارفقوا بهنَّ، وأحسنوا إليهنَّ»[2].

«أو اطلبوا الوصية من غيركم بهن كمن يعود مريضا فيستحب له أن يحثه علىٰ الوصية والوصية بالنساء آكد لضعفهن واحتياجهن إلىٰ من يقوم بأمرهن وقيل معناه اقبلوا وصيتي فيهن واعملوا بها وارفقوا بهن وأحسنوا عشرتهن، قلت -ابن حجر-: وهذا أوجهُ الأوجُهِ في نظري»[3].

و«قال المهلب -بن أبي صفرة-: الوصاة بالنساء يدل علىٰ أنه لا يستطاع تقويمهن، وإنما هو تنبيه منه عليه السلام وإعلام بترك الاشتغال بما لا يستطاع، والتأنيس بالأجر بالصبر علىٰ ما يكره»[4].

وقوله «(فإن المرأة..) إلىٰ آخره تعليلٌ لما قبله»[5]. و(إنّ المرأة): «الإتيان بالمؤكد لاقتضاء المقام له، وكأنه لكثرة الشكاية من الأزواج من عدم استقامتهن، وذلك يقتضي منهم أنهم توهموا إمكان استقامتهن أو ترددوا فيه، فأتىٰ دفعًا لذلك بذلك»[6].

والفاء في (فاستوصوا بالنساء) -في الموضع الثاني- هي «الفاء الفصيحة: أي فاعرفوا ذلك فاستوصوا بهن (خيرًا) بالصبر علىٰ ما يقع منهن، فيه رمز إلىٰ التقويم

(1) يُنظر: شرح المشكاة، الطيبي (7/ 2326).
(2) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي (4/ 222).
(3) فتح الباري، ابن حجر (6/ 368).
(4) شرح صحيح البخاري، ابن بطال (7/ 295).
(5) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني (15/ 212).
(6) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، ابن علان (3/ 97).

برفق بحيث لا يبالغ فيه فيكسر ولا يتركه فيستمر علىٰ عوجه»[1].

- **المرأة**: «قال مجاهد: إنما سميت المرأة مرأة لأنها خلقت من المرء وهو آدم»[2]، أو «لأنها من المُرّ خلقت»[3].

- **الضِّلَع**: «بكسر الضاد وفتح اللام»[4]، «ويجوز تسكينها -اللام؛ الضِّلْع-»[5]، «وهو واحد الأضلاع، استعير للمعوج صورة ومعنىٰ»[6]. «ومن حديث الباب أن الضلع مذكر خلافا لمن جزم بأنه مؤنث واحتج برواية مسلم، ولا حجة فيه؛ لأن التأنيث في روايته للمرأة وقيل إن الضلع يذكر ويؤنث وعلىٰ هذا فاللفظان صحيحان»[7].

- **العوج**: ضبطه بعضهم بفتح العين، وضبطه بعضهم بكسرها، ولعل الفتح أكثر، إلا أن الكسر وهو الأرجح علىٰ مقتضىٰ أهل اللغة، وكذا: العَوج بالفتح في كل شخص -يعني الأجسام المحسوسة-، وبالكسر [العِوَج] فيما ليس بمرئي كالرأي والكلام -وهي المعنويّات-[8].

والضلع الأعوج «طبيعته كالزئبق ناعمة غير مقدور علىٰ إمساكها.. خلقهن الله كذلك فتنة لهن واختبار للرجال إن استغلت هذه الطبيعة في الخير نجا أصحابها النساء من النار ونجا رجالهن من الضرر والإغواء وإن استخدمت هذه الإمكانات في الشر وما أكثر ما تكون سقطت في النار وأسقطت جزءا كبيرا من الرجال فكن لهذا ولكفرانهن

(1) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، ابن علان (3/ 96).
(2) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني (15/ 212).
(3) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقن (24/ 549).
(4) شرح النووي علىٰ مسلم، النووي (10/ 57).
(5) فتح الباري، ابن حجر (6/ 368).
(6) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، البيضاوي (2/ 372).
(7) فتح الباري، ابن حجر (6/ 368).
(8) يُنظر: شرح النووي علىٰ مسلم، النووي (10/ 57).

العشير أكثر أهل النار»[1].

- **لن تستقيم**: أي: لن تستمر ولن تدوم، **علىٰ طريقة**: أي: علىٰ حالة واحدة مستقيمة بل تنقلب عن حالها من الشكر إلىٰ الكفران، ومن الإطاعة إلىٰ العصيان، ومن القناعة إلىٰ الطغيان. **وإن ذهبت تقيمها**: أي: تردها إلىٰ إقامة الاستقامة، وبالغت فيها، وما سامحتها في أمورها، وما تغافلت عن بعض أفعالها[2].

- **أعوج ما في الضِّلَع أعلاه**: «يعني به ﷺ أن حنوّها الذي يبدو منها إنما هو عن عوج خلق فيها، وهو أعلىٰ ما فيها من حيث الرفعة علىٰ ذلك، فإن أعلىٰ ما فيها الحنوّ، وذلك الحنوّ فيه عوج»[3]، وذكر الداودي: أن **(أعلاه)** اللسان؛ لأنه في أعلاها. واستغرب هذا المعنىٰ ابن الملقن[4].

- وقال ابن حجر: «يحتمل أن يكون ضرب ذلك مثلا لأعلىٰ المرأة لأن أعلاها رأسها وفيه لسانها، وهو الذي يحصل منه الأذىٰ»[5].

- وفي قوله هذا «دلالة علىٰ أن أخلاق الأصول تسري في الفروع، ولذلك سرىٰ خلق حواء في بناتها إلىٰ آخر الدهر»[6].

- **لن تستقيم لك علىٰ طريقة**: «أنها كثيرة التلون والتقلب في أي طريقة أردت من سلوكها لم تستقم عليها كل الاستقامة، وهذا ينصرف إلىٰ الغالب منهن والأكثر فيهن، ولا يمتنع مع ذلك أن تبرز فيهن الصالحات الحافظات بالغيب بما حفظ الله»[7].

---

(1) فتح المنعم شرح صحيح مسلم، لاشين (10/ 288).
(2) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، القاري (5/ 2117).
(3) الإفصاح عن معاني الصحاح، ابن هبيرة (7/ 160).
(4) التوضيح لشرح الجامع الصحيح ابن الملقن (19/ 287).
(5) فتح الباري، ابن حجر (9/ 253).
(6) الكوثر الجاري إلىٰ رياض أحاديث البخاري، الكوراني (6/ 233).
(7) الإفصاح، ابن هبيرة (7/ 160).

- **إِنْ أَقَمْتَهَا كَسَرْتَهَا**: يقول ابن الملقن: «سياسةُ النساء أخذُ العفو منهن والصبرُ علىٰ عوجهن، ومن رام إقامة ميلهن عن الحق، وأراد تقويمهن، عُدِمَ الانتفاع بهن وتجنبهن، ولا غنىٰ بالإنسان عن امرأة؛ يسكن إليها، ويستعين بها علىٰ معاشه ودنياه»[1].

قال الباحث: وهذا يحيلنا إلىٰ بيت القصيد الأساس في هذه المسألة؛ وهي وجوب اطّلاع الرجل علىٰ تكوين المرأة وطبيعتها حتىٰ تكون كتابًا مقروءًا أمامه أو شبهَ مقروء، وأنه إذا تعامل معها وَفق طبيعته هو لم يظفر إلا بخسران وضياع وعدم احترام من المرأة نفسِها.

- **وكسرُها طلاقُها**: «لأنه انفصال شرعيّ وانقطاع عرفيّ»[2]، و«فيه إشعار باستحالة تقويمها، أي إن كان لا بد من الكسر فكسرها طلاقها»[3]. وأجمل فيها ابن هبيرة وجهين؛ «أحدهما: أن يكون المعنىٰ: أنك متىٰ أردت أن تقيمها طلقها، والآخر: أنك تستغني عن كسره؛ بأن تطلقها»[4].

المطلب الثالث: المعنىٰ الإجماليُّ للحديث:

يستهلّ النبيّ ﷺ توجيهه للمجتمع إجمالًا والرجال خصوصًا سواء من كانوا آباء أو أزواجًا أو قيّمين علىٰ أسرهم ممّن يلون أمورها، ويستفتح بما يجعله نفسَه قفلًا لعظته ونصحه؛ إذ شنّف الأسماع وشدّ الانتباه والرحال نحو الوصاة بالنساء، وجعلها آخر كلامه؛ أي أنه جعل الوصية في طرفيْ كلامه أولِه وآخرِه حتىٰ لا يدع أدنىٰ مجال لإنسان لدعوىٰ نسيان، ولو أنّ هذا المرءَ تأخر عن أول المقالة لوصله التوجيهُ في آخرها، ويحضّنا الرسول ﷺ ويحثّنا علىٰ أن نرحم الطبيعة التغيّرية والأمزجة التكدّرية التي تعلق بالمرأة لا عن رغبة منها أحيانًا ولعدم معرفتها نفسَها أحيانًا أخرىٰ.

(1) التوضيح، ابن الملقن (24/ 553).
(2) مرقاة المفاتيح، القاري (5/ 2117).
(3) شرح المشكاة، الطيبي (7/ 2326).
(4) الإفصاح، ابن هبيرة (7/ 161).

المرأة وُصفت بأنها خير متاع الدنيا لأنها مصدر سكينة وإشراق روحي، لا مجرد متعة مادية؛ فاستقامة التعامل معها -مع مراعاة فطرتها وتقلباتها- تجعل الحياة أحبّ إلىٰ زوجها، وتنعكس طمأنينةً ورضًا في نفسه وسلوكه. وهي خير متاع إذا كانت رؤيتها سرورًا، وطاعتها راحة، وغيابها باعثًا علىٰ الاستقرار النفسي، بخلاف المرأة المربكة التي تورث القلق وكثرة الانشغال. ويشير ذلك ضمنًا إلىٰ أهمية حسن الاختيار، والتركيز علىٰ الدين والورع واحترام الذات، مع فهم طبيعة العلاقة الزوجية.

ولأن المرأة ضعيفة بطبعها ومتقلبة كالعِوج في الضلع، فإن محاولة تقويمها بالقسر تؤول إلىٰ الانكسار لا الإصلاح؛ فالإفراط في الضغط يفسد العلاقة ويعقّد المشكلات بدل حلّها. ولا سبيل إلىٰ استقرار الحياة الزوجية إلا بالمُداراة، والاستيعاب، والإحسان، واللطف، والمبادرة بالعناية والخدمة، لأن التعامل الزوجي إنما يكون مع كيان مشحون بالمشاعر والتقلبات النفسية، لا مع جماد أو علاقة آلية جامدة، ولذا جاء في حديث أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (لَا يَفْرَكْ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَر)، أَوْ قَالَ: (غَيْرَهُ)[1]، والمعنىٰ: «لا يبغضها بغضًا تامًّا -فيحمله علىٰ فراقها-؛ أي أن بغض الرجال للنساء، بخلاف بغض النساء للرجال، وأصل الفِرْك إنما هو في النساء، واستعمل في الرجال قليلًا وتجوزًا -إنما يقال: أبغض الرجلُ-»[2]، و«المؤمن لا يخلو من خلق حسن، فإنه إذا كانت المرأة مؤمنة لم يطّرد فيها ما يكرهه المؤمن، والمؤمنة يحملها الإيمان علىٰ استعمال خصال محمودة يحبها المؤمن فيحمل ما لا يحب لما يحب»[3].

ثمّ إياك أن تكون ذا عصبيةٍ شديدة وغضبٍ مستغلق فإنه لا يقود زوجك إلا إلىٰ كسرها، وكسرها تدمير أسرتكما بطلاقها، فاحذر واستقم كما أمرت يوفقْك ربُّك.

(1) الصحيح، مسلم، ك الرضاع، ب الوصية بالنساء، ح 1469.

(2) إكمال المعلم بفوائد مسلم، اليحصبي (4/ 680)، والتوضيحات بين الشرطتين من: المفهم، القرطبي (4/ 222).

(3) الإفصاح، ابن هبيرة (8/ 190).

المطلب الرابع: توجيهاتُ مقارنات المتون:

- رواية الأمر بالكلام الخيّر وإلا فالسكوت بين يدي الوصاة بالنساء خيرًا دعوةٌ واضحة من النبيّ ﷺ لتذكر أمورٍ:

أولا: أنّ الإيمان بالله واليوم الآخر يلزم منه الصبر علىٰ طبيعة اعوجاج المرأة طمعًا في عظيم ثواب الله تعالىٰ الأخرويّ وإحسانه للمستقيم في دنياه.

ثانيًا: فيه دعوةٌ لضبط الأعصاب، وبذل أقصىٰ طاقات الهدوء ووزن الكلام قبل المبادرة إلىٰ تعديل سلوك المرأة، فإن غلب علىٰ ظنّ الزوج أنه لن يخرج من هذا بطائل في لحظة زمانية معينة قدم السكوت.

ثالثًا: في تقديم التكلم بخير علىٰ السكوت دليل علىٰ أن الإيجابية العملية خير من الإيجابية السلبية أو الإيجابية بالسلب والانسحاب والتي تعني أن يكون الامتناع عن شيء وتركه إيجابيًّا، والمرء أدرىٰ بمداخل زوجه ومخارجها، وانتقاؤه الكلمات المناسبة في توجيهها يجعلها تنسجم معه راضيةً مطواعة.

- غالب الروايات ردّت الضمير بعدم الاستقامة علىٰ المرأة نفسها، إلا رواية عند الطبراني (ضِلَعٍ، وَلَا يَسْتَقِيمُ لَكَ عَلَىٰ خُلُقٍ وَاحِدٍ[1])، بعوْد الكلام علىٰ الضلع نفسه، وفيه إشارة إلىٰ المقارنة العقلية بينه وحال المرأة، وأنّ مراعاة الضلع للاستفادة منه في الأمور المختلفة ينبغي لنا إسقاطه علىٰ المرأة من حيث الفكرة والتعامل.

- مجيء جملة «إِنَّمَا هِيَ كَالضِّلْعِ» بعد بيان عدم استقامة المرأة علىٰ طبيعة واحدة تعليلٌ وبيان لوجود ذلك الكون وتعلقه بها.

- جاء في روايات نفي استقامة المرأة علىٰ خليقة واحدة بـ(لن) التي تفيد تأكيد النفي في المستقبل علىٰ ما يشبه التأبيد، ما يوجب علىٰ الرجل أن يجتهد في التخطيط

(1) المعجم الأوسط، الطبراني (9/ 40)، ح 9081. إسناده ضعيف.

والقراءة والاستشارة والاستنارة لمعرفة آليات التعامل مع المرأة بمعرفة طبيعتها ابتداءً، وفي المقابل ورد النفي بلا النافية (لَا تَسْتَقِيمُ لَكَ الْمَرْأَةُ عَلَىٰ خَلِيقَةٍ وَاحِدَةٍ[1]) المفيد ثبات انعدام الاستقامة علىٰ طريقة واحدة من المرأة.

- الطريقةُ آليةٌ في التواصل والتعامل، والخليقةُ صفةٌ معتادة مكرورة، والهيئةُ متعلقةٌ بالشكل والتجميل واللباس، والمرأة لا تستقر علىٰ شيء من هذا.

- روايةُ (فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ) متناسبة مع سياق توجيه الوصف للضِّلَع، في مقابل الاستعارة التصريحية (إِنْ أَقَمْتَهَا كَسَرْتَهَا)؛ في إقامة المرأة محل الضِّلَع.

- الفرق بين روايتيْ (إِنْ تُقِمْهَا تَكْسِرْهَا)، (إِنْ أَقَمْتَهَا كَسَرْتَهَا)، أن الأولىٰ أفاد فيها الشرط معنىٰ التحذير؛ بمعنىٰ إياك أن تقيمَها حتىٰ لا تكسرها، ويوضح معنىٰ النيّة والتفكير رواية ابن حبان (وَإِنَّ تُرِدْ إِقَامَتَهَا تَكْسِرْهَا[2])، أمّا الثانية فأظهرت النتيجة من رجلٍ لم يستمع لنصح النبيّ ﷺ وتوجيهه حتىٰ وقع في شرّ كسره امرأتَه.

- جاء في رواية للطبراني (فَإِنْ تُقَوِّمْهَا تَكْسِرْهَا[3])، والتقويم: التعديل غير الإقامة.

- رواية الطبراني (إِنْ أَقَمْتَهُ انْكَسَرَ[4]) جاء فيها جواب الشرط بالفعل اللازم ليفيد

---

(1) المعجم الأوسط، الطبراني (1/ 178) ح 565. إسناده منكر؛ فيه المُغِيرَة بْن قَيْسٍ؛ قال أبو حاتم: منكر الحديث. (الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (8/ 227) رقم 1026)، وفيه: سويد بن عبد العزيز بن نمير السلمي مولاهم: «ضعيف جدًّا». (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 260، رقم 2692).

(2) الصحيح، ابن حبان (9/ 486)، ح 4179. إسناده صحيح.

(3) مسند الشاميين، الطبراني (1/ 387). إسناده ضعيف؛ فيه مسلمة بن جابر اللخمي شيخ الطبراني؛ قال الذهبي: مجهول الحال. (تاريخ الإسلام (6/ 836)، رقم 535)، وفيه صدقة بن عبد الله السمين، أبو معاوية: ضعيف. (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 275، رقم 2913)، والوضين بن عطاء الخزاعي، أبو كنانة: صدوق سيئ الحفظ، ورمي بالقدر. (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 581، رقم 7408).

(4) المعجم الأوسط، الطبراني، (4/ 198) ح 3966. إسناده ضعيف جدًّا؛ فيه عبد الله بن داهر الرّازيّ؛ قال صالح جَزَرَة: صَدُوق (تاريخ بغداد، البغدادي (9/ 459) رقم 5085. وقال يحيىٰ: ليس بشيء؛ ما يكتب عنه إنسانٌ فيه خير. (العلل ومعرفة الرجال، ابن حنبل (2/ 602) رقم 3859)، وذكره ابن

أمرين؛ ذكر النتيجة التلقائية لمحاولة التقويم للضلع الأعوج، والثاني فيه إيماءٌ لعذر الرجل الذي أدت به محاولاته الكريمة التي لم يقصد بها إلا خدمة زوجه وإقامة طريق أسرته لحال الانكسار بالطلاق، ولكن هذا لا يعفيه من المسؤولية؛ إذ يلزمه بالضرورة الزواجية أن يخترق عقلية المرأة عمومًا وعقلية زوجه خصوصًا لمعرفة الأصول التعاملية التي تحفظ هذا الميثاق الغليظ ولا تجعل ذريعة لأدنىٰ حالة من التساهل الحرام.

- (وَإِنْ تَرَكْتَهُ كَانَ مُعْوَجًّا[1]) تقديرها (كان معوجًا أبدًا أو دائمًا) بقرينة (لم يزل أعوجَ) التي تفيد الاستمرار في رواية أخرىٰ.

- رواية أحمد «إِنَّ النِّسَاءَ خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ، لَا يَسْتَقِمْنَ عَلَىٰ خَلِيقَةٍ، إِنْ تُقِمْهَا تَكْسِرْهَا، وَإِنْ تَتْرُكْهَا تَسْتَمْتِعْ بِهَا وَفِيهَا عِوَجٌ»[2]، فيها جانبان الأول أن النبي ذكر لفظ الجمع للمرأة، وهو النساء، في حين ذُكر في باقي الروايات (المرأة) والمراد جنس النساء، وهذا الحديث يسلط الضوء علىٰ الطبيعة التكوينية للمرأة، ثم أفرد الحديث عن المرأة في الحديث هذا نفسه؛ لبيان أنّ الفكرة واحدة.

- الفرق بين الرواية بالمضارع (تقمْها) والمصدر الصريح «إقامتها» (إِنْ أَرَدْتَ

الجوزي في (الضعفاء والمتروكون (2/ 121) رقم 2016). وكذا ذكره الذهبي في الضعفاء، ووصفه بالرافضي، وقال: ضعفوه. (ديوان الضعفاء، ص 215، رقم 2159)، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه في فضائل علي، وهو فيه متهم. (الكامل في ضعفاء الرجال (5/ 380) رقم 1046). وقال العقيلي: عبد الله بن داهر الرازي رافضي خبيث، عن عبد الله بن عبد القدوس -وهو الراوي عنه في الحديث هنا-، أشر منه، كلاهما رافضيان. (الضعفاء الكبير (2/ 250) رقم 804)، بل وذكره سبط ابن العجمي في (الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث، ص 151، رقم 384).

(1) المعجم الأوسط، الطبراني (4/ 198) ح 3966. إسناده ضعيف جدًّا.

(2) المسند، ابن حنبل (16/ 276) حديث أَبِي هُرَيْرَةَ، ح 10448. إسناده صحيح لغيره؛ فيه عبد الملك بن عبد الرحمن بن هشام الذماري: «صدوق كان يصحف». (تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 363، رقم 4191)، وقد توبع في روايات البخاريّ؛ تابعه عبد العزيز بن عبد الله الأموي، خ 5184.

إِقَامَتَهَا كُسِرَتْ[1])، بيان تعدد محاولات التقويم من الرجل تجاه امرأته، واستخدامه الوسائل المختلفة من أجل ذلك، أما بالصريح فهو يعبر عن الحالة النهائية التي يرومها المرء من زوجه؛ إذ يفيد المصدرُ الثبات والاستقرار.

- الروايةُ بالماضي (وَإِنِ اسْتَمْتَعْتَ بِهَا اسْتَمْتَعْتَ بِهَا وَفِيهَا عِوَجٌ)، قابلتها روايةُ بالمضارع في ابن حبان (وَإِنَّ تَسْتَمْتِعْ بِهَا تَسْتَمْتِعْ بِهَا، وَفِيهَا عِوَجٌ[2])، والتعبيرُ بالماضي حكايةٌ لأجواء ما بعد الاستمتاع بالمرأة والانتهاء منه، والتعبيرُ بالمضارع معايشةٌ لأجواء الاستمتاع المستمرة، وفيه معنىٰ الإغراء بأنّ المرأة وإن تعلّق بها العوَج طبيعةً لا تضرّها إلا أنّ التمتّع بها يشفع لها.

المبحث الثاني: من موضوعات الحديث

المطلب الأول: خلقُ حواءَ من آدمَ عليه السلام:

الخلاف وقع في معنىٰ (مِن) في (خلق منها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ، وخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 1]) و(جعل منها: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا[3]﴾ [الأعراف: 189])؛ هل

---

(1) الصحيح، ابن حبان (9/ 487) ح 4180. إسناده صحيح لغيره.

(2) الصحيح، ابن حبان (9/ 487) ح 4180. إسناده صحيح لغيره.

(3) **الفرق بين خلق وجعل**: خلق تكون عن عدم سابقٍ؛ حيث لا تتقدم مادةٌ ولا سببٌ محسوس، وأما الجعل فيتوقف علىٰ موجودٍ مغايرٍ للمجعولِ يكونُ منه المجعولُ أو عنه كالمادة والسبب، قال تعالىٰ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: 1]. وإنما الظلمات والنور عن أجرام توجد بوجودها وتعدم بعدمها، أما السماوات والأرض فليست كذلك أعنىٰ أنها لا ترتبط بموجود حادث توجد بوجوده وتعدم بعدمه. (ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل، الغرناطي (1/ 97)، «وجعل منها زوجها» قصد هنا من معنىٰ السكن وكأنه أريد نفي المغايرة تقريبا وتأنيسا لحصول الركون والسكن الذي جعله الله من آياته ونعمه لتستحكم سببية التناسل والتكثير، فكانت (جعل) أوقع في هذا الغرض، ثم إن الخبر وارد بخلق حواء من ضلع آدم فهذا نحو من المتقدم في سورة الأنعام، وعبر في سورة النساء بخلق لمقصود الآية من التعريف بالأولية والابتداء، ولمناسبة ما اتصل بها من قوله «خلقكم» حتىٰ يوافقه من اللفظ ما قصد من المعنىٰ. (الغرناطي، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل (1/ 98)، وقال ابن عاشور: «عبر في جانب

هي للتبعيض أم لابتداء الغاية؟ وهل خلق حواء من آدم حقيقة أم مجاز؟ والكثير علىٰ عدم امتناع الجمع بين الوجهين، وبيان ذلك علىٰ قولين:

القول الأول: (من) تبعيضية؛ بمعنىٰ خلق حواء حقيقةً من آدم:

وإجمالُه: إنّ «معنىٰ التبعيض أن حواء خلقت من جزء من آدم. قيل: من بقية الطينة التي خلق منها آدم. وقيل: فصلت قطعة من ضلعه، وهو ظاهر الحديث الوارد في الصحيحين»[1]. بمعنىٰ أن الله تعالىٰ «أخذ جزءًا من آدم، وجعل منه حواء»[2]. قال مجاهد: «خَلَقَ حَوَّاءَ مِنْ قُصَيْرِىٰ[3] آدَمَ وَهُوَ نَائِمٌ فَاسْتَيْقَظَ، فَقَالَ: أنا يَعْنِي امْرَأَةً وَهِيَ بِالنَّبَطِيَّةِ»[4]. وقال مقاتل: «وإنما سميت حواء لأنها خلقت من حيٍّ -وهو- آدم»[5]؛ أي «أنها خلقت من ضِلَع[6] من أضلاع آدم»[7]. «ومعنىٰ (خلقت) أي: أخرجت كما تخرج النخلة من النَّواة»[8].

وهذا لم يرد فيه حديثٌ صريحُ النصّية أو صحيحُ الإسناد؛ إنما الأسانيد المقاطيع أصولها من الإسرائيليات؛ فقد ورد في العهد القديم: «فأَوقَعَ الرَّبُّ الإِلٰهُ سُباتًا عَميقًا

الأنثىٰ بفعل جعل؛ لأن المقصود جعل الأنثىٰ زوجًا للذكر، لا الإخبار عن كون الله خلقها، لأن ذلك قد علم من قوله: هو الذي خلقكم من نفس واحدة». (التحرير والتنوير، ابن عاشور (9/ 211).

(1) التحرير والتنوير، ابن عاشور (4/ 215).

(2) تفسير الراغب، الأصفهاني (3/ 1074).

(3) في كثير من الكتب المطبوعة وردت بالياء، وليس صوابًا؛ قال الفيروزابادي: القُصَيْرَىٰ، مَقْصُورَةً: أَسْفَلُ الأَضْلاعِ، أو آخِرُ ضِلَعٍ في الجَنْبِ، وأصلُ العُنُقِ. (القاموس المحيط، ص 463). وتسمّىٰ «القصيراء -بالممدود-؛ ضلعٌ لآدَم فِي جنبه الْأَيْسَر». (السمعاني، التفسير (1/ 393).

(4) التفسير، مجاهد، ص 265. ونقل الداودي أن الملَك استل من آدم ضِلْعَهُ. (التوضيح، ابن الملقن (24/ 550)

(5) التفسير، مقاتل بن سليمان (1/ 355).

(6) «الضِّلَع الذي خلقت منه هي ضلع آدم اليسرىٰ، والالتواء الذي في أخلاق النساء من ذلك؛ لأن الضلع عوجاء». (التوضيح، ابن الملقن (19/ 287).

(7) مفاتيح الغيب، الرازي (9/ 478).

(8) المفهم، القرطبي (4/ 221).

علىٰ الإنسانِ فنام. فأَخَذَ إِحْدىٰ أَضْلاعِه وسَدَّ مَكانَها بِلَحْم. وبَنىٰ الرَّبُّ الإِلٰهُ الضِّلْعَ الَّتي أَخَذَها مِنَ الإِنسانِ ٱمرَأَةً، فأتىٰ بِها الإِنسان. فقالَ الإِنسان: «هذهِ المَرَّةَ هي عَظْمٌ مِن عِظامي، ولَحْمٌ مِن لَحْمي. هذه تُسَمَّىٰ ٱمرَأَةً لأَنَّها مِنِ ٱمرِئٍ أُخِذَت»»[1]. ولذا يظل هذا الأمر احتمالًا؛ لأننا لا نصدقها ولا نكذبها، مع تقوية القول إنها مخلوقة من جنس آدم من طين؛ إمّا استقلالًا، وإمّا منه لأنه مخلوق من أديم الأرض، فيدور الأمران حول رحًىٰ واحدةٍ، والله أعلم.

يقول الدكتور سلمان العودة: «كيف خلقت حواء؟ في العهد القديم والروايات الإسرائيلية أنها خلقت من ضِلَع آدم الأيسر، ومسؤولية هذا الحرف ليست علىٰ صريح القرآن ولا صحيح السنة، ولكن في القرآن ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ، وخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 1]، ظاهر هذه الآية أن حواء خُلقت من آدم، لكن دون تعيين الموضع، وفي الحديث: (إن المرأة خلقت من ضِلَع)، وهذا يُحتمل أن تكون خلقت من ضلع آدم -يعني علىٰ الحقيقة-، أو تكون تلك إشارة إلىٰ طبيعة المرأة وفطرتها وروحها وعاطفتها -علىٰ المجاز والمعنويّ-، كما في قوله: ﴿خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾[سورة الأنبياء: 37]»[2].

ثم يقول الدكتور العودة: «بعد طول تردّد في المسألة صرت أميل إلىٰ أنها خلقت من ضلع آدم، فهو جارٍ علىٰ ظاهر المعنىٰ، وليس فيه تنقيصٌ للأنثىٰ؛ فهي خُلقت من شيء حي متقدم علىٰ التراب والطين، وهو العظم الليّن في جنب آدم، والذي هو بطبيعته مائلٌ ليكون علىٰ استدارة الجنب، وهذا من كمال الخلقة، ولولا اعوجاجه لم يكن ضلعًا.. وكان آدم نائمًا يوم خلقت منه، وكأنها عملية استنساخ، ويبدو -والله أعلم- أنها خلقت من نخاع العظم، فلكل ضلع نُخاع، والإعجاز هنا استنساخ الأنثىٰ

(1) سفر التكوين 22: 2-23، جمعية الكتاب المقدس- لبنان، العهد القديم- ط4، سنة 1995، والعهد الجديد- ط30، سنة 1993.

(2) علمني أبي (مع آدم من الطين إلىٰ الطين)، العودة، ص 174.

من الذكر بعد أن كانت كامنة فيه لتتمحَّض رجولته وتستقلّ أنوثتها، وكأن نومه يشبه التخدير لإتمام عملية الاستلال، ولله الحكمة البالغة»[1].

قال الباحث: مال الدكتور العودة إلىٰ أنّ حواء خلقت علىٰ الحقيقة من ضلَع آدم لا علىٰ المجاز، ومردُّ الأمر عنده إلىٰ شيئين؛ أولهما الاحتمال بالصحّة وورود آثار يتنازعها القَبول والردّ وكونها من الإسرائيليات، وأنّ هذا مقبول منطقًا وعقلا عنده، والثاني أنّ التكامل الشعوري بين المرأة والرجل والتلاقي الروحي يوحي أنّ لذلك أصلا كانا فيه نفسًا واحدة فتأصّل الحنين فيهما لهما ودام. والعجيب أنه ذكر أنّ مستند ما استروح إليه إسرائيليات!

وهذا شيءٌ وإن كان سائغًا في الاحتمال العقليّ إلا أنه يرد عليه أنّ حواء مع آدم عليهما السلام أصل البشرية، وأنّ الذي أودع في آدم صفاته الخلقية استقلالًا كونه ذكرًا، قادرٌ أن يجعل في حواء الأنثىٰ صفاتها استقلالًا دون حاجة إلىٰ استنساخ بعضها أو كثير منها من ذكر، ولذا فالضِّلَع الآدمي يمثل الحدب علىٰ الأنثىٰ وحمايتها وصيانتها ممّا يسيء إليها خارجًا أو يسوؤها من نفسها ذاتها. والله أعلم

القول الثاني: (مِن) لبيان النوع؛ أي من جنس ما خُلق آدم ومن نوعه،

قال أبو مسلم المعتزلي: (**مِنْهَا زَوْجَهَا**)؛ «من جنسها، وهو كقوله تعالىٰ: ﴿**واللهُ جَعَلَ لَكم مِن أَنْفُسِكم أَزْواجًا**﴾ [النحل: 72]، وكقوله: ﴿**إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾ [آل عمران: 164]، وكقوله: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ**﴾ [التوبة:

(1) علمني أبي (مع آدم من الطين إلىٰ الطين)، العودة، ص 174.

قال الباحث: الجنوح إلىٰ تقريب المشهد بأنه عملية «استنساخ طينيّ» ليس دقيقًا؛ إذ الاستنساخ أخذ نسخة من أصل، في حين كان الخلق لآدم وحواء استقلالًا لكلٍّ منهما، وإذا سألت في نفسك: إنّ حواء خلقت من ضلع آدم علىٰ الحقيقة، ذكرنا لك أنّ هذا الخلق كان من لأجل إيجاد التناغم والانسجام بين هذين الجنسين، ثم إنّ الضلع محالٌ أن يكون يكون محلًّا للإنجاب والاستيلاد، والذي حدث إجمالًا أنّ الله أنشأ خلقًا جديدًا هو حواء من بعض خلق سابق له هو آدم عليهما السلام، ثم جعل بعد ذلك التقاء الماءَيْن من ذكر وأنثىٰ سببًا للتكاثر.

128]»[1]، واختاره أبو بكر القفال الشاشي[2]، وذكره الزمخشري قولًا ثانيًا لا أولًا[3]، ورأىٰ البغوي أن هذا القول حسنٌ لولا أن جماعة المفسرين علىٰ القول الأول-يعني التبعيض-[4]، وقال الرازي: «وجعل من جنسها زوجها إنسانًا يساويه في الإنسانية»[5].

لكن هذا الرأي لم يحفل به ابن عاشور الذي قال: «من قال: إن المعنىٰ وخلق زوجها من نوعها لم يأت بطائلٍ؛ لأن ذلك لا يختص بنوع الإنسان فإن أنثىٰ كل نوع هي من نوعه»[6].

ويدخل في هذا الباب من عدّوا (من) «لابتداء الغاية؛ فلما كان ابتداء التخليق والإيجاد وقع بآدم عليه السلام صحّ أن يُقال: خلقكم من نفس واحدة، وأيضا فلما ثبت أنه تعالىٰ قادر علىٰ خلق آدم من التراب كان قادرًا أيضًا علىٰ خلق حواء من التراب، وإذا كان الأمر كذلك، فأي فائدة في خلقها من ضلع من أضلاع آدم؟! »[7].

وهذا القول يعني أنّ آدم وحواء مخلوقان من تراب وزواجهما جعلهما نفسًا واحدة لينسل منهما الخلق بعدُ دون احتياج من حواء لأن تكون بعض آدم عليهما السلام!

قال القنوّجي: «و(مِن) لابتداء الغاية في الموضعين، وخلقها منه لم يكن بتوليد كخلق الأولاد من الآباء، فلا يلزم منه ثبوت حكم البنتية والأختية فيها»[8].

وداخل علىٰ هذا القول ابنُ عاشور، فرأىٰ أن (من) في (منها) «للابتداء، أي أخرج

(1) تفسير أبي مسلم، الأصفهاني، تحقيق: محمد خضر نبها، ص 96.
(2) يُنظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان (5/ 245).
(3) الكشاف، الزمخشري (2/ 186).
(4) يُنظر: معالم التنزيل، البغوي (2/ 258).
(5) مفاتيح الغيب، الرازي (15/ 428).
(6) التحرير والتنوير، ابن عاشور (4/ 215).
(7) مفاتيح الغيب، الرازي (9/ 478).
(8) فتح البيان في مقاصد القرآن، القنوّجي (3/ 9).

خلق حواء من ضلع آدم. والزوج هنا أريد به الأنثىٰ الأولىٰ التي تناسل منها البشر، وهي حواء»[1]. أما (من) الأولىٰ فهي عنده للتبعيض.

ملاحظة تعقيبية: هناك تأويل معنوي للنفس الواحدة، هو أصالةً تكميلٌ وتوضيحٌ لهذا القول؛ بمعنىٰ المجانسة والمواصفات العامة عدا التي يفرق فيها الجنس؛ فقالوا **(مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ)**: «من هيئة واحدة وشكل واحد». [2] وهو المتبادر للذهن من قوله تعالىٰ **(لِيَسْكُنَ إِلَيْها)**: «ليطمئن إليها ويميل ولا ينفر؛ لأن الجنس إلىٰ الجنس أميل وبه آنس، وإذا كانت بعضا منه كان السكون والمحبة أبلغ، كما يسكن الإنسان إلىٰ ولده ويحبه محبة نفسه لكونه بضعة منه. «[3]، و»حكم الحقّ- سبحانه- بمساكنة الخلق مع الخلق لبقاء النسل، ولردّ المثل إلىٰ المثل فربط الشكل بالشكل»[4].

ويزيد هذا الأمر بيانًا توضيحُ الطاهر ابن عاشور؛ من أنّ «»آدم خلق في أحسن تقويم يليق بالذكر جسما وعقلا، وألهمه معرفة الخير واتباعه، ومعرفة الشر وتجنبه، فكانت آراؤه مستقيمة تتوجه ابتداء لما فيه النفع، وتهتدي إلىٰ ما يحتاج للاهتداء إليه، وتتعقل ما يشار به عليه فتميز النافع من غيره، ويساعده علىٰ العمل بما يهتدي إليه فكره جسدٌ سليمٌ قويٌّ متينٌ، وحواء خلقت في أحسن تقويم يليق بالأنثىٰ خلقا مشابها لخلق آدم، إذ أنها خلقت كما خلق آدم، قال تعالىٰ: ﴿خَلَقَكُم مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ، وخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 1] فكانت في انسياق عقلها واهتدائها وتعقلها ومساعدة جسدها علىٰ ذلك علىٰ نحو ما كان عليه آدم.. وهكذا كان شأن الذكر والأنثىٰ فما ولدا من الأولاد نشأ مثل نشأتهما في الأحوال كلها». [5]

ولردّ ما قد يعدّ تعارضًا ظاهريًّا بين القولين، قال: رشيد رضا، فقال: «كونهم

(1) التحرير والتنوير، ابن عاشور (4/ 216).
(2) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (7/ 339).
(3) الكشاف، الزمخشري (2/ 186).
(4) لطائف الإشارات، القشيري (1/ 312).
(5) التحرير والتنوير، ابن عاشور (2/ 303).

من جنس واحد لا ينافي كون هذا الجنس خلق زوجين ذكرًا، وأنثىٰ»[1]، قال الباحث: وبهذا نجمع بين القولين؛ فالبشر مخلوقون من النوع نفسه، وأصل خلقتهم أبواهم آدم وحواء عليهما السلام، وهذا معنىٰ قول ابن عطية: «اللفظ يتناول المعنيين»[2].

المطلب الثاني: بيانِ ماهيةِ النفس الواحدة؛ علىٰ ثلاثة أقوال آخِرها لا وجه له:

القول الأوّل: الذي عليه «عامةُ المفسرين»[3]؛ كون أنّ النفس الواحدة: آدم، وزوجها: حواء، ونقل الطبريُّ هذا القولَ عن ابن عباس والسدّي وقتادة[4]، وهو قول سعيد بن المسيب[5]، والثوريّ[6]، وتابعه في ذلك بقية المفسرين؛ الماوردي[7]، والثعلبي[8]، ومكي بن أبي طالب[9]، والواحدي[10]، وتاج القراء الكرماني[11]، والبغوي[12]، والزمخشري، وقدّر السياق بـ: «من نفسٍ واحدةٍ أنشأها أو ابتدأها من ترابٍ، وخلق زوجها حواء من ضلَع من أضلاعها»[13]، والقرطبي[14]، والبيضاوي[15]،

(1) تفسير المنار، رضا (4/ 272).
(2) المحرر الوجيز، ابن عطية (2/ 4).
(3) تفسير الراغب، الأصفهاني (3/ 1072).
(4) يُنظر: جامع البيان، الطبري (7/ 514).
(5) معالم التنزيل، البغوي (2/ 258).
(6) التفسير، الثوري، ص 85.
(7) النكت والعيون، الماوردي (1/ 446).
(8) الكشف والبيان، الثعلبي (3/ 241).
(9) الهداية إلىٰ بلوغ النهاية، مكي (4/ 2668).
(10) التفسير الوسيط، الواحدي (2/ 4).
(11) غرائب التفسير وعجائب التأويل، تاج القراء (2/ 1010).
(12) معالم التنزيل، البغوي (1/ 561).
(13) الكشاف، الزمخشري (1/ 461).
(14) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (5/ 2) و(7/ 337)، وعزاه إلىٰ جمهور المفسرين.
(15) أنوار التنزيل، البيضاوي (2/ 58).

وابن كثير[1]، والإيجي[2]، والسيوطي[3]، وأبو السعود[4]، والقِنّوجيّ[5]، والطاهر بن عاشور[6].

وقال الرازي في المفاتيح: «أجمع المسلمون علىٰ أن المراد بالنفس الواحدة هاهنا هو آدم عليه السلام، إلا أنه أنّث الوصف علىٰ لفظ النفس، ونظيره قوله تعالىٰ: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [الْكَهْفِ: 74]»[7]، قال الباحث: يعني أنه أقام لفظ النفس هنا مقام الغلام المقتول وهو مذكّر، فيسوغ إطلاق النفس الواحدة علىٰ آدم بالتقدير ذاته. ويوضح رشيد رضا قول الجمهور بأنهم «يقولون: إنهم لما كانوا من نفسين: إحداهما مخلوقة من الأخرىٰ صاروا بهذا الاعتبار من نفس واحدة»[8]، «ووصف النفس بواحدة للإشارة إلىٰ وحدة الأبوة»[9].

القول الثاني:

هناك قولٌ بالعموم، مع احتماله للخصوص المذكور آنفًا؛ وهو أن الله خلق كل أحد منكم من نفس واحدة، فتكون النفس هي الأب، أي أبو كل واحد من المخاطبين، علىٰ نحو قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13] أنّ الناس مخلوقون من ذكر وأنثىٰ «يعني آدم

(1) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (2/ 206).
(2) جامع البيان، الإيجي (1/ 329).
(3) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي (2/ 423).
(4) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (3/ 303).
(5) فتح البيان في مقاصد القرآن، القنوجي (3/ 9).
(6) التحرير والتنوير، ابن عاشور (4/ 215).
(7) مفاتيح الغيب، الرازي (9/ 477).
(8) تفسير المنار، رضا (4/ 272).
(9) التفسير الوسيط، مجمع البحوث (3/ 1561).

وحواء»[1]، وذكر الشافعي ما هو أعم منه بأنّ «كل نفس مخلوقة من ذكر وأنثىٰ، فهذا عامٌّ يراد به العام»، ثم قال: «وفيه الخصوص»[2]، يقصد خلق الناس من آدم وحواء عليهما السلام. وذكر الطبريُّ المعنىٰ العام، فقال: «يا أيها الناس إنا أنشأنا خلقكم من ماء ذكر من الرجال، وماء أنثىٰ من النساء»[3].

وذكر الماتريدي أنّ هذين المعنيين محتملان[4]، والزمخشريُّ: «(مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثىٰ) من آدم وحوّاء، وقيل: خلقنا كل واحد منكم من أب وأمّ»[5]، وهو كما قالا. وكذا قال ابن عطية[6]، وتابع علىٰ ذلك الرازي[7]، والبيضاوي[8]، وأجمل هذا ابن عاشور، فقال: «جعل كثير من المفسرين النفس الواحدة آدم، وبعض المحققين منهم جعلوا الأب لكل أحد.. ولفظ نفس واحدة وحده يحتمل المعنيين؛ لأن في كلا الخلقين امتنانا، وفي كليهما اعتبارًا واتعاظًا»[9].

القول الثالث: قيل: إنّ خلق حواء سابقٌ لخلق آدم!

يرىٰ الدكتور عدنان إبراهيم أنّ لفظ الزوج يُطلق علىٰ الذكر والأنثىٰ معًا[10]، وأن

(1) التفسير، مقاتل بن سليمان (4/ 96).

(2) التفسير، الشافعي (3/ 1279).

(3) جامع البيان، الطبري (22/ 309).

(4) تأويلات أهل السنة، الماتريدي (9/ 337).

(5) الكشاف، الزمخشري (4/ 374).

(6) المحرر الوجيز، ابن عطية (5/ 152).

(7) مفاتيح الغيب، الرازي (28/ 112).

(8) أسرار التنزيل، البيضاوي (5/ 137).

(9) يُنظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور (9/ 210).

(10) قال الراغب: «قال لكلّ واحد من القرينين من الذّكر والأنثىٰ في الحيوانات الْمُتَزَاوِجَةُ زَوْجٌ، ولكلّ قرينين فيها وفي غيرها زوج، كالخفّ والنّعل، ولكلّ ما يقترن بآخر مماثلا له أو مضادّ زوج. قال تعالىٰ: ﴿**فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثىٰ**﴾ [القيامة: 39]، وقال: ﴿**اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ**﴾ [البقرة: 35]، وزَوْجَةٌ لغة رديئة». (المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، ص 384).

آية النساء [1] – في نظره – لم تُبيّن المقصود بهما، بينما يزعم أن آية الأعراف [189] تحسم المسألة بدلالة عود الضمير في قوله ﴿ليسكن إليها﴾ إلىٰ الذكر، فيرجّح أن المقصود بالنفس الواحدة في آية النساء هو حواء، وبالزوج آدم. وبناءً علىٰ ذلك ينفي أن تكون حواء خُلقت من آدم، محتجًّا بأن الله بدأ خلق الإنسان من طين، وأن كليهما خُلق من الطين ابتداءً، ويُخطّئ جمهور المفسرين في قولهم بخَلق حواء من آدم، مصرّحًا بأن هذا القول غير صحيح[1]. ويستبطن هذا الموقف ادّعاء التفوّق اللغوي والتفسيري علىٰ جمهور العلماء، رغم رسوخ منهجهم وتواتر نقلهم. كما يستدل بأن حديث خلق حواء من ضلع لا ينص صراحة علىٰ كونه ضلع آدم، مع أن المفسرين تواطؤوا علىٰ الاستشهاد به في تفسير آيات الخلق، واعتبروه بيانًا لكيفية خلق زوج آدم عليهما السلام.

بل قد أورد أبو الشيخ في العظمة نصًّا واضحًا مقيدًا، لكنّ إسناده ضعيف[2]؛ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لَمَّا خَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَخَرَّتْ مِنْهُ كُلُّ نَسَمَةٍ هُوَ خَالِقُهَا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَانْتَزَعَ ضِلَعًا مِنْ أَضْلَاعِهِ فَخَلَقَ مِنْهَا حَوَّاءَ عَلَىٰ نَبِيِّنَا وَعَلَيْهَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ». وفي هذا الحديث بيان سابقيةِ آدم بالخلق، وكون المخلوق من ضلعه بأمر الله زوجه حواء عليهما السلام.

«فلا يقال للمرأة (زوجة)، ولم يسمع في فصيح الكلام، ولذلك عده بعض أهل اللغة لحنا. وكان الأصمعي ينكره أشد الإنكار». (التحرير والتنوير، ابن عاشور (4/ 216)، وسميت الأنثىٰ القرينة للرجل بنكاح زوجا لأنها اقترنت به وصيرته ثانيا، ويسمىٰ الرجل زوجا لها لذلك بلا فرق، فمن ثم لا يقال للمرأة زوجة بهاء تأنيث لأنه اسم وليس بوصفه. وتسامح الفقهاء في إلحاق علامة التأنيث للزوج إذا أرادوا به امرأة الرجل لقصد نفي الالتباس في تقرير الأحكام في كتبهم في مثل قولهم: القول قول الزوج، أو القول قول الزوجة وهو صنيع حسن. (التحرير والتنوير، ابن عاشور (1/ 428)، «واعتمدها الفرضيون [في المواريث] –رحمهم الله– من أجل التمييز بين المسائل». (فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، العثيمين (4/ 447).

(1) من خطبة له علىٰ اليوتيوب بعنوان: حواء: هل خلقت من ضلع آدم؟ بتاريخ: 14-2-2012م.

(2) فيه: عبد الرحمن بن زيد بن أسلم القرشيّ، ضعفه ابن حجر، ولم يتابَع علىٰ هذا اللفظ. (العظمة، الأصبهاني (5/ 1553).

قال الباحث: الظاهرُ أن د. عدنان التقط الفكرة دون أدنىٰ عزوٍ من رشيد رضا الذي بعد أن ذكر أنّ جمهور المفسرين علىٰ أن النفس الواحدة آدم وزوجها حواء، قال: «إن في النفس الواحدة وجها آخر؛ وهو أنها الأنثىٰ، ولذلك أنَّثها حيث وردت، وذكَّر زوجها الذي خلق منها في آية الأعراف، فقال: ﴿لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾»[1]، يقصد أنّ الفعل «يسكن» جاء بالتذكير عودًا علىٰ زوجها، فيتحصّل أنّ «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» المذكورة قبله هي لحواء، فتكون أسبق في الخلق منها.

وذلك غير مستغرب؛ إذ التقدير: ليسكن إلىٰ زوجه صاحب النفس الواحدة وهو آدم عليه السلام، وبهـذا تُفهم آية الأعراف في انسجامها مع آية النساء. وقد بيّن الزمخشري هذا المعنىٰ، موضحًا أن تذكير الفعل في قوله (ليسكن) بعد تأنيث واحدة إنما هو اعتبارٌ لمعنىٰ النفس، للدلالة علىٰ أن المراد بها آدم، ولأن السكون إلىٰ الأنثىٰ من شأن الذكر، فكان التذكير أليق بالمعنىٰ[2]. «فجعل علة السكون أنها منه»[3]. فهي لأجله خُلقت، واللام للتعليل، وهي «علةٌ غائيةٌ للجعل باعتبار تعلُّقِه بمفعولِه الثاني؛ أي ليستأنسَ بها ويطمئِنّ إليها اطمئنانًا مصححًا للازدواج»[4]، وصرح بذلك البقاعي، فقال: «﴿لِيَسْكُنَ﴾ أي آدم هو المراد بالنفس هنا، ولما كان الزوج هنا هو المرأة أنّث الضمير فقال: ﴿إِلَيْهَا﴾»[5]، وأصرح منه ما قاله الرازي «لو كانت حواء مخلوقة ابتداءً لكان الناس مخلوقين من نفسيْن، لا من نفس واحدة»[6].

وكلام د. عدنان يخالف الحقيقة التي عليها عامة المفسرين كما نقلنا سابقًا، بل يخالف حقيقة أنّ آدم عليه السلام هو أبو البشر وأولهم؛ كما هو مقتضىٰ قوله تعالىٰ

(1) تفسير المنار، رضا (4/ 271).
(2) الكشاف، الزمخشري (2/ 186).
(3) التفسير القيم، ابن القيم، ص 295.
(4) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (3/ 303).
(5) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي (8/ 190).
(6) مفاتيح الغيب، الرازي (9/ 478).

عن خلق آدم -عليه السلام-: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، وكما هو الصريح من قوله ﷺ، في حديث الشفاعة يوم القيامة؛ أنّ الناس يأتون إلىٰ آدم أولًا فيقولون له: «يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُو البَشَرِ، خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَمَرَ المَلاَئِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، وَأَسْكَنَكَ الجَنَّةَ، أَلاَ تَشْفَعُ لَنَا إِلَىٰ رَبِّكَ..»[1].

قولان أخيران:

1- وذكر بعضهم أنه عنىٰ بالنفس الروح.. وعنىٰ بزوجها البدن[2]. وهذا القول علىٰ افتراض أنّ النفس والروح شيء واحد، وأستغربه؛ لأنّ فيه إيماءً بأنّ الروح سابقة لخلق البدن، خلافًا لآية الحِجر ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 28-29]، إلا أن يكون المقصود أن الروح ليس لها ارتباط بالإنسان أصالة، لكن نُفخ فيه منها بعد خلقه.

2- وقيل: «لحمها وجواهرها من ضلعه، ونفسها من جنس نفسه»[3]، وهذا يشبه الجمع بين القولين الأولين المشهورين.

والراجحُ قول جمهور المفسرين؛ أنّ النفس الواحدة آدم والمخلوق منه زوجه حواء عليهما السلام؛ لأنّ له مستندًا من الجمّ الغفير من العالِمين بالكتاب العظيم، وقد ذكرنا أن الرازيّ والقرطبيّ قالا إنه إجماع المفسرين أو جمهورهم، وممّن نقل إجماعهم النيسابوريُّ[4]، والشوكانيُّ[5]، والقنوجيُّ[6].

---

(1) الصحيح، البخاري، ك أحاديث الأنبياء، ب بَابُ قَوْلِ اللهِ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [نوح: 1] -إِلَىٰ آخِرِ السُّورَةِ-، ح 3340. من حديث أبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(2) تفسير الراغب، الأصفهاني (3/ 1072).

(3) المحرر الوجيز، ابن عطية (2/ 4).

(4) تفسير الراغب، الأصفهاني (3/ 1072).

(5) فتح القدير، الشوكاني (2/ 312).

(6) فتح البيان في مقاصد القرآن، القنوجي (5/ 97).

ومن أجلِّ ما في الباب إشارة حرف العطف (ثمّ) في ﴿أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ، خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: 5-6]، والتي تفيد التراخي والتأخر الزماني لما بعدها عن ما قبلها، ونذكر هذا في جانبين:

أولا: سبب استعمالها في الزمر خلافا للواوات في السياقات الآيوية غيرها؛ «لِما قصد من الامتنان والإنعام علىٰ الجنس الآدمي، ولتفاوت ما بين الآيتين العجيبتين من خلق الصنف الإنساني من شخص واحد وخلق زوجه فجيء بثم المنبهة علىٰ معنىٰ الاعتناء بذكر ما عطف بها والتأكيد لشأنه للمزية علىٰ المعطوف عليه القائمة مقام التراخي في الزمان»[1].

ثانيًا: «يسقط الاعتراض بأن ثم قد تُجرىٰ مجرىٰ الواو فلا تقتضي الترتيب الزماني لزوما»[2]. قال الباحث: ولو صحّ هذا الزعم خلافًا لمشهور اللغة واستعمالاتها، لما كان للاختلاف بين هذين الحرفين العاطفين أي معنىٰ، ولصحّ وضع أي حرف يفيد العطفية، وهذا لا يسوغ. قال أبو حيان: (ثم) للمهلة في الزمان، ولترتيب الأخبار[3].

المطلب الثالث: مَن قال بالمقصود المعنوي من خلق المرأة من ضلَع:

أكد ابن هبيرة المعنويّ، فقال: «(خلقت المرأة من ضلع) إشارة إلىٰ أن أصل خلقها زائغ عن الاستقامة، فلا ينبغي للرجل أن يحمله علىٰ عقله، فلا يكلفها مقتضيات كل رأيه؛ بل يستمتع بها في علم ما خلقت عليه مستوصيًا بها خيرًا من حيث عرفانه بفضله عليها في الرأي والعقل؛ فيكون في ذلك كالراحم لها، فيبني أمرها علىٰ المسامحة»[4].

وقال القرطبي: «يُحتمل أن يكون هذا قصد به المثل. فيكون معنىٰ (من ضلع) أي:

---

(1) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل، الغرناطي (1/ 98).

(2) ملاك التأويل، الغرناطي (1/ 98).

(3) يُنظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان (9/ 185).

(4) الإفصاح، ابن هبيرة (7/ 160).

من مثل ضلع. فهي كالضلع»[1]. ورجّح الشيخ الألباني أنها «استعارة وتشبيه لا حقيقة، وذلك لأمرين: الأول: أنه لم يثبت حديث في خلق حواء من ضلع آدم، والآخر: أنه جاء الحديث بصيغة التشبيه في رواية عن أبي هريرة بلفظ: «إن المرأة كالضلع»[2].

المطلب الرابع: شبهةٌ حولَ الحديث:

دأب من يسمون أنفسهم «العقلانيين» و«الحداثيين» أو «التنويريين» علىٰ مصادرة عقولهم ومحاولتهم المستمرة حرف عقول الناس عن الحق والجادّة؛ بأن يأتوا بأحاديث يوهمون السامع أو القارئ أنّ فيها حطًّا من قدر المرأة، ومنه هذا الحديث، ولم يكتفوا بذلك؛ بل ادّعوا تارةً أنه من الإسرائيليات؛ لموافقة ظاهره لها، وكأنّ كل ما جاء عن أهل الكتاب باطل محرّف؛ إذ العبرةُ فيما لم يخالف صريح القرآن أو صحيح السنة ألا يكذَّب ولا يصدَّق؛ خشية من تكذيب وحي أو تصديق تحريف، وقد ثبت أنّ الحديث في البخاريّ في أعلىٰ درجات الصحة فلا حجّة لهم ولا برهان.

ثمّ لمّا أخفقوا في هذا الميدان العلميّ البحت لجّوا في ظلمات دعوىٰ أنّ هناك إساءة في الحديث للمرأة؛ إذ يصفها بالاعوجاج، وهو ممّا لا يليق بها، وهذا تجنٍّ علىٰ اللغة والمعنىٰ العام للنصّ ممّن لا يحسنون العربية ورأيُهم في السنة محض هراء وافتراء؛ إذ عميت عيونُ رؤوسهم عن رؤية وصاة النبي ﷺ بالنساء في الحديث خيرًا مرتين، والوصية بشيء تدل علىٰ أهميته وأحقيته وحسن الانتباه إليه، وعظم قدره ومكانته.

وأنّ مساق الحديث جاء في إطار التشبيه وتقريب الفكرة والصورة؛ بأنه كما في الضلع اعوجاج فإنّ في النساء صعوبةً عند التعامل معهنّ وأمزجتهنّ، وفي هذا بيانٌ من النبيّ ﷺ لطبيعة المرأة المتغيّرة حتىٰ يحسن الرجال في التعامل معها، ثمّ إنّ النظر في سيرة الرسول ﷺ إجمالًا هو الذي يعطينا الصورة الحقيقية لقراءة هذا النص في سياقها؛

(1) المفهم، القرطبي (4/ 221).

(2) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الألباني (13/ 1140).

ذلك أنّه عدّ النساء شقائق الرجال، وأرساها في الناس (خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي[1])، ولا يمكن لمن كان هذا حاله أن يسيء للمرأة أو يقلل من شأنها، لا سيما والمرأة أمُّه وأختُه وعمتُه وخالتُه وبنتُه وزوجُه.

المطلب الخامس: من فوائد الحديث، وفقهه:

- **العِوج من فضائل المرأة:** فإنّ «من كان بهذه الصفة -العِوج- يعسر رجوعه إلىٰ الحق وانقياده إليه»[2]، لكن «ليس الضعف واللين الذي تتميز به المرأة مدعاة لفضيلة مطلقة للرجل؛ فها هم الفقراء يدخلون الجنة قبل الأغنياء[3]، والضعفاء فيها أكثر من الأقوياء. ثم إنه إذا كان الرجل يمتاز بالصبر علىٰ الشدائد وتبعات الحياة والعمل، فهو لا يطيق صبر المرأة علىٰ الحمل والولادة والحضانة. الرجل الشديد يتبرم من حمل طفل لدقائق، ويعجز عن مشاهدة المخاض فيمَن يحب، ويضيق بصراخ الأطفال عند نومه. ثَمَّ رجال يُضرب المثل لآبائهم وأمهاتهم، وثَمّ نساء يضرب بهن المثل في الوفاء لأزواج أحياء أو أموات أو غُيّاب»[4].

- **التكاملية في الزوجيّة:**

العلاقة بين الزوجين علاقة تكاملية، وعلىٰ الرجل أن يكون عليمًا بطبيعة المرأة عمومًا وزوجه خصوصًا حتىٰ يحسن الوصالُ معها واحتواؤها وفهم مرادها الظاهر والخفيّ قدر ما أمكنه، ومن ذلك أنها لا تظلّ مداومة علىٰ طبيعة واحدة؛ فقد جاء في

---

(1) السنن، الترمذي، أبواب المناقب، ب في فضل أزواج النبي ﷺ، ح 3895؛ من حديث عائشة رضي الله عنها، وإسناده صحيح؛ رجاله ثقات.

(2) شرح صحيح البخاري، ابن بطال (3/ 291).

(3) يقصد حديث أُسَامَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «قُمْتُ عَلَىٰ بَابِ الجَنَّةِ، فَكَانَ عَامَّةَ مَنْ دَخَلَهَا المَسَاكِينُ، وَأَصْحَابُ الجَدِّ مَحْبُوسُونَ، غَيْرَ أَنَّ أَصْحَابَ النَّارِ قَدْ أُمِرَ بِهِمْ إِلَىٰ النَّارِ، وَقُمْتُ عَلَىٰ بَابِ النَّارِ فَإِذَا عَامَّةُ مَنْ دَخَلَهَا النِّسَاءُ». الصحيح، البخاري، ك النكاح، ب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه، ح 5196.

(4) علمني أبي (مع آدم من الطين إلىٰ الطين)، العودة، ص 176.

روايةٍ ضعيفةٍ عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ، قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «تَعَيَّشُوا بِنِسَائِكُمْ، فَإِنَّ الرَّجُلَ يَعِيشُ مَعَ امْرَأَتِهِ أَرْبَعِينَ سَنَةً، فَإِنْ شَاءَ أَفْسَدَهَا، وَإِنْ شَاءَ أَصْلَحَهَا، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، إِنْ بُلَّ شَهْرَيْنِ لَمْ يَلِنْ، وَإِنْ أُقِيمَ لَمْ يَسْتَقِمْ، فَعَاشِرُوهُنَّ بِأَخْلَاقِهِنَّ»[1].

المقصود هو التعايش مع المرأة علىٰ طبيعتها، دون تعليق الأمل علىٰ دوام استقامتها، مع بقاء واجب إنكار المنكر وعدم إقرار المعصية.

وذكر الأربعين للتكثير أو للدلالة علىٰ طول الزمن دون تغيّر الطبع. ومن ثمّ فإن محور التوازن في الأسرة هو الرجل، بإصلاح زوجه عبر فهم نفسيتها ومراعاة تقلّباتها واحتضانها، إذ إن قصور الصبر والمعرفة يفضي إلىٰ إفسادها وإفساد البيت، لأن طبعها باقٍ لا يتغير، كالضلع أو العود الذي لا يلين بطول البلل.

- التجديد في الحياة الزوجية:

عدم ثبات المرأة علىٰ حال واحدة يُعدّ نقصًا من وجه وكمالًا من آخر؛ إذ إن ميلها للتجديد في مظهرها وبيتها وتواصلها يُسهم في دوام العلاقة الزوجية ودفع الملل. أما ثبات الرجل فهو مصدر طمأنينة، لكنه لا يصلح في كل جوانب الحياة الزوجية، بل يَحسُن في الصفات القيمية كالكرم والإحسان، بينما يحتاج التواصل إلىٰ قدر من التغيّر الإيجابي. فالمرأة تحب من زوجها ما يحبه منها، وإهماله لمظهره وتجديده يورث الملل ويكشف خللًا في العناية والتواصل، لا مبررًا للحرام، بل مؤشرًا علىٰ فتور المودة وعدم تجدد الاهتمام مع مرور الزمن.

والحمد لله الذي تتمّ بنعمته الصالحات.

(1) مسند الشاميين، الطبراني (3/ 380) ح 2508. إسناده ضعيف؛ فيه نصر بن خزيمة: مجهول؛ ذكره أبو حاتم والذهبي، ولم يذكرا فيه جرحًا ولا تعديلًا. (الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (8/ 473)، و(تاريخ الإسلام، الذهبي (5/ 1264) رقم 551) وكذا لم أقف علىٰ أبيه، ولم أقف فيه علىٰ جرح ولا تعديل فيظل علىٰ جهالته

الخاتمة، وفيها النتائج والتوصيات:

أولا: النتائج:

1- يعطي المتن الجامع صورة تفصيلية لحال الحديث ومعانيه، ويبين مناحيَ من فقهه، ويجعل القارئ يعيش أجواءها كما لو شاهدها.

2- خلق حواء من آدم عليهما السلام لم يثبت في كونه علىٰ ظاهره نصٌّ صريح أو صحيح؛ بل جميع ما في بابه منقول عن الإسرائيليات، ولذا فحواء مخلوقة من جنس خلق آدم؛ كونها إنسانًا مثله.

3- الراجح والصحيح أن النفس الواحدة التي خلق الله منها زوجها هي آدم، وزوجها حواء.

ثانيًا التوصيات:

1- تصدير الدراسات التحليلية للأحاديث النبوية بالمتن الجامع لحديث الباب، مع الحكم علىٰ إضافات الروايات خارج الصحيحين.

2- إفراد عنوان لدىٰ تحليل المتن (توجيهات مقارنات المتون)؛ لبيانها وتسليط الضوء عليها.

مراجع البحث:

- أحوال الرجال، إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، تحقيق: عبد العليم البَستوي، حديث اكادمي: باكستان، د. ط.
- الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: سمير الزهري، مكتبة المعارف: الرياض، ط1، 1998م.
- أدب النساء (العناية والنهاية)، عبد الملك بن حَبِيب، دار الغرب الإسلامي: بيروت، ط1، 1992م.
- إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب، الكريم أبو السعود محمد بن محمد، دار إحياء التراث: بيروت، د. ط، د.
- الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1415هـ.
- الإفصاح عن معاني الصحاح، يحيىٰ بن هُبَيْرَة الشيباني، تحقيق: فؤاد أحمد، دار الوطن، د. ط، 1417هـ.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسىٰ اليحصبي (ت544هـ)، تحقيق: يحْيَىٰ إِسْمَاعِيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع: مصر، ط1، 1998م.
- الأنساب، عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت562هـ)، تحقيق: عبد الرحمن اليماني وآخرين، مجلس دائرة المعارف العثمانية: الهند، ط1، 1962م.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي: بيروت، ط1، 1418هـ.
- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد الأندلسي، تحقيق: صدقي جميل، دار الفكر: بيروت، د. ط، 1420هـ.
- بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، علي بن محمد ابن القطان، تحقيق: الحسين آيت سعيد، دار طيبة: الرياض، ط1، 1997م.

- تاريخ الإسلام، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي: بيروت، ط1، 2003م.
- تاريخ بغداد، أحمد بن علي البغدادي، تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي. بيروت، ط1، 2002م.
- التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، دائرة المعارف العثمانية: الهند. د. ت.
- تاريخ المدينة، عمر بن شبة البصري (ت262هـ)، تحقيق: فهيم شلتوت، دار الفكر: بيروت، د. ط، 1399هـ.
- تاريخ ابن معين-رواية عثمان الدارمي، يحيىٰ بن معين، تح: أحمد سيف، دار المأمون: دمشق،. 1400هـ.
- تأويلات أهل السنة، محمد بن محمد الماتريدي، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 2005م.
- التحبير لإيضاح معاني التيسير، محمد الصنعاني، تحقيق: محمد حلاق، مَكتَبَةُ الرُّشد: الرياض، ط1، 2012م.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور (ت1393هـ)، الدار التونسية للنشر: تونس، د. ط، 1984م.
- تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، عبد الله بن عمر البيضاوي (ت685هـ)، تحقيق: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: الكويت، 2012م.
- تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد الذهبي (ت748هـ)، دار الكتب العلمية: لبنان، ط1، 1998م.
- التفسير، سفيان بن سعيد الثوري (ت161هـ)، دار الكتب العلمية: بيروت، د. ط، 1983م.
- التفسير، مجاهد بن جبر، تحقيق: محمد أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة:

مصر، ط1، 1989م.

- التفسير، مقاتل بن سليمان (ت150هـ)، تحقيق: عبد الله شحاتة، دار إحياء التراث: بيروت، ط1، 1423هـ.
- التفسير، منصور بن محمد السمعاني تحقيق: ياسر إبراهيم وغنيم غنيم، دار الوطن: الرياض، ط1، 1997م.
- تفسير الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد الفرَّان، دار التدمرية: السعودية، ط1، 2006م.
- تفسير أبي مسلم، محمد بن بحر الأصفهاني، تح: محمد خضر نبها، د. ط، دار الكتب العلمية: بيروت. د. ت.
- تفسير الراغب، الحسين الأصفهاني، تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب: جامعة طنطا، ط1، 1999م.
- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر ابن كثير، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة: السعودية، ط2، 1999م.
- التفسير القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار ومكتبة الهلال: بيروت، ط1، 1410هـ.
- تفسير المنار، محمد رشيد رضا (ت1354هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب: مصر، د. ط، 1990م.
- التفسير الوسيط، علي بن أحمد الواحدي، تح: عادل الموجود، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1994م.
- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مجمع البحوث بالأزهر، الهيئة العامة لشئون المطابع: مصر، د. ط، 1973م.
- تقريب التهذيب، أحمد ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد: سوريا، ط1، 1986م.

- تهـذيب التهذيب، أحمد ابن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية: الهند، ط1، 1326هـ.
- تهـذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري (ت370هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة، د. ط، 1964م.
- التوضيح لشرح الجامع الصحيح، عمر بن علي ابن الملقن، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي، دار النوادر: دمشق، ط1، 2008م.
- الثقات، محمد بن حبان البستي، دائرة المعارف العثمانية: الهند، ط1، 1973م.
- جامع البيان، محمد بن عبد الرحمن الإيجي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 2004م.
- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، تح: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط1، 2000م.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد أبو عبد الله القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية: القاهرة، ط2، 1964م.
- الجرح والتعديل، عبد الرحمن ابن أبي حاتم، تح: المعلمي اليماني، دار إحياء التراث: بيروت، ط1، 1952م.
- الجنىٰ الداني في حروف المعاني حسن بن قاسم المرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد فاضل، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1992م.
- حروف المعاني بين الأصالة والحداثة، حسن عباس، اتحاد الكتاب: دمشق، د. ط، 2000م.
- خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، يحيىٰ بن شرف النووي، تحقيق: حسين الجمل، مؤسسة الرسالة: لبنان، ط1، 1997م.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر: بيروت، د. ط، د. ت.

- دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، محمد علي بن محمد ابن علان، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت، ط4، 2004م.
- ديوان الضعفاء والمتروكين، محمد بن أحمد الذهبي، تح: حماد الأنصاري، مكتبة النهضة: مكة، ط2، 1967م.
- ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، محمد بن أحمد الذهبي: محمد الميادين، مكتبة المنار: الزرقاء، ط1، 1986م.
- سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، تحقيق: محمد العمري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية: المدينة المنورة، ط1، 1983م.
- سؤالات البرقاني للدارقطني، أحمد بن محمد البرقاني تح: عبد الرحيم القشقري، كتبخانه جميلي: باكستان، ط1، 1404هـ.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الألباني (ت1420هـ)، دار المعارف: الرياض ط1، 1992م.
- السنن، محمد بن عيسىٰ الترمذي، تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي: بيروت، د. ط، 1998م.
- السنن الكبرىٰ، أحمد بن شعيب النسائي، تح: حسين عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة. بيروت، ط1، 2001م.
- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة. بيروت، ط3، 1985م.
- شرح صحيح البخاري، علي بن خلف ابن بطال، تح: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد: السعودية ط2، 2003م.
- الصحيح، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد عبد الباقي، دار إحياء التراث: بيروت، د. ط، د. ت.
- الصحيح، محمد بن حبان البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة:

بيروت، ط2، 1998م.
- الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: عبد السلام علوش، مكتبة الرشد: الرياض. ط2، 2006م.
- الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1984م.
- الضعفاء والمتروكون، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي: حلب، ط1، 1396هـ.
- الضعفاء والمتروكون، أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1406هـ.
- الطبقات الكبرىٰ، محمد بن سعد، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1990م.
- العظمة، أبو الشيخ عبد الله الأصبهاني، تحقيق: رضاء الله المباركفوري، دار العاصمة: الرياض، ط1، 1408هـ
- العلل ومعرفة الرجال، أحمد ابن حنبل تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني: الرياض، ط2، 2001م.
- علمني أبي (مع آدم من الطين إلىٰ الطين)، سلمان العودة، مؤسسة الإسلام اليوم: الرياض، ط1، 2017م.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد البدر العيني، دار إحياء التراث: بيروت، د. ط، د. ت.
- غرائب التفسير وعجائب التأويل، تاج القراء محمود بن حمزة، دار القبلة للثقافة الإسلامية: جدة، د. ط، د.
- فتح الباري، أحمد ابن حجر العسقلاني، دار المعروفة: بيروت، د. ط، 1379هـ.
- فتح البيان في مقاصد القرآن، محمد صديق خان القنوّجي، االمَكتبة العصريَّة:

صَيدَا، د. ط، 1992م.

- فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: صبحي رمضان وأم إسراء بيومي، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع: القاهرة، ط1، 2006م.
- فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير: دمشق، ط1، 1414هـ.
- فتح المنعم شرح صحيح، مسلم موسىٰ شاهين لاشين، دار الشروق: القاهرة، ط1، 2002م.
- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزابادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، ط8، 2005م.
- الكاشف عن حقائق السنن (شرح المشكاة)، الحسين بن عبد الله الطيبي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز: مكة المكرمة، ط1، 1997م.
- الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد ابن عدي الجرجاني، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1997م.
- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي) دار الهلال: مصر، د. ط، د.
- الكتاب المقدس. جمعية الكتاب المقدس- لبنان، العهد القديم- ط4، 1995، والعهد الجديد- ط30، 1993.
- الكشاف، محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي: بيروت، ط3، 1407هـ.
- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد الثعلبي، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي: بيروت، ط1، 2002م.
- الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث، برهان الدين سبط ابن العجمي، عالم الكتب: بيروت، 1987م.

- الكنىٰ والأسماء، محمد بن أحمد الدولابي، تحقيق: نظر الفاريابي، دار ابن حزم: بيروت، ط1، 2000م.
- الكوثر الجاري إلىٰ رياض أحاديث البخاري، أحمد بن إسماعيل الكوراني، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي: بيروت، ط1، 2008م.
- لطائف الإشارات، عبد الكريم بن هوازن القشيري، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية للكتاب: ط3.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، مكتبة القدسي: القاهرة، د. ط، 1994م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب ابن عطية، تحقيق: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1422هـ.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي القاري، دار الفكر: بيروت، د. ط، 2002م.
- المسند، أحمد البزار، تح: محفوظ الرحمن زين الله وآخرين، مكتبة العلوم والحكم. المدينة المنورة، ط1، 1988م.
- المسند، أحمد بن محمد ابن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط1، 2001م.
- المسند، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين الداراني، دار المغني: السعودية، ط1، 2000م.
- مسند الشاميين، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط1، 1984م.
- المصنّف، عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال الحوت، مكتبة الرشد: الرياض، ط1، 1409هـ.
- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أحمد ابن حجر العسقلاني، دار العاصمة، السعودية، ط1، 1419هـ.

- معالم التنزيل، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد النمر، وآخرين، دار طيبة: الرياض، ط4، 1417هـ.
- معرفة الصحابة أبو نعيم أحمد بن عبد الله، تحقيق: عادل العزازي، دار الوطن للنشر: الرياض، ط1، 1998م.
- المعجم الأوسط، سليمان الطبراني، تحقيق: طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين: القاهرة.
- معجم الصحابة، عبد الباقي بن قانع، تحقيق: صلاح المصراتي، مكتبة الغرباء: المدينة المنورة، ط1، 1418ه.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (تح: عبد السلام هارون). دار الفكر. بيروت، د. ط، 1997م.
- معرفة الثقات، أحمد بن عبد الله العجلىٰ، عبد العليم البستوي، مكتبة الدار: المدينة المنورة، ط1، 1985م.
- المغني في الضعفاء، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1997م.
- مفاتيح الغيب، محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي: بيروت، ط3، 1420هـ.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أحمد بن عمر أبو العباس القرطبي، تحقيق: محيي الدين ميستو وآخرين، دار ابن كثير: دمشق، ودار الكلم الطيب: دمشق، ط1، 1996م.
- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل، أحمد بن إبراهيم الغرناطي، تحقيق: عبد الغني الفاسي، دار الكتب العلمية: بيروت، د. ط، د. ت.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيىٰ بن شرف النووي دار إحياء التراث: بيروت ط2، 1392هـ.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب

الإسلامي: القاهرة، د. ت.
- النكت والعيون، علي بن محمد الماوردي، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية: بيروت، د. ط، د. ت.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد ابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية: بيروت، د. ط، 1979م.
- الهداية إلىٰ بلوغ النهاية، مكي بن أبي طالب، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية: جامعة الشارقة، ط1، 2008م.

الإشكالات المنهجية الواردة على قياس العكس عند الأصوليين

الباحث: حسان أحمد النجار

الإشكالات المنهجية الواردة على قياس العكس عند الأصوليين

الباحث: حسان أحمد النجار[1]

ملخص البحث

هذه الدراسة محاولة للوقوف علىٰ أثر قياس العكس في أحكام الفقه الإسلامي، وقد تناول الباحث فيها أولًا دراسة نظرية لبيان مفهوم قياس العكس عند العلماء، ومشروعيته، وتوضيح أقسامه، وعلاقته بما يشاكله من مصطلحات ومعانٍ، ثم الوقوف علىٰ الإشكالات المنهجية الواردة علىٰ قياس العكس عند الأصوليين، مع شرح الإشكالات وبعض تطبيقاتها الفقهية.

abstract

This research explores the jurisprudential role and implications of Qiyas al-'Aks (Analogy by opposition) in Islamic law. The study begins with a theoretical examination of the concept Qiyas al-'Aks as understood by classical jurists، addressing its legitimacy ،classification ،and its relationship with analogous legal methods. It futher distinguishes Qiyas al-'Aks from similar jurisprudential terms. Then ،to examine the methodological objections raised against inverse analogy Qiyas al-'Aks by the usul scholars ،along with an explanations of these objections and some of their juristic applications.

(1) طالب دكتوراه، وباحث في مجلس الاجتهاد الفقهي بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ غزة تاريخ استلام البحث، 1/11/2025م، وتاريخ قبوله للنشر 3/12/2025م؛ البريد الالكتروني: alqohami2015@gmail. com

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، وعلىٰ آله وأصحابه الطاهرين ومن تبعهم بإحسان إلىٰ يوم الدين، وبعد:

فإنه مما لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية خاتمة الرسالات، جعلها الله عز وجل صالحة لكل زمان ومكان، وأودع في نصوصها ومقاصدها ما يواكب هذا التطور الحادث، من حِكَمٍ ومعانٍ تمكّن المجتهد والمستنبط من استنباط الأحكام المناسبة لكل نازلة، وقد علّم النبي عليه الصلاة والسلام الصحابة الكرام طريق الاجتهاد والقياس، وكيفية استنباط الأحكام الشرعية من أدلة التشريع الإسلامي للإيفاء بكل نازلة وإعطائها حكماً شرعياً.

ومعلوم أن الأدلة الشرعية مصدرٌ للأحكام، يقوم المجتهدون وذوو البصائر باستثمارها في الحكم علىٰ أفعال المكلفين وتصرفاتهم، ومن هذه الأدلة الشرعية دليل القياس، ونظراً لغموض بعض مسائل ومباحث القياس أحجم عدد كبير من الباحثين عن بحث قضاياه، وفك إشكالاته، ودراسة مباحثه، الأمر الذي حيّر طلبة العلم والباحثين في تلك المسائل، ومن هنا رغبت في بحث أحد أنواع القياس، التي أغفل بعض الأصوليين دراستها، ألا وهو قياس العكس، وقد وسمت هذا البحث: «الإشكالات المنهجية الواردة علىٰ قياس العكس عند الأصوليين».

أولاً: أهداف البحث:

1- بيان حقيقة قياس العكس وصورته، ومشروعيته.

2- توضيح أقسام قياس العكس، وعلاقة قياس العكس بما يشاكله.

3- الوقوف علىٰ الإشكالات المنهجية الواردة علىٰ قياس العكس.

ثانيًا: أهمية البحث:

تكمن أهمية الموضوع في النقاط الآتية:

- غموض هذا النوع من القياس؛ لعدم اعتناء كثير من الأصوليين ببحث مسائله، وتحرير معانيه.

- تجديد البحث في مباحث الأصول، والوقوف علىٰ الإشكالات المنهجية الواردة علىٰ قياس العكس عند الأصوليين.

- الوقوف علىٰ المنحىٰ الاجتهادي، والفكر الشمولي، والنظر الإبداعي للعلماء القائلين بقياس العكس.

خطة البحث:

لقد جعلت هذ البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وقسمته علىٰ النحو الآتي:

المقدمة: وتشمل: التقديم السابق، وطبيعة الموضوع، وأهميته وأهدافه.

المبحث الأول: حقيقة قياس العكس ومشروعيته.

المبحث الثاني: أقسام قياس العكس وعلاقته بما يشاكله.

المبحث الثالث: الإشكالات المنهجية الواردة علىٰ قياس العكس عند الأصوليين.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج.

المبحث الأول: حقيقة قياس العكس ومشروعيته

يُعدّ قياس العكس من المفاهيم الأصولية التي وقع فيها قدر من الالتباس من حيث حقيقته وحدوده ومجال الاحتجاج به، مما استدعىٰ اختلاف الأصوليين في قبوله ومشروعيته. ويتوقف الحكم عليه علىٰ تحرير ماهيته وضبط علاقته بالعلّة والحكم الشرعي، والتمييز بينه وبين مسالك الاستدلال القريبة منه. ويهدف هذا المبحث إلىٰ بيان حقيقة قياس العكس وتأصيل القول في مشروعيته عند الأصوليين.

المطلب الأول: حقيقة قياس العكس

قياس العكس مصطلح مركبٌ، أبدأ بتعريف مفرداته، القياس، ثم العكس، ثم قياس العكس.

أولاً: تعريف القياس:

القياس في اللغة: يطلق القياس في اللغة ويراد به عدة معانٍ:

التقدير: وهو معرفة قدر الشيء، يقال: قاس الشيء يقيسه، والمقياس المقدار[1].

المساواة: سواء كانت حسية، أو معنوية[2].

الإصابة: كقولنا: قاس الشيء، أي أصابه، القائس إنما يصيب الحكم[3].

فالقياس لغة ينصبّ علىٰ المعاني الثلاثة: المساواة والتقدير والإصابة؛ إلا أن مراد الأصوليين في تعريفاتهم للقياس غالباً هو معنىٰ المساواة.

---

(1) انظر: ابن منظور: لسان العرب: (بيروت: دار صادر، ط1، 1997م)، ج5، ص353.

(2) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، (مصر: دار الحديث، ط1، 2001م)، ج3، ص267.

(3) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ج5، ص6.

القياس في الاصطلاح:

تعددت تعريفات الأصوليين للقياس، إلا أنها مع تعددها تنحصر في اتجاهين[1]:

الاتجاه الأول: نظر إلىٰ أن القياس من عمل المجتهد، من حيث إدراك العلة الجامعة بين الأصل والفرع، فيُثبت للفرع حكمًا بناء علىٰ اتحاد العلة بينه وبين الأصل، إلحاقًا بالأصل المنصوص عليه، وعَبَّروا في تعريفاتهم بألفاظ تناسب ذلك كلفظي (حمل، وإثبات)، وممن سلك هذا الاتجاه: الإمام أبو بكر الباقلاني، والإمام الغزالي والبيضاوي.

الاتجاه الثاني: نظر إلىٰ أن القياس من عمل الله تعالىٰ، لا دخل للمجتهد فيه، وأن حكم الفرع ثابت له من وقت ثبوت حكم الأصل المنصوص عليه؛ لكنه قد تأخر ظهوره؛ نظراً لتأخر المجتهد في الكشف عنه، بواسطة إدراكه للعلة الجامعة بين الأصل والفرع، وممن سلك هذا الاتجاه: الإمام الآمدي الشافعي، وابن الحاجب المالكي، والإمام ابن الهمام الحنفي.

من الاتجاه الأول: تعريف الباقلاني والغزالي:

«القياس: هو حمل معلوم علىٰ معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما»[2]. وقال الرازي بأنه اختيار جمهور المحققين[3].

(1) انظر: د. شعبان إسماعيل: دراسات حول الإجماع والقياس، (مصر: دار الحديث، 2003م)، ص 188، 189.

(2) الإمام الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، (تحقيق: د. طه العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1418ه)، ج5، ص5.

(3) المرجع السابق نفسه، {5/ 5}.

ومن الاتجاه الثاني: تعريف ابن الحاجب:

قال ابن الحاجب المالكي: القياس: «مساواة فرع لأصلٍ في علةِ حكمه»[1].

التوفيق بين الاتجاهين:

– الاتجاه الذي يرىٰ بأن القياس من عمل المجتهد، اعتبر عمل المجتهد من حيث النظر وإدراك العلل والجوامع، وإلحاق الأحكام ببعضها، وهذا اتجاه معتبر صحيح.

– الاتجاه الذي رأىٰ أن القياس من عمل الله تعالىٰ ولا دخل للمجتهد فيه، اعتبر أن الشارع نفسه قد وضع الأحكام، ووضع العلل والجوامع بين تلك الأحكام، وليس علىٰ المجتهد إلا الكشف عنها وبيانها فقط، وهذا اعتبارٌ سديدٌ أيضاً.

– وبناء علىٰ ذلك؛ **يرىٰ الباحث** أن الخلاف بين الاتجاهين خلاف لفظيٌ، لا يترتب عليه أثر في الأحكام، إلا أن الاتجاه الذي يقضي بأن القياس من عمل المجتهد ربما يكون أحظ نصيباً، وأرجح رأياً؛ وذلك؛ لأنه يجعل القياس محلاً للرد والقبول، فيُردُّ القياس إن كان فاسداً، ويكون أدعىٰ للقبول متىٰ كان صحيحاً، فيُنسَب النقص فيه للإنسان.

ثمرة الخلاف بين الاتجاهين:

1 – إن الفريق الذي يرىٰ بأن القياس من عمل المجتهد، قال بجواز وقوع الخطأ من المجتهد، ويُصَوَّب المجتهد، بينما الفريق الذي يرىٰ بأن القياس من عمل الله تعالىٰ، يرىٰ أن المجتهد مصيب دائماً؛ لأنه كاشف عن الحكم ومبيّن له، لا موجد.

2 – إن الفريق الذي قال بأن القياس من عمل المجتهد يرىٰ أن العلة هي المعرف للحكم، بمعنىٰ أنها أمارة علىٰ وجود الحكم في الأصل والفرع، بينما الفريق الآخر

(1) الإمام العضد: شرح العضد علىٰ مختصر ابن الحاجب، مطبوع مع حاشية التفتازاني والجرجاني، مراجعة د. شعبان إسماعيل، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1403ه، ج2، ص204.

يرىٰ أن العلة هي الباعث للحكم، بمعنىٰ أن العلة تكون مشتملة علىٰ حكمة صالحة مقصودة للمشرع.

ثانيًا: تعريف العكس

تعريف العكس لغةً: يطلق العكس في اللغة ويراد به عدة معانٍ، منها:

ردّ الشيء من أوله علىٰ آخره، ومنه عكَسَ عليه أمره: أي ردّه عليه[1].

الخلاف والتناقض[2]: فنقول: جاءت الصورة عكس ما نتصور: أي بخلاف ونقيض ما نتصور، ومن ذلك: عكْس العلة: أي نقضها والإتيان بضدها.

ولعل هذا المعنىٰ الأقرب لمرادنا في قياس العكس؛ لأننا نعكس العلة: أي نأتي بنقيضها.

تعريف العكس اصطلاحًا: لم أجد أحداً من العلماء فيما اطلعت عليه قد عرّف مصطلح العكس مجرداً من القرائن، فأهل كل فنٍّ يعرّفونه باعتبار ما يضاف إليه وما يقترن به، باستثناء ما وجدته عند أبي الحسين البصري في تعريفه للعكس فقال: «هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة»[3]، إلا أن هذا التعريف أيضًا هو باعتبار إضافته للقياس؛ وعليه فإن المراد بالعكس عند الأصوليين عكس العلة المقابل للطرد، وقياس العكس عندهم هو ما يقابل قياس الطرد.

ثالثًا: تعريف قياس العكس اصطلاحًا:

عرَّفه أَصْحَابُ الِاتِّجَاهِ الْأَوَّلِ: وهم الذين يرون أن القياس من عمل المجتهد، بما يأتي:

(1) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج4، ص107.

(2) المرجع السابق، ج4، ص107.

(3) أبي الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418ه)، ج2، ص465.

1 – «إثبات نقيض حكم الشيء في شيء آخر؛ لوجود نقيض علته فيه» وهو تعريف الإمام الماوردي[1]، والإمام البيضاوي[2].

2 – « إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع؛ لافتراقهما في علة الحكم»، وهو تعريف أبي الحسين البصري[3]، والآمدي[4]، والزركشي[5].

الاتجاه الثاني: وهو الذي يرىٰ بأن القياس من عمل الله تعالىٰ، ومن أشهر تعريفاتهم:

1 – «تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع؛ لافتراقهما في علة الحكم» وهو تعريف الكمال بن الهمام الحنفي[6].

التوفيق بين الاتجاهين:

من خلال النظر في تعريفات الفريقين، **يرىٰ الباحث** أن التعريف الذي يسلم من الاعتراض هو: «إثبات نقيض معلوم في معلوم آخر؛ لتناقضهما في لازم الحكم»، وذلك للأسباب الآتية:

– استعمال لفظ «إثبات» الدال علىٰ أن القياس من عمل المجتهد.

– التعبير «بالتناقض»؛ ليدل علىٰ تناقض الحكم عند انتفاء اللازم.

---

(1) الإمام الماوردي: الحاوي الكبير، (بيروت: دار الفكر)، ج5، ص177.

(2) الإسنوي: عبدالرحيم الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الأصول، (بيروت: دار الفكر 1418ه)، ج4، ص5.

(3) أبي الحسين البصري: المعتمد، {2/ 699}.

(4) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، (تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1، 1424ه)، ج3، ص183.

(5) الإمام الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، (راجعه: د. عمر الأشقر، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1413ه)، ج5، ص46.

(6) علاء الدين المرداوي: التحبير شرح التحرير، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408ه)، ج7، ص3125.

- التعبير بالمعلوم أولىٰ؛ لاجتناب الدور، وليشمل الحكم الموجود والمعدوم.

-التعبير باللازم أولىٰ من التعبير بالعلة؛ ليعم «الشرط والسبب والعلة».

المطلب الثاني: مشروعية قياس العكس

يُعدّ قياس العكس من المسالك الاجتهادية التي وظّفها الأصوليون في استنباط الأحكام عند غياب النصّ الخاص، من خلال اعتبار نقيض العلّة مؤثرًا في نقيض الحكم. وتبرز أهمية هذا القياس في القضايا المعاصرة والنوازل المستجدة، لما يتيحه من توسيع دائرة الاستدلال بضوابط أصولية منضبطة. ويهدف هذا المطلب إلىٰ بيان مشروعية قياس العكس، وحدود الاحتجاج به في الفقه الإسلامي.

أولاً: موقف الأصوليين من حجية قياس العكس

تحرير محل النزاع:

اتفق الأصوليون علىٰ أن قياس الطرد حجة ومصدر تثبت به الأحكام[1]، واختلفوا في قياس العكس علىٰ قولين:

القول الأول: إن قياس العكس حجةٌ، وتثبت به الأحكام، وهذا ما صرّح به الماوردي[2]، والشيرازي[3]، والباجي[4]، والنووي[5]، والزركشي، وحكاه الشيرازي

(1) حسن العطار: حاشية العطار علىٰ شرح جمع الجوامع، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420ه)، 2/ 241.

(2) الماوردي: الحاوي الكبير، ج5، ص177.

(3) الإمام الشيرازي: اللّمع في أصول الفقه، (تحقيق: يوسف بدوي ومحي الدين مستو، بيروت: دار الكلم الطيب، ودار ابن كثير، 1418ه)، ص211.

(4) أبي الوليد الباجي: إحكام الفصول في الأصول، (تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1407ه)، ص673.

(5) النووي: محي الدين شرف النووي: شرح النووي علىٰ صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث، ط2، 1392ه)، ج7، ص92، 93.

عن بعض الشافعية[1]، وذَكَرَ ابن تيمية بأنه مذهب المالكية والمشهور عن الحنفية والشافعية[2]، ونسبه ابن النجار إلىٰ الجمهور[3].

القول الثاني: إن قياس العكس لا يعتبر حجة، كما لا تثبت به الأحكام ولا يجوز إثباتها به، وعليه فهو فاسد ولا يعتد به[4]، وقد نقله ابن تيمية عن أبي بكر الباقلاني، والإمام الباجي، وأبي حامد الإسفراييني[5]، وصرّح به الماوردي[6]، وإمام الحرمين الجويني[7].

سبب الخلاف: يرجع سبب اختلافهم إلىٰ اختلاف تصورهم لحقيقة قياس العكس، فمن أجراه علىٰ اعتبار العلة سماه قياسًا، ومن يراه مفهومًا لا قياسًا لم يسمه كذلك، وقد أشار لهذا الإمام الرازي، حيث قال: «الاختلاف في المسألة سببه اختلاف تصويرهم للمناط والعلة، فمن فهمه قياسًا علىٰ العكس قال به، ومن رآه مجرد مفهوم مخالفة لم يقل به»[8].

(1) الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، ص211.

(2) آل تيمية: لشيخ الإسلام وأبيه وجده: المسودة، (تحقيق: د. أحمد الذروي، الرياض: دار الفضيلة، ط1، 1422ه)، ج2، ص792.

(3) ابن النجار الحنبلي: شرح الكوكب المنير، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418ه)، ج4، ص8.

(4) انظر: الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، ص211.

(5) انظر: الزركشي: البحر المحيط، ج5، ص48، الباجي: إحكام الفصول، ص679.

(6) انظر: الإمام الماوردي: الحاوي الكبير، ج5، ص97.

(7) الجويني: الكافية في الجدل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418ه)، ص225.

(8) الرازي: المحصول في علم الأصول، تحقيق: د. عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418ه)، ج2، ص466.

أدلة القول الأول: استدلوا بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول

أولاً: الكتاب:

1- قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: من الآية رقم 22].

وجه الدلالة: الآية الكريمة استعملت قياس العكس في نفي الآلهة دون الله، «وذلك أنها تدل علىٰ أنه ليس في الكون إله إلا الله، لعدم فساد السماوات والأرض؛ فلو كان في الكون آلهة غير الله لفسدت السماوات والأرض؛ لكنهما لم تفسدا، فدل هذا علىٰ أنه لا إله في الكون إلا الله؛ فاستدل بوجود نقيض العلة؛ لإثبات نقيض الحكم»[1]، فكأنه من لوازم تعدد الآلهة في الكون، فساد السماوات والأرض، وهذا اللازم معارَضٌ ومنتفٍ بما نراه من بديع الاستقرار والانتظام؛ فدل علىٰ انتفاء تعدد الآلهة، فثبت أنه لا إله في الكون إلا إلهٌ واحد وهو الله تعالىٰ[2].

2- قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: من الآية رقم 82].

وجه الدلالة: «أننا نرىٰ أن القرآن لا اختلاف ولا تناقض فيه، فدل هذا أنه من عند الله تعالىٰ، فاستدل بعدم بانتفاء العلة وهي الاختلاف علىٰ إثبات نقيض الحكم، وهو أن القرآن من عند الله تعالىٰ»[3]، وهذا الاستعمال لقياس العكس دليل حجّيته.

ثانيًا: السنة:

وعُمدة قياس العكس من السنة المطهرة قوله عليه الصلاة والسلام: «وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ»، قالُوا: يَا رَسُولَ الله، أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ يَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: «

(1) انظر: ابن النجار: شرح الكوكب المنير، ج4، ص9، الباجي: إحكام الفصول، ص605.

(2) د. محمد العمري: قياس العكس في الجدل النحوي، (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، ج1، ص234.

(3) انظر: الزركشي: البحر المحيط، ج5، ص47، ابن النجار: شرح الكوكب المنير، ج4، ص9.

أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي الْحَرَامِ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ فِيهَا أَجْر»[1].

وجه الدلالة: أن النبي عليه الصلاة والسلام بيّن أن علة حكم الإثم والوزر علىٰ من وَطِئ الأجنبية، أنه وَضَع شهوته في الحرام، وهي منتفية عمن وطِئ الزوجة في الحلال ﴿نقيض العلة﴾، وعليه فأخذ حكم العكس، وهو ثبوت الثواب والأجر.

فقد استدل النبي عليه الصلاة والسلام، علىٰ ثبوت الأجر لمن وَطِئَ الزوجة، بالقياس علىٰ من وطِئَ الأجنبية؛ والحكم فيه بعكس حكمه؛ وذلك لوجود نقيض علته فيه[2].

ثالثًا: الإجماع:

وعُمدتُهُم من الإجماع هو استدلال الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، بقول النبي عليه الصلاة والسلام **«مَنْ مَاتَ يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ النَّارَ»**[3] فقال ابن مسعود رضي الله عنه: «ومن مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة»، ولم يُنكِر أحد من الصحابة هذا الاستدلال، فكان ذلك إجماعًا منهم[4].

رابعًا: المعقول:

إن الاستدلال بقياس العكس في العلل العقلية جائزٌ بالإجماع، والعلل الشرعية

---

(1) أخرجه مسلم: صحيح مسلم، {كتاب الزكاة، باب أن اسم الصدقة تقع علىٰ كل معروف}، حديث رقم {1006}، {2/ 697}.

(2) انظر: السرخسي: أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، (بيروت: دار الكتب المعرفة)، ج2، ص93، النووي: شرح النووي علىٰ صحيح مسلم، ج7، ص92، 93، الزركشي: البحر المحيط، ج5، ص46، ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، (بيروت، دار الفكر الإسلامي، 1418ه)، ج1، ص187.

(3) أخرجه الإمام مسلم: صحيح مسلم، {كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة، ومن مات يشرك بالله شيئًا دخل النار}، حديث رقم {92}.

(4) المرداوي: التحبير شرح التحرير، ج7، ص3130، ابن النجار: شرح الكوكب المنير: لابن النجار، 4/ 10.

فرعٌ عن العقلية؛ فَلْتَجُز القياس فيها قياسًا علىٰ العقلية[1]؛ لأن العلل العقلية لما كانت مطردة ومنعكسة، كان هذا دليلاً علىٰ صحتها، والعلل الشرعية لما كانت مطّردة ومنعكسة؛ لزم أن يكون العكس دليلاً علىٰ صحتها.

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب هذا القول علىٰ عدم حجية قياس العكس بالمعقول، وذلك من وجهين:

الوجه الأول: «إن قياس العكس استدلال علىٰ الشيء بعكسه»[2]، والجواب عنه بأن الاستدلال بالعكس استدلال بقياس مدلول علىٰ صحته بالعكس، فإذا جاز الاستدلال بما يدل عليه الطرد؛ فلأن يجوز الاستدلال بما هو مدلول علىٰ صحته بالعكس أولىٰ[3].

الوجه الثاني: أن العلل تخلف بعضها بعضًا في ثبوت الأحكام، فانتفاء العلة لا يدل علىٰ انتفاء الحكم؛ لجواز ثبوت ذلك الحكم المنفي في الفرع بعلة أخرىٰ غير علة الأصل المنتفية[4].

وقد يجاب عنه بأن ثبوت الحكم في الأصل لعلة يقتضي عقلًا إسناد انتفاء الحكم في الفرع لانتفاء تلك العلة؛ لأن الأصل عدم علة أخرىٰ[5].

ويرىٰ الباحث أن سبب الخلاف بين الجمهور وهؤلاء الأئمة، هو اختلاف صورة قياس العكس عند الفريقين، ذلك أن صورته لم تقع عندهم علىٰ محل واحد، وأن

(1) الإمام الباجي: إحكام الفصول، ص605.
(2) الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، ص102.
(3) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج7، ص61.
(4) انظر: الباجي: إحكام الفصول، ص680.
(5) د. محمد الأشقر: الواضح في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، ج2، ص72.

القياس الذي حكم عليه الأئمة الثلاثة بالفساد يختلف عن القياس الذي يقول به جمهور الأصوليين، فبحسب تصور كل فريق له، اختلف الحكم عليه، فجوهر قول الجمهور الذي يفيد بحجية دليل قياس العكس، هو أن قياس العكس مستندٌ علىٰ وجود لازم حكمٍ يقتضي هذا الحكم، فإن انتفىٰ هذا اللازمُ، لزم نقيض حكمه، وهذا هو تصورهم له، والكل يقول به.

المبحث الثاني: أقسام قياس العكس وعلاقته بما يشاكله

المطلب الأول: أقسام قياس العكس

لم يتناول الأصوليون تقسيم قياس العكس من الناحية الاصطلاحية، إلا ما وجدته يشير إلىٰ هذا التقسيم دلالةً، في كلام ابن برهان[1]، والإمام العضد[2]، حيث ينقسم إلىٰ قسمين:

قياس التعليل: وهو الذي يستدلُّ بنفي الفرعِ فيه، علىٰ نفي الأصل[3]، أي ما عُكس فيه حكم الأصل في الفرع بسبب انعكاس علته فيه، «فهو يقوم علىٰ تعليل الأصل بعلة معينة، ثم تنعكس تلك العلة في الفرع، ليكون محصّل ذلك ثبوت عَكس حكم الأَصل في الفرع، بسبب انعكاس علته فيه»[4]. ومن أشهر الأمثلة عليه ما دل عليه حديث عن أبي ذر رضي الله عنه، وفيه: «قالُوا: يَا رَسُولَ الله، أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ يَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: « أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي الْحَرَامِ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ فِيهَا أَجْر»[5].

---

(1) ابن برهان الشافعي: الوصول إلىٰ الأصول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1408ه)، ج2، ص220، 221.

(2) انظر: الإمام العضد: شرح العضد علىٰ المختصر، ج2، ص206.

(3) انظر: ابن برهان: الوصول إلىٰ الأصول، ج2، ص220.

(4) انظر: عبد الله المزم: قياس العكس حقيقته وأقسامه، بحث محكم، ص88.

(5) أخرجه مسلم: صحيح مسلم {كتاب الزكاة، باب أن اسم الصدقة تقع علىٰ كل معروف، حديث رقم 1006}، {2/ 697}

قياس التسوية: أي اعتقاد المساواة في الحكم لا في العلة[1]، بمعنىٰ أنه لا يلزم هنا من انعكاس علة الأصل في الفرع، ثبوت عكس حكم الأصل في الفرع، بل غاية ما في هذا القسم أنه يشمل علىٰ كل أصلٍ ذي حالتيْن متساويتيْن في الحكم، وتساويهما في الأصل يوجِب تساويهما في الفرع في كلتا الحالتين، بمعنىٰ أنه يلزم من استواء الحُكميْن في الأصل مُثبتَيْن، استواءهما في الفرع منفيّيْن.

ومثاله ما أورده الشيرازي فقال: «وهذا مثل أن يقول الشافعي: لو كانت القهقهة تُبطِل الطهارة داخل الصلاة، لبطلت خارجها، وذلك لأن كل ما أَبطَل الطهارة داخل الصلاة أبطلَها خارجها كالأحداث مثلاً، وما لا يُبطِلها خارج الصلاة لا يُبطِلها داخلها، كالقذف والسبّ؛ لأننا نستدل بخارج الصلاة علىٰ داخلها، وإحدىٰ الحالتين نظير للأخرىٰ في بُطلان الطهارة، ألا ترىٰ أن كل ما أَبطل الطهارة في إحدىٰ الحالتيْن أَبطَلها في الأخرىٰ، وما لا يبطل في إحدىٰ الحالتيْن لا يبطلها في الأخرىٰ»[2].

المطلب الثاني: علاقة قياس العكس بما يشاكله

هناك تشابهٌ وتقاربٌ بين قياس العكس وبين أربعة مباحث من مباحث أصول الفقه، تُذكَر علىٰ أنها مستقلة ومنفصلة عنه، ولكنها في الحقيقة قريبة منه، وهي: بيان العلة العدميّ، والسبر والتقسيم، والانعكاس، والاستصحاب.

أولاً: بيان العلة العدميّ:

وهو: «أن يُبيِّن العلة في موضع الإجماع ثم يستدل بعدمها؛ ليعدم الحكم بعدمها»[3].

ومثاله استدلال أصحاب الشافعي في إسقاط نفقة المبتوتة بأن النفقة في النكاح

(1) عيسىٰ منون: نبراس العقول: (القاهرة: دار الحديث، 1418ه)، ص42.

(2) عيسىٰ منون: نبراس العقول: (القاهرة: دار الحديث، 1418ه)، ص43.

(3) الشيرازي: شرح اللمع في أصول الفقه، ج2، ص816.

تجب في مقابل التمكين من الاستمتاع، ولهذا إذا مكنته من نفسها وجبتْ لها النفقة، وإذا ترفّعتْ ونشزتْ سقطتْ نفقتها، ولا شك أن هذه العلة «التمكين» غير موجودة في المبتوتة، وذلك لأن التمكين لا يتصور منها بل لا يصح؛ فلزم أن تسقط نفقتها[1].

فالتقارب بين بيان العلة العدميّ وبين قياس العكس قوي جداً، فإن المجتهد قد جعل من لوازم الحكم بوجوب النفقة لازم «التمكين»، ثم استدل بوجود نقيض هذا اللازم «التمكين»، في المبتوتة إذ لا يُتصور الاستمتاع بها شرعـًا، علىٰ وجود نقيض الحكم وهو سقوط النفقة، وجوهر الفرق بينهما أن قياس العكس يُستدلّ فيه بانتفاء اللازم العام علىٰ انتفاء الحكم الملزوم، سواء كان هذا اللازم سببـًا أم شرطـًا أم علةً أم غاية، في حين أن بيان العلة العدميّ خاص بلازم العلة فقط دون غيرها من اللوازم، فالعلاقة بينهما عموم وخصوص، فقياس العكس أعمّ من بيان العلة العدميّ، فكل بيان علةٍ عدميٍّ قياس عكسٍ، وليس كل قياس عكسٍ بيان علة عدمي.

ثانيًا: السبر والتقسيم:

ينبني أصل دليل السبر والتقسيم علىٰ ما ذكَره الشيخ الشنقيطي[2] علىٰ أمرين:

الأول: وهو حصر كل الاحتمالات الواردة في المسألة، وهذا ما يُعبَّر عنه بالتقسيم، والثاني: هو إبطال ما لا يصلح من تلك الاحتمالات، ويتعيَّن الباقي، وهذا ما يُعبَّر عنه بالسبر.

فغاية دليل السبر والتقسيم يكمن في إبطال الاحتمالات الفاسدة؛ إذ إن الإبطال هو دليلُ صحة الباقي، ومن هنا عَرّف كثيرٌ من الأصوليين[3] السبر بالإبطال، ومن هؤلاء

(1) الشيرازي: شرح اللمع في أصول الفقه، ج2، ص816.

(2) الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه علىٰ روضة الناظر، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1426ه)، ص400.

(3) د. سعيد القحطاني: السبر والتقسيم وأثره في التقعيد الأصولي، (الرياض: رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة الإمام، ج1، ص71-76.

الشيخ الأمين الشنقيطيّ، حيث قال: «السبر هو إبطال ما لا يصلح من الأوصاف، فيتعيّن الباقي[1].

ومثاله استدلال السادة الشافعيّة بأن ولاية الإجبار تَثبت بالبكارة، وذلك بأن يُقال: ولاية الإجبار إما أن تثبت بالصِّغر وإما بالبكارة، والأول باطل؛ وإلا لَثَبَتَتْ ولاية الإجبار في الثيب الصّغيرة، ولكنها لا تَثبتْ؛ وذلك لقوله عليه الصلاة والسلام: «الثَّيِّب أحقّ بنفسها من وليّها»[2]، وبهـذا يَتعيَّن أن ولاية الإجبار تثبت بالبكارة[3].

وبيانه: أنَّ تقسيم ثبوت ولاية الإجبار يظهر في احتمالين، هما ثبوتها بالصِّغر وثبوتها بالبكارة، ثم أقمنا الدليل علىٰ فساد أحدهما وهو أن تثبت بالصغر استدلالاً من قوله عليه الصلاة والسلام: «الثيب أحق بنفسها من وليها»، وبهذا يَتعيّن احتمال ثبوتها بالبكارة، فأبطلنا ما كان فاسداً من الوصفين، وتعيّن الآخر صحيحاً، وهذا جوهر الاستدلال بالسبر والتقسيم.

ويرىٰ الباحث أنه لا فرق بين قياس العكس، وبين السبر والتقسيم إلا من جهة الاختلاف في الصياغة والنظم: فقياس العكس يُصاغُ في أسلوب شرطيٍّ بأداة الشرط «لو»، يرتبط فيه نقيض الحكم المراد مع لازمٍ من لوازمه، ثم نستدل ببطلان هذا علىٰ بطلان ذاك، «فإذا بطل نقيض الحكم ثبت الحكم المراد»[4]. ويصاغ السبر والتقسيم بذكر الاحتمالات المتناقضة أولاً، بأسلوب «إما» التفصيليّة، ثم نُبطل ما لا يصلح منها، فيثبت الاحتمال المراد.

(1) محمد الأمين الشنقيطي: المذكرة في أصول الفقه، ص257.

(2) أخرجه مسلم: صحيح مسلم، {كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، حديث رقم2554}.

(3) انظر: الإمام الرازي: المحصول في أصول الفقه، ج5، ص218.

(4) انظر: د. محمد العمري، قياس العكس في الجدل النحوي، ج1، ص268.

ثالثًا: الانعكاس[1]:

يذكر الأصوليون مصطلح الانعكاس، وذلك في مبحثيْن من كتب الأصول، وهما:

1- شروط العلة: فيذكرون شروط العلة، ومنها «أن تكون العلة مطردة و منعكسة»[2].

2- مسالِك العلة: ومن المسالك: مسلك الدوران أو الدوران العكسي أو الدوران المطلق أو التأثير، والمراد من كل ذلك عندهم واحد وهو الطرد والعكس، حتىٰ إنهم يعرّفون هذا المسلك بقولهم: «هو أن يوجَد الحكم عند وجود الوصف، وينعدم عند عدمه»[3].

وخلاصة المراد من المبحثين أن العكس والانعكاس يدلان علىٰ انتفاء الحكم عند انتفاء العلة، ولعل قياس العكس يعود إلىٰ هذا المعنىٰ؛ إذ إنه استدلال بالانعكاس بمعنىٰ أنه استدلالٌ علىٰ انتفاء الحكم بانتفاء العلّة، وعليه؛ فإن كلاً من مصطلحات العكس والانعكاس وقياس العكس تتّحد في معنىٰ واحد، وهو انتفاء الحكم عند انتفاء علّته.

كما أن ابن السبكي والزركشي[4] قد مثّلا لانعكاس العلة بالمثال الذي أطبَقَتْ كتب الأصول علىٰ التمثيل به في قياس العكس، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه وزر؛ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له

(1) المرجع السابق نفسه، ج1، ص275.

(2) د. عبد الحكيم السعدي: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، (بيروت: دار المعرفة، 1414ه)، ص208-218.

(3) انظر: المرجع السابق، ص472، وما بعدها.

(4) الزركشي: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، (بيروت: دار المعرفة، 1407ه)، ج3، ص341-342.

أجر»[1]، وذلك رداً علىٰ سؤال الصحابة (أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر)، فدل ذلك أيضاً علىٰ الاتحاد في المعنىٰ، فيكون جوهر الفرق بينهم يكمن في جهة التناول لهم في مباحث الأصول لا غير.

رابعاً: الاستصحاب:

وقد عرّفه الشيرازي بأنه: «طريقٌ صحيحٌ يفزَع إليه المجتهد عند عدم الدليل الشرعي[2].

ومثاله: ما ذكره الفقهاء في مسألة المفقود الذي انقطع خبره، ولم يُعلَم أحيٌّ هو أم ميت؟ إلا أنه لما تغيّب كانت حياته محقّقة، فلما لم يقم دليلٌ علىٰ تحقق موته، حكم له بأنه حيٌّ حتىٰ يوجد ذلك الدليل، وعليه؛ فإنه ليس لورثته اقتسام تركته، ولا أخذ وديعته ولا تبينُ زوجته»[3].

فالعلة التي يجوز بها اقتسام تركته وأخذ وديعته وبينونة زوجته هي تحقق وفاته، وهذه العلة منتفية في المفقود الذي انقطع خبره ولا يُعلَم حياته، فأثبتنا للمفقود نقيض حكم الميت؛ فلم يجز اقتسام تركته ولا أخذ وديعته من مودعه، ولا بينونة زوجته؛ لأنه من لوازم جواز ذلك تحقق الوفاة، والمتحقق في المفقود عند فقده هو الحياة لا الموت، وهذا غاية قياس العكس[4].

فالاستصحاب في الحقيقة هو نفي الانتقال عن الأصل لانتفاء دليل الانتقال عنه، ومن هنا عرّف ابن القيم قياس العكس بهذا المعنىٰ، فقال: «قياس العكس هو نفي

(1) صحيح مسلم، {كتاب الزكاة، باب أن اسم الصدقة تقع علىٰ كل معروف}، حديث رقم {1006}، {2/ 697}.

(2) الشيرازي: شرح اللمع في أصول الفقه، ج2، ص986.

(3) د. محمد البورنو: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص174، 175.

(4) ينظر: د. محمد العمري: قياس العكس في الجدل النحوي، ج1، ص324-325.

الحكم؛ لنفي علته وموجبه»[1]. فيتحصل أن كلاً من الاستصحاب وقياس العكس إنما هو استدلال علىٰ نفي الشيء؛ بسبب انتفاء دليله، وإذا انتفىٰ الشيء، ثبت نقيضه؛ لكن العلماء عندما يذكرون دليل الاستصحاب يعدَونه قسيماً للقياس، مع أنه قياس عكسٍ كما رأينا في وجه الاستدلال.

وبالنظر إلىٰ هذه المباحث الأربعة السابقة، وبين قياس العكس، **يتبين للباحث** أنها في الحقيقة تؤدي إلىٰ مضمون واحد، وهو إثبات عكس حكم الأصل في الفرع، وأن الفوارق بينها وبين قياس العكس في الصياغة والنظم، وليس خلافًا جوهريًا.

إذا تقرر هذا: فلا بد أن يشتمل دليل قياس العكس علىٰ تلك المباحث الأربعة؛ لأن مضمونها واحد، وجوهرها متحد، وعليه فهي مندرجة تحت لواء «قياس الطرد وقياس العكس.

المبحث الثالث: الإشكالات المنهجية الواردة علىٰ قياس العكس عند الأصوليين

يُعدّ قياس العكس من المسالك الاجتهادية التي دار حولها خلافٌ أصوليٌّ دقيق، لا من جهة أصل الاستدلال فحسب، بل من حيث ضبط منطلقاته المنهجية وحدود تنزيله. وقد أثار توظيفه إشكالات تتعلق بإثبات العلّة، وإمكان انعكاس الحكم عند انتفائها، والتمييز بين الدلالة العقلية والشرعية في هذا الباب. ومن ثمّ يهدف هذا المبحث إلىٰ دراسة الإشكالات المنهجية الواردة علىٰ قياس العكس عند الأصوليين، وتحرير مواضع الخلاف وأثرها في الاستدلال.

المطلب الأول: الخلط بين قياس العكس ومفهوم المخالفة

من أبرز الإشكالات التي يقع فيها بعض طلاب العلم والمشتغلين بالفقه، الخلط بين قياس العكس، ومفهوم المخالفة، فلا يفرّق بين أن يستدلّ علىٰ حكم بعكس العلة

(1) ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص152.

أي «بقياس العكس»، وبين أن يفهم خلاف منطوق النص أي «مفهوم المخالفة»، وعادة ما يظهر هذا الخلط والإشكال المنهجي عندما تكون النتيجة واحدة ـ وهو الحكم المخالف هنا ـ لكن الطريق إليه مختلف.

ومعنىٰ مفهوم المخالفة: «إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه؛ لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم»[1].

ويرىٰ الباحث بأنه يمكن التفريق بين قياس العكس ومفهوم المخالفة، من ثلاثة وجوه:

الأول: طبيعة الاستدلال: دليل قياس العكس اجتهادي قياسي يبنىٰ علىٰ العلة المنضبطة، وينتفي الحكم عند انتفائها، ودليل مفهوم المخالفة دلالته لفظية تستنبط من دلالة منطوق النص عن طريق الشرط أو الغاية.

قال الإمام الآمدي: «مفهوم المخالفة مستفاد من نفس اللفظ، وقياس العكس مستفاد بطريق النظر والاستنباط، والنظر في العلة»[2].

الثاني: قابلية التطبيق: قياس العكس أكثر مرونة في الاستدلال العقلي، أما مفهوم المخالفة فهو مقيد بألفاظ دلالية وشروط خاصة.

الثالث: جوهر الاستدلال: في قياس العكس انقلاب العلة أو نفيها، وفي مفهوم المخالفة منطوق النص الشرعي أو مفهومه.

قال ابن القيم: «القياس العكسي يعتمد علىٰ إثبات ونفي العلل، بخلاف مفهوم المخالفة»[3].

---

(1) انظر: عبارات الأصوليين في تعريف مفهوم المخالفة، موسوعة مصطلحات أصول الفقه، ج2، ص1513-1517.

(2) انظر: الإحكام: الإمام الآمدي، ج3، ص147.

(3) انظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، ج1، ص٢٢٤.

ولكي يتضح الأمر نذكر مثالًا يبين الفرق الدقيق بين قياس العكس ومفهوم المخالفة، وهو قول النبي عليه الصلاة والسلام: «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ»[1].

وجه الدلالة: أن النبي عليه الصلاة والسلام قيّد وجوب الزكاة في الغنم بكونها سائمة، «ومن هذا الحديث استدل الجمهور بأن الغنم غير السائمة (المعلوفة) لا زكاة فيها»[2].

يظهر هنا الفارق بين مفهوم المخالفة وقياس العكس، فنقول: أنه أثبتَ نقيضَ حكم الغنم السائمة للغنم المعلوفة، وذلك لتناقضهما في لازم الحكم وهو السوم. وبما أن هذا المثال مرتبط بنص شرعي صريح، وهو حديث نبوي صحيح؛ فإنه يصلح للاستدلال لمفهوم المخالفة؛ فالفرق بين مفهوم المخالفة وقياس العكس هنا أن مفهوم المخالفة لا بد أن يكون مرتبطًا بنصٍّ، في حين أن قياس العكس مرتبطٌ بأصل مُستنبط عند المجتهد القائس، فيثبت هنا الحكم بمفهوم المخالفة، وليس بقياس العكس.

المطلب الثاني: الظن بأن كل انقلاب للعلة يوجب انقلابًا للحكم

لا بد من التفريق منهجيًا بين قياس العكس الذي هو إثبات حكم مخالف لحكم الأصل بناء علىٰ انتفاء العلة أو عكسها في الفرع، وبين الظن بأن كل انقلاب للعلة يوجب انقلابًا للحكم، والفرق بينهما دقيق وضروري في الاستدلال، وبناء الأحكام الشرعية.

وهذا الإشكال معناه: أن أي تغير أو اختلاف في العلة سيؤدي بالضرورة إلىٰ عكس الحكم الشرعي، وهو خطأ منهجي في الاستدلال؛ وفي هذا يقول الإمام الغزالي: «ليس كل انقلاب في العلة يوجب انقلابَ أو انعكاس الحكم، وليست كل العلل إذا انعكست

(1) أخرجه البخاري: صحيح البخاري (كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، حديث رقم 1386).

(2) انظر: الإمام الشوكاني: إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، (القاهرة: دار الكتبي، ط1، 1413ه)، ج2، ص61.

انعكس الحكم؛ فقد تكون العلة مناسبة لكنها غير كافية لتغيير الحكم بناء عليها»[1]، ويتضح الفرق الجوهري من خلال ثلاثة وجوه:

الأول: طبيعة الاستدلال: استدلال قياس العكس هو اجتهاد مبني علىٰ نفي علة الأصل، وينتفي الحكم بانتفاء علته، واستدلال الظن بانقلاب الحكم لانقلاب العلة ظن مطلق غير منضبط.

الثاني: منهج الاستدلال: قياس العكس يعتمد علىٰ علةٍ ظاهرة منضبطة تكون مناط الحكم، والثاني يعتمد علىٰ عموميات ظنّية.

قال الإمام الغزالي: «فالانعكاس التلقائي للحكم دون تحقق المناط خطأ منهجي، والظن بأن كل انقلاب للعلة يوجب انقلاب الحكم ظن فاسد»[2].

الثالث: درجة قبوله عند الأصوليين: قياس العكس محل خلاف عندهم، والثاني غير معتبر ما لم تتحقق فيه شروط القياس.

ومثاله: إذا كان شرب الخمر حرامًا بسبب علة الإسكار، فإن شرب الخمر يصبح مباحًا إذا زال الإسكار عنه، وهذا ليس صحيحًا؛ لأن الخمر له علل أخرىٰ مكملة لعلة الإسكار، وهي الإفساد العام، وسد الذرائع، وإضاعة العقل ولو يسيرًا، فانعكاس وصف الإسكار لا يعني انعكاس كل ما بُني عليه الحكم، ومن أجل هذا اتفق العلماء علىٰ بقاء حكم التحريم[3].

من هنا يتضح الإشكال بين المفهومين، فقياس العكس يعتمد علىٰ علة ظاهرة منضبطة تكون إما ثابتة بالنص أو مستنبطة بطريق صحيح، يُبنىٰ عليها حكم مخالف في

(1) انظر: الإمام الغزالي: المستصفىٰ من علم الأصول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418ه)، ج1، ص289.

(2) انظر: الإمام الغزالي: المستصفىٰ من علم الأصول، ج1، ص289، 290.

(3) انظر: الشاطبي: الموافقات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418ه)، ج5، ص13.

الفرع لتغير مناط الحكم، أما الاعتقاد أو الظن بأن انقلاب العلة يوجب انقلاب الحكم، فهو وهمٌ منهجيٌّ وخطأ في الاستدلال ـ كما قال الغزالي وغيره ـ يؤدي لاضطراب في الاستدلال والاستنباط، ومخالفة مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لأنه لا يعتمد علىٰ تحقيق المناط، والاستنباط السليم للعلل الحقيقية.

قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «إن مجرد تغيّر وصف لا يستلزم تغير الحكم؛ إلا مع تحقّق العلة، وضبط المناط»[1].

المطلب الثالث: تطبيق قياس العكس في العبادات التوقيفية

لعل من أبرز الإشكالات الأصولية التي يقع فيها بعض المشتغلين بالفقه تطبيق قياس العكس في العبادات التوقيفية، والعبادات التوقيفية هي التي لا تُشرع إلا بدليل، ولا يزاد فيها، ولا ينقص منها إلا بدليل؛ لأنها مبنية علىٰ اتباع النص الشرعي. ومعلوم أن التوقيفي لا مجال للعقل فيه؛ بخلاف المعاملات التي يغلب عليها التعليل.

محل الإشكال: قياس العكس مبني في الغالب علىٰ التعليل، والعبادات غالبها تعبدية غير معلّلة، أو أن عللها تعبدية محضة لا مجال للاجتهاد فيها، الأمر الذي يجعل قياس العكس فيها غير منضبط، وفتح باب القياس سيما العكس في العبادات قد يؤدي إلىٰ ابتداع أحكام جديدة غير مأثورة، أو استنباط غير متزن، أو اختلاق بدعة؛ لأن الأصل في العبادات المنع حتىٰ يرد الدليل، وقد أشار الشاطبي لهذا فقال: «العبادات مبناها علىٰ التوقيف، فلا يعقل معناها علىٰ وجه يُرجع فيه إلىٰ القياس»[2]. فالقياس في العبادات لا يعتد به ولا يعتبر إلا إذا استند إلىٰ أصل منصوص أو إجماع»[3].

ومثاله: قول العلماء نية الصوم فرض لصحة الصوم[4]، في هذه القاعدة يستحيل أن

(1) انظر: الإمام الشاطبي، الموافقات، ج3، ص16.
(2) انظر: الشاطبي: الموافقات، ج5، ص13.
(3) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوىٰ، ج6، ص56.
(4) انظر: الغزالي: المستصفىٰ، ج1، ص289.

نستنبط منها حكمًا بطريق العكس أو نستدل علىٰ الحكم بانعكاس العلة؛ لأنها تصبح والحالة هذه كأننا نقول: إذا صام بلا نيّة في النفل فإن الحكم ينعكس؛ فيكون الصوم باطلًا، وهذا استدلال خطأ.

وجه الإشكال: أن الصوم عبادة مبنية علىٰ التخفيف في النفل، ولا يصح الاستدلال بقياس العكس فيه؛ لأنه يؤدي إلىٰ التشدد أو التسيب، وكلاهما مذموم.

ومثاله أيضًا: نهي النبي صلىٰ الله عليه وسلم عن الصلاة في المقبرة، كما في حديث: «الأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْمَقْبَرَةَ وَالْحَمَّامَ»[1].

فلا يصح الاستدلال بقياس العكس هنا أيضـًا، فلا يصح أن نقول إن النهي هنا مبني علىٰ علة مظنونة، كخوف الشرك بالله، فإذا انتفت هذه العلة ـ كأن يصلي أحد عند باب المقبرة أو علىٰ سطحها أو في ساحتها ـ فإنه يجوز الفعل، فهذا قياس عكسي مبني علىٰ تعليل ظني، في مسألة تعبدية، وهو ما لا يجوز شرعًا، ويعد قياسًا عكسيًّا فاسدًا؛ لأنه تجاوز الأمر التوقيفي إلىٰ الظن العقلي، وفيه يقول الإمام الغزالي رحمه الله: «والقياس إنما يعمل به إذا فُهم المعنىٰ، والعبادات لا تُفهَم علَلها علىٰ التمام»[2].

وعليه؛ فإن تطبيق قياس العكس في العبادات التوقيفية مرفوض عند جمهور الأصوليين؛ لأنه يفتح باب الابتداع، ويقحم العقل في مجال أغلقه عليه المشرع الحكيم، ولما فيه من تعدٍّ علىٰ أصل التعبد وتوقيفية الأحكام الشرعية، فالاستدلال بالعكس في الأمور التعبدية من الإشكالات المنهجية الخطيرة التي يجب علىٰ المشتغلين بالفقه والأصول التنبه إليها، وضبطها بالمنهج الاستدلالي الصحيح.

(1) رواه الترمذي: سنن الترمذي، (كتاب الصلاة، باب مكروهات الصلاة، حديث رقم 1345).

(2) انظر: الغزالي: المستصفىٰ، ج1، ص189.

المطلب الرابع: تطبيق قياس العكس في مسائل ذات علل مركبة.

من الإشكالات المنهجية الواردة علىٰ قياس العكس وقوعه في العلل المركبة، حيث يقوم الفقيه ببناء الحكم علىٰ انتفاء جزء من العلة، أو انقلاب أحد مكوناتها، فيعتقد بذلك أنه يكفي لانقلاب الحكم من دون النظر إلىٰ بقاء العلة المركبة بمجموعها، أو إلىٰ وزن كل جزء من مكوناتها في التأثير علىٰ الحكم.

والعلة المركبة هي العلة المكونة من جزأين فأكثر، ولا ينشأ الحكم الشرعي إلا بمجموعها، فلو استقل الفقيه بنقض أحد مكونات العلة أو أجزائها، وقاس عليه بطريق عكسي، فإن القياس والحالة هذه يكون فاسدًا[1]؛ لأنه أهمل باقي أجزاء العلة ومكوناتها، وجعل الحكم يدور مع جزء منها، لا مع مجموعها، وفي ذلك يقول ابن قدامة: «إذا اجتمعت علل متعددة في أصل لم يجزْ جعل أحدها علة علىٰ الانفراد، إلا بدليل يدل عليه»[2].

محل الإشكال: يحصل الإشكال أو الخلل عندما يقوم المجتهد بعكس الحكم؛ لانتفاء أحد مكونات العلة أو أجزائها، مع عدم اعتبار باقي أجزاء العلة ومكوناتها، متجاهلًا أن الحكم يتبع تمام العلة بمجموعها.

ومثال ذلك: شهادة المرأة في الأموال، حيث يقول الله تعالىٰ: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [سورة البقرة: من الآية رقم 282]، فالعلة في هذه الآية متعددة، ومركبة من عدة مكونات وأجزاء، وهي[3]:

1. الحاجة إلىٰ حفظ الحقوق الماليّة بالتوثيق.
2. احتمال التردد أو النسيان عند المرأة.
3. صعوبة الضبط في أمور الدين.

(1) انظر: الآمدي: الإحكام، ج3، ص15.

(2) ابن قدامة: روضة الناظر، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1418ه)، ص331.

(3) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج1، ص70، الشاطبي: الموافقات، ج4، ص293.

فمن أجرىٰ قياس العكس في هذه الآية، وقال بأنه إذا كانت المرأة شديدة الضبط، وذات خبرة مالية ووعي عام فلا حاجة لامرأتين للشهادة، ويكفي واحدة، فقد ألغىٰ جزءًا من مكونات العلة وبنىٰ عليه حكمًا معاكسًا، متجاهلًا أن النص الشرعي قد تم بناؤه علىٰ مجموع علل، وأن الشريعة الإسلامية راعت الجانب الاحتياطي في الحقوق، بالتوثيق والإشهاد المنضبط.

وبناء عليه؛ يرىٰ الباحث أن تطبيق قياس العكس في مسائل ذات علل متعددة يؤدي إلىٰ تعارض مع قواعد التعليل المستقرة، ومن هنا ينطلق تأكيد الأصوليين أن العلة المركبة لا يجوز بناء العلة علىٰ نقض أحد أجزائها إلا إذا ثبت استقلالها في التأثير؛ فينبغي علىٰ المجتهد عند بناء الأحكام في العلل المركبة أن يأخذ بعين الاعتبار جميع أجزائها ومكوناتها.

المطلب الخامس: إغفال المقاصد الشرعية عند تطبيق قياس العكس

إن إغفال المقاصد الشرعية عند تطبيق قياس العكس يعدّ من أخطر الإشكالات المنهجية التي تعيب هذا النوع من الاستدلال، خصوصًا عند المجتهد الذي يتوسع في استخدامه، دون التفات للعلل الغائيّة للأحكام الشرعية، فطبيعة قياس العكس يقوم علىٰ مقابلة الحكم الأصلي بحكم معاكس أو مضاد للحكم الأصلي، في حال انعكاس العلة أو انتفائها؛ ولكنه غالبًا ما ينظر إلىٰ العلة الجزئية دون التفات أو اعتبار للمقصد الكلي للتشريع الإسلامي، الأمر الذي يؤدي إلىٰ استنباط أحكام شرعية تتعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية وغاياتها، وتفرغ النصوص من روحها، وما شرعت لأجله.

وقد نبَّه ابن القيم إلىٰ هذا الإشكال، فقال: «إن الشارع الحكيم لا يلغي المقاصد في موضع، ويبقي الوسائل، بل يراعي الغايات أولًا، ثم يُبنَىٰ عليها في فهم النصوص وأحكامها»[1].

(1) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج3، ص11.

وقد قرَّر الشاطبي ـ رحمه الله ـ أن المقاصد حاكمةٌ علىٰ الاستنباط، وأن أي استدلال يفضي إلىٰ إخلال بالمقصد؛ فهو فاسد الاعتبار[1].

ومثاله: قول النبي صلىٰ الله عليه وسلم: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذِ جاره»[2]

فلو أجرينا قياس العكس هنا، وقلنا بعكس المعنىٰ، أي: أن من لا يؤمن فلا حرج عليه في إيذاء جاره، لتبين لنا أن قياس العكس هنا لا يصلح، ولا يصح للاستدلال؛ لأنه يُغفِل مقصد الشريعة الإسلامية من العدالة المجتمعية بين الأفراد، وحفظ الحقوق، وعدم الاعتداء علىٰ الغير، ويضاد المقاصد التي تحث علىٰ حسن الجوار، وحسن الخُلُق، والإحسان إلىٰ الناس.

ويرىٰ الباحث أن عدم اعتبار المقاصد الشرعية الكلية للتشريع الإسلامي، والاقتصار علىٰ ظواهر العلل، يقودنا إلىٰ أحكام شرعية ناقصة، الأمر الذي يؤدي إلىٰ تحريف النصوص عن مقاصدها، ولهذا؛ فقد ذهب كثير من العلماء كالإمام الغزالي[3]، والشاطبي[4]، وابن تيمية[5]، وابن القيم[6]، وغيرهم، إلىٰ أن الاعتبار بالمقاصد الشرعية الكلية مقدم علىٰ النظر الجزئي في العلل، وأن إهمال المقاصد في الاستدلال يفضي إلىٰ اضطراب في الفهم، وخلل في الاستنباط.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص308.
(2) أخرجه البخاري: صحيح البخاري (كتاب الإيمان، باب الإحسان إلىٰ الجار، حديث رقم 3265)
(3) انظر: الغزالي: المستصفىٰ، ج1، ص289.
(4) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص308
(5) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوىٰ، ج6، ص56.
(6) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج3، ص11

الخاتمة

وتشمل خلاصة البحث من أبرز النتائج وأهم التوصيات، وذلك علىٰ النحو الآتي:

أولًا: أبرز النتائج

1. أن أفضل تعريف لقياس العكس أن يقال: هو إثبات نقيض معلوم في معلوم آخر؛ لتناقضهما في لازم الحكم.
2. أن صورة قياس العكس عند الأصوليين مضطربة، وكل فريق له تصور خاص به يختلف عن تصور الفريق الآخر له، وإنكار بعض الفقهاء لقياس العكس كان بسبب حيطتهم الشديدة في إصدار الأحكام الشرعية، علىٰ أفعال المكلفين وتصرفاتهم.
3. أن كلًّا من: (بيان العلة العدميّ، والسبر والتقسيم، والانعكاس، والاستصحاب) هي عند التحقيق من قياس العكس، ولا تخرج عن مفهومه.
4. ينقسم قياس العكس إلىٰ نوعين: هما قياس التعليل، وقياس التسوية.
5. قياس العكس دليل معتبرٌ شرعـًا، وتثبت به الأحكام الشرعية، كما اتضح من الفروع.
6. ينبغي علىٰ المجتهد قبل أن يستنبط الأحكام الشرعية بطريق قياس العكس أن يأخذ بعين الاعتبار الإشكالات المنهجية الواردة عليه، حتىٰ لا يقع في خلل منهجي، أو يخالف مقاصد الشريعة الإسلامية الغراء.

ثانيـًا: أهم التوصيات:

1. أوصي الباحثين والمختصين بتوسيع البحث في هذا المجال، وفي جميع أنواع القياس.
2. أوصي فقهاء الشريعة بعقد ندوات ومؤتمرات وورش عمل في مجالات القياس، ذلك أن نصوص الوحي متناهية، والنوازل متجددة، من أجل بيان

مرونة الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

3. أرجو أن يكون هذا الجهد في هذا البحث بداية لانطلاقة في رحاب دراسة قياس العكس، وما يرد عليه من إشكالات، وتفريعات، وبيان سمة الشريعة في تصديها للمسائل والنوازل.

المصادر والمراجع

1. **الإجماع**: لأبي بكر بن المنذر النيسابوري، تحقيق: فؤاد أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ، 1425هـ - 2004م.
2. **إحكام الفصول في الأصول**، لأبي الوليد الباجي (ت: 474هـ)، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي، ط1 (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1407هـ).
3. **أحكام القرآن**: لأبي بكر الجصاص الحنفي، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ - 1994م.
4. **الإحكام في أصول الأحكام**: للآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط1، دار الصميعي، 1424هـ - 2003م.
5. **إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول**، للشوكاني (ت: 1250هـ) حققه وعلق عليه: د. شعبان محمد إسماعيل، ط1 (القاهرة، دار الكتبي، 1413هـ).
6. **الأشباه والنظائر**: لزين الدين ابن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ، 1419هـ - 1999م.
7. **أصول السرخسي**، لأبي بكر السرخسي (ت: 490هـ)، حقق أصوله أبو الوفا الأفغاني (بيروت، دار المعرفة).
8. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**: العلامة محمد الأمين الشنقيطي، الناشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415هـ - 1995م.
9. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**: المرداوي، دار إحياء التراث العربي، ط2.
10. **ابن قدامة**: روضة الناظر، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1418ه).

11. **البحر المحيط في أصول الفقه**، لبدر الدين الزركشي، (ت: 794هـ)، حرره: عبد القادر العاني، وراجعه: د. عمر الأشقر، ط2 (الكويت، وزارة الأوقاف، 1413هـ).

12. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ - 2004م.

13. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، 1406هـ.

14. **البرهان في أصول الفقه**، لإمام الحرمين الجويني (ت: 478هـ)، حققه وقدمه: د. عبد العظيم الديب، ط2 (القاهرة، دار الأنصار، 1400هـ).

15. **تبيين الحقائق**: الزيلعي، ط1، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، 1313ه.

16. **حاشية العطار على جمع الجوامع**، لحسن العطار (ت: 1250هـ)، ط 1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ).

17. **الحاوي الكبير**، لأبي الحسن الماوردي (ت: 450هـ) (بيروت، دار الفكر).

18. **حجة الله البالغة**، الدهلوي (ت: 1176هـ)، (القاهرة، دار الكتب الحديثة).

19. **الرسالة**، للإمام الشافعي (ت: 204هـ)، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر.

20. **السبر والتقسيم وأثره في التعقيد الأصولي**، د. سعيد بن متعب القحطاني (رسالة دكتوراه، جامعة الإمام، كلية الشريعة، الرياض).

21. **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**: للإمام العضد، مطبوع مع حاشية التفتازاني والجرجاني، مراجعة د. شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، 1403ه.

22. **شرح اللمع في أصول الفقه**، لأبي إسحاق الشيرازي (ت: 476هـ)، حققه: عبد المجيد تركي، ط 1 (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ).

23. **شرح النووي على صحيح مسلم**، للإمام النووي (ت: 676هـ)، ط 2 (بيروت، دار إحياء التراث، 1392هـ).

24. **صحيح البخاري**، للإمام البخاري، (بيروت، بيت الأفكار الدولية، 1419هـ).

25. **صحيح مسلم**، للإمام مسلم، تحقيق: محمد عبد الباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي).

26. **عيسىٰ منون**: نبراس العقول: (القاهرة: دار الحديث، 1418ه).

27. **قياس العكس حقيقته وحكمه**، د. سعد بن ناصر الشثري (مجلة جامعة أم القرىٰ لعلوم الشريعة واللغة العربية، ج16، ع28، شوال 1424هـ).

28. **لسان العرب**، لابن منظور (ت: 711هـ)، ط 1 (بيروت، دار صادر، 1997م).

29. **اللمع في أصول الفقه**، لأبي اسحاق الشيرازي (ت: 476هـ)، حققه: محيي الدين مستو، ويوسف بديوي، ط٢ (بيروت، دار الكلم الطيب، ودار ابن كثير، 1418هـ).

30. **المبسوط**: السرخسي، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1414ه -1993م.

31. **مجموع الفتاوىٰ**، لابن تيمية (ت: 728هـ)، تحقيق: عبد الرحمن النجدي، ط2.

32. **المجموع**: للنووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، الناشر: مكتبة الإرشاد.

33. **المحصول في علم أصول الفقه**، لفخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، دراسة وتحقيق: د. طه جابر العلواني، ط3 (بيروت مؤسسة الرسالة، 1418هـ).

34. **المحلىٰ بالآثار**: لابن حزم الظاهري، نشر: مؤسسة دار الفكر، بيروت.

35. **المدونة**: للإمام مالك بن أنس المدني، الناشر: دار الكتب العلمية، 1415ه.

36. **مذكرة أصول الفقه علىٰ روضة الناظر**، لمحمد الأمين الشنقيطي (ت: 1393هـ)، ط 1 (مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، 1426هـ).

37. **المسودة**، لآل تيمية: لشيخ الإسلام، وأبيه وجده، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د. أحمد بن ابراهيم الذروي، ط 1 (الرياض، دار الفضيلة، 1422هـ).

38. **معجم مقاييس اللغة**، لأحمد بن فارس بن زكريا (ت: 395هـ)، تحقيق وضبط:

عبد السلام محمد هارون (بيروت، دار الجيل، 1420هـ).

39. **المنهاج في ترتيب الحجاج**، لأبي الوليد الباجي (ت: 474هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط 3 (بيروت دار الغرب الإسلامي، 2001م).

40. **مواهب الجليل شرح مختصر خليل**: لشمس الدين أبو عبد الله المعروف بالحطاب المالكي، الناشر: دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1412ه-1992م.

41. **نيل الأوطار**: محمد الشوكاني، دار الحديث، مصر، 1413هـ-1993م، ط1.