

**T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**المفاهيم الاجتماعية في القرآن
KUR'AN'DA SOSYOLOJİK KAVRAMLAR**

Didar Mohammed Khudhur

Yüksek Lisans Tezi

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Kelam Bilim Dalı

EKİM 2021

**T.C
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

Yüksek Lisans Tezi

**المفاهيم الاجتماعية في القرآن
KUR'AN'DA SOSYOLOJİK KAVRAMLAR**

Tez Yazarı
Didar Mohammed Khudhur

Danışman
Prof. Dr. Erkan YAR

**EKİM 2022
ELAZIĞ**

BEYAN

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım Kuran da Sosyolojik Kavramlar” Başlıklı Yüksek Lisans Tezi’nin içindeki bütün bilgilerin doğru olduğunu, bilgilerin üretilmesi ve sunulmasında bilimsel etik kurallarına uygun davrandığımı, kullandığım bütün kaynakları atıf yaparak belirttiğimi, maddi ve manevi desteği olan tüm kurum/kuruluş ve kişileri belirttiğimi, burada sunduğum veri ve bilgileri unvan almak amacıyla daha önce hiçbir şekilde kullanmadığımı beyan ederim.

25.10.2022

Didar Mohammed KHUDHUR



المحتويات

II.....	BEYAN
III.....	المحتويات
IV.....	ÖZET
VI.....	ABSTRACT
1.....	1. المقدمة
1.....	1. 1. أهمية الموضوع
1.....	1. 2. أسباب اختيار الموضوع
2.....	1. 3. الدراسات السابقة
2.....	1. 4. مشكلة البحث
3.....	2. المدخل: تعريف المجتمع والألفاظ الدالة عليها
3.....	2. 1. تعريف المجتمع لغة واصطلاحاً
6.....	2. 2. الألفاظ الدالة على المجتمع في القرآن
33.....	3. دور العقيدة في تنظيم المجتمع
33.....	3. 1. أهمية العقيدة للفرد والمجتمع
33.....	3. 1. 1. حاجة المجتمع إلى العقيدة
39.....	3. 1. 2. أثر العقيدة في الفرد والمجتمع
47.....	3. 2. حكمة إرسال الرسل بالسنة أقوامهم وإنذار الأقربين
47.....	3. 2. 1. الحكمة من إرسال الرسل بالسنة أقوامهم
53.....	3. 2. 2. الحكمة من بدء الإنذار بالأقربين
56.....	4. التعارف والتعايش في القرآن
56.....	4. 1. أهمية التعارف والتعايش الاجتماعي في القرآن
56.....	4. 1. 1. مفهوم التعارف في القرآن
61.....	4. 1. 2. الناس ليس بينهم ميزة ولا تفاوت
66.....	4. 1. 3. القرآن يوحد بين طبقات المجتمع
78.....	4. 1. 4. تنوع ألوان البشر ودلالاته الاعتقادية
81.....	4. 1. 5. اختلاف الألسنة
88.....	4. 2. الحكم من بعض المصطلحات الاجتماعية المستعملة في القرآن
88.....	4. 2. 1. الفرق بين المؤمنون وأمنوا
90.....	4. 2. 2. الحكمة من تصنيف المجتمع إلى أمة وأهل الكتاب
95.....	4. 2. 3. الحكمة من تصنيف المجتمع بين الحر والعبد
102.....	4. 2. 4. الفرق بين الأعراب والعرب
104.....	4. 2. 5. الحكمة من تصنيف الإنفاق قبل الفتح وبعده
107.....	الخاتمة
108.....	المصادر والمراجع
	السيرة الذاتية

ÖZET

المفاهيم الاجتماعية في القرآن

KUR'AN'DA SOSYOLOJİK KAVRAMLAR

Didar Mohammed KHUDHUR

Yüksek Lisans Tezi

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Kelam Ana Bilim Dalı

Ekim 2022, Sayfa: VI+125

Çalışma Kur'ân'daki toplumsal kavramları ele almaktadır. Toplumsal kavramların oluşumunda inanç faktörünü, inancın toplum ve ferde yönelik büyük etkisiyle toplumsal düzeni sağlamadaki rolünü incelemektedir. Çalışma, peygamberlerin kavimlerin dilleriyle gönderilişi ve tebliğin akrabadan başlamasının hikmetini açıklamaktadır. Aynı şekilde toplumsal yaşantı ve kaynaşmanın ehemmiyetine işaret etmektedir. Ayrıca Allah'ın kavim, millet ve kabileleri, dilleri, renkleri, milletleri farklı olsa da, tarağın dişleri gibi eşit kılması, insanlar arasında takva dışında herhangi bir üstünlük unsuru olmadan eşit yaratmış olmasını açıklamaktadır. Çalışma, İslam inancının Kur'ân aracılığıyla toplum tabakalarını birleştirmedeki etkisine değinmektedir. Kur'ân'da zikri geçen 'Âmenû ve mü'minûn' 'keferû ve kâfirûn' gibi bazı toplumsal ıstılahların aralarındaki farkı beyan etmekle beraber zikrediliş hikmetlerini ele almaktadır. Aynı şekilde 'ümmî, ehl-i Kitab, 'arâb, Arab, hür-köle, fetihten önce ve sonra infak' gibi kavramları da incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: İlmi Kelam, Sosyoloji, Toplum, Bilgelik, Tanışıklık

المخلص

رسالة ماجستير

المفاهيم الاجتماعية في القرآن

ديدار محمد خضر

جامعة فرات/قسم علم الكلام

تحدثت الرسالة عن المفاهيم الاجتماعية في القرآن، وذكرت فيها تأثير العقيدة في تكوين المفاهيم الاجتماعية، ودور العقيدة في تنظيم المجتمع بتأثيراتها الكبيرة فيه فردا وجماعة، وبينت حكمة إرسال الرسل بلغة أقوامهم وبدء الإنذار بالأقربين، وكذا أشرت إلى أهمية التعارف والتعايش الاجتماعي في القرآن، مبينا بأن الله خلق الأقوام والشعوب والقبائل سواسية كأسنان المشط، من غير تفاوت بينهم ولا فضل إلا بالتقوى، رغم اختلاف ألسنتهم وألوانهم وأوطانهم، وتطرق إلى تأثير العقيدة الإسلامية ودورها عبر القرآن في توحيد طبقات المجتمع، وعينت الحكمة من بعض المصطلحات الاجتماعية الواردة في القرآن مع بيان الفرق بينها مثل آمنوا ومؤمنون، وكفروا وكافرون، وكذا الأمي وأهل الكتاب والأعراب والعرب، والحر والعبد، وأيضا الإنفاق قبل الفتح وبعده.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، علم الاجتماع، المجتمع، الحكمة، التعارف.

ABSTRACT

Master Social Concept in the Quran

Didar Mohammed KHUDHUR

Master Thesis

FIRAT UNIVERSITY

Institute of Social Sciences

DEPARTMENT OF ISLAMIC SCIENCES

Department of Kelam

October-2022; Page: VI+125

The study deals with the social concepts in the Qur'an. It examines the factor of belief in the formation of social concepts, and the role of belief in providing social order with its great influence on society and the individual. The study explains the wisdom of sending the prophets in the languages of the tribes and starting the rescripting from relatives. Likewise, it indicates the importance of social life and cohesion. In addition, the research explains that Allah has made peoples, nations and tribes equal, even though their languages, colors and nations are different, like the teeth of a comb, and that He has created them equal without any element of superiority other than taqwa. The study touches upon the effect of the Islamic faith through the Qur'an in uniting the social layers. While declaring the difference between some social terms such as 'Âmenû ve mu'minûn' 'keferû and kafîrûn' mentioned in the Qur'an, it also deals with the wisdom of their mention. Likewise, the research examines concepts such as 'ummi, people of the Book, 'Arab, Arab, free-slave, infaq before and after the al-fath'

Key Words: Theology, Sociology, the society, wisdom, They don't know a lot

1. المقدمة

لا شك أن كل إنسان على ظهر الأرض لا يستطيع أن يعيش بدون عقيدة سواء كان حقا أو باطلا، ولذلك لم يكن أيا من المفاهيم الاجتماعية في القرآن الا وتتأثر العقيدة عليها بشكل مباشر، والعقيدة الصحيحة ضروري لتنظيم المجتمعات، ولابد أن يعلم صاحب العقيدة الصحيحة، أن الله أكرم الوحدة الإنسانية وخلقهم متساوين من غير تمييز ولا تفاضل بين الأقوام والألوان والالسنه إلا بالمعيار المعين في القرآن وهو التقوى، وأن القرآن قد اعتنى كثيرا بالتعارف والتعايش الاجتماعي، ولا شك أن قوة أي مجتمع في هذا الوجود تكمن في صلابه الروابط الاجتماعية بين أفرادها، وكذا مبدأ الاحترام لحقوق الغير وعدم التجاوز عليها، فالقرآن يدعو إلى صلاح المجتمع في كل نواحيه صلاحا شموليا وكاملا لتحقيق تلك الشمولية للسعادة المرجوة، ولكن الاختلاف والمشاكل والصراعات بين البشر والشعوب والمجتمعات موجود عبر التاريخ وخاصة في المجتمعات الإسلامية، وذلك لعدم العض بالنواجز على العقيدة الواردة في القرآن والأحاديث الصحيحة، واعتناق الدين والامتثال بالنصوص حسب المصالح من قبل فئة أو قوم أو لغة معينة، كل يرى نفسه صائبا والعكس في مخالفه، وقد أفضى ذلك إلى العداوة والبغضاء بينهم حتى نازعوا وفشلوا في التطور وذهب ربحهم، وان القرآن لم يذكر أيا من المصطلحات الاجتماعية الا ولها حكمة بالغة.

1.1. أهمية الموضوع

تبرز أهمية الموضوع في كونه يتعلق بتأثير العقيدة في تكوين المفاهيم الاجتماعية في القرآن، وتأثير العقيدة على التصرفات المتعلقة بالحياة اليومية في السلوك والتعامل مع الآخرين التي أكدت عليها آيات عديدة في القرآن تأكيدا كبيرا والمفاهيم التي يعالج المشاكل الاجتماعية في المجتمع والوقوف على أهمية المجتمع من خلال الآيات التي تدل على المفاهيم الاجتماعية في القرآن، وشأن التعارف والتعايش الاجتماعي بين الامم والمجتمعات، وتبيين الفرق بين بعض المصطلحات الاجتماعية المستعملة في القرآن، ووضوح المقصود من تصنيف بعض أصناف المجتمع في القرآن، والمشاركة في يقظة المجتمعات الإسلامية من حالة الاخطاء التي وصلت إليها، ولهذا وجدت أهمية حتى ان ابحت في هذا الموضوع.

1.2. أسباب اختيار الموضوع

ان الله تعالى خلق الانسان وجعله خليفة في الأرض وذلك لتعمير الأرض ولا شك ان الانسان لا يمكن ان يعيش بمعزل عن غيره في هذه الحياة لأنه كائن اجتماعي بالطبع والمجتمع يحتاج الى الامن والاستقرار والفهم الصحيح للعقيدة والمفاهيم الاجتماعية في القرآن يعد من أعظم الضمانات الحقيقية لاستقرار والتكافل الاجتماعي بين جميع المجتمعات وعدم التخاصم والظلم والعدوان بينهم وكذلك الفهم

الخاطئ للعقيدة والمفاهيم الاجتماعية في القرآن له أثر كبير في هلاك المجتمعات وتخلفهم.

1. 3. الدراسات السابقة

من خلال النظر والتواصل والبحث في المكتبات والمواقع الإلكترونية والأسئلة عن المختصين بالأمر عن الرسائل والأبحاث العلمية المكتوبة عن موضوع (المفاهيم الاجتماعية في القرآن) ما وجدت بحثاً أو رسالة تناولت هذا الموضوع كما هو، سوى بعض الدراسات التي تكلمت بعض المفاهيم أو عموماً عن علم الاجتماع أو الآيات الدالة عليه، مما يلي بعض من تلك الدراسات

الآيات الاجتماعية في القرآن الكريم دراسة في ضوء اللسانيات النصية، أطروحة دكتوراه للباحث عدي فاضل عباس، بإشراف مكّي محيّي عيدان الكلابي، كلية التربية للعلوم الإنسانية، الاختصاص: اللغة العربية وآدابها، سنة نشر البحث 2021م.

مفهوم القرية ودلالاتها في القرآن الكريم، دراسة موضوعية، بحث تقدم به حازم حسني زيود، ومنشور في المجلة الجامعة العربية الأمريكية للبحوث. المجلد 2، الإصدار 2 / 2016 تقوم هذه الدراسة الموسومة بـ (مفهوم القرية ودلالاتها في القرآن الكريم: دراسة موضوعية) على منهج التفسير الموضوعي، إذ يبين الباحث من خلالها ورود لفظة القرية وتصريفاتها في القرآن الكريم.

علم اجتماع المعرفة في القرآن، بحث كتبه الباحث الإيراني صادق كلستاني، ترجمة الشيخ جهاد فرحات، منشور في مجلة المنهاج العدد 57 السنة الخامسة عشر ربيع 1431 هـ - 2010 م، تاريخ إضافة البحث 10 / 2015.

الإصلاح الاجتماعي في القرآن الكريم، دراسة موضوعية، بحث مشترك تقدم به الأستاذين سمرمد فؤاد شفيق العبيدي ومحمود عبد الستار شلال الدهان، إلى جامعة الفلوجة كلية العلوم الإسلامية، منشور في مجلة المداد الآداب في عدد خاص بالمؤتمرات بتاريخ 18-2-2019.

1. 4. مشكلة البحث

ان هذه الدراسة يحاول ان يجيب عن بعض المسائل حول العقيدة والمفاهيم الاجتماعية في القرآن وقد حاولت تحديداً إجابات هذه الأسئلة

تأثير العقيدة في تكوين المفاهيم الاجتماعية.

تأثير وأهمية العقيدة للمجتمع.

الناس متساوية في الخلق والايجاد والعيش.

الحكمة والفرق من بعض المفاهيم الاجتماعية المستعمل في القرآن.

2. المدخل: تعريف المجتمع والألفاظ الدالة عليها

1. 2. تعريف المجتمع لغة واصطلاحاً

أولاً: المجتمع لغة: هي مشتقة من الفعل جمع يجمع وهو كما قال ابن فارس¹ "الجيمُ والميمُ والعينُ أصل واحدٌ، يدل على تضام الشيء، يقال: جمعت الشيء جمعاً"² وقد ذكر ابن منظور³ معنى الجمع على ضم الشيء بعضه لبعض بعد تفرقة ومن خلال تعريف الجمع ذكر شيئاً من تعريف المجتمع قائلاً "وتجمع القوم: اجتمعوا من هاهنا وهاهنا ومتجمع البيداء: معظمها ومحتفلها"⁴ وكذلك يأتي المجتمع بمعنى "موضع الاجتماع والجماعة من الناس"⁵.

ومن الجدير بالذكر أن علماء اللغة من القدامى لم يعرفوا كلمة المجتمع بشكل مباشر وذلك يرجع إلى أن مصطلح المجتمع لم يستعمل من عصورهم، لذلك التجأت إلى الكتب العصرية فوجدت ما ذكره صاحب المنجد تعريف المجتمع قائلاً "مكان الاجتماع ويطلق مجازاً على جماعة من خاضعين لقوانين ونظم عامة مثال ذلك المجتمع القومي والمجتمع الإنساني"⁶.

إذاً يمكن أن نقول بأن كلمة المجتمع مصطلحٌ أصلٌ اشتقاقه من فعل جَمَعَ، الذي يعني عكس فَرَّقَ، وقد يراد بهذه الكلمة مكان اجتماع مجموعة من الناس، بينهم روابط إنسانية واجتماعية، ويتأثرون بعضهم ببعض.

ثانياً: المجتمع اصطلاحاً: لما تتوقف معرفة المعارف على جانبي اللغوية والاصطلاحية التفت علماء الاجتماع قديماً وحديثاً إلى تحديد معنى المجتمع من الجانب الاصطلاحي، وفي هذا المسار فقد تنوعت كلماتهم وتشنت عباراتهم في تعريفها بناءً على اختلاف عقائدهم أو المبدأ أو نوعية تحقيق الأهداف المسعى لديهم.

¹ ابن فارس: هو أحمد بن فارس المعروف بالرازي، عاش بين (329هـ - 941م) (395 هـ - 1004م)، وله مصنفات ورسائل كثيرة وتخرج به أئمة، ومات بالري في (395هـ)، سير أعلام النبلاء، ط الرسالة، 103/17-105.

² ابن فارس، أحمد ابن فارس الرازي، (ت: 395هـ)، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد، دار الفكر، 1399هـ، 479/1.

³ أبو الفضل: هو جمال الدين محمد بن مكرم الرويفي الإفريقي، (630 - 711 هـ = 1232 - 1311م)، ولد بمصر (وقيل: في طرابلس الغرب) وتوفي في مصر، وقد ترك بعده نحو خمسمائة مجلد، من مؤلفاته: (لسان العرب) وكتب أخرى كثيرة، خير الدين بن محمود بن محمد، الزركلي (ت: 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط: 5، 2002م، 108/7.

⁴ محمد بن مكرم، ابن منظور، (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، ط: 3، 1414هـ، 53/8.

⁵ إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، دار الدعوة، 136/1.

⁶ لويس معلوف، المنجد في اللغة، دار العلم، ط: 35، 101.

وممن حاول معالجة تحديد مفهوم المصطلح المراد قديما هو العالم الاجتماعي ابن خلدون⁷ فإنه قبل أن يخوض في الموضوع أراد بيان أصل المجتمع مبينا أن الأصل هو البدو حيث قال "فالبدو أصل للمدن والحضر"⁸ وهذا يعني أن كل مجتمع حضاري متطور وذات تقنيات عالية فإنها يرجع أصلها ونقطة بدايتها إلى الحياة البدوية.

ثم يأتي مؤسس علم الاجتماع معرّفا للمجتمع البدوي غير سارٍ على الأسس التعريفية المعروفة، بل يعرفه تعريفا وصفيا مطولا قائلا "أهل البدو هم المنتقلون للمعاش الطبيعيّ من الفلح والقيام على الأنعام وأنهم مقتصرون على الضروريّ من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ومقتصرون عمّا فوق ذلك من حاجيّ أو كماليّ يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجّدة إنّما هو قصد الاستغلال"⁹.

فأراد ابن خلدون أن يعلمنا التعرف على المجتمع البدوي من خلال ذكر كيفية معاشهم وسبل اكتسابهم بالأنعام وثمراتها وكذا اقتصارهم على ضروريات القوت والملابس تحرزا من التبذير أم فقرا، وماهية مستلزمات الحياة لديهم وكذا بيان كيفية بناء المنازل من المكونات الطبيعية، فأعطانا ذهنيا من خلال تعريفه الوصفي صورة للمجتمع البدوي في عصره.

وبعد التصوير للمجتمع البدوي أراد أن يرسم المجتمع الحضري في أذهاننا عبر تعريفه الوصفي قائلا عن أهل المدن أو المجتمع الحضري "استكثرنا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتخضر"¹⁰ فإن ابن خلدون ازداد عن الوصف مشيرا إلى أن المجتمع الحضري اهتموا بعوائد الترف في استجد القوت ولبس الملابس الفاخرة من الديباج والحريّر اللذان كانا من أغلى الثياب والأقمشة في عصره، ومن جانب بناء المساكن والمنازل يذكر انفتاح عقولهم الهندسي والمدني من أنهم بنوا مباني عالية ولم اتخذوا قصورا محلي بالأواني والفرش الراقية فقط بل راعوا المجال السياحية والجمال ورفاهة الأبنية فجروا تحتها الأنهار جذبا للطبائع إليها وسكنا للروح بداخلها، ومن جانب الاكتساب أشار ابن خلدون إلى ممارسة الصناعات مما أصبح الحضري بها أنمي وأرفه تجاه أهل البدو.

⁷ ابن خلدون: هو وليّ الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الحضرميّ (732 - 808 هـ = 1332 - 1406م)، أصله من إشبيلية، وقد ولد بتونس ونشأ فيها، وكان وفاته بالقاهرة، ومن مؤلفاته شرح البردة، وشفاء السائل لتذهيب المسائل، وكتب أخرى، الأعلام للزركلي، 3/ 330.

⁸ ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت: 808هـ)، تاريخ ابن خلدون، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط: 2، 1408هـ، 152/1.

⁹ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 1/ 151.

¹⁰ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 1/ 151.

ومن تعريف المعاصرين للمجتمع اصطلاحياً: "مجموعة من الناس الذين يعيشون معا ويشتركون في واحد أو أكثر من الأنشطة المشتركة الجماعية ويرتبطون ببعضهم البعض برابطة معينة أو عدد من الروابط"¹¹.

يتجلى من هذه التعريفات

أن مؤسس علم الاجتماع (ابن خلدون) امتزج بتعريف المجتمع وظيفته أفراداً ومستلزمات معيشتهم، وسار على منهجية تعريف بالوصف، وبيان وجود رابطة بين الأفراد منعكسة عليهم تأثيراتها سواء كانت مؤقتة أو دائمي، وتأسيس نظام مستفيض للعلاقات بين مكونات المجتمع، والحتمية من وجود كيان منتقل متحول، وعوامل المجتمع وأهدافه المكونة من (السكن والتوطين، الحركة العمرانية، تبادل المصالح، البيئة الطبيعية، الأهم من الكل وجود مؤسسين له وهم الأفراد).

اعتراض بعض من المختصين الاجتماعيين من المصطلح حيث يشيرون إلى أن الأصح أن يقال (جماعة) بدلاً من (المجتمع) لوجود عبارة (جماعة من الناس) أو ما بمعناه في كل التعريفات¹² وهذا غير صحيح لأن الاجتماع يشمل غيره كما يطلق على جمع غير الإنسي مثل جماعة من الأبقار أو من الوحوش، كما استخدم مصطلح الجماعة للقردة في كتاب (كليلة ودمنة) للفيلسوف الهندي (بيدباء)¹³ قائلاً "زعموا أن جماعة من القردة كانوا سكاناً في جبل"¹⁴ وقد استعمل في غير ذي الأرواح، كما أورده من علماء اللغة ابن سيده المرسى¹⁵ قائلاً "وقد استعملوا ذلك في غير الناس، حتى قالوا جماعة الشجر، وجماعة النبات"¹⁶.

وقد تستخدم كلمة المجتمع لتدل على معاني أخرى مثل الطبقات العليا والراقية في المدن الكبرى، أو تستخدم كلمة المجتمع للدلالة على الرأي العام، فمثلاً كثيراً ما نسمع الناس يقولون المجتمع لا يقبل هذه الفكرة، أو المجتمع يرفض هذا التصرف وهكذا.

¹¹ الجوهري محمد، المدخل إلى علم الاجتماع، كلية الآداب جامعة القاهرة، 2007، ص e.
¹² حسن عبد الرزاق منصور، بناء الإنسان، أمواج للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط:2، 2013م، 187.
¹³ كان اسمه بلباي أو بدباي أو بيدبا، والذي يقصد في اللغة السنسكريتية هو الرجل الحكيم أو المعلم. صاحب كتاب كليلة ودمنة المشهور والذي يعتبر آية من آيات الحكمة على مر الأزمان. عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة المدبولي، ط:2، 1999م، 357/1.
¹⁴ يشو شارما أو بيدبا، كليلة ودمنة، ترجمة: ابن المقفع، المطبعة الأميرية، ولاق - القاهرة، ط: 17، 1355 هـ - 1936م، 146.
¹⁵ ابن سيده: هو أبو الحسن علي بن إسماعيل، (398 - 458 هـ = 1007 - 1066 م)، وتوفي في دانية، فسنف (المخصص، والمحكم والمحيط الأعظم، وكتب أخرى كثيرة. الأعلام للزركلي، 263/4.
¹⁶ ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: حميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:1، 1421 هـ - 2000م، 347/1.

وللمجتمعات أشكال متعددة، ففي القرى يوجد المجتمع ريفي، أو المجتمع الزراعي، وفي المدن هناك مجتمعات صناعية، وأما في المدن التي تقيم على السواحل يكون عندهم مجتمع الصيد مشهوراً، والمجتمعات التي تعتمد على تربية الحيوانات في معاشها وتنتقل من مكان إلى مكان بحثاً عن الكلاً والماء تسمى بالمجتمعات الرعوية أو البدوية، والآن تكثر كلمة المجتمعات السكانية، وهي التي تجمع الكثير من الناس في مكان السكن مثال مساكن العمال، أو مساكن الطلاب، أو مساكن الأساتذة، وأخيراً وجدت في العصر الحديث المجتمعات الرقمية والمعرفية، وهكذا تسمى المجتمعات حسب نوع العمل أو الوظيفة أو الفكر أو المعرفة أو الدين أو النظرة السياسية، أو حسب العادات والأعراف السائدة فيها.

2.2. الألفاظ الدالة على المجتمع في القرآن

إذا أردنا ان نعرف مفهوم المجتمع بمعنى المراد في موضوعنا لا بد أن نرجع إلى القرآن حتى يتبين لنا المعنى المعني بالأمر، ومعلوم أن لفظة المجتمع لم ترد في القرآن بهذه الصيغة المذكورة، كما لم تستخدم كثيراً في الخطاب اللغوي العمومي لعصر نزول الوحي، وأما عند البحث عن ألفاظ أو كلمات متقاربة لمصطلح المجتمع أو ذات صلة فقد نجد كلمات مثل

أولاً: الجمع

الجمع في اللغة: الضم، ويقال "جمع الشيء عن تفرقة يجمعه جمعاً"¹⁷ وذهب الخليل¹⁸ الى ان "الجمع والجموع هما: اسمان لجماعة من الناس"¹⁹ وجمع مصدر فعل ويكون بمعنى الضم والحشد ومنه قوله تعالى (يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ)²⁰ "ويوم الجمع: يوم القيامة الضم - الحشد"²¹.

والمتعمّن في هذه التعريفات اللغوية يرى بأن الجميع يدور حول حقيقة واحدة وهي أن (الجمع) بمادته (الجيم والميم والعين) يدل على ضم شيء إلى شيء لازماً كان أم متعدياً، وقد أتى بمعنى جماعة من الناس، ومن هذا القبيل يطلق على يوم القيامة يوم الجمع لأن جمع الناس يوم القيامة أيضاً يتم عبر ضم مليارات الأفراد بعضهم مع بعض.

¹⁷ ابن منظور، لسان العرب، 53/8.

¹⁸ الخليل: هو أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي (100 - 170 هـ = 718 - 786م)، ولد ومات في البصرة، له كتب كثيرة منها كتاب العين، ومعاني الحروف، وجملات آيات العرب. الأعلام للزركلي، 314/2.

¹⁹ الخليل، أبو عبد الرحمن الخليل البصري، (ت: 170 هـ)، العين، ت: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الهلال، 239/1.

²⁰ التّغابن: 9/64.

²¹ أحمد مختار، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، سطور المعرفة، ط: 1، 1423 هـ، 128.

والجمع في الاصطلاح: قال ابن عاشور²² هو "الجماعة من الناس"²³ وقد عرف الجمع القاضي عبد النبي من جانب الحسابي قائلا "وفي عرف الحساب الجمع هو عبارة عن جمع عددين وما فوقهما ويقال للحاصل حاصل الجمع كما يقال لأحد العددين المزيد وللآخر المزيد عليه"²⁴.

يفهم من هذا التعريف أن الجمع حاصل لمزيد من عدد واحد، وعلى هذا الأساس لا يطلق الجمع على عدد بفرده.

ولو دُقِّقَ النظر إلى هذه التعريفات لوجدنا أن معنى الجمع من جانيبه اللغوية والاصطلاحية هو الأقرب إلى دلالة كلمة المجتمع، كما أنها قريبة أيضا من المعنى الواردة في القرآن في مقام التعبير عن المجموعة والمجتمع وذلك في كثير من الآيات الواردة.

ومن جانب آخر ذهب المصطفوي²⁵ إلى أن الأصل الواحد في مادة الجمع هو "انضمام الشيء إلى آخر، ويعبر عنه بالاجتماع" وهذا القول مبين لبيان جذر الكلمة وأصله حيث أنها ببنيته تدل على الإنضمام، والجمع في القرآن جاء على أربعة أوجه²⁶ وذلك كما يلي

أولاً: جاء لفظ الجمع في القرآن ويقصد به جماعة من الناس، ومنه (سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ)²⁷ "حيث عبر بالجمع عن مجتمع المشركين بصورة عامة"²⁸.

²² ابن عاشور: هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، (1296 - 1393 هـ) مولده ووفاته بمصر، وكان له مؤلفات مطبوعة، ومن أشهرها مقاصد الشريعة الإسلامية وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام والتحرير والتنوير للأعلام للزركلي، 174/6.

²³ ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، (ت: 1393 هـ)، التحرير والتنوير، دار التونسية، تونس، 1984 هـ، 182/20.

²⁴ القاضي عبد النبي (ت: 12 هـ) جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ترجمة: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: 1421 هـ، 280/1.

²⁵ حسن المصطفوي: هو محقق فريد ومفسر كبير عمل على سبر غور مفردات القرآن ومفاهيمه. حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 3، 1430 هـ - 2009 م، 3/1.

²⁶ حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، 126/2.

²⁷ القمر: 45/54.

²⁸ محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، العطرة الطاهرة، النجف، العراق، ط: 2، 2006 م، 95.

وأكد ذلك من العلماء القدامى صاحب كتاب (الإعلام بما في دين النصارى) بقوله "يُريد بذلك والله أعلم جمع كفار قُرَيْشٍ"²⁹ وأكد قبله ابن أبي يعلى³⁰ في كتابه (الاعتقاد)³¹ أيضاً في مبحث تنبؤ القرآن بانتصار الروم على الفرس بعد هزيمتهم، يتجلى من هذا النص أن المصطلح متى ما أطلق فيقصد به جمع من الناس، والاستدلال بهذه الآية يؤكد القول بأن جذر المادة وأصلها تدل على الجماعة، وفي قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَفَى الْجَمْعَانِ)³² "حيث عبر عن الجماعتين الممثلتين لمجتمعين متقابلين متحاربين هما مجتمع المسلمين ومجتمع المشركين بـ (الجمعان)"³³ وهذه الآية باستخدام أسلوب التثنية للجمع توضح أصل المادة أيضاً المعبرة عنها بذكر مجتمعين مكونين من أفراد كثيرة، ويفهم منه ان العقيدة لها تأثير مباشر على تكوين هذين المجتمعين المتقابلين المتحاربين الذين عبر الله عنهما بـ (الجمعان) المكونين من المسلمين والكافرين، ومعلوم ان السبب الرئيسي في تكوين هذ المجتمع الإسلامي من المهاجرين والانصار العقيدة، وكذلك السبب في تكوين المجتمع الكافرين هو الكفر والشرك إذاً ان العقيدة سواء كانت حقا أو باطلة لها أثر كبير في تكوين المجتمعات.

ثانياً: وقد جاء الجمع في القرآن ويقصد به الموضوعات الخارجية من المكان والمال، ومنه قوله تعالى: (فَوَسَّطْنَا بِهِ جَمْعًا)³⁴ والمراد من الآية هنا "أرض المزدلفة وسميت أرضها جمعاً لاجتماع الناس به"³⁵ وقد أولها أبو منصور الماتريدي³⁶ باجتماع الحجاج بقوله "الجمع في الحج، وهو الجمع المعروف"³⁷ وقوله تعالى (الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ)³⁸.

²⁹ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، (ت: 671هـ)، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام، ت: أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي - القاهرة، بدون تاريخ وعدد الطبعة، 341.

³⁰ محمد بن محمد (أبي يعلى)، أبو الحسين ابن الفراء، (451 - 526 هـ = 1059 - 1131 م) ولد ببغداد، ومات فيها ومن مؤلفاته طبقات الحنابلة والمجرد في مناقب الإمام أحمد والمفتاح، الأعلام للزركلي، 23/7.

³¹ ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، (ت: 526هـ) الاعتقاد، ت: محمد عبد الرحمن، دار أطلس الخضراء، ط: 1، 1423 هـ - 2002 م، 36.

³² آل عمران: 155/3.

³³ محمد باقر، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، 96.

³⁴ العاديات: 5/100.

³⁵ محمد بن عمر الأصبهاني (ت: 581هـ)، المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث، ت: عبد الكريم العزباوي، دار المدني، جدة - السعودية، ط: 1، 1988م، 349/1.

³⁶ الماتريدي: هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود (333 هـ - 944 م)، وهو من علماء الكلام. ونسبته إلى ما تريد وهي موضع بسمرقند، ومن كتبه التوحيد، وتأويلات أهل السنة، ومات بسمرقند، الأعلام للزركلي، 19/7.

³⁷ الماتريدي، أبو منصور محمد الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ت: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1426 هـ، 601/10.

³⁸ الهمة: 2/104.

ثالثاً: وقد جاء الجمع ويقصد به الأفعال والأفكار، ومنه قوله تعالى (فَجَمَعَ كَيْدَهُ)³⁹ وقوله تعالى (لِلَّهِ الْأُمُورُ جَمِيعًا)⁴⁰ تدل هذان الآيتان مع بقاء أصل المادة (الإنضمام) على جمع الأمور المعنوية من الأفكار والخطرات الباطنية مع الحركات العضوية من الأفعال ونحوها مما يعبر عنه عضوياً.

رابعاً: وقد جاء لدلالة على التأكيد، ومنه قوله تعالى (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ)⁴¹ وفي هذه الآية وردت مصطلح الجمع مزيلاً للوهم والشك على بقاء غير ساجد لأدم ن، فجاءت الجمع مؤكداً لسجود كل المأمورين له، وقد عبر فخرالدين الرازي في مفاتيح الغيب عن هذا التأكيد بـ "أكمل وجوه التأكيد"⁴² وذلك لأن الملائكة وردت بصيغة الجمع فأفادت العموم، ومصطلح الكل أكد تنفيذ الأمر لدى الجميع، ثم أكد المؤكّد بتأكد آخر وهو (أجمعون)، فلم يبق نافذة للخارج عن الأمر سوى المستثنى المذكور وهو الشيطان الرجيم، وعده ابن تيمية بـ "توكيد المعنى الأول بما يزيد عنه شبهة"⁴³.

ثانياً: القرية

القرية لغة: القرية جمع قرى وهي مكان لتجمع الناس، كما قال ابن فارس "القاف والراء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على جمع واجتماع، من ذلك القرية، سميت قرية لاجتماع الناس فيها"⁴⁴ ومن المعاصرين أكد البركتي في تعريفاته بأنها "كل مكان اتّصلت به الأبنية واتّخذ قراراً"⁴⁵.

والمتمأل في التعريفات اللغوية للقرية يجد بأنها اسم لبقعة جغرافية وجعلها مكاناً للمبيت والعيش عليها من قبل رهط من الناس قلّ منهم أو أكثر، ولم يبتعد هذين التعريفين عن أن القرية اسم لمكان عيش لجم غفير من أناس جاعلين هذا المكان مقراً لهم، ويشملان الجانب الاصطلاحي أكثر.

³⁹ طه: 60/20.

⁴⁰ الرعد: 31/13.

⁴¹ الحجر: 30/15.

⁴² الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، (ت: 606هـ)، التفسير الكبير، دار احياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: 3، 1420 هـ، 448/2.

⁴³ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، (ت: 728 هـ)، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، ت: علي محمد، محمد عزيز، دار عالم الفوائد - مكة، ط: 1، 1425 هـ، 543/2.

⁴⁴ ابن فارس، مقاييس اللغة، 78/5.

⁴⁵ البركتي، محمد عميم المجددي، التعريفات الفقهاء، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1424 هـ، 173.

وقد يأتي مادتها بمطلق الجمع كما ذكره صاحب الإبانة قائلا "يقال: قرئت الماء في الحوض، إذا جمعته فيه، ويقال للبعير: يقري الطعام في فيه، أي: يجمع"⁴⁶ هذا التعريف المحض اللغوي فبين فيه أصل الكلمة وجذرها اللغوي.

والقرية اصطلاحاً: لا يختلف معناها من جانبها اللغوي، إذ هي في المعنى الاصطلاحي ما ذكره الراغب الأصفهاني بأنها "اسم للموضع الذي يجتمع فيه الناس"⁴⁷ وكذلك عرفها ابن الأثير قائلا "والقرية من المساكن والأبنية: الضياع"⁴⁸ كما قال تعالى (وَسُئِلَ الْقَرْيَةُ) ⁴⁹ أي أهل القرية وهو قول كثير من المفسرين والمختار عند القرطبي⁵⁰ وكذا أبو منصور الماتريدي قائلا "ولكن لو سألت أهل القرية وأهل العير لأخبروك أنه كما قلنا"⁵¹.

وأما من حيث ورودها القرآني وسياق معناها فقال الكبيسي إن كلمة قرى ورد في القرآن على عشرة أوجه⁵².

أولاً: قد جاء بمعنى مجتمع الناس في أي مكان كان، ومنه (وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ)⁵³.

ثانياً: وقد جاء ويشير إلى مكة، ومنه (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا)⁵⁴ وذكر الصحاري في الإبانة سبب تسمية مكة بأهل القرى قائلا "ويقال لمكة: أم القرى، وذلك أن الأرض دحيت من تحتها، وكذلك لفاتحة الكتاب أم الكتاب لأنها أصل له"⁵⁵.

46 الصُّحاري سلمة مسلم العوتبي، الإبانة في اللغة العربية، ت: عبد الكريم خليفة، نصرت عبد، وزارة التراث، ط: 1، 1420 هـ، 56/4.

47 راغب الأصفهاني، (ت: 502 هـ)، المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان الداودي، دار القلم، بيروت - لبنان، ط: 1، 1412 هـ، 669.

48 ابن الأثير، مجد الدين المبارك، (ت: 606 هـ) النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، 1399 هـ، 56/4.

49 يوسف: 82/12.

50 القرطبي، محمد بن أحمد، (ت: 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط: 2، 1964 م، 246/9. وابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله، (ت: 399 هـ)، تفسير القرآن العزيز، ت: حسين عكاشة، دار الفاروق الحديثة، القاهرة - مصر، ط: 1، 2002 م، 336/2.

51 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 6/ 273.

52 الكبيسي، أحمد عبيد، موسوعة الكلمة وأخواتها في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط: 1، 1438 هـ - 2017 م، 131/10.

53 الاسراء: 58/17.

54 الشورى: 42/ 7.

55 الصُّحاري، الإبانة في اللغة العربية، 57/4.

ثالثاً: وقد جاء ويشير الى مكة وطائف، ومنه (وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ) 56 "القريتين: مكّة والطائف" 57.

رابعاً: وقد جاء ويشير الى أنطاكية، ومنه (وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ) 58 أي "واضرب لهم مثل أصحاب القرية (أنطاكية)" 59.

خامساً: وقد جاء ويشير الى دير هرقل، ومنه (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا) 60 "هي دير هرقل على شط دجلة" 61 وذهب كثير من المفسرين الى انه بيت المقدس ومنهم الطبري، والقرطبي 62.

سادساً: وقد جاء ويشير الى أريحا، ومنه (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ) 63 وقد أورد أبو منصور الماتريدي اختلاف المفسرين على تحديد هذه القرية، حيث عينها بعضهم بـ (بيت المقدس)، بينما بعض آخر قالوا أنها (قرية على انقضاء التيه) 64.

سابعاً: وقد جاء ويشير الى قرية لوط، ومنه (إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رَجُلًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ) 65.

ثامناً: وقد جاء ويشير الى نينوى، ومنه (فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ) 66 "أن قوم يونس كانوا بنينوى من أرض الموصل وكانوا يعبدون الأصنام" 67.

56 الزخرف: 31/43.

57 ابن ابي زمنين، تفسير القرآن العزيز، 182/4.

58 يس: 13/36.

59 ابن عجيبة، أحمد بن محمد، (ت: 1224هـ)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ت: أحمد عبد الله القرشي رسلان، 1419هـ، 561/4.

60 البقرة: 259/2.

61 عبد الله بن عباس، (ت: 68هـ)، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جمعه: الفيروزآبادي، (ت: 817هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، بدون سنة النشر والطبع، 37. وأبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، ت: عادل أحمد، علي محمد، زكريا عبد المجيد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1422هـ - 2001 م، 632/2. أحمد بن مصطفى المراغي، (ت: 1371هـ)، تفسير المراغي، شركة مكتبة، مصر، ط: 1، 1365هـ، 22/3.

62 الطبري، محمد بن جرير الطبري، (ت: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 1، 1420 هـ - 2000 م، 443/5. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 289/3.

63 البقرة: 58/2.

64 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 468/1.

65 العنكبوت: 34/29.

66 يونس: 98/10.

67 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 384/8.

تاسعا: وقد جاء ويشير الى أيلة، ومنه (وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ)⁶⁸ وأورد الماتريدي أيضا اختلاف بعض المتأولين حول المراد بالقرية بين مدينتي (أيلة) و(أريحا)⁶⁹ وذهب ابن كثير أيضا الى انها أيلة قائلا "وهذه القرية هي أيلة وهي على شاطئ بحر القلزم"⁷⁰.

عاشرا: وقد جاء ويشير الى مصر، ومنه (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا)⁷¹.

والم تأمل في القرآن يرى بان الله تعالى كلما ذكر عقيدة أهل القرية فأعطاه الشمولية من حيث الكفر أو الإيمان، أو صفاتهم خيرا أم شرا، أو ظلم وطيغان، وعقابهم، فتحدث عنهم بشكل عام شاملا للخير والشر والنعمة والعقاب والصفات المذمومة أو المحمودة، مثلا قال تعالى (الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا)⁷² فعم الله تعالى صفة الظلم على جميع أهل القرية، وعلى عكس ذلك في قوله تعالى (فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ)⁷³ فوصفهم الله تعالى جميع أهل القرية بالإيمان، ومن ذلك يظهر تأثير العقيدة في تكوين المجتمع، وأن أهل القرية يصعب عليهم اختلاف العقدي، وإن كان صحيحة، فإن كان مختلفا معهم فلا يمكنه العيش معهم، والدليل على ذلك قوله تعالى (فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْاسٌ يَتَطَهَّرُونَ)⁷⁴.

ومن جانب آخر أشار القرآن بوضوح الى تأثير العقيدة على أهل القرى، وهذه العلاقة هو أن العقيدة ركن ركين ونقطة أساسية وعاملة في غاية الأهمية لتطور القرى وترفع الرفاهية وطول تاريخها وعلاء مجدها وازدياد انتماء أفرادها لها بكثرة نشر العدالة لدى مدبر أمورها وأمرائها، وكل ذلك تتم إذا اعتنق أهاليها عقيدة صالحة وصحيحة، لإفضائها إلى زيادة الأخلاق الفاضلة وحسن التعامل الاجتماعي فيما بينهم، وعندما نقرأ قول الله تعالى (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)⁷⁵ يتجلى بالتأمل فيها أن أهل القرى لو كانوا مؤمنين منعكسين عليهم شهادة لا إله إلا الله عمليا لفتح الله عليهم أبواب

68 الاعراف: 163/7.

69 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 69/5.

70 ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، ت محمد حسين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1419 هـ، 444/3.

71 يوسف: 82/12.

72 النساء: 75/4.

73 يونس: 98/10.

74 نمل: 56/27.

75 الأعراف: 96/7.

بركاته سماويا وأرضيا، وعندما نقلب صفحات التفسير لوجدنا المفسرين مرتبطين هذا الفتح الإلهي بالتمسك بعقيدة منزهة عن الشرك وشوائبه، من العلماء القدامى الزمخشري قيد الخير والبركة بالإيمان وترك الكفر والمعاصي قائلا "ولو أن أهل تلك القرى الذين كذبوا وأهلكوا آمنوا بدل كفرهم واتقوا المعاصي مكان ارتكابها لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض لآتيناهم بالخير من كل وجه"⁷⁶ هذا ولا شك بأن الإيمان المشروط في الآية معاقب للعقيدة الصحيحة، إذ لا قيمة لإيمان وتقوى مع عقيدة مزيفة ذات شرك وإشراك بالله.

ثالثا: المدينة

المدينة لغة: قال ابن منظور "المدينة: الحصن بينى في أصطمة الأرض، مشتق من ذلك. وكل أرض بينى بها حصن في أصطمتها فهي مدينة"⁷⁷.

المدينة اصطلاحاً: عرفها الاصفهاني مختصراً قائلا "المدينة فعيلة عند قوم، وجمعها مدن، وقد مدنت مدينة"⁷⁸.

ذكر الدامغاني خمسة أوجه للمدينة في القرآن⁷⁹.

الأول: جاء لفظ المدينة في القرآن والمراد منها مصر، ومنه (فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفاً يَتَرَقَّبُ ...) ⁸⁰.

الثاني: جاء بصيغة الجمع والمراد بها الجمع العظيم والقبائل، ومنه (فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ)⁸¹ فسر الزمخشري المدائن بالجمع العظيم قائلا "وخرج فرعون في جمع عظيم، وكانت مقدّمته سبعمائة ألف"⁸².

⁷⁶ الزمخشري، جار الله الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو، (ت: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط:3، 1407هـ، 133/2.

⁷⁷ ابن منظور، لسان العرب، 402/13.

⁷⁸ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 763.

⁷⁹ الدامغاني، حسين محمد، اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، ت: عبد العزيز الاهل، دار العلم، بيروت، لبنان، ط:4، 1983م، 430-431.

⁸⁰ القصص:18/28.

⁸¹ الشعراء:53/26.

⁸² الزمخشري، الكشاف، 314/3.

الثالث: جاء بصيغة الاسمية والمراد بها قرية شعيب او قبيلة ابيها، ومنه (وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا)⁸³ وأشار الى ذلك مصطفى درويش قائلا "فهو اسم مشترك بين القرية والقبيلة وأبيها"⁸⁴.

الرابع: جاء بصيغة المفرد والمراد بها يثرب، ومنه (وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ)⁸⁵.

الخامس: جاء بصيغة المفرد والمراد بها مدينة صالح، ومنه (وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ)⁸⁶ قال القرطبي "أي في مدينة صالح وهي الحجر"⁸⁷.

فيما سبق ذكرنا ان اهل القرية يصعب عليهم عقيدة مختلفة، ولكن يختلف المدن عن القرية باعتبار أن المدن أكبر من القرية والناس مختلط فيها، فيمكن أن يعيش فيها أصحاب العقائد المختلفة، كما كان في مدينة رسول الله المؤمنون والمنافقون واليهوديون، ويمكن أن يكون بعض الناس فيها أهل صلاح وبعضهم ذو صفات فاسدة، والدليل على ذلك قوله تعالى (وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ)⁸⁸ ولذلك لم يذكر في القرآن هلاك مدينة او تدميرها لان فيها اهل الخير واهل الشر ويتجلى مما مر ليس للعقيدة تأثير في تكوين المدائن بخلاف القرى.

رابعاً: البلد

البلد لغة: قال ابن منظور "بلد: البلدة والبلد: كل موضع أو قطعة مستحيزة، عامرة كانت أو غير عامرة"⁸⁹.

والبلد اصطلاحاً: "البلد: المكان المحيط المحدود المتأثر باجتماع قطانه وإقامتهم فيه، وجمعه: بلاد وبلدان"⁹⁰.

⁸³ الأعراف: 85/7.

⁸⁴ محيي الدين أحمد مصطفى درويش (ت: 1403هـ)، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد، حمص - سورية، ط: 4، 1415هـ، 400/3.

⁸⁵ التوبة: 101/9.

⁸⁶ النمل: 48/27.

⁸⁷ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 215/13.

⁸⁸ النمل: 48/27.

⁸⁹ ابن منظور، لسان العرب، 94/3.

⁹⁰ الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 142.

قال الدامغاني جاء في القرآن على أربعة اوجه⁹¹.

الأول: جاء في القرآن ويشير الى مكة، ومنه (لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ)⁹².

الثاني: جاء في القرآن ويشير الى سبأ، ومنه (لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ)⁹³.

الثالث: جاء في القرآن ويشير الى القطعة النامية في الأرض ومنه (وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ)⁹⁴ قال الزمخشري "والبلد الطيب الأرض العذبة الكريمة التربة والذي خبت الأرض السبخة التي لا تنبت ما ينتفع به"⁹⁵.

الرابع: جاء في القرآن ويشير الى مكان مالح لا نبات فيه، ومنه (فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ)⁹⁶ قال الدامغاني "أي لا نبات فيه"⁹⁷.

واهل البلد جماعة من الناس متوافقة متماسكين لهم قرابة النسب يعني إذا كان المجتمع كلهم أقارب يطلق عليهم اسم البلد، وكلهم يتبعون عقيدة وفكرا واحدا ليس فيهم الأجانب وأصحاب العقائد المختلفة إذا ان العقيدة لها تأثير في تكوين مجتمع البلد بخلاف المدن، والدليل على ذلك ان الله تعالى بعد ذكر بلدة اهل سبأ يذكر اعراضهم وعدم شكرهم وهو سبب لعقابهم جميعا (لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ % فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ)⁹⁸ فيتجلى من هذان الآيتان ان اهل بلد سبأ كلهم في نعمة الله تعالى ولكن لما اعرضوا عن ذكر وشكر الله تعالى عاقبهم الله جميعا يعني ان الله تعالى اعطى الشمولية من النعمة والعقاب على كل اهل البلد وهو دليل على اتحاد عقيدتهم وفكرتهم.

91 الدامغاني، اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، 76.

92 البلد: 1/90.

93 سبأ: 15/34.

94 الأعراف: 58/7.

95 الزمخشري، الكشاف، 112/2.

96 فاطر: 9/35.

97 الدامغاني، اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، 77.

98 سبأ: 16-15/34.

خامسا: القوم

القوم لغة: قال ابن فارس "القاف والواو والميم أصلان صحيحان يدل أحدهما على جماعة ناس...."99.

والقوم اصطلاحاً: قال الراغب الأصفهاني "والقوم: جماعة الرجال في الأصل دون النساء ولذلك قال: (لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ)¹⁰⁰ وفي عامة القرآن أريدوا به والنساء جميعاً"¹⁰¹ ويفهم من قول الراغب أنه انحصر لفظ القوم على الرجال دون النساء ولكن نجد في القرآن آيات عديدة تعبر لفظ القوم عن المجتمع التي يطلق على الرجال والنساء، ومن علماء اللغة المعاصرة أورد محمود عبد الرحمن، في معجمه بشمولية اللفظ على جنسي البشرية، قائلاً "ويستعمل لفظ القوم فيشمل الأمة كلها رجالاً ونساء"¹⁰² واستدل بورودها مضافة إلى سيدنا نوح وإبراهيم عليهما السلام، ومن الواضح البين أنهما أرسلًا للرجال والنساء معاً.

وقد أشار المصطفوي أيضاً إلى أن القوم يشمل الرجال والنساء قائلاً "والكلمة تشمل على جماعة قائمين من الرجال والنساء والتفسير بالرجال تغليب لا تخصيص" ومثل بقوله تعالى (إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ)¹⁰³ ويقول "فالإنذار غير مختصة بالرجال بل تعم الرجال والنساء"¹⁰⁴.

ومصطلح القوم جاء في القرآن ويطلق إما على الناس جميعاً أو مجموعة من الناس

الأول: جاء القوم والمراد منه مجموعة من الناس الذين بينهم علاقات القرابة والنسب، أو يكون بينهم روابط العلاقات الاجتماعية ولا يشترط وحدة العقيدة فيهم، فكثيراً من الأحيان كانوا عقيدتهم مختلفة، والدليل على ذلك أن الله تعالى لم يفرق بين الأنبياء وأقوامهم من الناحية القومية، مثلاً قوله تعالى (لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ)¹⁰⁵ ومعلوم أن قومهم كانوا مشركين وعقيدتهم مختلفة مع أنبيائهم ومع ذلك فقد نسبهم الله إليهم، إذاً أن العقيدة ليست لها تأثير في تكوين القومية، وهذا يعني أن مجموعة من الأشخاص إذا كانوا بينهم علاقة القرابة والنسب يعدون قوماً واحداً ولو كانوا عقيدتهم مختلفة، وإذا لم يكن بينهم علاقة القرابة والنسب لا يعدون قوماً واحداً ولو كانوا عقيدتهم موحدة.

99 ابن فارس، مقاييس اللغة، 43/5.

100 الحجرات: 11/49.

101 الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 693.

102 محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، بدون سنة الطبع، 124/3.

103 الرعد: 7/13.

104 المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، 383/9.

105 الأعراف: 59/7.

ومما يدل أيضا على أن العقيدة لا يتأثر في تكوين القومية هو أن الله تعالى اطلق مصطلح القوم على أهل الإيمان ومنه (نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)¹⁰⁶ وأيضا أطلقه على أهل الصلاح، ومنه (مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ)¹⁰⁷ واطلق أيضا مصطلح القوم في كثير من الآيات على أهل الكفر والظلم والفسق مثلا (وَأَنصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ)¹⁰⁸ و (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)¹⁰⁹ و (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ)¹¹⁰.

الثاني: جاء القوم والمراد منه جميع الناس بشكل عام مثلا (لقوم يعلمون، لقوم يوقنون، لقوم يفقهون)، وقد كانت كلمة القوم في بعض المواضع مضافة إلى اسم لتبين المقصود وأحيانا جاءت مرتبطة بفعل مضارع نحو (لقوم يعقلون) ومثيلاتها، ولم يرد السياق بصيغة اسم الفاعل (للعاقلين) أو الإشارة للجموع (للذين يعقلون) أو بالإشارة إلى المفرد المراد به الجمع (لمن يعقل)، وفي هذا الخطاب بلاغة بيانية قرآنية، إذ أن لزوم الوصف لكلمة (قوم) فيه إشارة إلى أن ذلك الوصف سجية في هذه الطائفة أو المجموعة من الناس ويعد ذلك من مكملات قوميتهم التي تميزهم عن غيرهم، وإذا نزل الخطاب بهذه الصيغة فإنه يشير إلى ثبوت هذه السجية لهؤلاء القوم كالعقل والتفكير والعلم وغيرها، وفيها حث على المسارعة للتخلي بهذه السجايا والصفات التي تميز بها ونالها هؤلاء فالكثرة تبعث على التفاعل مع الصورة بخلاف ما لو ورد بالإفراد أو بالإيماء للبعيد، وهنالك لطيفة ذكرها بعض أهل العلم وهي أن لفظ قوم هو لفظ عام يشمل الذين نزل فيهم الخطاب أو أشار إليهم ويشمل غيرهم، كما أن تنكير (قوم) في بعض المواضع ليس الغرض منه تعيين الذوات إنما للاتصاف بالصفات والسجايا الحسنة التي ثبتت لهم أو للابتعاد عن الصفات التي جاءت في معرض النفي في مواضع أخرى¹¹¹.

والخلاصة مما سبق أن ورود كلمة (قوم) بالجمع متعلقة بما بعدها من الصفات أبلغ من ورودها بصيغة أخرى وذلك لما يلقيه هذا الوصف من ظلال بيانية تحقق غاية المراد من دعوة القرآن للناس في تحري الأصلح في دنياهم وأخراهم.

106 القصص:3/28.

107 المائدة:84/5.

108 البقرة:250/2.

109 آل عمران:86/3.

110 المائدة:108/5.

111 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 89/2، 97/11، 11/297، 25/342، 104/28. ومحمد سيد

طنطاوي التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر، - القاهرة، ط:1، 311/4.

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى تولد ظاهرة القومية في المجتمعات الإنسانية عموماً والإسلامية خصوصاً وكيفية تعامل التعليمات الإسلامية وتوجيهاتها تجاهها ماضياً وحاضراً وكذا تحديد علاقتها مع العقيدة.

فالبداء من تعريفها لغويا هي "مصدر صناعي من قوم"¹¹² ويعنى بها "القيام على الشيء يقال فلان ذو قومية على ماله: أي حسن القيام"¹¹³ والعلماء القدامى لم يتطرقوا إلى تعريف القومية اصطلاحياً لحدائتها وعدمها في زمنهم، أما المعاصرون فقد عرفوها بتعاريف كثيرة ممن أشار إليها صواحب معجم الوسيط قائلين القومية "صلة اجتماعية عاطفية تنشأ من الاشتراك في الوطن والجنس واللغة والمنافع وقد تنتهي بالتضامن والتعاون إلى الوحدة كالقومية العربية"¹¹⁴ بينما عرفها أحمد مختار صاحب كتاب معجم اللغة العربية المعاصرة مختصرة قائلاً "من يؤمن بوجوب معاونته لقومه ومساعدتهم"¹¹⁵ وعلى هذين التعريفين يمكن استخلاص تعريف مختار بأنها هي عبارة عن حركة اجتماعية أو سياسية مبنية على مصالح قوم معين تهادفاً لتحقيق أهداف شعبية معينة مثل تعزيز مصالح القومية أو الاستيلاء على السيادة القومية التامة أو أخذاً للحكم الذاتي.

أما من حيث كيفية قديمها فالمتأمل في السيرة النبوية يرى بأن هذه الظاهرة لم تكن موجودة كما هي الآن، وذلك لأن الرسول ﷺ كان ساعياً لغرس المفاهيم التوحيدية والأخلاقية في بواطن الناس تاركاً الأخذ بمبادئ الشعبوية والقومية.

ويمكن تحديد ظهورها بشكلها العمومي إلى العصور المتأخرة، أما في دائرتها الفردية فقد كانت موجودة في بداية التاريخ البشري على الكرة الأرضية بل وحتى في زمن النبي ﷺ، مثل ما عيّر أبو ذر الغفاري بلال بن رباح الحبشي بأمه (حمامة) في واقعة بينهما فقال له "يا ابن السوداء" فلم يرض الرسول بهذه المقولة العصبية لتجاوزها الحدود الحمراء المخلة بروح الأخوية الإسلامية ولسواسية المسلمين كأسنان المشط وكون التقوى معيار إلهي للتفاضل، فقال ﷺ لأبي ذر "أعيرته بأمه!! إنك امرؤ فيك جاهلية" وأعقب ﷺ بذكر الأخوة انتباهاً على قضاء هذا الشعور عليها عند

¹¹² أحمد مختار عبد الحميد عمر، (ت: 1424هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط: 1، 1429 هـ، 1877/3.

¹¹³ نشوان سعيد اليميني، (ت: 573هـ)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ت: حسين عبد الله العمري، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط: 1، 1420 هـ، 5664/8.

¹¹⁴ إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، 768/2.

¹¹⁵ أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، 1877/3.

استمراريته فقال p "إن اخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت ايديكم..."¹¹⁶ وذلك تعصب أبو ذر بنسبه بعروبيته على حبشية بلال لكونه مواطناً أثيوبياً إفريقياً ولا غرابة بوجود هذا الشعور لكونها ظاهرة فطرية في مناخ الإنسان وطبيعته الخلقية.

وموقف الإسلام تجاهها يتوقف على التأمل في جذرها، حيث يمكن أن ينقسم إلى قسمين

الأولى: ما كانت ظاهرة إنسانية فطرية بحتة.

الثاني: القومية المؤدية إلى العصبية السلبية الهدامة للروح الأخوية الإيمانية.

ولا شك في أن الإسلام لم يكن رافضاً لها مطلقاً بل ينظمها ويهذبها من شوائب العنصرية والانحراف عن سواء السبيل، بمفهوم آخر يمكن أن نقول أن الموقف الإسلامي يتنوع بمدى موافقة القوميين في آرائهم ومعتقداتهم مع التعاليم الإسلامية عقديّة كانت أم أخلاقية، فمتى ما كانت القومية حافظة للحدود الإسلامية غير متجاوزة إلى العصبية والميل إلى الباطل حبا للغة القوم أو نصرهم أو مصالحهم أو ما شابه ذلك من التأييد الباطل على حساب إدبار الإرشادات الإسلامية.

مختصرة أن الإسلام رافض للنوع الثاني ومقر بالأول، فالتعمن في المصدر الأول للتشريع الإسلامي يجد بأن القرآن قد أقر بوجود القوميات والألسنة والألوان المختلفة من الحضارات والدول (وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)¹¹⁷ فمن الواضح أن هذه الآية اعتراف قرآني صريح بالظاهرة القومية كفطرة إنسانية.

وأيضاً لو دققنا النظر في كتب السيرة نرى بأن الرسول p أيضاً قد سمح للقبائل الإسلامية برفع راياتهم الخاصة بهم، فكثيراً ما ورد من "أن علياً، كان صاحب راية رسول الله p يوم بدر، وفي المواطن كلها كان صاحب راية المهاجرين علياً، وصاحب راية الأنصار سعد بن عباد" ¹¹⁸ أو جلوس النبي p بنفسه تحت راية الأنصار يوم الأحد¹¹⁹ وهذا يدل على أن الإسلام دين وافق الفطرة الإنسانية، وأي تصدي لهذه الفطرة يتشكل خطراً على ذات المهدّد بنفسه.

¹¹⁶ ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1379 هـ، رقم: 2545، 174/5.

¹¹⁷ الحجرات: 13/49.

¹¹⁸ الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد (ت: 369 هـ)، أخلاق النبي وآدابه، ت: صالح محمد، دار المسلم، ط: 1، 1998 م، 423/2.

¹¹⁹ السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، (ت: 581 هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، ت: عمر عبد السلام: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 1421 هـ - 317/5.

ومن اللازم أن يشار إلى تهذيب النبي p لهذه الظاهرة وتقييده بعدم تجاوزها الحدود المسموحة لها حيث يقول p "ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية"¹²⁰ ويقول ابن الأثير في تفسير العسبي "الذي يغضب لعصبته ويحامي عنهم"¹²¹.

إن الباحث المنصف عند التأمل في هذه القضية يبلغ اليقين بأن هذه الآية المذكورة وأحاديث أخرى وكثيرا من المواقف النبوية p قد حسم الصراع والجدل عليها، وللأسف الشديد قد أدت هذه القضية إلى خلافات كثيرة وعرقلت سير الأمة الإسلامية نحو التطور أحيانا بصراع فكري عقيم عليها، وأحيانا نرى ونسمع من كثير من القوميين تصغير قضايا إسلامية تحت مظلة العصبية القومية.

وما تبقى من الموضوع هو أن العقيدة ليس لها تأثير في تكوين القومية كما ذكرنا فيما سبق ولكن يتأثر على تقدم وتطور الاقوام فإنه من الواضح البين أن القومية تحتاج إلى العقيدة احتياجا ماسة غير مستغنية عنها بشكل من الأشكال، ويتم سير قافلتها نحو الأمان والنصر إذا كانت العقيدة صحيحة سالمة من الخزعبلات الفكرية الباطلة والشوائب الشركية النجسة، وذلك لأن خلو هذه الظاهرة الفطرية من التمسك بالعقيدة الصحيحة يفضي إلى كوارث فكرية واعتقادية بل وحتى أحيانا روحية، إذ الحركات القومية متى أدبرت العقيدة والاهتمام بها ومتى اتخذت نفسها أو مصالحها شريعة ومنهجاً لمسيرها أصبحت في كارثة تنتهي بنفسها وتقضي عليها كما أوقعت الحركة النازية القومية فيها، إذا فالقومية والشعوبية والقبلية يجب أن تكون مهيبة ومقيدة بعقيدة صحيحة تستهدي بها وتستعينها حال استعواجها.

سادسا: الشعب

الشعب لغة: الشعب مفرد ويأتي جمعه على الشعوب كما قال الخليل "والشعب: ما تشعب من قبائل العرب، وجمعه: شعوب، ويقال: العرب شعب، والموالي شعب، والترك شعب"¹²².
وقد جاء في مجمع اللغة العربية "أن الشعب جمع شعوب وهي الجماعة الكبيرة التي ترجع إلى أب واحد، وهو أوسع وأكبر من القبيلة والجماعة من الناس التي تخضع لنظام اجتماعي واحد، والجماعة هي التي تتكلم بلسان واحد"¹²³.

¹²⁰ أبو داود سليمان الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، ت: شعيب الأرناؤوط - محمد كامل، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 1430 هـ، رقم: 5121، 441/7.

¹²¹ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 245/3.

¹²² الخليل، العين، 263/1.

¹²³ إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، 483/1.

وقال المصطفوي "الشعوب هو ما ينقسم من اصل نوع الانسان كالأسود والاحمر والأبيض والاصفر"¹²⁴ وعرفه العالم اللغوي المعاصر محمود عبد الرحمن بـ(النسب الأبعد) ومثل له بـ(عدنان)، سمى شعباً، لتشعب القبائل فيه¹²⁵ وقد يكون منسوباً إليه مثلما يقال الأدب الشعبي أو القانون الشعبي أو معتقدات وتقاليد شعبية وما أشبه ذلك من الإنتسابات الأخرى.

ومما تقدم يتبين ان مادة الشعب المكونة من (الشين _ العين _ الباء) وإن كان له معان كثيرة إلا أنه استخدم في أغلب الأوقات وخاصة في علم الاجتماع وعلم السياسة بمعنى القبيلة العظيمة أو جماعة من الناس الذين لهم لغة واحدة أو وطن واحد أو لون واحد أو يخضعون لنظام اجتماعي واحد ويعيشون معا في بقعة جغرافية أو خارجا عنها منتسبين إليها وفي بعض الأحيان يختلف أديانهم فيمارسون الأديان المختلفة فيما بينهم، ولكنهم مشتركون في روابط وعلاقات اجتماعية تجمعهم فيما بينهم.

والشعب اصطلاحاً: لا يبتعد تعريفه الاصطلاحي عن التعريف اللغوي له إذ الشعب في الاصطلاح: "القبيلة المنتسبة من حي واحد"¹²⁶.

أما ورود الشعب في القرآن فقال الألوسي "الشعوب جمع شعب ويأتي بمعنى الجمع العظيم التي ينتسب إلى أصل واحد، والشعب يجمع القبائل... وسُمّية الشُعُوبُ شعباً، لأن القبائل تشعبت منها، وهذا هو الذي عليه أكثر أهل اللغة والنسب"¹²⁷.

وقد فرق البعض بين الشعب والقبيلة بأن الأول يخص العرب بينما الثاني يطلق على العجم، والقائلين بهذا يذهبون إلى أن المنتسب إلى الشعب مفضل العجم على العرب ويصغرونهم ومطلقين عليه الشعوبية ويعدونه متعصباً¹²⁸ وممن قال بهذا السمين الحلبي¹²⁹ في عمدته وليس الأمر كذلك اليوم لأن متى يطلق الشعوبية في العصر الحاضر ففيه معنى القومية المذكورة في مصطلح قوم،

¹²⁴ المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، 82/6.

¹²⁵ محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، 68/3.

¹²⁶ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 455.

¹²⁷ الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني، (ت: 1270هـ)، روح المعاني، ت: علي عبد الباري عطّي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1415هـ، 313/13.

¹²⁸ السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت: 756هـ)، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، ت: محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1417هـ، 271/2.

¹²⁹ شهاب الدين هو أحمد بن يوسف (756هـ = 1355م)، وهومن أهل مدينة حلب، واستقر في القاهرة واشتهر فيها ومن كتبه تفسير القرآن، وعمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، وشرح الشاطبية، الأعلام للزركلي، 274/1.

وليس الأمر بين العرب والعجم فقط، أحيانا يوجد الحركات الشعبوية بين العجم كدولتين أوروبيتين أو أمريكيتين أو ما شابه ذلك.

ومن خلال ما ذكر نلاحظ أن الفرق بين الشعب والمجتمع هو أن لفظ الشعب يدل على القبيلة الكبيرة وهم جماعة الناس الذين يربطهم نسبهم لأب واحد أو جد واحد، ولكن المجتمع يطلق على مجموعة من الأفراد دون تقييده بأب أو جد أو نسب، وعلى ذلك يعطي المجتمع مفهوما أعم من لفظ الشعب.

ومعلوم ان لفظ الشعب بالمعنى المقصود ورد مرة واحدة في القرآن بصيغة الجمع (وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)¹³⁰.

سابعاً: القبيلة

القبيلة لغة عرفها علماء اللغة بما يقارب بمعنى القوم: فقال ابن فارس "القبيل: جماعة من قبائل شتى، والقبيلة: بنو أب واحد"¹³¹ وذكره ابن دريد الأزدي¹³² في كتابه جمهرة اللغة قائلا والقبيل: جيل من الناس"¹³³ وقد تطرق الخليل إلى تحديد معناها قائلا "وأما القبيلة فمن قبائل العرب وسائر الناس"¹³⁴.

والقبيلة اصطلاحاً: لا يختلف المعنى اللغوي عن المعنى الاصطلاحي كما قال الأصفهاني والفيروز آبادي "والقبيل: جمع قبيلة، وهي الجماعة المجتمعة التي يقبل بعضها على بعض"¹³⁵ وقد عرفه ابن سيده المرسى بقوله "الجماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعداً من قوم شتى كالزنج والروم والعرب، وقد يكونون من نحو واحد"¹³⁶ بين ابن سيده بتعريفه هذا أقل عدد تكوين القبيلة.

¹³⁰ الحجرات: 13/49.

¹³¹ ابن فارس، مقاييس اللغة، 53/5.

¹³² دريد الأزدي: هو أبو بكر محمد الحسن (223 - 321 هـ)، ولد في البصرة، وله مؤلفات كثيرة منها: الجمهرة في اللغة، والمجتبى، وكتب أخرى. الأعلام للزركلي، 80/6.

¹³³ ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد الحسن، (ت: 321 هـ) جمهرة اللغة، ت: رمزي بعلبكي، دار العلم، بيروت - لبنان، ط: 1، 1987م، 372/1.

¹³⁴ الخليل، العين، 167/5.

¹³⁵ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 654. والفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، (ت: 817 هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ت: محمد علي، القاهرة - مصر، 1416 هـ - 1996م، 234/4.

¹³⁶ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 430/6.

وقال المصطفوي قبائل "جمع قبيلة، أي طائفة متواجهة متمائلة متحابة فيما بينهم، ويقال أنهم بنو أب واحد، كالطائفة والطوائف، فتطلق على الجماعة بهذا الاعتبار"¹³⁷ واستدل بقوله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...) ¹³⁸ ومن هذه التعريفات يتجلى ان العلماء متفقون بأن لفظة قبيلة يطلق على مجموعة من الناس ينسبون لأب واحد.

ومن الجدير بالذكر أن الشعب أعم وأكبر من القبيلة، لأن الشعب مكون من مجموعة قبيلة كما تطرق إلى ذلك شهاب الدين الأندلسي قائلا "وقيل للشعب شعب لأنه انشعب منه أكثر مما انشعب من القبيلة"¹³⁹.

ومن جهة أخرى أن النسب بين أفراد الشعب بعيد ومتفاوت، بينما كان قريب في افراد القبيلة، وذلك يعني أن أفراد القبيلة بعيدون بعضهم عن بعض في النسب، وأن أفراد القبيلة بعضهم من بعض أقرب في النسب، وقد تطرق إلى ذلك الطبري قائلا "وجعلناكم متناسبين، فبعضكم يناسب بعضا نسبا بعيدا، وبعضكم يناسب بعضا نسبا قريبا، فالمناسب النسب البعيد من لم ينسبه أهل الشعوب... وأما أهل المناسبة القريبة أهل القبائل"¹⁴⁰.

ومن خلال ما تقدم يتضح أن كلاً من القبيلة والمجتمع لفظان قريبان جدا، فكلاهما يدلان على مجموعة من الناس الذين بينهم روابط مشتركة إلا أن القبيلة يكون استخدامه على من كان بينهم صلة النسب وكانوا منسويين لرجل واحد، وأما المجتمع فانه يدل على مجموعة من الناس الذين بينهم روابط النسب أو اللغة، وليس عقيدتهم موحدة، وعلى ذلك أن لفظ المجتمع أعم من القبيلة وأشمل منه.

ومعلوم أن لفظة القبيلة وردت في القرآن مرة واحدة بصيغة الجمع (وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)¹⁴¹.

¹³⁷ المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، 207/9.

¹³⁸ الحجرات: 13/49.

¹³⁹ أبو عمر، شهاب الدين الأندلسي (ت: 328هـ)، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1404 هـ، 289/3.

¹⁴⁰ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 310/22.

¹⁴¹ الحجرات: 13/49.

ثامنا: العشيرة

العشيرة لغة: لقد عرف علماء اللغة من القدامى العشيرة ولم يفرقوا بينها وبين القبيلة ومنهم الجوهري والرازي قائلان "والعشيرة: القبيلة"¹⁴².

ومن المعاصرين عرف احمد مختار العشيرة ولم يفرق أيضا بينها وبين القبيلة قائلا "عشيرة الرجل بنو أبيه الأقربون وقييلته"¹⁴³ ومثل بقوله تعالى (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ)¹⁴⁴.

والعشيرة اصطلاحاً: "وهي الجماعة التي ترجع إلى عقد واحد كعقد العشرة فما زاد، ومنه المعاشرة وهي الاجتماع على الشيء"¹⁴⁵.

وقد جاء كلمة عشيرة ثلاث مرات في القرآن، وفي الكل جاء بمعنى الأقرباء كآلاتي

الأول: (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ)¹⁴⁶ أي "أقرباؤكم من المعاشرة وهي المخالطة"¹⁴⁷.

الثاني: (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ)¹⁴⁸ قال السمرقندي "يعني: خوف أقرباءك بالنار لكي يؤمنوا، ويثبتوا على الإيمان من كان منهم مؤمناً"¹⁴⁹.

الثالث: (وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ)¹⁵⁰ قال ابن عباس "أو قومهم أو قراباتهم"¹⁵¹ وهذا غير صحيح لان العشيرة لا يكون بمعنى القوم لأنه يوجد فرق بينهما، فأفراد القوم ليسوا من أبناء رجل واحد وأصحاب عقائد مختلفة بخلاف العشيرة فإنهم أبناء رجل واحد وعقيدتهم موحدة.

¹⁴² الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، (ت: 393هـ)، **الصاحح تاج اللغة وصحاح العربية**، ت: أحمد عبد الغفور، دار العلم، بيروت - لبنان، ط: 4، 1407 هـ - 1987 م، 747/2. والرازي، زين الدين محمد، (ت: 666هـ)، **مختار الصحاح**، ت: يوسف محمد، المكتبة العصرية - بيروت - لبنان، ط: 5، 1420 هـ، 209.

¹⁴³ أحمد مصطفى، **المعجم الوسيط**، 602/2.

¹⁴⁴ الشعراء: 214/26.

¹⁴⁵ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 95/8.

¹⁴⁶ التوبة: 24/9.

¹⁴⁷ أبو الفداء، إسماعيل حقي مصطفى الإستانبولي، (ت: 1127هـ)، **روح البيان**، دار الفكر - بيروت، بدون سنة الطبع وعدده، 403/3.

¹⁴⁸ الشعراء: 214/26.

¹⁴⁹ السمرقندي، **بحر العلوم**، 569/2.

¹⁵⁰ المجادلة: 24/58.

¹⁵¹ عبد الله بن عباس، **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، 463.

تاسعا: الأمة

الأمة لغة: هي مشتقة من أم، وأشار الفيروز آبادي في البصائر إلى ورود الأمة لغويا بسبعة عشرة معان فقال "الأمة لغة: الرجل الجامع للخير، والإمام، وجماعة أرسل إليهم رسول، والجيل من كل حي، والجنس، ومن هو على الحق، ومخالف لسائر الأديان، والحين، والقامة، والأم، والوجه، والنشاط، والطاعة، والعالم، ومن الوجه: معظمه، ومن الرجل قومه، وأمة الله خلقه"¹⁵² وما هو يتفق من تعريف الأبادي مع معنى المقصود هو جماعة أرسل إليهم رسول، ومخالف لسائر الأديان.

وأرجع ابن منظور كل هذه المعاني لمعنى القصد فقال "وأصل هذا الباب كله من القصد يقال: أممت إليه إذا قصدته، فمعنى الأمة في الدين أن مقصدهم مقصد واحد، ... ومعنى الأمة في الرجل المنفرد الذي لا نظير له أن قصده منفرد من قصد سائر الناس"¹⁵³.

وأول أحمد مختار في معجمه اللغوي المعاصر أربعة معان أخرى لها لغويا وهي "جيل، دين، ملة، رجل جامع لخصال الخير يقتدى به، ومدة وحين، قد يصل إلى سنوات"¹⁵⁴.

من هذه التعاريف يتجلى أن الأمة لغويا جاءت بعدة معان وتتفق معنى الملة والجماعة مع المقصود.

واعتُبر جذر الكلمة دخيلة على العربية في كتاب موجز دائرة المعارف الإسلامية، وعلى هذا الأساس فإن الأمة لا صلة لها بالأم فجاء فيها "هي ليست مشتقة من الكلمة العربية أم، بل هي كلمة دخيلة مأخوذة من العبرية (أما) أو من الآرامية (أميثا)"¹⁵⁵.

ولكن بما تقدم يتبين أن كلمة (أمة) في القرآن هي كلمة أصيلة ومتأصلة، ولا يعتبر لأقوال بعض المستشرقين الذين يزعمون أن هذه الكلمة ليست مشتقة في لغة العرب، بل هي كلمة دخيلة في اللغة العربية، إذ لا شك فيها أن كلمة الأمة قد استُخدمت في لغة العرب من الأزمان القديمة.

¹⁵² الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، 79/2.

¹⁵³ ابن منظور، لسان العرب، 24/12.

¹⁵⁴ أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، 121/1.

¹⁵⁵ هوتسما، أرنولد، باسيت، هارتمان، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، وآخرون، مركز الشارقة، ط:1، 1418 هـ - 1998م، 1178/4.

أما اصطلاحاً: فقد عرفها علماء القدامى والمعاصرين بتعريفات كثيرة، فأما القدامى منهم الراغب الأصفهاني فقال هي "كل جماعة يجمعهم أمر ما إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخييراً أو اختياراً، وجمعها: أمم"¹⁵⁶.

وأما المعاصرون فلم يبتعدوا عن المعنى الذي أعطانا القدامى عنها، فقال أحمد مختار في معجمه اللغوي المعاصر الأمة "جيل، جماعة من الناس يعيشون في وطن واحد وتجمعهم رغبة في الحياة المشتركة وعناصر أخرى كاللغة والدين والعرق"¹⁵⁷.

كما لا يخفى أن هذه الكلمة هي أقرب في التعبير عن محتوى مصطلح المجتمع التي تدور على المعنى المعروف المعاصرة من الناحية السياسية والاجتماعية، وقد أوضح العلماء من تعريفاتهم لها بأن الأمة تتكون من جم غفير من الناس، سواء هذا الجمع اختياريًا أم جبريًا، أو على أساس مبدأ ديني أو عنصري أو كانوا متشاركين في الحياة على بقعة أرض أو لغة مشتركة أو ما إلى ذلك من الأسباب مفضية إلى جمعهم.

وأما من حيث ورودها في القرآن فقد جاءت في مواضع متعددة واختلفت معانيها حسب سياق الآيات الواردة فيها، وهي ما يأتي

الأول: جاء لفظ الأمة والمراد منها الجماعة من الناس وهو الاستعمال الأغلب للأمة في القرآن، ومنه (تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ)¹⁵⁸ فسر الطبري الأمة بالجماعة قائلاً "أن الأمة، الجماعة"¹⁵⁹.

وقال الخازن "تلك أمة قد خلت يعني إبراهيم وبنيه"¹⁶⁰.

الثاني: المراد منها الدين والشريعة، ومنه (بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ)¹⁶¹ فسر الطبري الأمة بالدين قائلاً "وجدنا آبائنا على دين"¹⁶² وكذلك الأصفهاني قائلاً أي: "على دين مجتمع"¹⁶³

¹⁵⁶ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 86.

¹⁵⁷ أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، 121/1.

¹⁵⁸ البقرة: 141/2.

¹⁵⁹ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 128/3.

¹⁶⁰ الخازن، علاء الدين علي محمد، (ت: 741هـ)، لباب التأويل في معاني التنزيل، ت: محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1415هـ، 86/1.

¹⁶¹ الزخرف: 22/43.

¹⁶² الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 584/21.

¹⁶³ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 86.

ويفهم من قول الأصفهاني أنها تدل على المعنى الاجتماعي. وقوله تعالى (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً)¹⁶⁴ قال القرطبي "أي على دين واحد"¹⁶⁵.

الثالث: جاء لفظ الامة والمراد منها الرجل الذي يقتدى به ومعلم الخير، ومنه (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً)¹⁶⁶ أي: "كان معلما للخير، يأتى به أهل الدنيا"¹⁶⁷.

الرابع: جاء لفظ الأمة والمراد منها مدة من الزمن، ومنه (وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ)¹⁶⁸ أي: "بعد حين. يقال: بعد سبع سنين"¹⁶⁹.

الخامس: جاء لفظ الامة والمراد منها امة محمد جميعا او الصحابة خاصة، ومنه (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ)¹⁷⁰ قال ابن عرفة "الخطاب للصحابة، أو لجميع الناس المؤمنين، والظاهر الأول"¹⁷¹ وقد ذكر ابن عرفة سبب عدم شمولية الآية على جميع أمة محمد قائلا "لأن تفضيل الصحابة لأوصاف فيهم ليست في غيرهم، إلا أن يكون مما أتى بعدهم فيه تلك الأوصاف فيبلغ هذه المنزلة"¹⁷² وهذا يعني ليس شرطاً أن من كان من أمة محمد خير من غيره من الأمم، وهو الأحسن عندي لأنه لا تفاضل بين الناس إلا بالتقوى والعمل الصالح كما سيأتي، وأن الله تعالى قيد الخيرية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان بالله (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)¹⁷³ وممن ذهب إلى هذا الرأي هو ابن حزم الظاهري، فبعدما أقر بأفضلية أهل الإسلام على غيرهم فاستدل بقوله تعالى (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

¹⁶⁴ البقرة: 213/2.

¹⁶⁵ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 30/3.

¹⁶⁶ النحل: 120/16.

¹⁶⁷ البغوي، أبو محمد الحسين مسعود محمد، (ت: 510هـ)، معالم التنزيل، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: 1، 1420هـ، 50/5.

¹⁶⁸ يوسف: 45/12.

¹⁶⁹ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، (ت: 276هـ)، غريب القرآن، ت: سعيد اللحام، بدون سنة الطبع وعده، 187.

¹⁷⁰ آل عمران: 110/3.

¹⁷¹ ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي، (ت: 803هـ)، تفسير ابن عرفة، ت: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 2008م، 396/1.

¹⁷² ابن عرفة، تفسير ابن عرفة، 396/1.

¹⁷³ آل عمران: 110/3،

أُولَئِكَ هُم خَيْرُ الْبَرِيَّةِ¹⁷⁴ على تفضيل أهل الإيمان والعمل الصالح جميعاً قائلاً "هذه الآية تفضيل الملائكة والصالحين من الإنس والجن على سائر البرية"¹⁷⁵.

السادس: جاء لفظ الأمة والمراد منها أهل الكفر خاصة، ومنه (كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ)¹⁷⁶.

السابع: جاء لفظ الأمة والمراد منها القوم، ومنه (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا)¹⁷⁷ قال الدامغاني "يعني لكل قوم"¹⁷⁸ وفسر أيضاً أبو منصور الماتريدي الأمة بالقوم قائلاً "ولكل أمة ... أي لقوم أنكروا الذبائح"¹⁷⁹.

الثامن: جاء لفظ الأمة والمراد منها العصبية، ومنه (وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ)¹⁸⁰ قال الدامغاني "يعني عصبية"¹⁸¹.

التاسع: جاء الأمة والمراد منها الخلق جميعاً، ومنه (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّتُكُمْ)¹⁸² قال القرطبي "أي هم جماعات مثلكم في أن الله خلقهم"¹⁸³.

ومن خلال ما ذكر سابقاً، تبين الفرق الأساسي بين لفظتي الأمة والقوم، حيث أن الثاني منهما في الأصل والظاهر يستعمل في المجموعة التي تربطهم روابط قبلية وشعبية ذات صلة بدم، والتاريخ مادي، والأرضي، وقد تطور حسب العصور فاستعمل الكلمة للجماعة التي كانت تربطها روابط معنوية، بينما تدل الأولى بمعناها اللغوي على مجرد الجماعة، ولكنها تطورت في التعبير القرآني فصارت كلمة تعني الجماعة من الناس التي تربطهم روابط العقائدية والفكرية والسلوكية.

¹⁷⁴ البينة: 7/98.

¹⁷⁵ ابن حزم أبو محمد علي أحمد الظاهري، (ت: 456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون سنة الطبع وعدده، 16/5.

¹⁷⁶ الرعد: 30/13.

¹⁷⁷ الحج: 34/22.

¹⁷⁸ الدامغاني، اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، 43.

¹⁷⁹ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 417/7.

¹⁸⁰ البقرة: 128/2.

¹⁸¹ الدامغاني، اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، 43.

¹⁸² الانعام: 38/6.

¹⁸³ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 419/6.

وجه العلاقة بين الأمة والأم

الأم لغة: قال الخليل "أن كل شيء يضم إليه سائر ما يليه فإن العرب تسمى ذلك الشيء أما..."¹⁸⁴ يتبين من هذا أن أصل بنية الكلمة تستخدم للضم أيا كان نوعية المضموم، ثم استعملت للوالدة لأهمية ضمها ودور تربيتها لولده.

وقد عرف الفيروز الأبادي¹⁸⁵ الام قائلًا "والأم، وقد تكسر الوالدة، وامرأة الرجل المسنة، والمسكن، وخادم القوم، ويقال للأم: الأمة والأمة، ج: أمات وأمها، أو هذه لمن يعقل، وأمات لمن لا يعقل، وأم كل شيء: أصله وعماده"¹⁸⁶ بين الأبادي وجود لغتين في الأم وهما كسر همزه وفتحها، وكذا شمول مدلوله على الوالدة والزوجة المسنة، وكذا استخدامه للمسكن والخادم، وفرق بين استعمال جمعه بصيغة (أمها) للعلاء وبدون الهاء لغيره.

وقد تطرق الأزهري في تهذيب اللغة إلى بيان أصل بناءه بأصالة الحرفين فيه وكذا هاء المحذوفة عند أمن الالتباس، ثم يبين الوجه الصحيح في تصغيره بإرجاع هاءه، فقال "أصله من حرفين صحيحين، والهاء فيه أصلية، ولكن العرب حذفوا تلك الهاء إذا أمنوا اللبس، ويقول بعضهم في تصغير أم: أميمة، والصواب: أمية"¹⁸⁷.

وجاء في كتاب التحقيق في كلمات القرآن الكريم "أن الأصل الواحد في هذه المادة هو القصد المخصوص، أي القصد مع التوجه الخاص إليه، وهذا المعنى مشتقاتها: أم، أمة، إمام، أمام، إماء، أما، أم"¹⁸⁸.

ولا شك أن الأمة لا يطلق عليها اسم الأمة إلا إذا ارتبطت بهدف واحد ووحدتها هدف واحد، وعلى هذا الأساس نسبة الأمة إلى الأم دون الأب، لأن كل مشتقات مادة (أم) ترجع إلى القصد ولا يخرج شيء منها كما تقدم، وعليه ما جاء في القرآن في قصة هارون وموسى (... قَالَ ابْنُ أُمِّ إِنْ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي)¹⁸⁹ "فالتعبير بالأم إشارة إلى وحدة مقصدهما وفكرهما وتوجههما ولتحريك

¹⁸⁴ الخليل، العين، 426/8.

¹⁸⁵ هو أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد الشيرازي الفيروز آبادي (729 - 817 هـ)، ولد بكارزين، وتوفي في زبيد، وكان من أشهر كتبه القاموس المحيط، وتنوير المقباس في تفسير ابن عباس، وكتب أخرى كثيرة. الأعلام للزركلي، 146/7.

¹⁸⁶ الفيروز آبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، (ت: 817 هـ)، القاموس المحيط، ت: محمد نعيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 8، 2005 م، 1076.

¹⁸⁷ الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، (ت: 370 هـ)، تهذيب اللغة، ت: محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: 1، 2001 م، 452/15.

¹⁸⁸ المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، 150/1.

¹⁸⁹ الأعراف: 15/7.

العطوفة والمودة والرقّة"¹⁹⁰ وقال الزمخشري "كان أخاه لأبيه وأمه، فإن صح فإنما أضافه إلى الأم، إشارة إلى أنهما من بطن واحد. وذلك أدعى إلى العطف والرقّة، وأعظم للحق الواجب، ولأنها كانت مؤمنة فاعتدّ بنسبها"¹⁹¹.

ويبدو مما تقدم من معاني ومدلولات لفظ (أم) أن نسبة الأمة إلى الأم يراعي فيها جانبين الأول: جانب الأصل وهو الذي يكون من أصل اشتقاقها في المعنى، والثاني: الجانب التكويني وهو الأصل والمرجع والمقصد، ولا بد كما يكون بين أولاد الأم عطف ورحمة ومودة فكذلك ضروري أن يكون بين افراد الامة العلاقة القوية والعطف والمحبة والشفقة، فلذلك اشتقت لفظة الأمة من الام.

عاشرا: الأحزاب

الحزب لغة: قال ابن منظور "الحزب: جماعة الناس، والجمع أحزاب..... وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب، وإن لم يلق بعضهم بعضا"¹⁹².

أما اصطلاحيا: فقد عرف الأصفهاني مختصرا قائلا "الحزب: جماعة فيها غلط"¹⁹³ وعرف ابن عرفة مختصرا أيضا قائلا "والحزب الطريق الذي يجمعه مذهب واحد"¹⁹⁴ وعرف الزجاج قائلا "الحزب الجمع والجماعة، يقال منه: قد تحزب القوم إذا صاروا فرقا، جماعة كذا وجماعة كذا"¹⁹⁵.

ومن المعاصرين الذين عرفوا الأحزاب هو محمد أحمد دهمان¹⁹⁶ فكرر تعريف ابن منظور وزاد عليه "وفي عصرنا الحزب: الجماعة السياسية ذات الآراء والأفكار والميول الواحدة"¹⁹⁷.

وقد ورد كلمة الحزب في القرآن على معان وهي

¹⁹⁰ المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، 149/1.

¹⁹¹ الزمخشري، الكشاف، 161/2.

¹⁹² ابن منظور، لسان العرب، 308/1.

¹⁹³ الاصفهاني: المفردات في غريب القرآن، 231.

¹⁹⁴ ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي، (ت: 542هـ)، المحرر الوجيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1422 هـ، 282/5.

¹⁹⁵ الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، (ت: 311هـ)، معاني القرآن وإعرابه، ت: عبد الجليل عبده، عالم الكتب - بيروت، ط: 1، 1408 هـ، 141/5.

¹⁹⁶ هو محمد أحمد دهمان، ولد بدمشق عام (1899 - 1988م)، من أجل علماء دمشق، بذل من ذات نفسه ما بذل، وضحي ما شاء أن يضحي لينير طريق المعرفة الصحيحة، أرشيف ملتقى أهل الحديث، تم تحميله في: المحرم 1432 هـ = ديسمبر 2010 م، 42/3.

¹⁹⁷ محمد أحمد دهمان، معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط: 1، 1410 هـ - 1990م، 12.

أولاً: جاء كلمة الأحزاب بصيغة الجمع والمراد منها الجماعة المتفقة على معاداة النبي ودعوته، ومنه (وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ)¹⁹⁸ "يعني: أبا سفيان وأصحابه تحاربوا على الله ورسوله"¹⁹⁹.

ثانياً: جاء كلمة حزب بصيغة الجمع والمراد منها الجماعة المتفقة من الأمم السالفة على تكذيب الرسل ومعاداتهم، ومنه (كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ % وَثَمُودٌ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ)²⁰⁰ قال البيضاوي "يعني المتحزبين على الرسل الذين جعل الجند المهزوم منهم"²⁰¹.

ثالثاً: جاء كلمة حزب بصيغة المفرد والمراد منها الجماعة المتفقة على الباطل واقتداء الشيطان ومنه (اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ)²⁰² قال الطبري "يعني جنده وأتباعه"²⁰³.

رابعاً: جاء كلمة حزب بصيغة المفرد والمراد منها الذين آمنوا بالله ورسوله من الصحابة والتابعين ومن تبعهم، ومنه (أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)²⁰⁴ قال الشوكاني "أي: جنده الذين يمتثلون أوامره ويقاثلون أعداءه وينصرون أوليائه"²⁰⁵.

ويفهم مما مر أن مصطلح الحزب (حزب) يطلق على أصحاب عقيدة واحدة صحيحة كان أم فاسدة ومنحرفة، كما يتجلى أيضاً تأثير العقيدة في تكوين الأحزاب تأثيراً مباشراً، وصح هذا في العصور الماضية بشكل أكثر، بينما في العصر الحاضر لا يوجد هذا التأثير في التكوين بشكل عام، لوجود المصالح الشخصية في أذهان كثير من المنتسبين إلى الأحزاب، وأن كثيراً من تلك الأحزاب لا يقدر على لوحدة العقيدة اهتماماً بالغاً، لذلك يرى ضمن حزب واحد عقائد مختلفة وآراء شتى.

¹⁹⁸ الأحزاب: 22/33.

¹⁹⁹ ابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، 3394/3.

²⁰⁰ ص: 12-13.

²⁰¹ البيضاوي، ناصر الدين عبد الله الشيرازي، (ت: 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت: محمد المرعشلي،

دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: 1، 1418هـ، 25/5.

²⁰² المجادلة: 19/58.

²⁰³ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 255/23.

²⁰⁴ المجادلة: 22/58.

²⁰⁵ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت: 1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، ط: 1، 1414 هـ، 231/5.

وأخيراً على أساس ما ذكر فيما سبق من معاني الألفاظ التي استعملت قرانيا دالة على المجتمع من الجمع والقوم والقرية والمدينة والبلد والشعب والقبيلة والعشيرة والأمة والأحزاب، اتضح أن لفظ الأمة هي اللفظ القراني الأقرب إلى مصطلح المجتمع وإن كان لفظ الجمع هو الأقرب لفظاً له من حيث المادة، إلا أن هذه الآيات التي تحتوي على موضوع الأمة هي الآيات التي تحتوي على موضوع مجتمع الإنساني بشكل شامل.



3. دور العقيدة في تنظيم المجتمع

3.1. أهمية العقيدة للفرد والمجتمع

3.1.1. حاجة المجتمع إلى العقيدة

مما لا تشكك والجدل فيه هو أن اللبنة الأولى لقيام الحضارات والمجتمعات بعد الأسرة هي العقيدة أيا كانت نوعها، وكما ذكر أنها أساس فسادها وصلاحها بل وحتى ضمانة استمراريتها وبقائها.

وقد ذكر بأن التاريخ الإنساني ما خلا من الاعتقاد والتمسك بالديانات، فقد وجد تاريخيا مجتمعات بلا فنون وحضارات خالية من العلوم والفلسفات، لكن ما وجدت حضارة معرى من اعتقاد ودين، من هذا المنطلق يمكن أن يقال أن المجتمع بحاجة ماسة غير مستغنية عن الاعتقاد والتمسك بالمعتقدات وتلقي ارشاداتها وأخذ تعاليمها، ويكون الأمر أجمل وأتم إذا كانت العقيدة صحيحة إسلامية.

فالمجتمع لو انتشر فيها عقيدة قرآنية لاستقر نظامه وضامن تماسكه ويطول تاريخه ومجده، والسر في ذلك هو أن الله استخلف عباده على كوكب الأرض وأعطاه العقل وجعله مكلفا مميزا له عن سائر مخلوقاته، وإتمام وظيفة الخلافة أعطاه السلطة والحكم الدنيوي، والإنسان بطبعه وفطرته صالح أم طالح، وهو بهذه الملكات من السلطة والحكم واستطاعة تدبير الأمور يمكن أن يكون سلطانا محسنا أو مسينا، وعلى هذا الأساس فالعقيدة الصحيحة والتزامات الدينونة الرفيعة هي التي تنظم هذا المجتمع ويهدي السلطان وتحدد دورها، تماما كما ذهب إلى ذلك البوطي قائلا "لابد من قوة أخرى توجه هذه الصفات إلى الوجهة الصالحة، وتمنع الإنسان من أن يستعمل أسلحتها إلا من حدها المفيد... والعقيدة الصحيحة التي يهdy إليها العقل والعلم، الايمان بوجود الله ووحدانيته وأن لا سلطان حقيقيا في الكون غير سلطانه... فاذا تأمل الإنسان في هذا كله وآمن به ايمانا جازما قائما على أساس من البحث العقلي المتأمل الحر، شعر في أعماق كيانه كله بأنه عبد لهذا الاله الواحد العظيم وأصبحت هذه الصفات الخطيرة الهامة التي يتمتع بها أقل من أن تتجاوز به حق عبوديته، وما هي الا ان تتقلب فتصبح وسيلة عظمى لسعادته من حيث انه فرد ولسعادة بني جنسه من حيث الجماعة...حينئذ تغدو نزعة التملك في الإنسان وسيلة طبيعة لإقامة حياة عادلة... وتصبح نزعة

القوة والبطش سبلا الى حراسة الحدود وحفظ العدالة والدفاع عن المثل الفاضلة، وتصبح نزعة العلم والادراك نورا وهابا ينكشف به المزيد من خدمات هذا الكون لهذا الانسان"206.

وبما أن الاعتقاد والتدين من الشؤون الضرورية في المجتمعات البشرية فهي غير مستغنية عنها مهما تطور الأزمان والعصور، ومهما عاش الفرد في ظل التكنولوجيا والأقمار الصناعية وزمن النووي والأسلحة الفتاكة البايولوجية، وغير خارج من الصواب لو قيل أن الإنسان في هذا العصر في حاجاته إلى العقيدة سيان مع الكائن العايش في العصور الحجرية بل وأشد منهم، ذلك لأن الإنسان لا يزال يواجه مشكلات ولا يزال العقيدة والتدين علاجا هاما في تغلب الإنسان على همومه وكآبته وكذا كابوس الملاحدة، فالتحلي بالعقيدة خطوة بدائية وأساسية في إنهاء مشاكله ووصول سفينة المعتقد نحو شاطئ الهدوء وبر الأمان.

إن الباحث إذا تأمل في اهتمام النبي μ بغرس المبادئ العقيدة في بواطن أصحابه ليدرك بأنها أساس بناء المجتمع المتطور، ولو قابلنا ضرورة هذا العصر لوجدنا أنه أشد حاجة إلى التمسك بالعقيدة الإسلامية الصحيحة، وذلك لكثرة ضوضاء الماديات وضعف الجوانب الروحية وقلة الاهتمام بالآخرين، وكذا تسلط الأنانية على الكثير، وما أشبه ذلك من الصفات الهدامة للطمأنينة النفسانية، ولعل أشد المصابين وأكثر المعرضين لهذه الأمراض المعنوية هو الدول الأوروبية والأمريكية، فالنموذج الحي الواقعي بهما لا يحتمل الشك والجدل في بصيرة المنصفين، فأن هذين القطرين مع رفعة مبانيهما العمراني والتقدم العلمي الهائل لديهما، ورغم التقدم الحضاري إلا أنهما كثر زلات الروح البشرية فيهما، وذلك بطلاقة حرية أفرادهما وتحرر غرائزهم المكبوتة، وتجاوز الحريات حدود الحمراء بعدم اعتبار حريات الآخرين، والانحراف في ممارسة الغرائز وانتشار الشذوذ في الطبائع والميول، و قننوا لممارسة الشذوذ الجنسية تحت ستائر الحرية، وافتتاح النوادي الليلية الفجورية علنا (كما ظهرت في البلاد الإسلامية مع الأسف والوجع الشديد) فكل هذه الصفات الدنيئة أدت إلى تضعيف الطمأنينة النفسية وارتحتها، وسيطرت الحياة المادية على الروحية تماما، فكم من أناس ماتوا ولم يشعر بهم أحد من أولادهم وكم منهم عاشوا منفردين مصرحين بأن كلابهم أوفي بهم من فلذات أكبادهم، تلك الصفات والابتعاد عن الاعتقاد والتدين وشرع الله هي التي جعلت أفرادهم هاربين في حضارتهم منتحرين لدى أدنى المشاكل كائنين مهمومين، واختل الأمن

206 محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية، دار الفكر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط: 7، 1428 هـ - 2007 م، 66-67.

والسلام لياليا لانتشار عصابات القتل والتخريب والخطف وازدياد المافيات وتفاقم وارتفاع نسبة الجرائم.

فإنهم ما اتعظوا حتى بأقوال فلاسفتهم وحكم حكمائهم، ففي قرن الثامن عشر واعظهم أرنست رينان²⁰⁷ قائلا "إن من الممكن أن يضمحل كل شيء نحبه، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين"²⁰⁸.

لذلك رجع كثير من المفكرين الإسلاميين الحضارة العلمية وتطور المجتمع وانتظامه إلى منة الله ببعثة رسوله ﷺ وترسيخ مبدأ العقيدة في أفئدتهم وبناء مجتمع إيماني أخوي صالح بعيد عن التظالم والاعتداء ومحلى بالاستقرار والسعادة، من بين هؤلاء المفكرين المعاصرين (عبد العزيز بن محمد) فعّد التحلي بالعقيدة الإسلامية فوق كل الحاجات وضرورة فوق كل الضروريات ومفضية إلى الرخاء الاجتماعي، فقال "أن حاجتنا إلى هذه العقيدة فوق كل حاجة، وضرورتنا إليها فوق كل ضرورة لأنه لا سعادة للقلوب، ولا نعيم، ولا سرور إلا بأن تعبد ربها وفاطرها... أن العقيدة الإسلامية هي العقيدة الوحيدة التي تحقق الأمن والاستقرار، والسعادة والسرور"²⁰⁹ وأن (موفق أحمد شكري) السعودي حدّد العقيدة الإسلامية والتمسك بها مخرجا من الجهل والضياع الاجتماعي ومنقذة من الجاهلية والتخلف، فقال "إنه لا خلاص للبشرية كلّها من هذا التيه والضياع إلا بهذه العقيدة، إن أرادت التخلص من هذه الجاهليات التي طمست معالمها ودمرت خصائصها..."²¹⁰.

والتأمل في مرحلة الدعوة المكية النبوية ﷺ يحس بعظمة احتياج المجتمع للعقيدة الصحيحة قبل بنائه، وذلك عبر إصرار النبي ﷺ واستقامته ومداومته طيلة ثلاثة عشر عاما كاملة حول قيمة ترسخ المبادئ العقيدة الإسلامية بتزكية أذهان عباد الأصنام والأحجار والأوثان، وقد أكد هذه الحقيقة مفكر آخر قائلا "وظل القرآن الكريم في مكة المكرمة يتنزل على رسول الله ﷺ ثلاثة عشر عاما كاملة،

²⁰⁷ رينان جوزيف أرنست، فيلسوف ولا هوتي وكاتب فرنسي ولد في 1823 ومات في 1892، بباريس. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط:3، 2006م، 339.

²⁰⁸ محمد عبد الله صالح السحيم، الإسلام أصوله ومبادئه، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية، ط:1، 1421هـ، 49/2.

²⁰⁹ عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، التوحيد للناشئة والمبتدئين، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ط:1، 1422هـ، 32.

²¹⁰ موفق أحمد شكري، أهل الفترة ومن في حكمهم، مؤسسة علوم القرآن، عمان، ط:1، 1409 هـ، 18.

يحدثه فيها عن قضية واحدة لا تتغير ... قضية العقيدة والتوحيد، ممثلة في قاعدتها الرئيسية وأسها الأول: الألوهية والعبودية، وما بينهما من علاقة"²¹¹.

ويتبين حاجة المجتمع إليها بأن المعتقد الإسلامي يحس بمراقبة الله عليه مصورا في بصيرته مشاهد القيامة وأهوالها، ويرى نفسه محاسبا ومسؤولا عما يقدمه قوليا وفعليا بل وحتى حركيا من الهمز واللمز، معتقدا بأن الله يحاسب الناس على أقوالهم وأفعالهم تاليا لقوله (لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ)²¹² "فيراقب الله على الدوام، في عبادته وعمله وأكله وشربه وعلاقته بأسرته ومجتمعه، لأنه يعلم الله يجزيه على كل أعماله (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ % وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)²¹³ فإذا كانت بيده أموال غيره مثلا لا يخون ولا يغدر امتثالا لأنه يقول: إني أخاف الله وبذلك يكون الإحساس بالمسؤولية والانضباط"²¹⁴ (وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ)²¹⁵ ومن المعلوم إذا كان كل أفراد المجتمع هكذا ملوكا ومملوكا يكون هذا المجتمع بعيدا عن الظلم والجور والفساد والغش والخيانة والسرقة وكثيرا من المشاكل الأخرى، ويكون مجتمعا سعيدا.

فاذا كان الامر كذلك، لا بد ان يعلم الناس خطورة إهمال الجوانب العقدية على المجتمع، وان هذا المأزق الإنساني يرجع إلى إهمال العقيدة الصحيحة، وأن المجتمع مهما كان متطورا علميا فإنه غير مستغني عن الاعتقاد والتمسك بالتعاليم السماوية.

ما تبقى من المطلوب هو ما اعتقد من الغربيين معارضة الاعتقاد الإسلامي مع العلم وسبل التطور، مدعين بأن المجتمعات الإسلامية وإن كانوا معتنقين باعقادات إسلامية ولكن ظلوا خلف الأوروبيين والأمريكيين، وقالو إنهم لما تيقنوا بأن العقيدة والتدين أفيون الشعوب وعرفوا أنها سبب تخلفهم فقاموا بفصل الدين عن الدولة وتقدموا، من بين هؤلاء المدعين هو (بوريس جونسون) رئيس وزراء بريطانيا السابق، حينما كان مرشحا صرح بـ "أن الإسلام بطبيعته يعوق طريق التقدم والحرية، و إن هناك شيئا ما في الإسلام يعوق التنمية في أجزاء من العالم"²¹⁶ وكثير آخريين قبله معتنقين بالفلسفة الدراوينية المبنية على

²¹¹ عثمان جمعة ضميرية، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، مكتبة السوادي، ط:2، 1417هـ-1996م، 37.

²¹² البقرة: 284.

²¹³ الزلزلة: 7-8.

²¹⁴ قحطان الدوري، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، ناشرون، بيروت - لبنان، ط:5، 1435هـ - 2014م، 19.

²¹⁵ الصافات: 24/37.

²¹⁶ جريدة القدس العربي، المنشور بتاريخ 15 يوليو - 2019، وجريدة الأهرام الثلاثاء 26 من رمضان 1441 هـ 19 مايو 2020 السنة 144، العدد 48742.

الماديات، منهم شبلي شميل²¹⁷ حيث جعل العلم بنفسه دين لجميع الخلق وهو يقول "إن فصل الدين عن الدولة مبدأ أساسي وجوهري لأي شكل من أشكال التقدم...و إن دين العلم هو إعلان حرب على الديانات القديمة"²¹⁸ وهو يرى بأن الدين عنصر تفرقة وتباغض وسفك الدماء قائلا "وإذا نظرنا إلى التاريخ رأينا على صفحاته من الدم سطورا لو جمعت لكانت بحورا وما سببها إلا العداوات التي أثارها الديانات"²¹⁹ وهذا غير صحيح لأن أصحاب هذه الأفكار لو نظروا إلى التطورات الثقافية والحضارات الإسلامية المسببة لتقدم المجتمع البشرية في النصف الثاني من القرن الثامن إلى نهاية القرن الحادي عشر الميلادي يرى بأنه ما تعارض عقيدتهم الصحيحة والتزاماتهم الدينية مع التطورات العلمية التي حصلوها على بناء مجتمع علمي متطور في شتى نواحي الحياة، والمفكر لهذا الأمر يجب عليه أن يتيقن بأن العلوم في الأكثرية لا ترتبط بمعتقدات مخترعها، فمثلا أن المشكلات الرياضية و محلولاتها أو الكيمياء التي تصداها جابر بن حيان والخوارزمي ليست مختلفة تماما عما تصداها علماء مصر القدامى أو السومريين أو الهنود أو اليونانيين، إذاً فما هو السبب للأعلام أو المخترع أن يتعزى لدينه أو معتقداته اكتمالا لاختراعاته.

إن أبرز الأمثلة المعاصرة للمعتقدين بوجود المانع المباشر بين العقيدة والتدين من جانب والعلم والتطور من جانب آخر هي قضية التطور التكنولوجي، ويجعلون ثورة فرنسا نقطة تطور هذه البلاد لإدبارهم العقيدة والتدين (كما يزعمون).

لنثبت اليقين في القضية وإظهار الحاجة الماسة للعقيدة والدين وصيرورة المجتمع نموذجيا إنسانيا يجب أن نشار إلى أن هناك بعض حالات ونقاط مهمة التي دافعت ثوار فرنسا لطلب فصل الدين عن الدولة، لكن يجب أن نعلم أن سبب هذه الدعاوي إنما ترجع إلى تفسير خاطئ لرجال الكنيسة آنذاك نحو مسائل أصولية دينية مسيحية، وبداية يجب أن نعلم أن الاعتقاد والدين المسيحي إنما هو معالم وإرشادات روحية وليست علمية، لذلك أخطأ رجال الكنائس مع الأفكار العلمية،

²¹⁷ شبلي شميل، (1850 - 1917م)، مسيحي لبناني من طلائع النهضة العربية. استقر في مصر، أقام في الإسكندرية، طنطا، ثم القاهرة، وكان أول من أدخل نظريات داروين إلى العالم العربي من خلال كتاباته في المقتطف، ثم مؤلفه فلسفة النشوء والارتقاء، محمد بكري، عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، 782/1.

²¹⁸ محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني، بيروت، ط: 1، 1994م، 217/2.

²¹⁹ شميل شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود، ط: 1، 1983، 48.

ووقفوا بشدة أمام الأمور المستحدثة، وقررت محاكم التفتيش إزاء (جوردانو برونو)²²⁰ و(جاليلو)²²¹ وأمثالهما مواقف شدة فأصبحت نقطة سوداء في تاريخهم.

وما أقرت الكنيسة بأن الأوبئة مثل مرض الكوليرا إنما هي عقاب من السماء، وبالتالي أصبح التدخل البشرى للوقاية منها بالتطعيم عملاً مرفوضاً بشدة، وكانت وجهة نظر الكنيسة أن الجدي عقاب إلهي على خطايا البشر، وأن أية محاولة للتدخل لمنعه لن تتسبب إلا في زيادة نقمة الله، وعلى ذلك أُلقيت قنبلة مشتعلة داخل منزل أحد المواطنين بسبب إيوائه للدكتور بويلستون (١٦٧٩-١٧٦٦) أحد رواد التطعيم ضد الجدري²²².

وإذا رفضت الكنيسة علم التشريح في الطب وسميت علماء التشريح بالجزارين، واعتبرت علم الجيولوجيا فسوقاً، ووصفته بالفن الأسود، كما أسمته بالمدفعية الشيطانية، كما أعلنت، أن الجيولوجيين خونة، ومكذّبين للسجل المقدس²²³ وإذا قام البابا بيوس التاسع (Pius IX) بمنع إقامة مؤتمر إيطاليا العلمي، وعندما ساد في العصور الوسطى اعتقاد أن العواصف من عمل الشيطان، وحظيت تلك الأفكار بدعم من السلطات الكنسية العليا، مثل القديس أوجستين، واعتبرت الكنيسة علم الجيولوجيا من أحد أدوات الشيطان، وآمنوا بوجود أرواح شريرة في العواصف والرياح وأقيمت الطقوس والشعائر لطرد تلك الأرواح، فكل ذلك لا يعني أن الاعتقاد بالله والتدين معارض ورافض للعلم والتطور، بل كما ذكر أن التفسير الكنسي خاطئ في معاملة العلم الحديث، وما يؤكد ذلك هو اعتذار رسمي للبابا يوحنا الثاني بعد 350 عاماً لروح جاليلو في احتفال خاص بالفاتيكان واعترف بالخطأ الفادح تجاهه وذلك في التاسع من مايو 1983²²⁴ هذه الأحاديث الباطلة والأفكار العجيبة هي التي دافعت الفرنسيين إلى فصل الدين والاعتقاد المسيحية عن الدولة، تعني هذا أن إبعاد الأفراد عن العقائد ما كان سبباً لتطردهم تكنولوجيا، وإنما إزالة المانع الكنسي وتعارضهم للعلم وانكشافاته هو السبب الوحيد، كما تطرق إلى ذلك إسماعيل الكيلاني قائلاً "وتمكن العلماء من تزيف نظريات الكنيسة في هذا المجال وارتفعت أصواتهم بانتقادها وبيان زيفها في صراحة وصراحة مما أدى إلى قيام حركة تنكيل بشع واضطهاد شديد على محاكم التفتيش التي

²²⁰ برونو جوردانو، ولدة في (1548) في نولا، وأحرق حياً في عام (1600م) في روما وكان دارس ديني وفيلسوف إيطالي حكم عليه بالهرطقة من الكنيسة الكاثوليكية. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، 174.

²²¹ جاليليو جاليلي أو غاليليو غاليلي (1564-1642م)، هو عالم فلكي وفيلسوف إيطالي، وكان ولادته في بيزا في إيطاليا، وسجن بسبب أفكاره واتهم بالهرطقة من الكنيسة الكاثوليكية. عبد المنعم الحنفي، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، 441/1.

²²² برويز أمير على، **الإسلام والعلم الأصولية الدينية ومعركة العقلانية**، ترجمة: محمود خيال، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2015، 74.

²²³ أشار إلى هذه المعلومات، **جريدة الأهرام**، 12 مارس 2016، العدد 140، مقالة كتبها: رفعت فكري سعيد.

²²⁴ تطرق إليها: برويز أمير على، **الإسلام والعلم الأصولية الدينية ومعركة العقلانية**، 75.

انشأتها الكنيسة لمعاقبة الخارجين على سلطانها والمخالفين" ²²⁵ والإسلام وعقيدته دين منطقي عقلاني علماني لم يعترض العلم والتطور يوما من الأيام ولا لحظة من اللحظات.

وتخلف الدول والمجتمعات الإسلامية مقابل الدول النامية الكبرى ليست راجعة إلى التمسك بالعقيدة الإسلامية، بل يرجع ذلك إلى عدم ممارسة تعليماتها عمليا على مستوى السلطة والحكم، وكذا الحروب والمنافسات العقيمة بين تلك الدول، وعدم اهتمام السلطات بالتقدم العلمي وتطورها، مع الهيمنة بقاء تأثيرات هيمنة الاستعمارية الكبرى من لدن الدول الأوروبية والأمريكية على الدول الإسلامية، والتقدم الهائل للدول النامية لا يرجع إلى بعدهم عن التمسك بالعقيدة الإسلامية، بل السبب الأهم في ذلك هو ممارسة متطلبات العقيدة الإسلامية عمليا، مثل انتشار العدالة و احترام المخترعين والاهتمام بوسائل التطور و أساليبها، وفوق كل ذلك شعور أفرادهم بالمسؤولية رئيسا و مرؤوسا وكثير من الأسباب الأخرى.

3.1.2. أثر العقيدة في الفرد والمجتمع:

كما ذكر ان أهمية ومكانة العقيدة في المجتمع ودوره في حياة المجتمع البشري فعال ومؤثر، فكذلك لا شك ان للعقيدة التي يحملها الإنسان لها اثرا كبيرا في توجيهه وتنظيم تصرفه وسلوكه وأن أي انحراف في هذه العقيدة، يظهر واضحا في حياة الناس عمليا وخلقيا.

وأن هذا التأثير وانعكاساتها يتجلى حينما نقسمه إلى قسمين أساسيين

أولاً: تأثيرات وانعكاسات العقيدة الصحيحة ومن فحوى الكلام عنها تبدو أنها تتأثر من جانبين

الجانب الأول: وهو ينقسم الى قسمين.

أولهما: تأثيرات العقيدة الصحيحة على المجتمع عموما.

وثانيهما: تأثيرات وانعكاسات العقيدة الصحيحة على أفراد المجتمع.

فأما الأول منهما: إضافة على ما ذكر من وحدة المجتمع وتماسكه وتقويته سياسيا وماديا واقتصاديا واجتماعيا، فهناك تأثيرات أخرى فعالة تنعكس شعاعها وهي

أ - العيش للآخرين إن المجتمع إذا انتشر فيه عقيدة صحيحة تفضي آثارها إلى تكوين أمة ذات فلسفة العيش لأجل الآخرين بتجويد نفسها لإشباع الآخرين، لتخرج أفرادها من جامعة الصيام

²²⁵ إسماعيل الكيلاني، فصل الدين عن الدولة، المكتب الإسلامي، ط:2، 1407هـ - 1987م، 117-118.

التعليمية لحمل مسئولية إنقاذ البشرية من الزلات والضلال والتهيه واتباع الهوى واتخاذ المعدة والأهواء مصدر القرار، ويمتلئ مساحات من الأرض بسكان محبين لاهتداء غيرها من الأمم، لشعورهم بوسطيتها وخيريتها على سائر الأمم.

ب - بناء حضارة المجتمع العقدي الصحيح على سواسية أفراده إن مجتمع العقيدة الصحيحة مبينة حضارته على معيار سواسية الجميع قوليا عمليا، تحرزا عن تفاضل الجنس واللون والقبلية بتفضيل خيرية الدين والعقيدة، كما يقول (ملكاوي) في ذلك "إن أمة العقيدة تشعر بخيريتها على سائر الأمم، لا خيرية الجنس واللون، لكن خيرية الدين والعقيدة"²²⁶.

ج - تحرير سكان الأرض من الأمراض المعنوية النفسانية ينوئ هذا المجتمع الفاضل تحرير سكان الأرض من غبائة الكراهية والأحقاد وهيمنة الأمراض المعنوية الخطيرة أمثال الأنانية والغيبة والنميمة وما أشبه تلك الأمراض الهدامة لحسن العلاقات بين الأفراد والمتوَلِّدة لعدم الاهتمام بالآخرين نيلاً على المصالح الشخصية البحتة، وهذه النية الصالحة لم يشمل حالات السِّلْم فحسب، بل حاولت العقيدة الإسلامية بتشريع الجهاد تحرير أهل الأرض من ظلم الظالمين وجورهم، كما أشار إليه الملكاوي بقوله "إذا جاهدت أمة العقيدة فليس هدفها من الجهاد إراقة الدماء ونهب الأموال، إنما هدفها تحرير الإنسانية من الحكام الكفرة، الذين يحولون بين أممهم وبين الدين الحق"²²⁷.

واما الثاني منهما: تأثيرات وانعكاسات العقيدة الصحيحة على أفراد المجتمع

يتأثر العقيدة الإسلامية الصحيحة تأثيرا مباشرة وفعالة على تكوين أفراد المجتمع وتحديد شخصيته من شتى النواحي منها

أ - تأثير العقيدة عقليا تعتبر العقيدة من أهم أنواع غذاء العقل كما ذكر، إذ الغذاء الحسي يقوى الجسم ويعينه على البقاء والحيوية والنشاط الحركي، فالعقيدة غذاء معنوي تشبع الجانب الروحي من جوع الضلال وتشفيه شفاء لا يغادر سقم الكفر بالله والإشراك به، وتكون معينا له لتحديد مبدأ الحياة وماله كعبد لخالقه وإرشاده إلى معرفته وحسن الرجوع إليه.

ولا تناب الفلسفة والعلم التجريبي مناب العقيدة الصحيحة، ذلك لأن الفلسفة يجري عليها التغييرات بتغير الأيام والزمان بتغيير آراء الفلاسفة عبر العصور، لكون مصدرها عقل الفيلسوف

²²⁶ ملكاوي محمد أحمد، عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، مكتبة دار الزمان، ط:1، 1405 هـ - 1985 م، 44.
²²⁷ ملكاوي، عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، 45.

وفهمه، أما العقيدة فهي سماوية موحدة ثابتة من الآدم إلى الخاتم عليهم السلام بعبادة الله وعدم الإشراف به، وأما العلم والتطور أيضا لا يستطيع تناوبها لتقدمه وسائل الخدمة للإنسان من دون القيم والغايات لتعامله مع الأشياء.

فالعقل الإنساني قاصر على تحديد مصيره الأخروية بدون مدد سماوي، لذلك فالإسلام بعقيدته يربيه ليكون عوناً لصاحبه على معرفة ربه والاتصال الروحي به، وفي هذا المجال.

ب - تأثير العقيدة روحياً من الأمور التي اهتم الإسلام بها هي الروح، حيث اهتم به اهتماماً بالغاً، وتأثرت صياغة عقيدته فيه، إذ تعتبر العقيدة الإسلامية الروح مركز الكيان الإنساني والوحدة الأساسية الوحيدة التي يستطيع الإنسان الاتصال عبرها بخالقه، حيث لا يتم له ذلك بعقله وأحاسيسه ولا يدرك به وحده.

فالعقيدة الإسلامية الصحيحة تلبس الروح لباس السكينة والاطمئنان، وتجعله مستريح البال، كما أن تطبيقها بشكل أتم تغرس في قلبه انشراح الصدر والرضا، وتحفظه من اليأس والقنوط الذي يُؤثّر به كثيراً من الناس، (إِنَّهُ لَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ)²²⁸ ويقول فخر الدين الرازي في تفسير اليأس من الآية "واعلم أن اليأس من رحمة الله تعالى لا يحصل إلا إذا اعتقد الإنسان أن الإله غير قادر على الكمال..."²²⁹ يتبين من هذا التفسير من أن العقيدة الإسلامية الصحيحة تبعد معتنقيها من ذلك اليأس والقنوط ويسعد روحه نتيجة ذلك، وذهب الدهلوي إلى أن "المؤمن الموحد رابط الجأش ناعم البال، وضعيف العقيدة مشتت الفكر موزع النفس"²³⁰.

ج - تربي العقيدة الإسلامية معتنقيها على خلق إيثار الآخرين في بواطنهم يكون معتنق العقيدة الإسلامية بشكل أحسن متحلي بالإيثار وسهولة التضحية من أجل أخوته العقيدية مُطْلَقاً حب الذات ثلاثاً، ومع عزيزة المال نفسياً ومع أنه محط أطماع الناس ورغباتهم إلا أن هذه السهولة امتثال له بقول ربه (مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ)²³¹ وكذا احتساباً بنيل الثواب الأخروية لاعتقاده بأن الإيثار عبادة ويتقرب به إلى ربه، كما هو محل ثناء الله على الصحابة (وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)²³² ويحكي القرطبي سبباً لنزول الآية

²²⁸ يوسف: 87/12.

²²⁹ الرازي، التفسير الكبير، 501/18.

²³⁰ الدهلوي، إسماعيل عبد الغني، (ت: 1246هـ)، رسالة التوحيد، ترجمة: أبو الحسن الندوي، دار وحي القلم،

دمشق - سورية، ط: 1، 2003 م، 124.

²³¹ النحل: 96/16.

²³² الحشر: 9/59.

فقال قال ابن عمر "أهدى لرجل من أصحاب رسول الله ﷺ رأس شاة فقال: إن أخي فلانا وعياله أخرج إلى هذا منا، فبعثه إليهم، فلم يزل يبعث به واحد إلى آخر حتى تداولها سبعة أبيات، حتى رجعت إلى أولئك"، فنزلت (وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ)²³³ يفهم من هذا الأثر قمة تحلية قلوبهم بالإيثار مع شدة فقرهم، كما يفهم منه مدى تأثير العقيدة الإسلامية على التباعد من الأنانية شريطة أن نعيش محمديا مثلهم.

د - جعل المعتنقين متوكلين على الله تجعل العقيدة الإسلامية فردها متوكلا على ربه في أمور حياته عقباته وهمومه، مما يساعده على تخفيف أحزانه وآلامه المعنوية، وذلك إيماننا بالقضاء والقدر، واعتقادنا بأن ما يصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه.

هـ - تأثير العقيدة الإسلامية جسمانيا يعتقد الفرد المعتنق بالعقيدة الإسلامية أن الجسم أمانة من الله ويؤمن بأنه أحد الضروريات الخمس التي وجبت المحافظة عليه من تعذيبه وتجويعه ضاررا به كما يؤمن أيضا بأنه محل المؤاخذه عليه على تقصير محافظة جسمه، فالفرد المؤمن بهذه العقيدة يعتقد بأن لجسمه عليه حق كما لزوجته وأسرته عليه حق، تعليما مما قال الرسول ﷺ لعبد الله بن عمرو بن العاص موصيا "... فإن لجسدك عليك حقا، وإن لعينك عليك حقا، وإن لزوجك عليك حقا ..."²³⁴ وقد بين رسول الله ﷺ بأن "المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف"²³⁵ وشرح شارح صحيح مسلم قاضي عياض القوة في الحديث بالقوة الجسماني والمعنوي والمالي فقال "القوة هنا المحمودة يحتمل أنها في الطاعة، من شدة البدن وصلابة الأسر ... وقد تكون القوة هنا في المنة"²³⁶ وعزيمة النفس... أو تكون القوة بالمال والغنى فيكون أكثر نفقة في سبيل الخير"²³⁷.

و - تحرير الإنسان من عبودية المخلوق تتأثر العقيدة الإسلامية في تحرير معتنقيها من عبودية المخلوقات إلى الخالق، سواء كان حيوانا ناطقا أم ناهقا أو حجرا أو جمادا أو نفسه وهواه، بل وحتى ملكا أو رسولا، فالفرد حينما يعتقد بأن الله هو خالقه وربّه ورازقه ومحبيه ومميتة وسائر معتقداته وطبق مسئلمات قواعد اعتقاداته عمليا يخرج من عبودية نفسه وهواه وكذا عبودية الشيطان والدنيا

²³³ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 18/ 25.

²³⁴ ابن حجر، فتح الباري، رقم: 1975، 4/ 217 و218.

²³⁵ مسلم بن الحجاج النيسابوري، (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد، دار إحياء التراث العربي، بيروت

– لبنان، رقم: 34 – 2664، 4/ 2052.

²³⁶ المنة، بالضم: قوة القلب، والمن: قطع الخير، وقوله تعالى: {أجر غير ممنون} الصحاري، الإبانة في اللغة

العربية 4/ 304.

²³⁷ قاضي عياض، أبو الفضل بن موسى السبتي، (ت: 544هـ)، شرح صحيح مسلم المُسمّى إكمال المعلم بفوائد مسلم، ت: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط: 1، 1419 هـ - 1998م، 8/ 157.

وعبودية العباد إلى عبودية رب العباد الذي هو وحده يستحق ذلك، فكم يوجد من أناس صار عبدا لقبر أو ملك أو برج أو ثمن بخس ودراهم معدودة أو تعلق قلبه بشهوة يفرح ويحزن بها وما أشبه ذلك من المعبودات الباطلة.

فالعبد الخالص لله هو آخذ الدنيا بيده وقلبه مطمئن بالإيمان بالله، هكذا يكون عزيزا عند الله مهابا عند خلقه، أما لو أدخل الدنيا إلى قلبه وأنابه مناب حب الله وأوامره فيكون مهانا عند الله وخلقه، وقد سجل التاريخ الإسلامي نماذج كثيرة من مهابة العقيدة تجاه السلاطين الظلمة والملوك الفجرة، من تلك الأمثال هي (ربيعي بن عامر) عندما ذهب لمقابلة رستم أمير جيش الفرس قالوا له "ضع سلاحك، فقال: "إني لم آتكم فأضع سلاحي بأمركم، أنتم دعوتموني، فإن أبيتم أن آتيكم كما أريد رجعت" فأخبروا رستم، فقال: "أذنوا له"²³⁸ فلما دخل لم يرض بالجلوس على سرير النسيج من الأقمشة الغالية والمطلي بالذهب، فلما سأله رستم فقال "إنا لا نستحب القعود على زينتكم هذه" ثم دار بينهما حوار طويل، ولما سأله رستم سبب مجيئه، فأجابه بكل عزة وشجاعة "الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"²³⁹ يتجلى من هذه العزة النابعة من العقيدة الإسلامية عبوديته الخالصة لله غير خائف من مخلوق مثله وإن علا شأنه الدنيوية.

ز - إحياء الضمير وتنشيط الوازع الديني في فؤاده تجعل العقيدة الإسلامية معتنقيها حي الضمير وتنشط في قلبه وازعا دينيا يجعله صادقا مع ربه وشرعه سرا وعلانية، هذا الصدق الذي لم يستطع أحد من الأباطرة تنفيذه على مملوكهم، مثلا لما استطاع أي إمبراطور منع أفراد مملكته من ذمه سرا، لكن العقيدة الإسلامية تخلق في قلب معتنقيها ضميرا حيا يمنعه من تجاوز الخطوط الحمراء سرا وعلنا برضاها، بل وحتى لا يقبل إهانتها مهما كان جنسية المهين أو لونه أو نسبه أو قرابته منه، فضميره العقدي يمنعه من اقتراف قول أو فعل غير متلائم مع دائرة عقيدته، ويوجد مئات الأمثلة على ذلك في سير أصحاب هذه العقيدة، منها (جلاس بن سويد) كان ممن تخلف عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك، فسمعه عمير بن سعد منه قولاً شنيعاً بحق رسول الله ﷺ، فقال جلاس (لئن كان هذا الرجل صادقا لنحن شر من الحمير) ، فقال له عمير بن سعد "والله يا جلاس إنك لأحب الناس إلي وأحسنهم عندي يدا وأعزهم علي أن يصيبه شيء يكرهه ولقد قلت مقالة لئن رفعتها عليك لأفضحك ولئن صمت عليها ليهلكن ديني وإحداهما أيسر علي من الأخرى ثم مشى إلى رسول الله ﷺ

²³⁸ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، (ت: 310هـ)، تاريخ الطبري، دار التراث، بيروت، ط: 2، 1387هـ، 519/3.

²³⁹ الطبري، تاريخ الطبري، 520/3.

p فذكر له ما قال جلاس²⁴⁰ فأنكر جلاس وحلف كذبا واتهم عميرا بالبهتان عليه، فأنزل الله على صدق عمير قوله (يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ ...) ²⁴¹ من هذا الأثر يتجلى صدق الصحابي الجليل عمير بن سعد مع عقيدته ولم يقبل ضميره العقدي الإهانة من أعز أصدقائه.

الجانب الثاني من تأثيرات العقيدة هو تأثيرات وانعكاسات العقيدة الفاسدة على الأفراد

يمكن بيان آثار العقيدة الفاسدة على صاحبه بنوعين

أولهما: عند وجود فساد جزئي.

ثانيهما: شمول فسادها كليا أو جزئيا أفضت على الكل.

فأما الثاني منهما: تنكشف سلبياتها على صاحبه بعواقب وخيمة، واخرجه من دائرة الإسلام وهو أخطر هما، ألا وهو الكفر والخروج من الملة المحمدية، فالكافر هو الذي فسدت عقيدته بعدم إيمانه بالله إما كليا أو جزئيا كرفضه لأحد أركان الإيمان أو الإسلام أو أحد الآيات وما أشبه ما يخرجها من الملة، وقد وصفهم الله في كتابه بالصم والبكم والعمى وعدم نعمة العقل عليهم وتشبيههم بالأنعام لعدم استجابة الحق وسماع ندائه، وكل تلك الصفات الذميمة في آية واحدة، فقال (وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يِعْقِلُونَ) ²⁴².

فالمثال في الآية يتجلى له ثلاثة أمور

أولا: أن وصف الله لهم ليس على الحقيقة بأنهم عدموا السمع والبصر واللسان والتعقل، بل المراد أخطر من ذلك، فهم لم يمتلكوا السمع والبصر والتلفظ المعنوي، وممن تطرق إلى هذه الحقيقة هو أبو منصور الماتريدي فقال "سماهم بذلك وإن لم يكونوا في الحقيقة كذلك، لما لم ينتفعوا بها، إذ الحاجة من هذه الأشياء الانتفاع بها، ولذلك سماهم سفهاء لما لم ينتفعوا بعلمهم وعقلهم" ²⁴³.

وثانيا: تشبيههم بالأنعام ووجه الشبه فيها عدم التعقل من الصياح والدعاء، بل أولئك أضل من الدواب لكونها تستجيب راعيها عند النداء، والكافر خُلِقَ لعبادة الله ولا يتسجبه (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) ²⁴⁴.

²⁴⁰ ابن هشام، عبد الملك بن هشام، (ت: 213هـ)، السيرة النبوية لابن هشام، ت: طه عبد الرحمن، دار الجيل، بيروت - لبنان، 53/3.

²⁴¹ التوبة: 74/9.

²⁴² البقرة: 174/2.

²⁴³ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 622 /1.

²⁴⁴ الذاريات: 56/51.

وثالثاً: بين العقيدة والأعمال والقلب ارتباط وتعلق، متى ما ساءت الأعمال فنترك آثارها على القلوب والعقيدة، ومتى ساءت العقيدة تنجلي شعاع آثارها على القلوب معبراً بالأفعال السيئة عنها، وحال القلب هكذا بإساءته تصير الأعمال بعيداً عن المطلوب العقدي والشرعي، فأدى فساد عقيدة الكافر إلى إساءة أفعاله في عدم استجابة دعوى الله، والعكس في الكل صحيح، متى حسنت العقيدة فتقلب القلب من المختوم والأعمال صالحة من الطالحة، وفي هذا المطاف قال القرطبي: "الجوارح وإن كانت تابعة للقلب فقد يتأثر القلب وإن كان رئيسها وملكها بأعمالها للارتباط الذي بين الظاهر والباطن"²⁴⁵ ثم يستدل بقول رسول الله ﷺ "إن الرجل ليُصيب الذنب فيسودّ قلبه، فإن هو تاب سقل قلبه"²⁴⁶ يتبين من هذا النص أنه مع تابعة الأعمال للقلوب إلا أنها على علاقة وارتباط بها وعقيدتها.

وأما الأولي: وجود فساد جزئي فلا يخرج من دائرة الإسلام، إن كان التقصير الناجم صغيراً غير مُخرج له من الدائرة، كمفطر رمضان عامداً آمناً بوجوبه مثلاً، أو تارك صلاة فرض مؤمناً بفرضيتها على اختلاف بين العلماء²⁴⁷.

وتختلف آثار هذه العقيدة الناقصة على صاحبه بسوء أعماله كمّا وكيفاً، كما أشار إلى ذلك ابن القيم الجوزي قائلاً "اعلم أن أشعة لا إله إلا الله تبدد من ضباب الذنوب وغيومها بقدر قوة ذلك الشعاع وضعفه، فلها نور، وتفاوت أهلها في ذلك النور قوة، وضعفاً"²⁴⁸ فيفهم من قول ابن الجوزي أن ما أصاب سكان الأرض اليوم من شباب المسلمين خصوصاً، من ابتلائهم بتعاطي المخدرات وانغماسهم بالم لذات والشذوذ الجنسية التي كاد أن تنقلب ظاهرة من الحالة، وكذا الضلال والتخبط والحيرة والتردد النفساني التي أدت أحياناً إلى الانتحار، وما أشبه تلك العادات البالية وسفاسف الأمور، كلها نابعة من آثار عقيدة غير منضبطة إسلامياً.

وقد تطرق العقديون المعاصرون إلى تعلق انحراف الأفراد بنقصان العقيدة وضعفها بانتشار الأمراض المعنوية والنفسانية بينهم منهم من قال: "وبقدر انحراف الاخلاق لضعف او عدم العقيدة

²⁴⁵ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 1/ 188.

²⁴⁶ الترمذي، محمد بن عيسى، (ت: 279هـ)، سنن الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر وجماعة آخرون، رقم: 3334، حسن، 343/5.

²⁴⁷ ذهب الحنفية إلى أن تارك الصلاة كسلانا عمداً هو فاسق لا يقتل بل يعزر عليه ويسجن حتى يموت أو يتوب، وأما المالكية والشافعية فقد ذهبوا إلى أنه يقتل حداً وكان حكمه حكم المسلم بعد الموت، ولكن الحنابلة ذهبوا إلى تكفيره سواء كان ترك الصلاة كسلانا أم جحوداً. الجرجاني أبو بكر أحمد بن إبراهيم (ت: 371هـ)، اعتقاد أئمة الحديث، ت: محمد عبد الرحمن، دار العاصمة - الرياض، ط: 1، 1412هـ، 64. وأبو عبد الله أحمد بن حنبل، الجامع لعلوم الإمام أحمد، العقيدة، ت: خالد الرباط، دار الفلاح، الفيوم - مصر، ط: 1، 1430 هـ - 2009م، 3/ 100.

²⁴⁸ ابن قيم الجوزية، (ت: 751هـ)، مدارج السالكين، ت: محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: 3، 1416 هـ - 1996م، 1/ 338.

الصحيحة يكون المجتمع مضطربا ومتفككا ومفرقا ... وحرّم الله الغيبة والنميمة والحسد لأنهن مؤديات إلى التباغض والحقود والعداوة والكرهية بين الافراد والأسر في المجتمع وقد يؤدي إلى التنازع والمشاجرات والخصومات²⁴⁹.

ويوجد منهم رجع وجود فتح الثغرات المتسللة إلى الضلال الفكري والسلوكي إلى ضعف العقيدة أيضا مشيرا إلى أن العقيدة إذا ضعفت "فتحت فيه ثغرات يتسلل منها الضلال الفكري والسلوكي إلى جسد المجتمع، فيضعف المجتمع وتنتشر فيه عوامل الفساد"²⁵⁰ وتبين مما ذكر أن المجتمع في هذا العصر يحتاج إلى عقيدة صحيحة لتكون أساسا لتطوره وتقدمه وكذا ليتقدم أفرادا ذات بصيرة وثقافة ووعي في كافات مجالات الحياتية، وعلى رأس كل ذلك صواب عقيدة سليمة تجعل صاحبها مشعرا بالمسؤوليات الإلهية والوطنية والإنسانية عليه.

وبعض من المفكرين والعقديين المعاصرين يرون بأن العقيدة يتأثر على الأفراد والمجتمع تأثيرا قويا وممتزجا بشكل لا يستطيع أحد تخصيص بعضها للمجتمع وبعض آخر للأفراد، بمعنى آخر أن الأفراد أبناء مجتمعاته فأى تأثير عقدي على المجتمع يتجلى آثاره على الأفراد أيضا، وأشار إلى هذا الرأي صاحب كتاب (أثر العقيدة في حياة الفرد والمجتمع) قائلا "لا نستطيع أن نفصل بين المجتمع وأفراده، فإذا كان افراد المجتمع صاحب عقيدة صحيحة فكل فرد من أفراده آمن على نفسه فكل يد تمتد لتسفك دمه ظلما لن يكتب لها البقاء في هذا المجتمع كما قال تعالى (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...)²⁵¹ وهو آمن على عرضه وشرفه فالزنا من الجرائم يستحق عليها العقوبة كما قال تعالى (الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)²⁵² وهو آمن من أن يمس جنباه ولو بكلمة واحدة في عرضه وشخصيته"²⁵³.

²⁴⁹ زاهر موسى مصطفى، دور العقيدة في علاج الانحرافات العقدية والسلوكية، ماجستير، 1431 هـ - 2010م، 427.

²⁵⁰ عبد الله عبد الرحمن الجربوع، أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة، المدينة المنورة، السعودية، ط:1، 1423 هـ، 54/2.

²⁵¹ المائدة:45/5.

²⁵² النور:2/24.

²⁵³ نعيم يوسف، أثر العقيدة في حياة الفرد والمجتمع، دار المنارة، ط:1، 1421 هـ - 96.

3.2. حكمة إرسال الرسل بالسنة أقوامهم وانذار الاقربين

3.2.1. الحكمة من إرسال الرسل بالسنة أقوامهم

لقد شاء الله أن يرسل رسله بلسان أممهم، كما هو الأصل في سنته، ولا فرق بين أن يكون مخصوص كالمبعوثين إلى بني إسرائيل مثلاً، أو عالمية الرسالة كالخاتم^p.

ومعلوم أن في إرسال الرسل إثبات الحجة وقطع الحجة للحكم وتحقيق ما وعد الله تعالى بالجنة والنار، لأنهم لو لم يبعثوا لثبت للكفار حجة في عدم إيمانهم²⁵⁴ ولا يخفى أن الغرض من وظيفة الرسل هي التبليغ كما قال قاضي عبد الجبار "فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأصعب وهذا مقرر عنه في العقول"²⁵⁵.

وقد تطرق العلماء الكلام والمفكرون قديماً وحديثاً إلى حكمة إرسال الرسل بلغات أممهم الخاصة، من القدامى منهم

شهاب الدين القرافي²⁵⁶ قائلاً "وأن الحكمة في أن الله تعالى إنما يرسل رسله بالسنة قومهم، ليكون ذلك أبلغ في الفهم عنه ومنه وهو أيضاً يكون أقرب لفهمه عنهم ... وإزالة الأعذار والعلل، والإجابات عن الشبهات المخالفة، وتوضيح البراهين القطعية"²⁵⁷.

بيّن القرافي جملة من حكم انبعث الرسل بلسان أقوامهم لبلاغة الرسالة، وأيضاً إسقاط العذر لادعاء عدم الفهم منها، وليستطيع الرسل إجابة شبهاتهم بالبراهين والأدلة باللغة المتحاورين بينهم، وهذه الحكم مأخوذة من (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ)²⁵⁸.

وبيّن جعفر السبحاني ما تدل عليه الآية بأن الله "لم يجر في إرسال رسله مجرى الإعجاز وخرق العادة، ولا وكل إلى رسله من الهدى والضلال شيئاً، بل أرسلهم بلسانهم العادي الذي يتحاورون ويتكلمون به كلّ يوم مع أقوامهم، ليبينوا لهم مقاصد الوحي، فليس لهم إلا بيان ما أمروا

²⁵⁴ الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمد بن سعيد، (ت: 593هـ) كتاب أصول الدين، ت: عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1419 هـ، 120.

²⁵⁵ قاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة، وهبة، القاهرة، ط: 3، 1416 هـ، 741.

²⁵⁶ هو أبو العباس، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي (684 هـ)، وولد بمصر ونشأ وتوفي فيها وله مؤلفات في الفقه والأصول، منها: شرح تنقيح الفصول، في الأصول، ومختصر تنقيح الفصول، ومؤلفات أخرى كثيرة. الأعلام للزركلي، 94/1.

²⁵⁷ القرافي، أبي عباس أحمد بن إدريس، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة، ت، مجدي محمد، عالم الكتب بيروت - لبنان، ط: 1، 1426 هـ، 32.

²⁵⁸ إبراهيم: 4/14.

به، وأن أقوامهم كانوا يملكون نفسية خاصة وهو عدم إذعانهم واستجابتهم بسهولة لعادات غيرهم وألسنتهم²⁵⁹.

ومما يفهم من هذا هو بيان وظيفة الأصلية للرسول وهو إبلاغ الرسالة السماوية الموحدة ببيانها لأممهم وإظهار مقاصد الوحي، ولم يعط الله وكالة الهداية لأحد منهم، استناداً إلى قوله تعالى (إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)²⁶⁰ وقد ركزه ذلك ابن القيم بقوله "أن يفهم عن الرسول مراد من غير غلو ولا تقصير فلا يحمل كلامه مالا يحتمله ولا يقصر به عن مراده وما قصده من الهدى والبيان"²⁶¹.

ويؤكد بسيلي²⁶² عدم هذا التكليف على الرسل قائلاً "لاقتضاء هذه نفى التكليف بالهداية، وإثبات القدرة عليها لله تعالى، وتلك اقتضت نفى كون الهداية مقدورة له، وإثبات القدرة عليها لله تعالى"²⁶³.

وأشار أبو حيان الأندلسي إلى ذلك قبل بسيلي في البحر بقوله "فليس على ذلك الرسول غير التبليغ والتبيين، ولم يكلف أن يهدي بل ذلك بيد الله على ما سبق به قضاؤه وهو العزيز الذي لا يغالب"²⁶⁴.

ومن ثم ذكر السبحاني الخشية المحققة قرآناً من رفضهم للرسالة بالحجة الصحيحة لديهم حينئذ قائلاً "قلو أنزل الله سبحانه كتابه إليهم بغير لسانهم لما آمنوا به"²⁶⁵ كما قال تعالى (وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ)²⁶⁶ فلأجل ذلك بعثه الله سبحانه بلسان قومه حتى يسد باب العذرية عليهم.

ومن علماء القدامى الذين أرجع حكمة الإرسال بلغة القوم للبيان وفقه الدعوة هو ابن كثير فقال في تفسيره مستخدماً بلام التعليل: "ليفهموا عنهم ما يريدون وما أرسلوا به إليهم"²⁶⁷.

²⁵⁹ جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، مؤسسة التاريخ العربي بيروت - لبنان، ط:1، 1431هـ - 2010م، 70/3.

²⁶⁰ القصص:56/28.

²⁶¹ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد (ت: 751هـ) الروح، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون سنة الطبع وعدده، 62.

²⁶² هو أحمد بن محمد بن أحمد بسيلي: ومفسر من أهل تونس، (830 هـ - 1427م)، كان من تلاميذ ابن عرفة، الأعلام للزركلي، 227/1.

²⁶³ بسيلي، أبو العباس التونسي، (ت: 830 هـ)، نكت وتنبيهات في تفسير القرآن المجيد، ت: محمد الطبراني، دار البيضاء، المملكة المغربية، ط1، 1429هـ - 2008م، 76/2.

²⁶⁴ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، 394/5.

²⁶⁵ جعفر السبحاني، مفاهيم قرآن، 70/3.

²⁶⁶ الشعراء: 198/26 - 199.

²⁶⁷ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 410/4.

وأكد المعاصرون هذه الحكم منهم الشعراوي بعد ذكر (التبيين) المذكور في الآية قائلا "وهكذا أوضح جَلَّ وعلاً السبب في إرسال كل رسول بلسان قومه"²⁶⁸ ومنهم أيضا الطنطاوي بقوله "علة التبيين"²⁶⁹.

وهذه النصوص كلها تدور حول حكمتين

أولاهما: بيان مقصود الوحي الإلهي لتيسير الفهم على المكلفين وفقهه.

ثانيهما: إسقاط الحجة عليهم، بالأدلة لديهم حجة في رفض الرسالات السماوية ادعاءً بعدم نزولها باللغة التي يتحاورون بها.

ومن الجدير بالذكر والبيان الإشارة إلى الشبهة التي أثارها قدماء النصارى قديماً²⁷⁰ والحدثيون حديثاً²⁷¹ حول عالمية الرسالة الإسلامية مستدلين بـ (إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ) مدعين أن الرسول ﷺ جاء بقرآن عربي إلى العرب فقط .

والقائلين بالشبهة أما أن يكون مسلماً أو غير مسلم، فالمسلم يدحض الشبهة في ذهنه بما أثبت الله في كتابه ورسوله ﷺ في أحاديثه، فأما القرآن صرح بعمومية الرسالة الإسلامية، وانبعث النبي ﷺ ليس إلى الإنسانية فحسب بل وحتى مرسل إلى العالم الجنية، فالقرآن يقول (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا)²⁷² فمصطلح (للناس) بكل وضوح يدل على إرساله ﷺ للإنسانية سواء كان أسمرًا إفريقيًا أو أحمرًا روسيًا، وبهذا المعنى فسر الواحدي النيسابوري (كَافَّةً لِلنَّاسِ) قائلا " للناس كلها عامة أحمرهم وأسودهم"²⁷³.

²⁶⁸ محمد متولي الشعراوي، (ت: 1418هـ) تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، بدون سنة النشر وعدد الطبع، 9402/15.

²⁶⁹ محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، 514/7.

²⁷⁰ وقد نقل الغزالي عن العيسوية أنهم ذهبوا أن محمداً رسول الله ولكن إلى العرب. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ) الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1424 هـ، 111. وأورده الفخر الرازي بقوله ومن جانب آخر فقد زعم طائفة من اليهودية يقال لهم العيسوية أن محمداً رسول الله لكن أرسل إلى العرب (الرازي، التفسير الكبير، 383/15).

²⁷¹ الحادثة هي وضعية اجتماعية يؤخذ من العقل والعقلانية الأساس الذي يستند في مجال الحياة الفردية والاجتماعية، وهذا يستلزم وجود حالة ابطال لجميع العقائد والتصورات الفكرية وأشكال التنظيم الاجتماعي التي لا تعتمد إلى أسس عقلية أو علمية. علي وطفة، مقاربات في مفهومي الحادثة وما بعد الحادثة، بحث منشور في مجلة فكر ونقد، عدد: 34، 15.

²⁷² سبأ: 28/34.

²⁷³ النيسابوري، علي بن أحمد، (ت: 468هـ)، التفسير البسيط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: 1، 1430 هـ، 366/18.

ومن الأحاديث الدالة على ذلك قوله p "وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة" 274.

وقوله p "بعثت إلى الأسود والأحمر" 275 قال ابن هُبَيْرَة 276 في شرح الحديث "كل من طلعت عليه الشمس في فج من فجاج الأرض إذا بلغته دعوة محمد p ولم يؤمن به فهو من أهل النار" 277.

وأورد الحاكم أثرا لابن عباس بأنه فرّق بين (إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ) و (كَافَّةً لِلنَّاسِ) بجعل الأول خصوصية للأنبياء السابقين، بينما خصص الثاني تفضيلا للرسول p عليهم فقال "إن الله تعالى فضل محمدا p على أهل السماء، وعلى الأنبياء، قالوا: يا ابن عباس فيم فضله الله على الأنبياء قال: إن الله تعالى قال (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) 278 وقال للنبي p (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ) 279 فأرسله الله تعالى إلى الجن والإنس" 280.

وأكد أبو حيان الأندلسي تخصيص الآية الأولى بالأنبياء السابقين بالحذف فيهما مبيّنا تقديرهما قائلا "وما أرسلنا من رسول قبلك إلا بلسان قومه، وأنت أرسلناك للناس كافة بلسان قومك، وقومك يترجمون لغيرهم بالسنتهم" 281.

وأن هذا الاستدلال لا يقنع به إلا المسلم الذي تأثر فيه الشبهة أو أحب تعليم ردها، لذلك زادت وضوحا على الأمر ليجعل هؤلاء الجهلة أمام حقيقة لا محيص عن إثباتها، فالنوع الثاني من المؤثرين للشبهة المتعقد بخصوصية القرآن بالعرب، فيجب أن يقال في رده بأن منهج الإسلام لا تختلف باختلاف الألسنة، وأن نزول القرآن بالعربية لا ينفي عالميته لعدم شمولية الآية على ذلك أولا، وثانيا استطاعة الصحابة والسلف إقناع أمم كثيرة بالمنهج الإسلامي عبر هذا القرآن العربي

274 ابن حجر، فتح الباري، رقم: 335، 436/1.

275 احمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل، (ت: 241هـ)، مسند أحمد بن حنبل، ت: أبو المعاطي النوري، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط: 1، 1419هـ - 1998م، رقم: 2742، 301/1.

276 الشيباني، وهو يحيى بن هبيرة بن محمد، (499 - 560 هـ = 1105 - 1165 م)، ولد في العراق وتوفي ببغداد، وصنف كتباً منها: الإيضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين، والإشراف على مذاهب الأشراف، وكتب أخرى كثيرة. الأعلام للزركلي، 175/8.

277 ابن هُبَيْرَة، عون الدين يحيى بن محمد، (ت: 560هـ)، الإفصاح عن معاني الصحاح، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، 1417هـ، 313/8.

278 ابراهيم: 4/14.

279 سبأ: 28/34.

280 الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، (ت: 405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1411هـ - 1990م، رقم: 3335، 381/2.

281 أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، 394/5.

المبين، وأشار إلى ذلك الشعراوي قائلا "أنهم بدعوة القرآن أفنعوا الدنيا التي لا تعرف العربية، أفنعوها بالمبادئ والمناهج التي جاء بها القرآن؛ لأنها مبادئ ومناهج لا تختلف عليها اللغات"²⁸².

وأجاب الحلبي الجرجاني²⁸³ في منهاجه عن الاستدلال بـ (إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ) بأن "ذلك لا يمنع أن يكون مبعوثاً إلى غيرهم"²⁸⁴ ثم مثل بموسى المرسل إلى بني إسرائيل ولغة أمه مختلفا مع الفراعنة، وكذلك عيسى بعثه الله إلى الروم وإنهم لم يكونوا يعرفون السورانية الآرامية وأن عيسى ما كان عارفا لليونانية، وأشار إلى أن التوراة والإنجيل نزلتا بغير لسانهم، إذاً لو كان موسى وعيسى أرسلوا إلى غير قومهما فلماذا رسول الإسلام ﷺ مخصوص بالعرب.

ومما ينقلب المقاييس على هؤلاء الحداثيين هو نقلهم للآيات والأحاديث التي وردت مصطلح (الناس) فيها، فمن الآيات توجد قرابة عشرين موضعاً على سبيل المثال (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ) (285) (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى ...) (286).

ووروده من الأحاديث كثيرة، لعل أبرزها ما قاله الرسول ﷺ في حجة الوداع "... أيها الناس إن ربكم لواحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا أحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى ..." (287).

فالمأمل في هذه الآيات يبين له أن استخدام مصطلح الناس في هذه الآيات يفيد شمولية الرسالة الإسلامية للعالم.

ومن قال أن المراد بالناس في هذه الآيات هو العرب المسلمون فقط فيلزم القول بـ

موجب الآية الأولى جواز عبادة الفأرة والأبقار للهنود، وكذا سجود التايلنديين لصنم البوذا والمجوسيين للنار وبالآية الثانية جواز أكل المحرمات والخبائث للأعاجم، وبالآية الثالثة: خلقهم من ذكر أو أنثى أو غيرهما، وهذا لا يتفق مع العقل السليم.

²⁸² الشعراوي، تفسير الشعراوي، 9402/15.

²⁸³ الجرجاني هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري، (338 - 403 هـ = 950 - 1012م)، ولده بجرجان ووفاته في بخاري، الأعلام للزركلي، 235/2.

²⁸⁴ الحلبي، الجرجاني الحسين البخاري، (ت: 403 هـ)، المنهاج في شعب الإيمان، ت: حلمي محمد فودة، دار الفكر، ط1، 1399 هـ - 1979م، 80/2.

²⁸⁵ البقرة: 21/2.

²⁸⁶ الحجرات: 13/49.

²⁸⁷ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، (ت: 458هـ)، شعب الإيمان، ت: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1410 هـ، رقم: 5137، 289/4.

وبالحديث أن العجم ليسوا بأبناء آدم وإن خالقهم ليس واحداً، ويجوز تفاخر الأمريكيين مثلاً بالأنساب والألقاب على غيرهم، والأصح الموافق للفطرة السليمة هو أن القرآن خاطب عقول الإنسانية عرباً وعجماء، وهذا دالٌّ بماهيته على عالمية الرسالة الإسلامية السماوية.

ومن جانب آخر رد سعيد حوى على هذه الشبهة في تفسيره بقوله "إن هذا القرآن إما أن ينزل بجميع الألسنة، أو بواحد منها، ولا حاجة إلى نزوله بجميع الألسنة لأن الترجمة تنوب عن ذلك فتعين أن ينزل بلسان واحد، وكان لسان قومه أولى بالتعيين لأنهم أقرب إليه"²⁸⁸ وتطرق الزمخشري إليها قبله مستدلاً بعقلانية قائلها "فإن لم تكن للعرب حجة فلغيرهم حجة وإن لم تكن لغيرهم حجة فلو نزل بالعجمية، لم تكن للعرب حجة أيضاً"²⁸⁹ ويعني ذلك أن العجم لو احتجوا بعدم نزوله بلغتهم لاحتج العرب حينئذ إذا نزل بالأعجمية، ويلزم بذلك الدور المرفوض عند العقلانيين والمناطقية، لذلك لاكتفى نزوله بلغة واحدة، واللغة الأقرب بالمحيطين أقرب للفهم وتدبره وإبلاغه من بعد الرسول.

وأرجع واضع العقيدة الطحاوية الأمر إلى معلومية القضية بالضرورة الدينية فقال "فهو مرسل إلى الثقلين الجن والإنس وهذا تقريرٌ لشمول رسالته وهذا معلومٌ من الدين بالضرورة"²⁹⁰ وكذلك قد بين الغزالي "أن الله سبحانه قد أرسل محمداً p خاتماً للنبيين وناسخاً لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وأيده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة"²⁹¹.

وما تبقى من المطلب هو أن نصوص هؤلاء العلماء وآرائهم تَمَحَّوَرَتْ حول حقيقة واحدة وهي إثبات عالمية الدين الإسلامي نقلاً للمسلمين المشوهين أذهانهم بالشبهة والمصابين للهبها بالأدلة النقلية، وعقلانياً للذين لا يقتنعون بالأدلة النقلية.

والبوطي يعدُّ الدعوى تَحْكَماً وسخافة فيقول: "وليس الباحث بحاجة إلى أن يتعب نفسه بأي رد أو نقاش لهذه الدعوى المضحكة عندما يطلع على سيرة النبي p فالذين يروجون لها بين الناس هم أول من يعلم سخفها وبطلانها"²⁹².

²⁸⁸ سعيد حوى، (ت: 1409 هـ)، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، ط: 6، 1424 هـ، 2778/5.

²⁸⁹ الزمخشري، الكشف، 539/2.

²⁹⁰ البراك، عبد الرحمن بن ناصر، شرح العقيدة الطحاوية، دار التدمرية، ط: 2، 1429 هـ - 2008 م، 98.

²⁹¹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505 هـ) قواعد العقائد، ت: موسى محمد علي، عالم الكتب - لبنان، ط: 2، 1405 هـ، 213، 214.

²⁹² البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة النبوية، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط: 27، 1428 هـ - 2007 م، 73.

3. 2. 2. الحكمة من بدء الإنذار بالأقربين

يحتاج الدعوة وتبليغ الناس إلى قوة راسخة ومراحل كثيرة لإنقاذ المجتمع من الفساد وإخراج هذه الأفكار الخطيرة في الأذهان لذا نجد أن دعوة النبي ﷺ تنقسم إلى مرحلتين

أولاً: المرحلة السرية: بعد نزول الوحي في غار حراء و رجوع النبي ﷺ إلى بيته وادثاره أنزل الله (يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ % قُمْ فَأَنذِرْ % وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ)²⁹³ استجاب النبي ﷺ أمر الله وانقادا له آخذاً بدعوة عبادة الأصنام إلى عبادة الله الواحد الأحد ونبذ أفكار الصنمية في أذهانهم وتعدد الآلهة في طقوساتهم، وبدأ بالأقربين منهم فأسلمت خديجة وأبو بكر وعلي ومولاه زيد بن حارثة إلى من أسلم من بعدهم، أشار كتب السيرة إلى ذلك كثيراً منهم البوطي فيقول "كان يدعو إلى ذلك سرّاً حذراً من وقع المفاجأة على قريش التي كانت متعصبة ومتشددة لشركها ووثنيته، فلم يكن ﷺ يظهر الدعوة في المجالس العامة لقريش، ولم يكن يدعو إلا من كانت تشده إليه قرابة أو معرفة سابقة"²⁹⁴.

ثانياً: المرحلة الجهرية: لما مر على المرحلة السرية ثلاثة سنوات وزاد عدد المسلمين وكثر صفوفهم وكذا ازدياد قوتهم المعنوية والمادية شيئاً فشيئاً، جهر رسول الله الدعوة أمراً من الله، فقال ابن هشام في سيرته "أذن الله لرسوله الكريم ﷺ بالجهر بالدعوة فجهر النبي بالدعوة، واستعلن بها"²⁹⁵ وذكر علماء الحديث والسيرة أنه عندما نزل (وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ)²⁹⁶ بدأ الرسول ﷺ بدعوة أقربائه جهراً.

وترجع الحكمة من بدء الدعوة والإنذار بالأقربين من ذويهم إلى حكم وأهداف كثيرة ومنها

أولاً: قال ابن حجر "والسر في الأمر بإنذار الأقربين أولاً أن الحجة إذا قامت عليهم تعدت إلى غيرهم وإلا فكانوا علة للأبعدين في الامتناع، وأن لا يأخذه ما يأخذ القريب للقريب من العطف والرأفة فيحاييهم في الدعوة والتخويف، فذلك نص له على إنذارهم"²⁹⁷.

أشار ابن حجر إلى الفطرة الإنسانية للدعاة، فكل فرد لديه فطرة حب لأقربائه، وبناء على إنسانية الداعية فإنه يحب أولاً إجابة أهاليه فطرياً، أملاً لسرعة اعتناق دعوته مشعراً لعدم حواجز عنصرية وقبلية وما أشبهها من العواقب.

293 المدثر: 3-1/74.

294 البوطي، فقه السيرة النبوية، 68.

295 ابن هشام، السيرة النبوية، 262/1.

296 الشعراء: 214/26.

297 ابن حجر، فتح الباري، رقم: 4771، 503/8.

ثانيًا: زيادة احتمال الدفاع ومحافظة الداعي، أحيانا نسبة نجاح المشروع والقضية متوقفة على طبقة شخصية الداعي الاجتماعية والسياسية، فتزداد النسبة بكون القبيلة أو أسرته من الشرفاء، والعكس صحيح، فتطول مسيرة النجاح بإدبارهم أو سوء سمعتهم، يقول في ذلك عماد الدين الطائي "بذلك سيكون في حماية ومحافظة القبيلة تُدافع عنه، وتقر قضيته، وكثيرًا ما يكون ذلك واقعًا على الرغم من رفض القبيلة اعتناق ما يدعو إليه الداعية، ومع هذا فإن هذه الحراسة تُعطي له قوّة كبيرة، خاصة إذا كان ينتسب إلى عائلة كبيرة وشريفة"²⁹⁸.

ولتوضيح أكثر وتدليل على ما سبق مثّل الطبري في تفسيره بـ لوط حيث عارضته زوجته وعادته أشد العداوة والمعارضة، فلما راودته عن ضيوفه ورده عليهم (لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ)²⁹⁹ فـ "لم يكن للوط عائلة قوية حتى تحميه، وتقف من ورائه، فكان يبتغي لو أن له عائلة قوية وقاهرة ليقف بها أمام القوم يُدافع عن ضيفه"³⁰⁰ ومثّل الهرري بـ شعيب حيث كان لديه قوة قبلية وخشي الكافرون إيذاءه في قوله تعالى (وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزِينَ)³⁰¹ قائلا "فكانت قوّة قبيلته سببًا في حمايته، والدفاع عنه"³⁰².

ثالثًا: رعاية المسؤولية الفردية تجاه الأقارب، فكل فرد من أفراد المجتمع راع على رعيته قدر ما له وعليه، كما يجب أن يكون حنونًا عليهم ومحافظًا على صلة أرحامهم والأخذ بهم من الزلات والضلال، فإجلالا لذلك أمر الله رسوله μ بدعوة أقاربه، ويقول سعيد حوى في ذلك "والداعية إلى الله همه الأول أن ينجي الناس من النار، فإذا ما ترك أقرب الناس إليه، فكأنه يثبت على عدم صدقه في دعوته، فإن كان همه الإنقاذ، فهؤلاء أولى الناس بالبداء"³⁰³.

رابعًا: إقرار الأقربين بنبوته μ واتباعهم له توطئة للآخرين فالعشيرة إذا كانوا أول المعتنقين، يكونون عونًا له في نشر الدعوة، وإسقاط لحجة رافضيها وإضعافها، إضافة إلى ذلك فيكون فقه الدعوة لهم أسرع وأسهل، كما سلط البيضاوي الضوء على ذلك بقوله "فيفقهوه عنه ببسر وسرعة،

²⁹⁸ عماد الدين خليل، دراسات في السيرة، دار النفساء - مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط:13، 1412هـ.

1991م، 66.

²⁹⁹ هود: 80/11.

³⁰⁰ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 418/15.

³⁰¹ هود: 91/11.

³⁰² الهرري، محمد الأمين بن عبد الله، تفسير حقائق الروح والريحان، دار طوق النجاة، بيروت - لبنان، ط:1،

1421 هـ - 2001 م، 213/13.

³⁰³ سعيد حوى (ت: 1409هـ)، السيرة النبوية، دار السلام، 1416 هـ - 1995م، 237/1. ومحمد صالح المنجد،

كيف عاملهم، دار مجموعة الزاد، ط:2، 1436هـ - 2015م، 147.

ثم ينقلوه ويترجموه إلى غيرهم فإنهم أولى الناس إليه بأن يدعوهم وأحق بأن ينذرهم"³⁰⁴ ويقول جعفر السبحاني "إن إيمان قومه به وإطاعتهم له ربما يثير رغبة الآخرين بالإيمان به كما ان تنفير قومه جميعا عن دعوته ورغبتهم عنه تنثير ايضا روح التشكك والتردد في قلوب البعداء عنه قائلين لوكان في دعوته خيرا لما اعرض عنه قومه"³⁰⁵.



³⁰⁴ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 192/3.
³⁰⁵ السبحاني، مفاهيم القرآن، 70/3.

4. التعارف والتعايش في القرآن

4.1. أهمية التعارف والتعايش الاجتماعي في القرآن

4.1.1. مفهوم التعارف في القرآن

التعارف لغة: لقد عرف ابن فارس مادة عرف قائلا "العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على تتابع الشيء متصلاً ببعضه ببعض، والآخر على السكون والطَّمَأْنِينَة، والأصل الآخر المعرفة والعرفان. تقول: عَرَفَ فلانٌ فلاناً"³⁰⁶.

التعارف اصطلاحاً: ما عثرت من الكتب الاصطلاحية تعريفاً خاصاً بالتعارف من جانبه الاصطلاحي، فالتجأت إلى التفاسير واقتبست تعريفاً جامعاً ومانعاً له وهو "أن يعرف الناس بعضهم بعضاً بحسب انتسابهم جميعاً إلى أب واحد وأم واحدة ثم بحسب الدين والشعوب والقبائل، بحيث يكون ذلك مدعاة للشفقة والألفة والوئام لا إلى التنافر والعصبية"³⁰⁷.

ويفهم من تلك التعريفات أن جانبه الاصطلاحي ما ابتعد عن جانبه اللغوي بأن أصل المادة يدل على المعرفة والعرفان والوئام بين شخصين أو قبيلتين، المبنية على الانتساب إما إلى الوالدين أو الدين أو العشيرة والقبلية، ومفضية إلى التحابب والشفقة دافعة للعصبية والتنافر.

أهمية التعارف والترابط بين المجتمعات البشرية

جاء الإسلام في أقصى غرب قارة آسيا تحديداً بالشبه الجزيرة العربية، والحال فيها مشوهة تماماً في كافة نواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وكل ذلك واضح في خطاب جعفر بن طالب مع النجاشي حيث قال له "... يأكل القوي منا الضعيف..."³⁰⁸ فيفهم من ذلك ظلم الأقوى منهم على غيره من الجوانب المذكورة، ومن الناحية السياسية فالمطلع تاريخياً يرى بأن هذا البقعة الجغرافية لم يغزها البيزنطيون ولا الساسانيون لعدم أهميتها، كما يذكرها المستشرق البريطاني (كارين

³⁰⁶ ابن فارس، مقاييس اللغة، 281/4.

³⁰⁷ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 312/22. والمخزومي، أبو الحجاج مجاهد بن جبر، (ت: 104هـ)، تفسير مجاهد، ت: محمد عبد السلام، دار الفكر الإسلامي، مصر، ط: 1، 1410هـ، 612. والثعلبي أحمد بن محمد بن إبراهيم، (ت: 427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ت: محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: 1، 1422هـ - 2002م، 98/9. وأبو محمد مكي بن أبي طالب، (ت: 437هـ)، الهداية إلى بلوغ النهاية، جامعة الشارقة، ط: 1، 1429هـ - 2008م، 7010/11. والقشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، (ت: 465هـ)، تفسير القشيري، إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، ط: 3، 443/3.

³⁰⁸ المباركفوري، صفي الرحمن المباركفوري، (ت: 1427هـ) الرحيق المختوم، دار الهلال، بيروت - لبنان، ط: 1، 84.

أرمسترونج)³⁰⁹ قائلة "ولم تنظر فارس أو بيزنطة في غزو تلك المنطقة الموحشة، ولم يدر بخلد أحد أنها قد أوشكت على إنجاب دين عالمي جديد فلم تلبث حتى أصبحت دولة عالمية كبرى"³¹⁰ في ظل هذه الأحوال أمت العرب التعارف في المجتمعات على حد كبير لكون مكونات معيشتهم على الغارات الحربية بين القبائل بعضهم على بعض، يبدو أن كثيرا من الأفراد ناموا أحرارا بين أهلهم وأصبحوا عبادا مباعا في الأسواق بين عشية وضحاها، وتطرق إلى ما ذكر المصطفى السباعي بقوله "جاءت حضارتنا والعالم كله يسير على سنة الغاب أي القوى يقتل الضعيف، والمسلح يسترق الأعزل.... فلم ترضَ حضارتنا أن تقر هذه الشرعة الظالمة التي تردت فيها الإنسانية إلى مستوى الحيوانية الشرسة، بل أعلنت أن الأصل في العلائق بين الأمم التعارف والتعاون"³¹¹ (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)³¹² ويبين الشوكاني فائدة التعارف المطلوب في الآية بقوله "والمقصود من هذا أن الله سبحانه خلقهم كذلك لهذه الفائدة لا للتفاخر بأنسابهم"³¹³ بين أبو هلال العسكري في الفروق الفرق بينهما من حيث استعمالهما فقال "أن العمل هو إيجاد الأثر في الشيء على ما ذكرنا والجعل تغيير بإيجاد الأثر فيه بغير ذلك"³¹⁴ وأكد ذلك الألوسي في تفسيره قائلا "أن الخلق يراد به الإنشاء والإيجاد، وأن الجعل يراد به الإنشاء والإبداع"³¹⁵ ومعنى الآية واضح في أن الله تعالى جعل الناس شعوبا وقبائل لأن الله نسب الفعل إلى ذاته بقوله وجعلناكم.

حينما منَّ الله على البشرية بإرسال الرسول بالبينات والكتاب، اجتهد كثيرا لتحلى المجتمعات بسمة التعارف فيما بينهم وتبعدهم عن التنافر والحروب، عملا وانقيادا بالمبدأ المذكور في الآية قام النبي ﷺ بمحاولات وإرشادات قيمة تصديا للأعراف الجاهلية السيئة نحو تصحيح الحياة و ترتيب العلاقات والتعارف بين الناس، وقال الجزائري في تفسير الآية "ولكن جعلكم شعوبا وقبائل

309 كاتبة بريطانية، مجالها البحث في تاريخ الأديان، قضت أرمسترونج شقا من حياتها راهبة. كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، ترجمة: فاطمة نصر، محمد عناني، كتاب سطور 1، ط: 2، 1998م، 5.

310 كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، 85.

311 السباعي، مصطفى بن حسني، (ت: 1384هـ)، مقتطفات من كتاب من روائع حضارتنا، دار الوراق، بيروت - لبنان، ط: 1، 1420 هـ - 1999م، 152.

312 الحجرات: 13/49.

313 الشوكاني، فتح القدير، 79/5.

314 أبو هلال العسكري، (ت: نحو 395هـ) الفروق اللغوية، ت: محمد إبراهيم سليم، دار العلم، القاهرة، بدون سنة النشر وعدد طبعه، 136.

315 الألوسي، روح المعاني، 78/4.

وعائلات وأسر لحكمة التعارف المقتضي للتعاون إذ التعاون بين الأفراد ضروري لقيام مجتمع صالح سعيد³¹⁶.

لقد انقاد النبي μ للآية عمليا في تكوين المجتمع الاسلامي من غير مبالاة بالعنصرية القومية والهوية القبلية في ترسيخ أعمدة مجتمعه، ويبدووا ذلك واضحا عندما نرى بوجود جنسيات مختلفة بين صحابته، فجمع الرسول μ تحت المظلة الإيمانية أبو بكر عريبا وصهيبا روميا وإيطاليا وسلمانا فارسيا وجابانا كورديا وبلالا أثيوبيا وإفريقيا وغرس في فؤادهم الطيبة مبدأ التعارف والتعاون الإيمانية ماحيا فيهم العنصرية القومية والشعوبية وكذا القبلية، ويقول عمر الخطيب في لمحاته عن الثقافة الإسلامية عن مفهوم التعارف في القرآن والإسلام "ويعد أن الأصل في العلائق بين البشر هو التعارف والتعاون، والتخلي عن نزعة العدوان والتجافي عن الظلم والطغيان، ولقد دعم الإسلام هذه المبادئ ببث أفضل المشاعر الإنسانية في النفوس من حب الخير للناس جميعا، والترغيب في الإيثار ولو مع الحاجة"³¹⁷.

إذاً يلزم على صاحب العقيدة الإسلامية أن يكون قلبه مملوء بالمودة للناس وتبادل الحب والألفة معهم في حركاته وسكناته، مرتفعاً شعار التعارف القرآنية المذكورة ليحس بالمذاق الإيمان السري الذي يشعر به المتحلون بتلك الصفة الحميدة، وكما يُقدَّرُها المبتهلى بالعزلة أحسن التقدير، تماما كما يقصده الباحث السوري علي بن نايف الشحود قائلا "إن هذه العقيدة عجيبة فعلا ... ترانيم من التعارف والتعاطف ... لا يعرف سرها إلا من ألف بين هذه القلوب ولا تعرف مذاقها إلا هذه القلوب وهذه العقيدة تهتف للبشرية بنداء الحب في الله"³¹⁸.

يتجلى من التعارف الذي طلبه القرآن عمران الأرض بالطمأنينة والتعايش السلمي الأخوي، كما يفهم منه أيضا بعدم جعل هذا الاختلاف القومي والقبلي محل النزاعات والخصومات سواء كانت على المستوى الفردي أو المجتمعي، تلك المنازعات التي صارت وبالا على المجتمعات الإسلامية من انتشار الروح الأخوية الإيمانية والتعاونية، ولو تأملنا الآية الأولى من سورة النساء (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)³¹⁹ لنرى أن الله يذكرنا بأصل

³¹⁶ الجزائري، جابر بن موسى، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة - السعودية، ط: 5، 1424 هـ - 2003 م، 131/5.

³¹⁷ عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط: 15، 1425 هـ - 2004 م، 272.

³¹⁸ علي نايف الشحود، العصبية المؤمنة بين عناية الرحمن ومكر الشيطان، ط: 1، 1431 هـ - 2010 م، 98.

³¹⁹ النساء: 1/4.

الخلقة الإنسانية من نفس واحدة ، مشيراً ضمناً إلى وحدة الروح الإنسانية، والأخرى من ذلك هو ذكر التقوي مرتين، مطلوب إلهي على حفظ العلاقات الإنسانية والأرحام وتزيينها بالتعارف والسلم والسلام، ويختتمها بمراقبة جلالته على المعتدين، واعتبر الباحثون المعاصرون هذه الآية بـ "أصل عظيم، يشكل أساس الاتصال الإنساني المبني على المساواة التامة بين الخلق، وعلى أهمية تنوع الأعراق والألوان والألسنة سبباً للتواصل والتعارف"³²⁰ وأشار محمد رضا إلى "أن الآية اهتم بالوحدة الإنسانية بالمساواة بين أجناس البشر وشعوبهم وقبائلهم وهذه الوحدة الإنسانية تتضمن الدعوة إلى التآلف بالتعارف والتعاون وإلى ترك تعاد بالتخالف"³²¹.

ومما يستنتج من أهمية التعارف هو

أن تقسيم سكان الأرض على الشعوب والقبائل واقعة مرئية وملموسة لا يحتاج إلى الاستدلال، كما يقول محمد قطب "فكون الناس شعوباً وقبائل، هذه حقيقة واقعة ملموسة"³²² ومحافظة على هذا التعارف المشار في الآية فقد نهى الله كل ما يؤدي إلى الإخلال به، منه السخرية والاستهزاء بالآخرين وما أشبهها ومن الهمز واللمز، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ)³²³ وهذا أول قدح لشرارة الحرب فإن الحرب أولها الكلام، كما يقولون "³²⁴ وقد يؤدي هذه السخرية إلى تغطية الحق و "أفعال الكفر"³²⁵ كما يقول الرسول p "اثنتان في الناس هما كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت"³²⁶.

ويتجلى أهمية التعارف من ولادة التعاون على البر والتقوى منه بين المتعارفين، وكذا "تحقيق الاستفادة المتبادلة من خبرات بعضهم البعض"³²⁷.

³²⁰ عاطف إبراهيم، صور الإعلام الإسلامي في القرآن الكريم، إشراف: حاتم محمد، رسالة ماجستير، قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، 1432 هـ - 2011 م، 274.

³²¹ محمد رشيد رضا (ت: 1354هـ)، الوحي المحمدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1426 هـ - 2005 م، 194.

³²² محمد قطب إبراهيم، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، ط: 1، 1403 هـ - 1983 م، 563.

³²³ الحجرات: 11/49.

³²⁴ عبد الكريم يونس الخطيب (ت: 1390هـ)، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون سنة النشر وعدد الطبع، 448/13.

³²⁵ ابن العربي، المعافري القاضي، (ت: 543هـ)، المسالك في شرح موطأ مالك، قدّم له: يوسف القرضاوي، دار الغرب الإسلامي، ط: 1، 1428 هـ - 2007 م، 578/3.

³²⁶ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، باب: إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة على الميت، رقم: 121-67، 82/1.

³²⁷ نبيل السمالوطي، بناء المجتمع الإسلامي، دار الشروق، ط: 3، 1418 هـ، 323.

كما يفضي أهمية التعارف إلى تقدير الكرامة الجنس البشري الثابتة قرآنيا (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) 328 فيقدر الإسلام الجنسية البشرية معيارا للتفاضل على سائر المخلوقات الأخرى، وأشار الزمخشري الى الصفات التي فضل الله بها بني آدم وليس فيهن الجنس والعنصر والقومية قائلا "قيل في تكرمة ابن آدم: كَرَّمَهُ اللهُ بالعقل، والنطق، والتميز، والخط، والصورة الحسنة والقامة المعتدلة، وتدبير أمر المعاش والمعاد" 329 وأشار إليه سيد القطب ايضا قائلا "فكرامتهم بجنسهم لا بأشخاصهم ولا بعناصرهم ولا بقبائلهم" 330.

ويفهم من أهمية التعارف في القرآن أنها لا يفيد المسلم الملتزم به أخرويا فحسب، بل ينعكس خيرها على المصالح الدنيوية أيضا، كما مثل به السرجاني قائلا "فشعب يمتلك البترول وآخر يمتلك الماء وثالث يمتلك التقنية ورابع يمتلك الطاقة البشرية إلى آخره ونتيجة هذه الصورة المتنوعة من المواهب والإمكانات والطاقات كان لزاما على كل شعب أن يسعى للتعامل والتعارف مع شعوب الأخرى الذي يعيشون على ظهر الأرض" 331.

ولا تشكك في تأثير مبدأ التعارف على الأفراد والمجتمع بأنه سبب في غرس الطمأنينة في نفسية الفرد، فالإنسان بفطرته يخاف نوعا ما في الاختلاط بمجهول ليس بينهما سابقة تعارف، فاهتمت العقيدة الإسلامية بالتعارف إزالة لمثل هذه المخاوف، و إبطالا للتوهمات التي يراودها في عقله، وأيضا يستطيع به تصغير حجم المشاكل، فالتعارف بين الأفراد يجعلهم على بصيرة من تصغير المشاكل و انتهائها بشتى أنواعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما أشبه تلك النواحي، وذلك لأن التواصل والتعارف يجعلهم يدا واحدا أمام التحديات وعوائق الحياة، وأحيانا يتجاوز تأثيره حدود الدولة ويؤثر على تصغير أو انتهاء المشاكل بين دولتين، وذلك بزيادة روح التحابب و التآزر في بواطنهم.

328 الاسراء: 70/17.

329 الزمخشري، الكشف، 680/2.

330 سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة - مصر، 1413 هـ - 1993 م، 52.

331 راغب السرجاني، المشترك الإنساني، مؤسسة اقرأ، القاهرة - مصر، ط: 1، 1432 هـ - 2011 م، 132.

4. 1. 2. الناس ليس بينهم ميزة ولا تفاوت

عالجت العقيدة الإسلامية عبر إرشاداتها داء الميزة والتفاوت العنصرية بين الناس التي عانت المجتمعات الإنسانية طيلة تاريخها، فالإسلام ينظر إلى الإنسان ككائن قدير، وهذه العقيدة الصالحة الموافقة مع الفطرة الإنسانية التي فطر الله عليها خلقه، دعا إلى المساواة في المعيشة والكرامة والتقدير بين الأفراد منطلقاً من وحدة الأصل الإنساني العائدة إلى سيدنا آدم.

وحاول الإسلام عبر عقيدته عدم ارتباط الصفة الإنسانية وكرامتها بالشعبوية أو القبلية أو الانتساب بأرض أو دولة معينة، وفي ذلك قال محمد الزحيلي "ففي نظر الإسلام أن التفكير بالإنسان أو الصفة الإنسانية لا يرتبط بإقليم معين ولا بأرض خاصة ولا بشعب خاص ولا بعقيدة مقيدة ولا بعصر محدود، ولكنه يتجاوز كل ذلك من حدود الإقليم والأرض والجنس واللون والعقيدة والمذهب والزمان والمكان"³³² و "إن العقيدة الإسلامية لا تكاد تمس قلب الإنسان مسا صحيحاً حتى تحدث فيه انقلاباً في المشاعر، وفي الحياة، وعلاقة الأفراد والجماعات على المسوات المطلقة لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى والعمل الصالح"³³³ وكل هذا مبينة من الوحدة الإنسانية المستفادة من (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)³³⁴.

قال الماتريدي في تفسير الآية "انما خلقناكم جميعاً من أصل واحد، وهو آدم وحواء عليهما السلام فيكونون جميعاً إخوة وأخوات، وليس لبعض الإخوة والأخوات الافتخار والفضيلة على بعض بالآباء والقبائل التي جعلنا لهم"³³⁵.

وقد أرشد الرسول ﷺ الإنسانية جميعاً بهذه الوحدة قائلاً "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى أبلغت"³³⁶ يتبين من هذه الآية والحديث النبوي ﷺ أن الإسلام راعى المساواة بين الناس من جانب الحقوق والواجبات معالجا للتنظيم العنصري الفاشلة بين الناس وفناء

³³² وهبة الزحيلي، محمد بن وهبة بن مصطفى الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط: 5، 155.

³³³ عمر العرباوي الحملاوي (ت: 1405هـ)، كتاب التوحيد المسمى بـ (التخلي عن التقليد والتحلي بالأصل المفيد)، مطبعة الوراق العصرية، 1404هـ - 1984م، 31.

³³⁴ الحجرات: 13/49.

³³⁵ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 337/9.

³³⁶ أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، رقم: 23489 - 23885، 411/5.

لها، ووصف العرباوي الجزائري هذا العلاج الإسلامي بقوله "قد أتى بقوانين عادلة لتنظيف المجتمع من الأمراض الفاسدة وهذه القوانين عالجت حياة المجتمع كلها"³³⁷.

ومما يجب الإشارة إليه هو تفضيل الله لبني إسرائيل على العالمين، في القرآن

إن الآيات الواردة في تفضيل بني إسرائيل لا تعني بأنهم شعب الله المختار مهما أفسدوا وأساءوا، أو أنهم الأكرم والأفضل عند الله، فلا يصح الاحتجاج بها على هذا النحو، لعدم دلالة الآيات على التميّز الذاتي لهم، أو خيريتهم لدفع الشر عن الناس وإضفاء الخير، وانتشار العدل والعلم وما أشبه تلك الصفات الحميدة، وإنما الآيات تدل على كثرة الرسل والأنبياء فيهم ومنحهم الإلهي لهم من أسباب ووسائل الهداية، بل وعقليا لو نظرنا إلى الأمر لرأينا أن الأمة التي بعث فيهم الأنبياء كثيرا يدل على كثرة فسوقهم وشرارهم وقمة احتياجهم إلى الإصلاح، لأن هذا هو شأن الأنبياء، ولا شك في أن اليهود تمادوا في بغيهم وغيّهم، ولعن الله كثيرا منهم وأذاقهم البأساء والضراء والعيش في التيه وما أشبه ذلك من التوبيخ الإلهي عليهم، (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ) ³³⁸ وقبل البدء في ذكر تلك الآيات، يجب أن نفرق بين بني إسرائيل واليهود الذين أبغضهم الله وأمقتهم بكفرهم على الله وقتلهم الأنبياء وعبادة الطواغيت، عندما يطلق مصطلح بنو إسرائيل، يعني أولاد سيدنا يعقوب ^٧، لذلك من الخطأ الفاضح مطلقا أن نقول أن الله لعن بني إسرائيل وغضب عليهم، فمن جملة بني إسرائيل يوسف ^٧، وموسى وهارون عليهم السلام، وداود وسليمان عليهم السلام، وأيوب، وزكريا ويحيى عليهم السلام، والمسيح ^٧، لذلك اللعن على بني إسرائيل عموما يفضي إلى الرسل، ولعنة الأنبياء والرسل عليهم السلام، واحدة من الكبائر.

أما اليهود فهم جزء من بني إسرائيل وذريته، مقسمون بين من آمن بموسى ^٧ وتثبتوا على الإيمان، وبين من الذين طغوا وكفروا وعادوا موسى ^٧ وقتلوا الأنبياء عليهم السلام، وفعلوا ما فعلوا من الشنائع والفواحش، ولم يرد آية واحدة في القرآن تفضل اليهود بهذا الاسم، بل على عكس ذلك، هذا الاسم ممقوت في القرآن، وسماهم الله بأشد الناس عداوة للذين آمنوا، ولعنوا بما قالوا يد الله مغولة، ومع ذلك سماهم الله من زمرة بني إسرائيل (وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ) ³³⁹ ومن ذلك يفهم أن اليهودية أو اليهود لا تعني الدين الذي أتى به موسى، لأنه أرسله الله بالإسلام، إذ هو دين الله

³³⁷ عمر العرباوي الحملاوي، (ت: 1405هـ)، الاعتصام بالإسلام، مطبعة اللغتين، ط: 1، 1402 هـ - 1982م، 27.

³³⁸ المائدة: 78/5.

³³⁹ الأعراف: 138/7.

وشريعته الموحد التي أرسل بها أنبياءه، (وَقَالَ مُوسَى يَاقَوْمِ إِنَّ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنَّ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ)³⁴⁰ "إذاً أن اليهود هم أتباع الديانة اليهودية، وهم من بني إسرائيل، وليس كل بني إسرائيل من اليهود"³⁴¹.

والآيات الدالة على تفضيل بني إسرائيل هي (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ)³⁴² و (وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ)³⁴³ وهذه الآيتان تدلان على فضل بني إسرائيل، ولكن المفسرون من القدامى وكذا المعاصرون فسروا هذا التفضيل بالخصوصية الزمنية التي عاشوا فيها بكثرة نعمة الله عليهم، ومنته بإرسال الرسل والتوراة، وتنعيمهم باليمن والسلوى وترزقيهم بالطيبات.

من القدامى فسر مقاتل بن سليمان بقوله "يعني عالمي ذلك الزمان يعني أجدادهم من غير بني إسرائيل"³⁴⁴ ومنهم الطبري فقال "فضلهم على عالم ذلك الزمان"³⁴⁵ والبغوي أيضاً فقال "عالمي زمانكم"³⁴⁶ وأيضاً قال ابن حزم الظاهري "فصح يَقِينَا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ لَيْسَتْ عَلَى عَمومِهَا فَإِذَا لَا شَكَّ فِي ذَلِكَ فَقَدْ صَحَّ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا أَرَادَ بِهَا عَالَمِي زَمَانَهُمْ مِنَ النَّاسِ"³⁴⁷ واستدل السيوطي بأن هذا الأمر لو كان صحيحاً للزم تفضيل أنبياء بني إسرائيل على محمد وهذا باطل، لذلك قال "فإنه لو كان الأمر كما ذكرتم لزم تفضيل أنبياء بني إسرائيل على محمد" ³⁴⁸ ويؤكد السفاريني الحنبلي نفس الكلام في لوامع الأنوار³⁴⁹.

أما المعاصرين فمنهم الزحيلي قائلاً "وتفضيلهم على عالمي زمانهم، حين كانوا مطيعين للرسل"³⁵⁰ ولمحمد رضا المعاصر قولاً قيد التفضيل بفعل الفضائل كما قيده الزحيلي بإطاعة

³⁴⁰ يونس: 84/10.

³⁴¹ مركز تفسير للدراسات القرآنية، موسوعة التفسير الموضوعي، الرياض، ط: 1، 1440 هـ، 287/9.

³⁴² البقرة: 47/2.

³⁴³ الجاثية: 16/45.

³⁴⁴ مقاتل بن سليمان البلخي، (ت: 150 هـ) تفسير مقاتل بن سليمان، ت: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت - لبنان، ط: 1، 1423 هـ، 103/1.

³⁴⁵ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 24/1.

³⁴⁶ البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، 90/1.

³⁴⁷ ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 16/5.

³⁴⁸ جلال الدين السيوطي، (ت: 911 هـ)، الحبانك في أخبار الملانك، ت: محمد السعيد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1405 هـ - 1985 م، 210.

³⁴⁹ السفاريني، محمد بن أحمد أبو العون، (ت: 1188 هـ)، لوامع الأنوار البهية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط: 2، 1402 هـ - 1982 م، 402/2.

³⁵⁰ وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، بيروت - دمشق، ط: 2، 1418 هـ، 299/1.

الأنبياء، فقال "فإن بني إسرائيل كغيرهم من البشر، والتفضيل هو مناط الأخذ بالفضائل وترك الرذائل"³⁵¹ ويفيد ذلك أن التفضيل لا يفيدهم مع الإساءة والكفر.

ويمكن أن نتصور هذا التفضيل تصويراً بالمصطلح عصري بأنه مثلاً (ولله المثل الأعلى) تفضيل والد لولده الكسلان الراسب، قائلاً له على وجه التوبيخ، فضلتك على إخوتك وأخواتك وهيأت لك جميع وسائل الدراسة فرسبت، هذا لا يدعى تفضيله لتفوق علمه ونشاطه، أو شدة حب والده له، لكن على عكس ذلك، عاونه والده بزيادة الاهتمام به لغباوته وسذاجته.

ومن الجدير بالذكر الأحاديث الضعيفة الكثيرة في المسانيد والسنن على حب العرب وتفضيلهم على العجم، والرد عليهم، منها "حب العرب إيمان، وبُغضهم نفاق"³⁵² مع أن أكثر المحدثين ضعفه، ولكن وجد من العلماء المتعصبين من جعل تفضيل العجم على العرب نفاقاً، مستدلين به، فيقول أحد منهم "ومن الناس من قد يفضل بعض أنواع العجم على العرب، والغالب أن مثل هذا الكلام لا يصدر إلا عن نفاق"³⁵³ والمتمعن في هذا الفتوى العصبية يرى بأن تفضيلهم على العرب لا يشترط أن يكون مشتملاً على البغض، إضافة على ذلك، فالحديث دال على بغض العرب وليس مجرد تفضيل، فتبقى الفتوى إذاً صادرة من منبع التمييز، واشتد أبو نعيم الأصبهاني³⁵⁴ الأمر بروايته بلفظ الكفر، فجعل بغضهم كفراً، فقال في الحلية "وبغض العرب كفر"³⁵⁵.

وقد أول الصنعاني هذا النفاق في التنوير بقول جميل فيقول (وبغضهم نفاق) "أي من صفات المنافق لأنه كان المنافقون في عصره p ييغضون العرب لكونه p منهم"³⁵⁶ ويعنى بهذا التأويل

³⁵¹ محمد رشيد بعلي رضا، (ت: 1354هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، 1/252.
³⁵² الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، رقم: 6998، 97/4. من طريق معقل، عن الهيثم بن جمار، عن ثابت، عن أنس مرفوعاً، وصحح الحاكم إسناده. وضعف العراقي ويقول: وما ذكره من صحة إسناده ليس بجيد، فإن الهيثم بن جمار ضعيف عندهم، قال ابن عدي: أحاديثه أفرأء عن ثابت، وفيها ما ليس بالمحفوظ. العراقي، زين الدين عبد الرحيم، (ت: 806 هـ)، محجة القرب إلى محبة العرب، ت: عبد العزيز، دار العاصمة، ط: 1، 1420 هـ - 2000م، رقم: 10، 83 و84. وضعف الهيثمي أيضاً ويقول: وفيه الهيثم بن جمار، وهو متروك. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت: 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ، 1994م، رقم: 16604، 52/10. وقال الألباني: ضعيف جداً. الألباني، محمد ناصر الدين، الأشقودري، (ت: 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض - السعودية، ط: 1، 1412 هـ - 1992م، رقم: 1190، 339/3.

³⁵³ بدر الدين البعلبي محمد بن علي، (ت: 778هـ)، المنهج القويم في اختصار (اقتضاء الصراط المستقيم) لشيخ الإسلام ابن تيمية) ت: علي محمد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط: 1، 1422هـ، 68.
³⁵⁴ الأصبهاني: هو أحمد بن عبد الله، (336 - 430 هـ = 948 - 1038م)، ولد ومات في أصبهان. من تصانيفه حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، وطبقات المحدثين والرواة، ودلائل النبوة، وكتب أخرى، الأعلام للزركلي، 157/1.

³⁵⁵ الأصبهاني، أحمد بن عبد الله أبو نعيم (ت: 430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة، مصر، 1394هـ - 1974م، 333/2.

³⁵⁶ الصنعاني، محمد بن إسماعيل، (ت: 1182هـ)، التنوير شرح الجامع الصغير، ت: محمد إسحاق محمد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط: 1، 1432 هـ - 2011م، 317/5.

خصوصية النفاق بزمان الرسول p لأن المنافقين أبغضوا العرب بسبب النبي p إذاً فمن أحب النبي p وأبغض بعض العرب لا يشمل الحكم لانتهاه العلة، إضافة إلى أنه في سنده (الهيثم بن حماد) وهو متروك الحديث³⁵⁷.

ومن الأحاديث أيضاً "أحبوا العرب لثلاث لأنني عربي، والقرآن عربي، وكلام أهل الجنة عربي"³⁵⁸ ورد هذه الحديث في كثير من الكتب الأحاديث وشروحه، وحكمه أنه ضعيف ولم يصل إلى درجة الصحيح ولا إلى درجة الحسن، وموضوع عند بعض، حكم عليه ابن الجوزي بالوضع وقال "وهو موضوع لا أصل له من كلام رسول الله"³⁵⁹ وفي سنده (يحيى بن زيد)، وقد قيل ما قيل عنه من كتب الحديث، وأورد ابن تيمه قولاً لابن حبان عنه فقال "لا أصل له وقال ابن حبان يحيى بن زيد يروي المقلوبات عن الاثبات فبطل الاحتجاج به"³⁶⁰.

بلغ هذا الفكر حتى إلى ابن تيمية، ومع ذكر تضعيف الحديث، إلا أنه قال قولاً يجب التوقف عليه، فيقول "وليس فضل العرب، ثم قریش، ثم بني هاشم، لمجرد كون النبي p منهم، وإن كان هذا من الفضل، بل هم في أنفسهم أفضل"³⁶¹.

ذهب ابن تيمية إلى أن فضل العرب لا لشرف النبي p فقط، بل وعدّ مجرد العروبة فضلاً، هذا يعني لو سلبنا العروبة مثلاً من النبي p وأزلنا الإسلام عنهم فيظلون أفضل من العجم كثيراً، والحقيقة لو استثنى النبي p والإسلام عنهم لبقى لهم عبادة اللات والعزي ومناة وهبل وواد البنات وأكل الربا والفواحش والخمر، وكذا كل الصفات الدنيئة التي زكاهم الإسلام عنها، فالفضل يرجع حينئذ إلى شخصية النبي p وتعاليمه القيمة، وليست الجنسية القومية التي ما أنزل الله تعالى بها من برهان.

ولا مكان لفضل العرب في الإسلام بدون تقوى الله، ولم يصح في أحاديث تفضيل الجنس العربي ولا حديثاً واحداً، ومن اتقى الله فهو المكرم، سواء كان أسمرًا عربيًا أو أحمرًا روسيًا، وقيد الرسول p فضل العرب بالتفقه في الدين، فيقول "خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا

357 الصنعاني، التَّنْوِيرُ شَرْحُ الْجَامِعِ الصَّغِيرِ، 317/5.

358 قال البيهقي: تفرد به العلاء بن عمرو عن يحيى بن يزيد. البيهقي، شعب الإيمان، رقم: 1610، 230/2. والحاكم، المستدرک علی الصحیحین، رقم: 6999، 97/4.

359 ابن الجوزي جمال الدين عبد الرحمن علي (ت: 597هـ)، الموضوعات، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط: 1، ج: 1، 2: 1386 هـ - 1966 م، 3: 1388 هـ - 1968 م، 72/3.

360 ابن تيمية، تقي الدين أحمد الحراني، (ت: 728هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ت: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط: 7، 1419 هـ - 1999 م، 443/1.

361 ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، 420/1.

فقَهِوا³⁶² وشرح الخطابي الحديث بقوله "أن من كانت له مآثرةٌ وشرفٌ في الجاهلية فأسلم وحسن إسلامه، وفَقَّه في الدين، فقد أحرز مآثرته القديمة وشرفه التليد إلى ما استفاده من المزيد بحق الدين، ومن لم يسلم فقد هدمَ شرفه، وضَيَّعَ قديمه"³⁶³.

يتبين من ذلك أن وجود التفاضل وعدمه يتوقف على التقوى لأصالته، فيوجد إذا وجد وينعدم عندما انعدم، إذاً الغرور البين هو ذلك الفرد العربي الذي يعتقد أنه أفضل عند الله بجنسه على الآخرين، لأن رُب عبدا حبشيا أو خادما بنجلاديشا تقيا أفضل عند الله من آلاف القرشيين، فالعربي المعاند للشريعة المحمدية لم ينفعه فخره ونسبه، ويقول الرسول ρ "وَمَنْ بَطَّأَ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نَسَبُهُ"³⁶⁴.

وخلاصة كل هذا الأمر هو أن الإسلام دين سماوي عالمي، ما خص بقوم دون قوم، ولن يختص، وأن هذا الدين الإسلامي لن يفرق بين الناس على الجذور الجنسية القومية والعرقية، بل أن معتقدات هذا الدين ربطت الفضل بتقوى الله والعمل الصالح، وجعل معيار التفاضل في التقوى وحده.

4. 1. 3. القرآن يوحد بين طبقات المجتمع

طبقات لغة: لقد عرف ابن المنظور الطبقة قائلا "الجماعة من الناس يعدلون جماعة مثلهم، وقيل: أراد بالطبق المنازل والمراتب"³⁶⁵.

ومن حيث تاريخ ظهور فكرة الطبقات فقد ذهب البعض إلى عدم ظهورها تحديدا في المجتمع الإنساني، لعدم خلو المجتمعات منها طيلة تاريخ الحضارات والإمبراطورات، قيل "وكان لهذه الفكرة واقع عياني يضرب بعروقه عميقا في تنظيمااتها الاجتماعية كل المجتمعات التي وجدت وهلكت والتي لا تزال مستمرة الوجود تقوم على النظام الطبقي وهذا يعني في ظاهر الحال انه لم يمر على البشرية وقت طويل لم تعرف فيه فكرة الطبقات"³⁶⁶.

³⁶² ابن حجر، فتح الباري، رقم: 3496، 530/6. ومسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، رقم: 168 – 2378، 1846/4.

³⁶³ الخطابي، حمد بن محمد، (ت 388 هـ)، أعلام الحديث، ت: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى، ط: 1، 1409 هـ - 1988م، 1578/3.

³⁶⁴ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، رقم: 38 – 2699، 2074/4.

³⁶⁵ ابن منظور، لسان العرب، 210/10 و 212.

³⁶⁶ محمد مهدي شمس الدين، دراسة في نهج البلاغة، الدار الإسلامية، ط: 3، 1402 هـ - 1981م، 25.

ولكن ظهور مصطلح الطبقات بمعناه الاجتماعي يرجع الى الاواسط القرن السابع عشر كما أشار الى ذلك محمد الفندي قائلا "ولفظ الطبقات معروف عند مؤلفي العرب فهؤلاء يحدثونا عن طبقات الشعراء وطبقات المحدثين وغير ذلك من الطبقات ولكن ليس هذا المعنى الزمني هو الذي نقصده هنا وهو المعنى الاجتماعي ولكن هذا المعنى موجود في قاموس لسان العرب، كما ذكر، كما نجده عند المؤلفين الآخرين حين يتحدثون عن طبقة العامة وطبقة الصناع وطبقة التجار وغير ذلك، ولفظ الطبقات بمعناه الاجتماعي يقابله في اللغات الأوروبية لفظ (Classe) وهو لم يستعمل بمعناه الاجتماعي الا منذ عهد قريب، نسبيا نجده سنة (1766م عند تورجو Turgot) ولكن قد شاع استعماله منذ كارل ماركس في أواسط القرن التاسع عشر"³⁶⁷.

ويتبين لنا مما سبق ان فكرة الطبقة معلوم في جميع المجتمعات البشرية في القديم والحديث ولكن من جانب استخدام مصطلح (الطبقات) بمعناه الاجتماعي فظهر في القرن السابعة عشر كما ذكر، وشاع استعماله في أواسط القرن التاسع عشر عند كارل ماركس.

ولا شك ان التمييز العنصري بين الأفراد ظاهرة لها جذور تاريخية، والمتقلب للصفحات التاريخية يرى بأن الحضارات والإمبراطوريات السابقة أمثال الإمبراطورية اليونانية و الهندية والبيزنطية والساسانية وغيرها رغم قوتها ووجود الفلاسفة فيها إلا أن هذه الظاهرة الممقوتة جلية واضحة بين طبقاتها، وأفكار فلاسفتها لم يمنعها فحسب بل في كثير من الأحيان روجت بها وترسخوا مبادئها مقتنين لها القوانين لانضباطها وترتيبها بلباس قانوني، على سبيل المثال الحضارة اليونانية كأحد من أقدم الحضارات العالمية، رغم وجود (طاليس) و(فيثاغورس) و (هيراقليطس) و(سقراط) و(أفلاطون) وغيرهم من الفلاسفة المشهورين في اليونان، ورغم نبوغهم الفكري والعقلي إلا أنهم أقرروا بالتمييز العنصري والنظام الطبقي، كما خيلها أفلاطون بمدينة النموذجية مكونة من طبقات "الأوصياء، الفلاسفة والحكام، والمقاتلين والزراع"³⁶⁸ ومنع حق التملك والزواج من أفراد الجيش، وأعرض خدمة الحكام من الطبقة الثالثة، وأمر بقتل المعوقين وذوي الاحتياجات الخاصة، وسماها هذا المجتمع الخيالي بـ "المدينة الفاضلة"³⁶⁹.

وأن الفارق الأبرز بين مدينتي أفلاطون وفارابي هو أن الثاني منبثق من العقيدة الإسلامية، وكرامة الفرد فيه مستمدة من قوله تعالى (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)³⁷⁰ لذلك عادى الفارابي نظام الطبقة،

³⁶⁷ محمد ثابت الفندي، الطبقات الاجتماعية، دار الكتب المصرية، ط:1، 1949م، 15 و16.

³⁶⁸ أفلاطون، المدينة الفاضلة، ترجمة: عيسى الحسن، دار الأهلية، عمان أردن، ط:1، 2009، 19.

³⁶⁹ أفلاطون، المدينة الفاضلة، 19.

³⁷⁰ الإسراء:70/17.

وسوى بين الناس في الحقوق والواجبات قائلا "وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها وأشياء أخر من علم وعمل تخص كل رتبة وكل واحد منهم إنما يصير في حد السعادة بهذين، أعني بالمشارك الذي له ولغيره وبالذي يخص أهل الرتبة التي هو منها فإذا فعل ذلك كل واحد منهم أكسبته أفعاله تلك هيئة النفسية جيدة فاضلة"³⁷¹ فقيد الفارابي السعادة النفسية في المدينة الفاضلة بعلم وعمل كل أفراد المدينة من غير تمييز بينهم.

أما حضارة الهند القائمة في "الألف الثالثة قبل الميلاد"³⁷² رغم تاريخها العريق وبريقها الحضاري وابتكار الأرقام التسعة وعلم المثلثات، وكذلك الطب والرياضيات والفلك³⁷³ إلا أن الظاهرة كالقمر ليلة البدر فيها، يشير(البيروني) إلى وجود أربع طبقات فيها وهي "البراهمة: طبقة الكهنة، كشر: الجيش والجنود، بيش: المزارعين والتجار، شودر: العبيد والخدم"³⁷⁴.

بلغ الاضطهاد ذروة سنامه في الحضارة الهندية القديمة، حتى أن الأفراد لم يكونوا مخيرين في اختيار أسماء أولادهم، بل يجب أن يكون نوعية الطبقات منعكسا على الاسماء، بأن تكون "من الكلمات الدالة على البهجة والسرور إن كان برهميا، وعلى الحول والقوة إن كان كشتريا، وعلى الغنى والثروة إن كان ويشيا، وعلى الذل والمهانة إن كان شودرا"³⁷⁵ يتبين من هذا أن نظام الطبقات يتجلى حتى في أسماءهم، يعنى أنهم لا يستطيعون تذوق السيادة حتى في التسمية.

وكانت الطبقات موجودة أيضا في حضارة ميسوپوتاميا³⁷⁶ (وادي الرافدين)، ومنها في دولة حمورابي³⁷⁷ (1792 - 1750 ق.م) فقسموا المجتمع إلى ثلاث طبقات وهي "الأحرار، العبيد،

³⁷¹ وافي علي عبد الواحد، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر - القاهرة، بدون عدد وسنة الطبع، 89.
³⁷² ول ديورانت، (ت: 1981 م)، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1408 هـ - 1988 م، 235/3.

³⁷³ ول ديورانت، قصة الحضارة، 238/3.
³⁷⁴ البيروني، محمد بن أحمد الخوارزمي، (ت: 440 هـ)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط: 2، 1403 هـ، 71.

³⁷⁵ أحمد شلبي، مقارنة الأديان، ط: 3، 1972 م، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 55.
³⁷⁶ Mesopotamia كلمة إغريقية بمعنى (بلاد ما بين النهرين)، والكلمة في بداية الأمر تشير إلى دولة آرام نهرايم في منطقة حران، و هو في جنوب غرب آسيا وتعد من أهم المراكز الحضارية في العالم في العراق، سوريا وتركيا ما بين نهري دجلة والفرات. المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق - مصر، ط: 1، 1999 م، 238/10.

³⁷⁷ حمورابي هو ملوك سادس من ملوك بابل وأول ملوك من الإمبراطورية البابلية من أشهر ملوك الدولة البابلية الأولى، حكم 34 سنة، وهو أشهر الحكام في التاريخ القديم، ويظن المؤرخون أنه كان معاصراً لإبراهيم ن، وأنه المذكور في (سفر التكوين) باسم (ملك صادق) الذي لقي إبراهيم في شاليم وبارك إبراهيم ودعا له، وفي عام 1750 ق م توفي وورثه ابنه سيمسو ايلونا. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 306/2.

طبقة متوسطة بينهما، عبرنا عنها بالموالي على نحو ما كان عليه العرب في صدر الإسلام، فإن الموالي عندهم أرقى من العبد وأدنى من الحر"³⁷⁸.

أما الحضارة الساسانية فلم تكن الحال أحسن منهم، فالأسرة الملكية استنتوا أنفسهم من الطبقات، وجعلوا لأنفسهم مكانة أعلى منها، معتقدين بجريان الدم الإلهي بعروقتهم، وكانوا معافين من الضرائب "فكان هناك الطبقات الأربع أيام الساسانيين: طبقة رجال الدين (آثروان)، طبقة رجال الحرب (أرتشتاران)، طبقة الكتاب، كتاب الدواوين (دييران)، طبقة الشعب (الفلاحين - واستريوشان، والصناع - هو تخشان)"³⁷⁹.

بقي الحال هكذا حتى ضعفت الانتماء الوطنية لدى الأفراد وبلغت معانتهم ذروة سنامها بوجود ظلم عظيم في مجتمعهم، فحاولوا إصلاح الحال، وظهر (مزدك)³⁸⁰ وحاول إصلاح أرضه وأهله، لكن من شدة جهله زاد سوءا عظيما فانخرطت الأخلاق والحرمة الإنسانية بالإباحية التي دعا إليها، قام هذا الكائن بتشريع سواسية الجميع واشتراكهم في الكأ والمال والنساء، فيقول الشهرستاني³⁸¹ في ذلك "أحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم في الماء والنار والكأ... وأمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة"³⁸² فاعتنم أصحاب الشهوة والسفلة الأمر، وانحطت القيم والأخلاق الفاضلة أكثر مما كانت عليه بانتشار الفواحش علنا وقانونيا، كما أشار إليه ابن الجوزي "فابتلي الناس بهم، وقوي أمرهم، حتى كانوا يدخلون على الرجل داره فيغلبون على أمواله وأهله"³⁸³ كل هذا التمييز العنصري والدياجير الظالمة المقننة سائدة في الإمبراطوريات المذكورة، حيث أدت إلى تكريس الكرامة الإنسانية خصوصا الطبقات المنبوذة فيها.

والحال في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام لم يكن بأفضل مما ذكر، فقد كان على أسوأ حال في الحفاظ على الكرامة الإنسانية، وهم قبل الإسلام كالحضارات المذكورة قسموا المجتمع إلى

³⁷⁸ محمد إبراهيم الفيومي (ت: 1427هـ)، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، دار الفكر العربي، بيروت - لبنان، ط: 1، 1415هـ - 1994م، 70.

³⁷⁹ آرثر كريست نسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، عبد الوهاب عزام، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، بدون سنة وعدد الطبعة، 5.

³⁸⁰ مزدك بن موبدان، ولد في نيسابور، ولده في عام (487م)، والمقتول سنة (523م)، وكان ما نوبا ولكنه ان شق عن ماني. عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، 1307/2.

³⁸¹ الشهرستاني: هو عبد الكريم بن أحمد الفتح (479 - 548هـ)، من فلاسفة الإسلام، ولد في شهرستان وانتقل إلى بغداد سنة (510هـ)، بعد ثلاث سنين، عاد إلى بلده، وتوفي فيها، من كتبه الملل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام، وكتب أخرى كثيرة. الأعلام للزركلي، 215/6.

³⁸² الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، (ت: 548هـ)، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، بدون سنة الطبع وعدده، 54/2.

³⁸³ ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن علي، (ت: 597هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ت: محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1412هـ - 1992م، 107/2.

خمسة طبقات مكونة من رجال الدين: ورجال الدين، هي أعلاهم منزلة وامتيازاً، السادة والأشراف: وقد عبروا عنها بـ (أبعل) أي: سيد ورئيس، الوجوه: وهم أصحاب أراض وثروات وقصور، وهم سادات القبائل ومن القريبيين، المحاربون: وهم أناس احترفوا الخدمة العسكرية، التجار وتوابعهم: وكانوا يتجرون في البر والبحر، ولهم قوافل وطبقات³⁸⁴ وإضافة على هذه الطبقات الخمس وجد طبقة العبيد والخدم أيضاً، وهي أسوأهم حالاً بين الطبقات.

ولما جاء القرآن لم يقبل نظام الطبقة والإعراض عن الضعفاء لإرضاء الطبقة الأرستقراطية، حتى وإن كان المعرض نبياً ورسولاً، ولعل أقوى دليل على ذلك هو نزول الآيات الأوائل في سورة (عبس) بحق رجل ضرير قد أعرض عنه النبي ﷺ طمعاً لدخول أشرف مكة في الإسلام، وتنطبق فلسفة النظام الاجتماعي في الإسلام من خلال حقيقة كبرى يبينها قوله تعالى (عَبَسَ وَتَوَلَّى % أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى)³⁸⁵ نزلت هذه السورة بسبب عبد الله بن أم مكتوم، أثناء تشاغل النبي ﷺ عنه، "وهو ﷺ يناجي عتبة بن ربيعة، وأبا جهل بن هشام، وعباس بن عبد المطلب، وأبياً وأمياً ابني خلف، ويدعوهم إلى الله تعالى، ويرجو إسلامهم"³⁸⁶ فقال عبدالله "يا رسول الله، أرشدني، وعند رسول الله ﷺ رجل من عظماء المشركين، فجعل رسول الله يعرض عنه، ويقبل على الآخر، فيقول له: أترى بما أقول بأساً؟ فيقول: لا"³⁸⁷ نرى من سبب نزول هذه الآية إعراض الرسول ﷺ عن رجل فقير ضرير وهو ابن أم مكتوم، لكن لم يقبل الله منه، لما في إعراضه شم الطبقات الاجتماعية، وكسر لكرامة إنسان مؤمن أدنى مرتبة (في عيون المشركين)، وبعد هذه الحادثة التي عاتب الله نبيه من فوق سبع سموات إجلالاً لصفاء قلب فقير ضرير، وأكرمه ﷺ حق التكريم وكلما رآه النبي ﷺ فكان يقول له "مرحباً بمن عاتبني فيه ربي، هل لك من حاجة؟ واستخلفه على المدينة فكان يصلي بالناس ثلاث عشرة مرة"³⁸⁸ وقد أعمق الرازي الاقضية وذهب إلى أن العتاب لم يكن على ظاهر الإعراض فعلياً، فقال "لعل هذا العتاب لم يقع على ما صدر من الرسول ﷺ من الفعل الظاهر، بل على ما كان منه في قلبه، وهو أن قلبه ﷺ كان قد مال إليهم بسبب قرابتهم وشرفهم وعلو

³⁸⁴ جواد علي (ت: 1408هـ)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط: 4، 1422هـ - 2001م، 136/8.

³⁸⁵ عبس: 2-1/80.

³⁸⁶ النيسابوري، علي بن أحمد، (ت: 468هـ)، أسباب نزول القرآن، ت: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1411هـ، 471. ووهبة الزحيلي، التفسير الوسيط للزحيلي، دار الفكر، دمشق -

سوريا، ط: 1، 1422هـ، 2821/3.

³⁸⁷ الترمذي، سنن الترمذي، رقم: 3331، 432/5.

³⁸⁸ سعيد حوى، الأساس في التفسير، 6382/11.

منصبهم"389 ويدل ذلك أن الإعراض عن الضعفاء والإقبال على ذو الترف والنظام الطبقي لم يكن مقبولا في الإسلام وإن كان قلبيا.

وما يفهم مما ذكر هو أن الإسلام حاول توحيد المجتمعات على طبقة واحدة مبنية على الوحدة الإنسانية، والمعيار الوحيد للتفاضل هو التقوى وحده، وأرشد هذا الدين المعتنقين عبر عقيدته بأن الشعوبية والقبلية عتاء كغثاء السيل ولا قيمة لها، كما يقول سيد قطب عن الكرامة الإنسانية في الإسلام "إن كرامة الإنسان مستمدة من إنسانيته ذاتها لا من أي عرض آخر كالجنس، أو اللون، أو الطبقة، أو الثروة، أو المنصب إلى آخر هذه الأعراض العارضة الزائلة والحقوق الأصلية للإنسان مستمدة إذن من تلك الإنسانية التي ترجع إلى أصل واحد"390 واستدل بقوله تعالى (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)391.

معالجات قرآنية لتوحيد الطبقات

"جاء الإسلام والكرامة الإنسانية وقف على طبقات معينة، وعلى بيوت خاصة، وعلى مقامات معروفة"392 هذا ما قاله سيد قطب عن مجيء الإسلام حال وجود نظام الطبقات في جميع الحضارات، وبدأ بمحاربة هذا النظام الجائر، عن طريق معالجات إيمانية وعقدية مقسمة على قسمين

أولاهما: التعليمات والتوجيهات القولية

حاول الإسلام على إفناء نظام الطبقات عبر جم غفير من الأوامر والنواهي القولية منها

نهى الله للنبي ﷺ بعدم طرد المؤمنين وإبعادهم على سبيل الاستخفاف، طلبا من رؤساء المشركين وشرطا منهم على محادثة النبي ﷺ واتباعه، أورد الطبري هذه القصة من مجيء صناديد القریش إلى النبي ﷺ وعنده "بلال وصهيب وعمار وخباب، في أناس من الضعفاء من المؤمنين، فلما رأوهم حوله حَفَرُوهم، فأتوه فقالوا: إنا نحب أن تجعل لنا منك مجلسا تعرف لنا العرب به فضلنا، فإن وفود العرب تأتيك فنستحيي أن ترانا العرب مع هؤلاء الأعبد، فإذا نحن جنناك فأقمهم عنا، فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت قال: نعم قالوا: فاكتب لنا عليك بذلك كتابا، قال: فدعا

389 الرازي، التفسير الكبير، 53/31.

390 سيد قطب، هذا الدين، دار الشروق، ط:9، 1407هـ-1987م، 82.

391 الاسراء:70/17.

392 سيد قطب، هذا الدين، 82.

بالصحيفة، ودعا علياً ليكتب، قال: ونحن قعود في ناحية، فأنزلت هذه الآية (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ)³⁹³ فألقى رسول ﷺ الصحيفة من يده، ثم دعانا فأتيناه³⁹⁴ يستفاد من القصة ميل النبي ﷺ إلى كفار مكة، واهمال المؤمنين الضعفاء، طمعا في هدايتهم وتقوية الإسلام بهم، وهذا الميل والإبعاد هو اللبنة الأولى لبناء الطبقات، وذلك لأن هؤلاء الكفرة رأوا أنفسهم أعلى طبقة ومرتبة اجتماعيا وسياسيا من الأصحاب المذكورة أساميهم.

ثانيهما: تطبيق التوجيهات والإرشادات عمليا

لم يترك النبي ﷺ التعاليم في إطارها القولي، بل حاول نبذ النظام الطبقي ومُفضياته عمليا، ويدل على ذلك أحاديث كثيرة، وانقاد لها الصحابة بعده وكذا السلف، من الأدلة إن النبي ﷺ بدء بأسرته ليكون قدوة حسنة يقتدى به، ويوجد في ذلك مواقف كثيرة، أثبت النبي ﷺ فيها سواسية الناس كأسنان المشط، وعلمهم عمليا بعدم وجود التفاوت بينهم، ومن أبرز ما يدل على ذلك هو شأن المرأة المخزومية السارقة، حيث اعتبروا قطع يدها عارا على عشيرتهم لرفعة مكانتها بين الناس، وبعدما عبسوا ونظروا فلم يجترئ أحد رفع الدعوى إلى النبي ﷺ لذلك استشفعوا بأسامة لرفع القصاص عليها، ولما أبلغ أسامة طلبهم إليه، فقال الرسول ﷺ "أتشفع في حد من حدود الله؟!" ثم قام فخطب فقال: "إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت، لقطعت يدها"³⁹⁵.

لو تأملنا هذا الحديث لنرى أن النبي ﷺ ما قبل شفاعته جبه في إسقاط حدود الله، ولم يرض بإسقاط القصاص على أحد أفراد أشرف القبائل وهي المخزومية القرشية، وحكم بقطع يدها مع أنها من أولاد بنو أخواله، إذ أن جدته هي "فاطمة بنت عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم"³⁹⁶ وبعد ذلك أيقظ أمته من إشعال فتنة الطبقة بهلاك الأمم السابقة نتيجة استثنائهم من العقوبات لرفعة طبقاتهم على الآخرين، ثم أقسم بالله لو أن السارقة كانت فلذة كبده و"أعز أهله عليه"³⁹⁷ ما رفع القصاص عليها ولا تركوها لشرف قبيلتها، واطمئنهم النبي ﷺ بعدم رفع الحد عليها باستخدام (أن)

³⁹³ الانعام: 52/6

³⁹⁴ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 376/11.

³⁹⁵ ابن حجر، فتح الباري، رقم: 6788، 87/12.

³⁹⁶ البيهقي، أبو بكر أحمد الخسروجردي الخراساني، (ت: 458هـ)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1405هـ، 184/1.

³⁹⁷ المظهري، الحسين محمود الحسن، (ت: 727 هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح، ت: لجنة مختصة من المحققين، دار النوادر، وزارة الأوقاف الكويتية، ط: 1، 1433 هـ - 2012م، 268/4.

و(لام التوكيد)، وسمى نفسه في القسم ليكون درساً إلى قيام الساعة بعدم استثناء الأشراف من العقوبات المستحقة مهما كانت جنسية الجاني، وحتى وإن كان من أولاد الأنبياء، وهذا من أعظم الجهود والمحاولات لاتحاد المجتمع على طبقة العدالة الاجتماعية وسواسية الشعب أمام القانون، وألا يأخذ الفرد الشريف العزة بالإثم بشهرة أسرته وقبيلته.

صار هذا المنهج متبعاً من لدن الخلفاء الراشدين في بادئ أمر خلافتهم، فلو نظرنا إلى خطابهم بعد توليهم عرش الخلافة لرأينا تواضعهم وعدم إغرائهم بالسلطة، معلنين لمبدأ المساواة ومحاربة الطبقة والطائفية، فهذا أبو بكر مصرح في أول لحظات خلافته بمبدأ المشاورة والمساواة وعدم اعتباره خارجاً من المسؤولية، فيطلب الإرشاد من غيره عند الاعوجاج مبيناً بشريته مثل رعيته قائلاً "أما بعد أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله"³⁹⁸. واستمر على هذا المنهج طيلة أيام حكمه، بتكرار مقولته "إنما أنا مثلكم، فإن أحسنت فأعينوني وإن زغت فقوموني"³⁹⁹ أراد أبو بكر أن ينبه رعيته في آوانه الأولى بمحاربته للنظام الطبقي ضمنياً، فذكر الأسباب المؤدية لولادة الطبقات وهي اعتبار الرئيس نفسه خارجاً عن البشرية، فكأنه ياقوته والرعية حجر صماء، فنفي الخليفة عن نفسه ذلك، بأنه غير خارج من حدود بشريته بالخلافة، وتواضع لله بقوله (ولست بخيركم)، اعوجاج الرئيس ليس بخط أحمر، كما ليس له فوقية القانون، (وإن أسأت فقوموني)، يعني يستطيع المرؤوس معاونة الرئيس وتقويمه عند الاعوجاج، تسلط قانون الغابة على المجتمع، أكل القوي الضعيف، أعطى رعيته الأمن الاجتماعي واطمئنهم على ذلك، هذه النقاط من أهم أسباب تولد الطبقات، باستثناء الملك نفسه وأسرته وأعوانه عن الناس من المسؤولية، ذلك لئلا يعتقد الشعب أن لهم قشور جوز الوطن وللأسرة الحاكمة نواتها.

ومن الجدير بالذكر والتأمل الإشارة إلى شبهة مثارة وهي أن المسلمين يدعون محاربة الطبقة والقبلية الطائفية مع أن القرآن نص على الطبقات والتفضيل والتفاوت بين الناس من آيات كثيرة منها (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ)⁴⁰⁰ و (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى

³⁹⁸ السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، 591/7.
³⁹⁹ القاضي عبد الجبار المعتزلي الهمداني، (ت: 415هـ)، تثبیت دلایل النبوة، دار المصطفى، شبرا- القاهرة، 275/1.

⁴⁰⁰ البقرة: 253/2.

الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً⁴⁰¹ و (نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ)⁴⁰² و (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ)⁴⁰³.

نقال في رد الشبهة

من الحقيقة الثابتة أن القرآن لم يقر قط بالنظام الطبقي السائد في المجتمعات السابقة المبينة على الاستعباد والظلم وأكل أموال الناس وحقوقهم باطلا وقهرا وجورا، وإنما أقر بالتفاوت بين الوجود البشري المستند على جهودهم الشخصية في المعيشة، والأهم بالذكر هو أن القرآن لم ينص ولا مرة واحدة على الطبقات بالمعنى المعني بالأمر، واستخدامه لمصطلح (الدرجات) أو (الدرجة)، إنما هو الواقع الفطري التي عاش عليها البشرية من البداية حتى الآن، وكذا زيادة في الثواب لكثرة جهود بعضهم من بعض، وهي شريعة الحياة الإنسان، وهذا التفاضل الإلهي مبنية على القدرات المكتسبة والمواهب الطبيعية لهم، فإله خلق الإنسانية مكلفا بالمعيشة والطعام والجهد والتعلم وما أشبه ذلك من مستلزمات العيش وتطوره، وبطبيعة البشرية توجد التفاوت فيما بينهم في الجهد والجد والمحاولات الكسبية، وعلى هذه الفطرة وإقرارا بهذه الحقيقة الواقعة فقد فضل الله خلقه بعدله بعضهم على بعض بشتى أنواع التفضيل لتفاوتهم فطريا، فمنهم الفطنة والغباوة السذاجة، والنشاط والكسلان، والقوي والضعيف، والعالم والجاهل، وما أشبه ذلك من وجهات التفاوت البشرية.

هذه هي طبيعة البشرية من بادئ أمره وهي سنة الحياة وغايتها، وعلى هذا الأساس يكون تفسير الآيات الآية الأولى (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ)⁴⁰⁴ التفضيل بين الأنبياء من القضايا العقدية التي سماها القرطبي مشكلة بقوله "وهذه آية مشكلة"⁴⁰⁵ وذلك لإثبات أحاديث صحيحة ناهية عن التفضيل ومشيرة إلى مساواة منزلتهم مثل "لا تفضلوا بين أنبياء الله"⁴⁰⁶ وكذلك "ولا أقول إن أحدا أفضل من يونس بن متى"⁴⁰⁷ بينما هناك أحاديث يفضل فيها النبي ﷺ نفسه عليهم، مثل "أنا سيد ولد آدم يوم القيامة"⁴⁰⁸ وقد أورد القرطبي تأويلات العلماء بأنهم أولوا

401 النساء: 95/4.

402 الزخرف: 32/43.

403 النحل: 71/16.

404 البقرة: 253/2.

405 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 261/3.

406 ابن حجر، فتح الباري، رقم: 3408، 444/6. ومسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، رقم: 159 - 2373،

1843/4.

407 ابن حجر، فتح الباري، البخاري، رقم: 3412، 451/6.

408 مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، رقم: 3 - 2278، 1782/4.

الأحاديث المنهية بأنها "كان قبل أن يوحى إليه بالفضل" ⁴⁰⁹ وكذا المفضل بالتواضع، ثم يأتي مبينا برأيه بأن المقصود في التفضيل إنما هو "في زيادة الأحوال والخصوص والكرامات والألطف والمعجزات المتباينات... وأما النبوة في نفسها فلا تتفاضل وإنما تتفاضل بأمور آخر زائدة عليها، ولذلك منهم رسل وأولو عزم، ومنهم من اتخذ خليلا، ومنهم من كلم الله" ⁴¹⁰ وعبر ابن الكثير برأيه قائلا "وهذا لا ينافي ما ثبت في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال "لا تفضلوا بين الأنبياء" فإن المراد من ذلك هو التفضيل بمجرد التشهي والعصبية" ⁴¹¹.

وما يدل على جواز ذلك التفضيل الإلهي عقليا هو مقارنة سريعة بين سليمان ومحمد عليهما أفضل الصلاة وأتم السلام، فسليمان ولد من بيت نبوية، وترعرع بين أحضانه سالما أمينا وورث النبوة والملك من أبيه النبي، فصار نبيا ملكا، بينما كان الرسول ولد يتيما وعاش راعيا للأغنام على قراريط لأهل مكة كما قال ﷺ "نعم، كنت أراها على قراريط لأهل مكة" ⁴¹² وآذاه أهله وتباه عمه، وهاجر إلى الطائف لالتماس النصرة من ثقيف، فقطع في حر الصحراء قرابة "خمسة وسبعين ميلا" ⁴¹³ ماشيا على الأقدام، فكفر به مترفو القوم، "وقعد له أهل الطائف صقين على طريقه، فلما مرّ جعلوا لا يرفع رجليه إلا رموها بالحجارة، حتى أدموه، وهما تسيل منهما الدماء" ⁴¹⁴ واتهموه قومه بالكذب والسحر والجنون، فلاق فيهم أشد وشتى التعذيب الجسدي والمعنوي النفساني، إذا لا يمكن ان يساوي بينهما.

الآية الثانية (فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً) ⁴¹⁵ فيه تفضيل المجاهدين على القاعدين، وفسره النيسابوري بقوله "منازل بعضها أعلى من بعض من منازل الكرامة" ⁴¹⁶ أظهر الله عدله الحكيم في زيادة ثواب المجاهدين الذين ضحوا بأموالهم وأرواحهم لإعلاء كلمة الله على القاعدين الذين حبسهم العذر، ولأولي الأبواب أن يتساءلوا: (لو كان في المعامل عمال وعمل البعض عشر ساعات من نسيج القطن مثلا، والآخرين خمس ساعات فليس من العدالة أن يسوي الأجر بينهم)

409 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 262/3.

410 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 262/3.

411 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 80/5.

412 ابن حجر، فتح الباري، رقم: 2262، 441/4.

413 أبو الحسن الندوي، عبد الحي فخر الدين، (ت: 1420هـ)، السيرة النبوية، دار ابن كثير، دمشق - سوريا، ط: 12، - 1425هـ، 209.

414 أبو الحسن الندوي، السيرة النبوية، 215.

415 النساء: 95/4.

416 النيسابوري، التفسير البسيط، 52/7.

الآية الثالثة والرابعة (نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ)⁴¹⁷ و (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ)⁴¹⁸ هذان الآيتان تفيدان تفضيل البعض على البعض في الرزق وأسباب المعيشة وتفاوتهم، "وهذا التفاوت الذي يحكه القرآن بين الناس تبعا لدرجة ما عندهم من أسباب الحياة والعيش ووسائلها المادية وهو ما عليه الناس دائما عبر العصور والقرون والدهور وهو تفاوت الافراد في المال والصحة ورئاسة وزعامة وغير ذلك مما لا يمكن الناس جميعا فيه سواسية واما التفاوت الذي يتفاضل الناس فيه بينهم بالحقوق والواجبات وامتيازات موروثه في طبقة دون طبقة فذلك امر لم يقره الإسلام وجعل الدوافع الروحانية والتوجهات الأخلاقية والتشريعات العملية سبيله الى منع الطبقة في هذا المجال"⁴¹⁹ .

هذا التفضيل والتفاوت من فطرة الإنسان كما ذكر، ومع ذلك أن القرآن لم يترك قضية الفقر ولم ينظر إليه نظرة هامشية، بل حاول إصلاح النظم لاستقامة حياة الفرد والجماعة تضيقا لمجال تولد فوارق الطبقة، موافقة مع هذه الفطرة، فدخل معترك الصراع الاجتماعي بين الفقر والغنى، منظما له بدستور من فائق الجمال والروعة، وتوسط بين النظام الرأسمالية من جانب والاشتراكية والشيوعية من جانب آخر، بمعنى أن القرآن لم يعط الإنسان ملكية تامة كالرأسمالية، وما نزع منه نزعا نهائيا كالباقين، فالغني مع أنه مالك ملكه إلا أنه ملزم بدفع ما حدد له الشرع للأصناف الثمانية الزكوية⁴²⁰ وهذان الآيتان يدلان على ذلك (وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ)⁴²¹ و (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ)⁴²² فشرع حق اقتصادي للفقير من مال الغني، مشتملا هذا الحق على النقدين الذهب والفضة، وكذا الأنعام الثلاثة الإبل والبقر والغنم، والقتوتات الأربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب (على التفصيل المذكور في الكتب الفقهية)، وأمر الناس جميعا بالكد وراء الحصول على المعيشة وطلب الرزق (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ)⁴²³ هذا وإضافة إلى الكفارات من كفارة الجامع في رمضان والظهار والمحانث للقسم وقتل الخطأ وصيد المحرم، وكذا الأضاحي، فشرع القرآن عقديا ضريبة

⁴¹⁷ الزخرف:32/43.

⁴¹⁸ النحل:71/16.

⁴¹⁹ محمد ضيف الله بطاينة، الحياة الاجتماعية في صدر الإسلام، دار الكندي، الأردن، ط:1، 1435 – 2014م، 109.

⁴²⁰ (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) التوبة:60/9.

⁴²¹ الذاريات:19/51.

⁴²² التوبة:103/9.

⁴²³ الملك:15/67.

عينية أو نقدية مئوية لئلا يحس الأغنياء الملكية المطلقة، وألا يدخلوا حدَّ الطبقة والتفرقة الاجتماعية.

والمتحصل مما ذكر أن القرآن أقر بالتفاوت البشرية فيما بينهم، "في الشرف والكرامة والعقل والمال والجاه والرزق والمعاش"⁴²⁴ إذًا فالقرآن راع العدل قبل المساواة، واعتبره أصلاً لبناء الأحكام عليه، ففي المنظور القرآني أن التسوية في كل الأمور بين المختلفين من الناس غير منصف وصائب، لذلك أقر بظاهرة التفاوت التي لها جذور تاريخية عريقة في المجتمعات البشرية، لكن حاول تقليلها في نفس الوقت قدر الطاقة البشرية من غير تكلف مستحيل، لاستحالة إلغائه، لما يؤدي إلى إلغاء سنة من سنن الحياة الإنسانية ومتناقض مع الدستور الكونية بالنسبة للبشرية.

أدت الفلسفة القرآنية من اعتبار العدالة قبل المساواة إلى محل إعجاب كثير من معاديه، فمنهم من مدح الأوائل قائلاً "صان المسلمون أنفسهم حتى الآن من مثل خطايا الغرب الهائلة فيما يَمَسُّ رفاهية طبقات العمال، وتراهم يحافظون بإخلاص على النظم الباهرة التي يسود بها الإسلام بين الغني والفقير والسيد والأجير على العموم، وليس من المبالغة أن يُقال، إذن إن الشعب الذي يزعم الأوروبيون أنهم يرغبون في إصلاحه هو خير مثال في ذلك الأمر الجوهري"⁴²⁵.

ولا شك في ذلك، إذ القرآن يتماشى مع الفطرة الإنسانية السليمة، وقد ثبتت المجربات التاريخية، أن الاعتداء على هذه التفاوت الاجتماعي وتغييرها يتشكل شتى المأساة والصدمات، ويتخربط الأحوال تخربطاً سيئاً، كما أحدثه (مزدك) في المجتمع الساساني، مريداً لاستقامة المجتمع وتطهيره من الطبقات، فقام بتغيير التفاوت بين الناس، وأشركهم في المال والكل والنساء، وأعلن سواسيهم فيها، فأبلى المجتمع بوباء الفوضى والاعتداءات الأخلاقية تحت مظلة شريعته الفاسدة، وبلغ الأمر إلى ما يقصه الطبري بقوله "كانوا يدخلون على الرجل في داره فيغلبونه على منزله ونسائه وأمواله لا يستطيع الامتناع منهم ... حتى صاروا لا يعرف الرجل منهم ولده ولا المولود أباه ولا يملك الرجل شيئاً مما يتسع به"⁴²⁶ والأهم من ذلك هو أن هذه المحاولات في محاربة الطبقة لم يتركها الإسلام في مراحلها اللغوية فحسب، بل صارت واقعية ومطبقة عملياً، وتعلم الناس منها مكانتهم والأمراء منزلتهم الإنسانية، وقد طبقه الرسول عملياً كما ذكر سابقاً من أول عصره، ومن الجدير بالذكر أن ابن عاشور أقر بوجود طبقتين في النظام الإسلامي، وهما "أهل الحل والعقد، والرعية

⁴²⁴ الرازي، التفسير الكبير، 193/14.

⁴²⁵ غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة – مصر، 2012م، 404.

⁴²⁶ الطبري، تاريخ الطبري، 419/1.

"ثم ذكر الأولى منهما المكونة من "ولاة الأمور، وأهل العلم، ورؤساء الأجناد" وبيّن واجباتهم بـ "النظر في إجراء مصالح الأمة"⁴²⁷ هذا التقسيم وإن استخدم مصطلح الطبقة فيه إلا أنه من جهة العمل والواجبات ولن يفيد التفضيل على الثانية، وبيّن الرافعي، والنووي، وابن حجر الهيتمي، عدم وجود التفاوت الاجتماعي بين هذين الطبقتين قائلاً "ولا فرق فيه بين طبقات الناس فتصح دعوى دنيء على شريف وإن شهدت قرائن الحال بكذبه كأن ادعى ذمي استئجار أمير أو فقيه لعلف دوابه، أو كنس بيته"⁴²⁸

4. 1. 4. تنوع ألوان البشر ودلالاته الاعتقادية

معنى اللون: قال ابن منظور "اللون: هيئة كالسواد والحمرة"⁴²⁹ وعين ابن عاشور في التحرير أصلاً لهذه الضروب بالأبيض والأسود، فقال "فهما الأصلان للألوان وتنشق منها ألوان كثيرة"⁴³⁰.

الدلالات الاعتقادية في تنوع ألوان البشر

مما لا ريب فيه أن في تنوع الألوان البشر آية عظيمة من آيات الله ودليل على تفرد ووحدانيته وقدرته (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاخْتَلَفَ الْأَلْوَانُ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ)⁴³¹ وهذا التنوع أعظم دلالة مما ذهب إليه القدرية بعطفها "على السموات والأرض"⁴³² ليكون دليلاً على خلق أعمال العباد لله و "مخلوق كالسموات والأرض"⁴³³ وقال القرطبي في تفسير هذه الآية "إن اختلاف الألوان في الصور: من البياض والسواد والحمرة، فلا تكاد ترى أحداً إلا وأنت تفرق بينه وبين الآخر، وليس هذه الأشياء من فعل النطفة ولا من فعل الأبوين، فلا بد من فاعل، فاعلم أن الفاعل هو الله تعالى"⁴³⁴ يتبين من قول القرطبي دلالة اعتقادية وهي الإيمان بأن لون البشرة ليس من فعل النطفة، بمعنى أنه لا دخل للجهد الإنساني فيها، بل الفاعل وحده هو الله

⁴²⁷ ابن عاشور، محمد الطاهر محمد، **جمهرة مقالات ورسائل**، دار النفائس، الأردن، ط:1، 1436 هـ - 2015 م، 717/2 و716/2.

⁴²⁸ النووي، محيي الدين يحيى شرف، (ت: 676 هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط:3، 1412 هـ - 1991 م، 11/12. ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1357 هـ - 1983 م، 299/10. الرافعي، القزويني عبد الكريم، (ت: 623 هـ)، **العزیز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير**، ت: علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:1، 1417 هـ - 1997 م، 159/13.

⁴²⁹ ابن منظور، **لسان العرب**، 193/13.

⁴³⁰ ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 301/22.

⁴³¹ الروم: 22/30.

⁴³² ابن سالم العمراني يحيى بن أبي الخير، (ت: 558 هـ)، **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار**، ت: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض - السعودية، ط:1، 1419 هـ - 1999 م، 197/1.

⁴³³ ابن سالم العمراني، **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار**، 197/1.

⁴³⁴ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 18/14.

تعالى، والحقيقة ليس كذلك، بل الحقيقة هو أن الله نظم قوانين خلق الإنسان بوسائل منضبطة، وهي نطفة الأمشاج، وجعل قانون التلوين للبشرة والعينين بل وحتى خشونة الشعر ونعومتها من صفات وراثية محمولة في الجينات الوراثية، بفعالية الاشتراك بين البويضة النسائية والحيوان المنوي الرجالية، فإله الخالق قنن لخلق الجنين أن يتم عبر التلقيح النطفية مع البويضة، بعد هذه العملية التي للإنسان دخل بها، "تتحد الخلية المنوية مع البويضة لتعطي بيضةً ملقحةً تحوي على 46 كروموسوم، حيث يرث الجنين عند الإلقاح نصف الصفات الوراثية من والده والنصف الآخر من والدته" 435 إذاً عملية استئصال القوة والشهامة والصفة الوالدية للولد أمر معروف منذ زمن بعيد، وهذا مما لا يحتاج للأدلة، لمعرفة تجربيا حتى في الجاهلية، ويؤيد ذلك وجود ظاهرة نكاح الإستبضاع 436 فالمراد منه نقل نجابة النكاح وقوته عبر كرسوماته إلى الجنين، إلا أن الأمر في يومنا تطور حتى بلغ إلى التنقيح الخارجي للولادة الأنبوبية، وعملية الاستئصال البشري وما أشبه ذلك.

وبرهان الدين البقاعي أيضا من الذين تطرق إلى قضية ألوان الإنسان، ودخل الإنسان بها، وذلك في تفسيره ذاكرة بأن اختلاف الألوان البشرية دلالة على وحدانية الخالق، فقال "(إن في ذلك) أي الأمر العظيم العالي الرتبة في بيانه وظهور برهانه (آيات) أي دلالات عدة واضحة جداً على وحدانيته تعالى وفعله بالاختيار" 437 يمكن أن يكون المراد بقوله (وفعله بالاختيار) أن يكون هو اشتراك جهد الإنسان في تغيير الألوان كما ذكر، بمعنى أن الله تعالى أعطى الاختيار للإنسان في كثير من أمور حياته وحركاته وسكناته مع الإمداد الإلهي فيها على ما ذكر في كتب العقيدة مفصلاً ومختلفاً بين المدارس العقدية.

ومما يجب الالتفات إليه هو كلمة (العالمين) في الآية، فالله تعالى أشار إلى أن الاختلاف في لغات خلقه وألوانهم آيات للعالمين، يتجلى من عالمية الدلالة وعمومية الاختلاف شموليتها إلى كل من إهتم بالأمر وكل من أجرى الدراسات والتجارب العلمية والتأمل والتفطن لاستكشاف الحقائق الخفية في مراحل خلق الإنسان وجينياته وخلاياه وما أشبه تلك الجوانب، سواء عمله مؤمناً لإثبات

435 <https://www.arageek.com> تاريخ الاطلاع 2022-8-16

436 نوع من نكاح الجاهلية، كان الرجل منهم يقول لامرأته إذا ظهرت أرسلني إلى فلان استبضعي منه، ويعتزلها زوجها حتى يتبين حملها من ذلك الرجل، ثم يجامعها بعد إن أراد، يريد بذلك نجابة الولد بها. ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي، (ت: 804هـ)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ت: دار الفلاح، دار النوادر، دمشق - سوريا، ط: 1، 1429هـ، 441/18.

437 البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط، (ت: 885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة - مصر، 70/15.

معاد الإنسان كما أثبت الله مبدأه، أو تأمل عالما مسيحيا أو بوذيا في علو الوراثة الإنسانية، فالمقصود هو اختلاف الألسنة والألوان محل إعجاب وبحث لذوي العقول كافرا أم مسلما.

يتضح من هذا القول أن المفكر والمتأمل في هذه الدلالة يسترشد ويهتدي حسب ما يقتضيه، فالمتأمل المؤمن إذا تمعن فيها يتعظم في اعتقاده قدرة خالقه، وغيره يتوفر لديه نتائج بحثه فيما يبحث عنه، كما فعله (غري غور يوهان مندل) "كان طالبا مسيحيا في أحد الأديرة في منطقة مورافيا بالنمسا، وتأمل في اختلاف ألوان البشرية وقام بتجارب لقاحية على تغيير لون البازيلا، ونجح واستمر حتى صار محدثا لعلم الوراثة، وقد عرف الآن باسم قوانين علم الوراثة المندلية"⁴³⁸ لذلك جعل الله تعالى اختلاف الألوان والألسنة آية للتأمل العالمين في قدراته ألا منتهية.

ويتضح إذا أن ألوان البشر بجميع أنواعه من البياض والسواد والحمرة وغيرهم لا يعتبر بها لتخمين هذا الإنسان، وإنما الاختلاف في الألوان دليل واضح على عظمة الله وقدرته ودليل مضيء على قدرته وجعله آية للتفكير والتأمل فيها.

أثر تنوع ألوان البشر في نبذ العصبية بين الناس:

إن الله خلق الإنسان بألوان مختلفة كما ذكرها الآية، وجعلها محل التفكير والاعتاظ بها، ولاشك أن هذا الاختلاف اللوني لا يسبب إلى التمييز العنصري العنصري بين المختلفين، اعتبر العقيدة الإسلامية الإنسان مخلوق الله وخليفته على الأرض، بغض النظر على نوعية لونه، هذا يعني أن الإسلام لا يقيم اللون ويقرره في مكانة الأناس، فأبطل النبي ﷺ الاختلاف المبنية المحدثه على الألوان البشري، فقال "لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى، الناس من آدم، وآدم من تراب"⁴³⁹ فلو دققنا النظر في الحديث لرأينا أن الرسول ﷺ لم يعتبر الجنسية أساسا للفضيل كما مر سابقا، وبين للناس أصلهم الإنساني الترابي، فلا داعي للتمايز باللون التي ليس دخل للمتفاخر عليه فيها، وقد شرح ابن ملك الكرمانى آخر الحديث قائلا "وآدم من تراب أي: خلق منه فلا يليق بمن أصله التراب أن يفخر"⁴⁴⁰.

فنعلم من الحديث أن ليس للون الأسمرى العربى، ولا للأبيض الأمريكى، ولا للأحمر الروسى، فضل على أسود إفريقي، وكذلك ليس لعيون زرقاء أوروبى فضل على ذو عسلى عربى

⁴³⁸ عمر الحياى، الجينات الوراثية - سر الحياة والتنوع، مقالة كتبها على موقع (Aljazeera) بتاريخ 20/4/2014، تاريخ الاطلاع 2022-8-16.

⁴³⁹ أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، رقم: 23489 - 23885، 411/5.

⁴⁴⁰ ابن ملك الكرمانى، محمد بن عز الدين، (ت: 854 هـ)، شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، ت: لجنة مختصة من المحققين، إدارة الثقافة الإسلامية، ط: 1، 1433 هـ - 2012 م، 269/5.

والعكس صحيح، وهذه حقيقة واضحة وكررها العلماء كثيرا، فمنهم من قال "له (أي اختلاف الألوان والألسنة) أثر في نبذ وإطراح العصبية وعدم التفاوت والتمييز بين الناس، ومعلوم أن الإسلام يسوي بين الناس في الحقوق والواجبات فليست هناك طبقة ولا تفاوت ولا تميز بين الناس بسبب اختلاف الألوان"⁴⁴¹.

ويتبين لنا مما سبق أن القرآن علم الناس أن جنس الإنسان مكرم عند الله بإنسانيته مهما كان اعتقاده، وعلمهم أن كرامته الإنسانية أصيلة غير تابعة لجنسيته أو لونه أو قبيلته وعشيرته، فالإنسان في المنظور الإسلامي هو الكائن الذي أفاض خالقه الكرم عليه بغض النظر على بياضه أو سواده أو صفاره، والمنصف يرى عكس ذلك في أكثر الدول في العصر التكنولوجي، بل وحتى في الدول النامية ثقافيا وسياسيا وعسكريا، وعلى سبيل المثال فالتمييز العنصري اللوني بين السود والبيض في أمريكا لا يستطيع أن ينكره أحد، تلك الظاهرة التي عالجها الإسلام في ذلك العصر الذي سماه الغرب عصر التخلف والردائل زورا و بهتاناً.

4. 1. 5. اختلاف الألسنة

اللسان لغة: قال ابن فارس "اللام والسين والنون أصل صحيح واحد، يدل على طول لطيف غير بائن، في عضو أو غيره، من ذلك اللسان، معروف، وهو مذكر والجمع ألسن، فإذا كثر فهي الألسنة"⁴⁴².

وورد في القرآن الكريم بمعان كثيرة وهي ما يلي⁴⁴³ اللسان بعينه وذاته ومنه قوله تعالى (وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ)⁴⁴⁴ وبمعنى اللغة ومنه (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ)⁴⁴⁵ وجاء يراد به الدعاء ومنه (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ)⁴⁴⁶ أي: في دعائها، وبمعنى الثناء الحسن ومنه (وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي

⁴⁴¹ سميرة محمد عمر، أثر العقيدة في بناء الفرد والمجتمع، رسالة ماجستير، اشراف محيد الدين الصافي، 1400 هـ - 1401 هـ - 1980 - 1981 م، 141،

⁴⁴² ابن فارس، مقاييس اللغة، 246/5.

⁴⁴³ ابن الجوزي جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن (ت: 597 هـ)، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ت: محمد الرازي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1404 هـ - 1984 م، 534.

⁴⁴⁴ البلد: 9/90.

⁴⁴⁵ إبراهيم: 4/14.

⁴⁴⁶ المائدة: 78/5.

الآخرين⁴⁴⁷ واللسان الجارحة وقوتها، ومنه (وَاخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي)⁴⁴⁸ "يعني به من قوة لسانه"⁴⁴⁹.

يفهم من هذه التعريفات أن اللسان لغويا بمادته (اللام والسين والنون) إضافة على معناه الحقيقي، يدل على اللغة والدعاء والثناء الحسن، وكذا الرسالة، وسفير القوم المتكلم عنهم، والمقالة، كما ذكره ابن منظور في لسان العرب أيضا⁴⁵⁰ مذكر والجمع ألسن، وعند كثرتة يقال ألسنة.

واللسان اصطلاحاً: عرف بأنه "العضو اللحمي الاحمر في الفم، وهو آلة النطق والذوق والبلع"⁴⁵¹.

اختلاف الألسنة دلالة على قدرة الله وعظمته

بداية لا بد ان نعلم أن كل البشرية يتكلمون، ولديهم قدرة استطاعة الإظهار عما في صدورهم بألسنتهم، وهذا من نعم الله تعالى التي ميز بها الكائن البشري عن سائر مخلوقاته، قال تعالى (خَلَقَ الْإِنْسَانَ%عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)⁴⁵² ومما مر أشرت إلى الاختلاف اللون البشري المذكور في قوله تعالى (وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ)⁴⁵³ فالآية عبرت عن اختلاف ألسنة الناس كآية ربانية دالة على عظمة خالقها وكمال قدرته، كما اعتبر اختلاف ألوانهم كذلك.

وفي تفسير الآية ذهب الفخر الرازي جانباً مستثنى عن الجمهور، فانفرد بتأويل فريد من اختلاف الألسنة والألوان إلى "أن الإنسان يحتاج إلى التمييز بين الأشخاص ليعرف صاحب الحق من غيره والعدو من الصديق ليحترز قبل وصول العدو إليه، وليقبل على الصديق قبل أن يفوته الإقبال عليه، وذلك قد يكون بالبصر فخلق اختلاف الصور وقد يكون بالسمع فخلق اختلاف الأصوات... ومن الناس من قال المراد اختلاف اللغة كالعربية والفارسية والرومية وغيرها والأول أصح"⁴⁵⁴ ولكن يتجلى فيما ذهب إليه الجمهور أن القضية أعظم دلالة مما أوله الرازي بالتعرف على الأصوات والألوان والتحرز من العدو.

⁴⁴⁷ الشعراء: 84/26.

⁴⁴⁸ طه: 72/20.

⁴⁴⁹ المناوي، زين الدين بن تاج العارفين، (ت: 1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة - مصر، ط: 1، 1410هـ، 289.

⁴⁵⁰ ابن منظور، لسان العرب، 4029/5.

⁴⁵¹ محمد رواس قلنجي - حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط: 2، 1408هـ، 391.

⁴⁵² الرحمن: 4-3/55.

⁴⁵³ الروم: 22/30.

⁴⁵⁴ الرازي، التفسير الكبير، 92/25.

وللمفسرين القدامى والمعاصرين أقوال في تفسير الآية، منهم ابن كثير فعد في تفسير الآية اللغات المستخدمة في زمنه قائلًا "يعني اللغات، فهؤلاء بلغة العرب، وهؤلاء تنثر لهم لغة أخرى، وهؤلاء كرج، وهؤلاء روم.... وهؤلاء أرمن، وهؤلاء أكراد، إلى غير ذلك مما لا يعلمه إلا الله تعالى من اختلاف لغات بني آدم"455.

وبالنسبة لتاريخ تولد اللغات وقدمهم أشار راغب السرجاني إلى أنه لا يوجد لغة يطلق عليها اللغة البدائية، فيقول "لا يرون وجود لغة يمكن ان يطلق عليها (اللغة البدائية) وهذا ما يؤكد ان اللغة ليست بالشيء الذي يجري عليه معيار التقدم والتخلف بل معيار التطور والتنوع وذلك بمعنى ان اللغة كانت خاصية إنسانية تامة موجودة فيه منذ خلق"456.

عدم التفاضل بين اللغات

كما ذكر في المطالب السابقة، أن مبدأ التفاضل البشري على العصبية مرفوض في الإسلام، ومن التفاضل المذموم هو التعصب باللغة، كما رفض التفاضل بمعيار الجنس والقومية والشعوبية، وما يذكر في تفضيل لغة العربية، فكل الأحاديث التي وردت بشأنه إما ضعيفة أو موضوعة كما سيأتي، والذين يستدلون بأفضلية اللغة العربية لإنزال القرآن به فهو دعوى تحكّم، فلم يشر القرآن ولا في آية واحدة على ذلك، ولو كان النبي كورديا لأنزل الله قرآنه عليه بهذه اللغة، وذلك شأن سائر اللغات، فلو كان تركيا لكان القرآن منزلا بالتركية وهكذا، لأن الله تعالى يقول (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ)457 وذلك لأنه لن يوجد لغة مقصورة في التعبير بها أو إظهار مقصود المتكلم بها، كما أشار الى ذلك العالم اللغوي (غاي دويتشر) "ليس هناك أي لغة غير مؤهلة للتعبير عن أعمق الأفكار، مهما اتصفت قبائل متحدثيها بالبدائية"458.

وقد أكد المفكرون الإسلاميون هذه الحقيقة، بأن الإسلام لن يقر التفاضل اللغوي بين الناس، مقرا بأنهم سواسية كأسنان المشط، وجعل هذا المساواة مبدأ أصيلا في شريعته، كما قيل "وتعد المساواة بين الناس على اختلاف الأجناس والألوان واللغات، مبدأ أصيلا في الشرع الإسلامي"459 وقد طبق النبي ﷺ هذه المساواة فعليا وعمليا، كما ذكر أنه أجمع تحت مظلة عقيدته الطاهرة سوى

455 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 278/6.

456 راغب السرجاني، المشترك الإنساني، 491.

457 إبراهيم: 4/14.

458 غاي دويتشر، عبر منظار اللغة، ترجمة: حنان عبد المحسن، عالم المعرفة، 1436هـ - 2015م، 18.

459 عبد الله عبد المحسن عبد الرحمن التركي، حقوق الإنسان في الإسلام، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف - السعودية، ط: 1، 1419هـ، 68.

العرب أصحابا روميا وفارسيا وكورديا، ولم يعاب أحد على لغتهم التي علموه من أمهاتهم، فلم يثبت حديثا واحدا أو أثرا واحدا بالصحة على منعهم بممارسة لغتهم، فصار الإسلام ديننا منفتحا للغات وتقاليد وأعراف وألوان مختلفة، كما قاله الشحود علي بن نايف "وكان من النتائج الواقعية الباهرة لمنهج الاسلام أن أصبح المجتمع المسلم مجتمعا مفتوحا لجميع الأجناس والألوان واللغات"⁴⁶⁰.

ويفهم مما مر أن القرآن قد أثبت اختلاف الألسنة كأحد آيات ربانية في خلقه، ولم تنص ولا آية واحدة أمرة أو ناهية أو حتى راجية باستخفاف لغات أعجمية، أو عدم ممارستها أو التباعد عن تعلمها.

ظاهرة العصبية اللغوية بتفضيل لغة على الآخرين والرد عليهم

من الأهم أن يشار إلى قضية التعصب اللغوية، تلك القضية التي لها جذور تاريخية عميقة في الحضارات والمجتمعات الإنسانية، نستحضر على تاريخية الفكرة بما قاله جالينوس عن تفضيل لغته اليونانية "إن لغة اليونانيين أفضل اللغات لأن سائر اللغات إنما هي تشبه إما نباح الكلاب أو نقيق الضفادع"⁴⁶¹ لم تفرق الفكرة بين فيلسوف وجاهل أمي، وقد ادعى أحبار اليهود، بـ "أن الملائكة الذين يرفعون الأعمال لا يفهمون إلا العبرانية"⁴⁶² وتظل حيوية ومستمرة مدى إشراق الشمس شعاعها على كل فج عميق من الكرة الأرضية، هذه الظاهرة آفة يكاد لا يبرأ منها قوم من أقوام العالم، مع الحزن والأسف الشديد صارت اختلاف الألسنة بسبب جهل الجهلاء وتعصبهم من آية ربانية إلى أقوى الأمور التي تعصب بها الناس بعضهم على بعض، ومما يزيد ألم الفؤاد ووجعها هو وجود هذه الظاهرة الدنيئة الطالحة بين الدول الإسلامية وشعوبها، فصارت حركات القومية والشعوبية ذات صلة قوية في نمو العصبية اللغوية بين المسلمين، حتى أفضت القضية عند بعض المتعصبين إلى رفض لغة شعب آخر وإنكار وجوده لمجرد حبه ومناصرته التعصبية للغة أمه.

والاخطر من كل ذلك هو تغليف هذه العصبية بلباس ديني اعتقادي، كما فعله بعض من مؤلفين العرب قديما، فملئوا صفحات كتبهم بأحاديث ضعيفة وموضوعة في ذم بعض اللغات الأعجمية، تفضيلا للغتهم العربية، من بين تلك الأحاديث هي

⁴⁶⁰ علي نايف الشحود، الإنسان بين الدُّيُونَةِ لله والدُّيُونَةِ لغيره، ط:1، 1431 هـ - 2010م، 271.

⁴⁶¹ ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد، (ت: 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط:1، 1404هـ، 36/1.

⁴⁶² ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، 37/1.

حديث "كلام أهل الجنة بالعربية، وكلام أهل السماء بالعربية، وكلام أهل الموقف بالعربية"⁴⁶³ وقال الذهبي عن حكم الحديث "هذا موضوع، والآفة عثمان"⁴⁶⁴ وحكم الشوكاني على الحديث بالوضع⁴⁶⁵.

هذه وجملته من الأحاديث الأخرى لم يثبت أحد من الرسول p بل وأخرجها العلماء من الأحاديث الصحيحة بالوضع والضعف والنظر.

عن أنس بن مالك، قال قال رسول الله p "من تكلم بالفارسية زادت في خبثه ونقصت من مروءته"⁴⁶⁶ وفي رواية "زادت في خبه"⁴⁶⁷ هذا الحديث تكلم عنه العلماء بأنه موضوع لا أصل له، وتنزه الرسول p عن مثل هذه العصبية والخزعلات والأباطيل، في سنده "طلحة بن زيد، قال أحمد وابن المديني وأبو داود يضع الحديث"⁴⁶⁸ وقد حكم عليه البخاري والنسائي وأبو حاتم وابن حبان بأنه "منكر الحديث"⁴⁶⁹.

ومنها أيضا "من أحسن منكم أن يتكلم بالعربية، فلا يتكلم بالفارسية، فإنه يورث النفاق"⁴⁷⁰ حكم الذهبي على الحديث بقوله "فيه عمر بن هارون كذب ابن معين، وتركه الجماعة"⁴⁷¹ وكرره الشوكاني بقوله أن "في إسناده: عمر بن هارون، قال الذهبي: كذبه ابن معين"⁴⁷² ومع ضعف الحديث أن الحاكم أصر على صحة ما نقل معقبا بقوله "... والمتأمل بقول المصطفى: "كلام أهل الجنة عربي" متهاون بالله ورسوله p فإن شواهد تنذر بالوعيد منه p لمن يختار الفارسية على العربية نطقاً، وكتابة، وقد روينا في ذلك أحاديث"⁴⁷³ يعني بقوله هذا أن من لم يؤمن بأن كلام أهل

⁴⁶³ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، (ت: 748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ت: علي محمد وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، 1995م، 65/5.

⁴⁶⁴ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، 66/5.

⁴⁶⁵ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، (ت: 1250هـ)، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون سنة الطبع وعدده، 221.

⁴⁶⁶ الحاكم، المستدرک على الصحيحين، رقم: 7002، 98/4.

⁴⁶⁷ هو الخداع والخبث والغش. الشاذلي، علاء الدين علي بن حسام الدين (ت: 975هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ت: بكرى حياني، صفوة السقاء، مؤسسة الرسالة، ط: 5، 1401هـ - 1981م، 660/3.

⁴⁶⁸ أبو حذيفة، نبيل بن منصور بن يعقوب، أنيس الساري، ت: نبيل البصارة، مؤسسة الريان، بيروت - لبنان، ط: 1، 1426هـ - 2005م، رقم: 3565، 4982/7.

⁴⁶⁹ أبو حذيفة، أنيس الساري، رقم: 3565، 4982/7.

⁴⁷⁰ الحاكم، المستدرک على الصحيحين، رقم: 7001، 98/4.

⁴⁷¹ ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي (ت: 804هـ)، مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مستدرک أبي عبد الله الحاكم، ت: عبد الله حمد اللخيدان - سعد عبد الله، دار الغاصمة، الرياض - السعودية، ط: 1، 1411هـ، 2475/5.

⁴⁷² الشوكاني، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، 221.

⁴⁷³ الحاكم، المستدرک على الصحيحين، 98/4.

الجنة عربي، ومن لم يؤمن بنفاق الإيرانيين والمتكلمين بالفارسية، فهو كافر بالله ورسوله، لكفر المتهاون بذات الله ورسوله، ولا شك ان الله لم أنزل بهذا آية من القرآن وأن الله لم يخلق الفرس ليجعلهم منافقين بمجرد التكلم بلغة أمهاتهم.

لم تنتهي هذه العصبية العمياء عندهم بهذا الحد، بل وعينوا كلام الشياطين، ولغة أهل النار، افتراء برسول الله ﷺ البراء من هذه الفكرة الشرسة، فأتوا بحديث كذب بأن أبي هريرة روى "أبغض الكلام إلى الله الفارسية، وكلام الشياطين بالحرورية، وكلام أهل النار بالبخرية وكلام أهل الجنة العربية"⁴⁷⁴ فيقول ابن الجوزي في الموضوعات ضمن ذكر جملة منها "هذه الأحاديث كلها موضوعة"⁴⁷⁵ ويقول ابن حجر العسقلاني في التهذيب "هذا حديث موضوع لا أصل له عن رسول الله ﷺ ولا حدث به أبو هريرة"⁴⁷⁶ وهذا البلاء العصبي موجود أيضا عند الشيعة، فلم تخلوا كتبهم كالسنة من هذه الأحاديث، فأورد المجلسي منهم حديثا في البحار عن أهل البيت بأن رجلا سأل أمير المؤمنين عن كلام أهل الجنة وأهل النار، فقال "كلام أهل الجنة بالعربية، وسأله عن كلام أهل النار، فقال: بالمجوسية"⁴⁷⁷ ولم يخرج الحديث، لوجود أحد أهل البيت المعصومين فيه (حسب معتقداتهم)، لأن رأي أحد منهم بمثابة الإجماع التام عندهم⁴⁷⁸ وقد ضيقوا مدار الحجية والإجماع بهذا الشرط.

ومن هذا الصدد هو ما نقله ابن كثير عما رواه ابن أبي حاتم بهذا الصدد قولاً لسفيان الثوري، حيث أرجع أصل كل ما أنزله الله من الكتب السماوية إلى العربية، وعين لغة الحشر والميزان، ثم يتغير هذه اللغة إلى العربية فقال "لم ينزل وحي إلا بالعربية، ثم ترجم كل نبي لقومه، واللسان يوم القيامة بالسريانية، فمن دخل الجنة تكلم بالعربية"⁴⁷⁹ ولا شك ان هذا لا يتفق مع قوله تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ)⁴⁸⁰.

⁴⁷⁴ ابن حبان، محمد بن أحمد بن معاذ الدارمي البستي، (ت: 354هـ)، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ت: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط: 1، 1396هـ، رقم: 50، 129/1.

⁴⁷⁵ ابن الجوزي، الموضوعات، 71/3.

⁴⁷⁶ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي أبو الفضل، (ت: 852هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط: 1، 1326هـ، 300/1.

⁴⁷⁷ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط: 2، 1403هـ - 1983م، 286/8.

⁴⁷⁸ القفاري، ناصر بن عبد الله بن علي، مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، دار طيبة، ط: 3، 1428هـ، 283/1. والحلي، أبي منصور الأسدي، (ت: 726هـ)، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ت: محمد حسين الرضوي، مؤسسة الإمام علي، لندن، ط: 1، 1421هـ - 2001م، 210.

⁴⁷⁹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 146/6.

⁴⁸⁰ إبراهيم: 4/14.

إن هؤلاء المتعصبين في كثير من الأحيان يستخدمون مصطلح (لغة القرآن)، ناوين به تفضيل العربية منسوبة إلى القرآن، ويستدلون بقوله تعالى (دَعَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) ⁴⁸¹ ويعينون موطن الشاهد في الآية بأن تحية أهل الجنة هي (سلام)، ودعواهم النهائية هي (الحمد لله رب العالمين)، ولا شك في أن اللغة العربية القولين، وقد استدلل عليهم ابن حزم بدليل قاطع قرآني كما استدلوا به، مشيراً إلى أنه لو كان دليلهم صواباً فإن العربية أيضاً "لغة أهل النار لقوله تعالى عنهم أنهم قالوا (وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ) ⁴⁸² ويعلل تنزيل القرآن بالعربية بقوله (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) ⁴⁸³ فأخبر تعالى أنه لم ينزل القرآن بلغة العرب إلا ليفهم ذلك قومه لا لغير ذلك" ⁴⁸⁴.

وما تبقى من القبيضة هو الإشارة إلى ما كتبه أحد أساتذة العربي رافضاً لهذه الفكرة الهجينة الزائغة بما كتب "فأنا أعشق لغتي وأراها من آيات الخالق وأنتغم في قراءتها وموسيقاها، وأسلم بأن أعلى مستوى وردت فيه هو كتاب رب، كما أنني أعشق كل ألوان الفنون اللغوية التي حملتها لغتي، ولكنني لا أقول للآخر لغتك لا قيمة لها أمام لغتي ولا أدعوه إلى لغتي على أنها لغة أهل الجنة، بل أحترم لغته وأراها آية أخرى من آيات الله الدالة على عظمته" ⁴⁸⁵.

لذا فإن جميع اللغات هي من الله الخالق، لذلك إذا ادعينا أن لغة واحدة متفوقة على أخرى، فإننا ندعي أن الله فضل شعباً على الآخرين، وذلك لا يتناسب مع عدل الله فكيف يمنحني لغة أفضل من لغة غيري، ولماذا فضلني على غيري، وهو جعل أحد آيات قدرته في اختلاف الألسنة واللغات (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ) ⁴⁸⁶.

ولا شك أن العقيدة الإسلامية المأخوذة من النصوص القرآنية والاحاديث الصحيحة هي التي يستطيع أن يساوي بين الناس ويبعد عنهم كل أنواع العصبية التي ذكر فيما سبق والحقيقة البينة هي أن الإسلام وتاريخه مليء بالنموذجيات الواقعية في تقدير أصل الإنسانية والتعامل معه كإنسان موحد الأصل بحيث لا يخجل به المسلمون، ومن غاية الأهمية أن نعلم أن الذي يفعله المسلم مما لا يتوافق

⁴⁸¹ يونس: 10/10.

⁴⁸² الاعراف: 50/7.

⁴⁸³ الدخان: 58/44.

⁴⁸⁴ ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، 36/1.

⁴⁸⁵ مقالة كتبها الأستاذ محمد خالد الفجر بعنوان، العربية والتعصب اللغوي، في موقع اللغة العربية الإلكترونية:

<https://www.arabiclanguageic.org> تاريخ الاطلاع 2022-8-19.

⁴⁸⁶ الروم: 22/30.

مع روح العقيدة الإسلامية لا يحتسب عن الإسلام ومن شذ شذ إلى النار، فلا يتحمل الإسلام أخطاء المخطئين الذين غدروا العهود وانحرفوا في إهدار الدم الإنسانية تحت الرايات الإسلامية، بشعارات حق مريدين بها الباطل، تماماً كما قاله زهرة بن عبد الله رسول جيش المسلمين وسفيره في القادسية إلى رستم قائد جيش الفرس، فقال لرستم "نحن خير الناس للناس، فلا نستطيع أن نكون كما تقول، بل نطيع الله في السفلة ولا يضرنا من عصى الله فينا"⁴⁸⁷.

4. 2. الحكم من بعض المصطلحات الاجتماعية المستعملة في القرآن

4. 2. 1. الفرق بين المؤمنون وآمنوا

لا شك ان كل كلمة في القرآن لها معنى خاص ومقصد معين قلما تجد هذه المعاني في غير القرآن وان استعمال الجمل والعبارات على ادق الوجوه وأبرز التناسق فلكل جملة في القرآن معنى وحكمة لا ريب فيها ولا تكرار ولا ترادف على رأي كثير من المفسرين واهل اللغة، وان تكرار كل كلمة في القرآن بصيغ مختلفة مع انه في أصل الاشتقاق له مادة واحدة مثل كلمة كفر وكفروا وكافرون ومثل كلمة ايماننا وآمنوا ويؤمنون له عدة معان مختلفة وأكثر من مقاصد متنوعة فعلى سبيل المثال نذكر مصطلحين اجتماعيين استخدمتا في القرآن عدة مرات وهما المؤمنون وآمنوا فقال المفسرون هناك فروق بين هذين المصطلحين.

وقبل الخوض في الفروق، من حيث ورودهما العددية فقد جاء الخطاب بـ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) في ثمانية وثمانين مرة،، بينما ورد لفظ (المؤمنون) ثمانية وعشرين مرة⁴⁸⁸.

وللفرق بين مصطلح آمنوا ومؤمنون عدة آراء أهمها ما يأتي

الأول: إن المراد بـ (المؤمنين) هو المجتمع المنسوب إليهم الإيمان وان اشتمل على غيرهم من المنافقين والفاستقين والفاجرين من أصحاب المصالح في المجتمع الإسلامي، كما أشار الى ذلك طباطبائي قائلاً "أن المراد بالمؤمنين المجتمع المنسوب إليهم وإن اشتمل على أفراد من غيرهم كالمنافقين"⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ الطبري، تاريخ الطبري، 518/3.

⁴⁸⁸ النعماني، أبو حفص سراج الدين، (ت: 775هـ)، الباب في علوم الكتاب، ت: عادل أحمد وعلي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1419 هـ، 359/2.

⁴⁸⁹ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، بدون سنة الطبع، 315/9.

وأن المراد بـ (آمنوا) هم المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله واليوم الآخر من قومهم حقاً، فمنهم الذين أخلصوا دينهم لله تعالى، ولم يرتابوا في مسائل الإيمان والعقيدة ولا يدخل تحت هذا المصطلح المنافقون والفاسقون "وعلى هذا كان المراد بالذين آمنوا منهم المؤمنون من قومهم حقاً فمعنى الكلام أنه يصدق ربه ويصدق كل فرد من أفراد مجتمعكم احتراماً لظاهر حاله من الانتساب إلى المؤمنين وهو رحمة للذين آمنوا منكم حقاً لأنه يهديهم إلى مستقيم الصراط"⁴⁹⁰.

ولكن لا بد أن نشير هنا إلى نقطة مهمة وهي مسألة الإيمان عند المتكلمين فقد ذهب الاشاعرة⁴⁹¹ والماتريدية⁴⁹² والمرجئة⁴⁹³ والشيعية الامامية⁴⁹⁴ إلى أن الفاسق لا يخرج عن دائرة الإيمان.

الثاني: إن المراد بمصطلح آمنوا في القرآن هم المؤمنون الذين آمنوا بالله في أول البعثة قبل الفتح وعلى هذا يعتبر هذا الوصف تشريفاً للمؤمنين الأولين في الإسلام، وأما لفظ المؤمنين فهو عام وشامل لجميع المؤمنين إلى يوم القيامة من الذين آمنوا بعد البعثة وبعد وفاة النبي ﷺ "وإن كان المراد من الذين آمنوا هم الذين آمنوا في أول البعثة قبل الفتح أن (الذين آمنوا) اسم تشريفي في القرآن للمؤمنين الأولين في الإسلام"⁴⁹⁵.

يتبين من هذا أنه متى أطلق كلمة (يؤمنون) يكون المراد منه المجتمع ذو غالبية مؤمنة، وإطلاق مصطلح (آمنوا) يخص به محض المؤمنين من غير الشمولية على المنافقين والفاسقين.

الثالث: ومن المعاصرين أشار إلى ذلك فاضل السامرائي ففرق بين المصطلحين من جانب اللغوية، وذلك بارتباط بين آخر سورة الحج وأول سورة المؤمنون فقال "فناداهم بالصيغة الفعلية الدالة على الحدوث، فاستجابوا واتصفوا بذلك على وجه الثبات، فوصفهم بالصيغة الاسمية

⁴⁹⁰ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 315/9

⁴⁹¹ علي بن إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ت: عبد الله شاکر محمد، مكتبة العلوم والحكم، دمشق، ط: 1، 1988، ط: 2، 2002م، 274.

⁴⁹² أبو منصور الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، (ت: 333هـ) التوحيد، ت: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، بدون سنة الطبع وعده، 332، 333.

⁴⁹³ ابن حزم الظاهري الفصل في الملل والأهواء والنحل، 37/4. وعلي بن إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل الأشعري (ت: 324هـ) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط: 1، 1426هـ، 2005م، 477/2.

⁴⁹⁴ الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، (ت: 413هـ)، أوائل المقالات، ت: إبراهيم الانصاري، المؤتمر العالمي لألفية، ط: 1، 1413هـ، 46، 47.

⁴⁹⁵ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 315/9.

(المؤمنون)⁴⁹⁶ يفهم من قوله أن لفظ آمنوا لو اتصل بالأمر أو النهي يفيد الحدوث وال لزوم والانقياد للمأمور به أو المنهي عنه على فعل شيء مثل قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)⁴⁹⁷ فأمر الله الذين آمنوا بالركوع والسجود والعبادة له، وما يخص المنهي مثل (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ)⁴⁹⁸ أما مصطلح (المؤمنون) فيفيد الثبوت والدوام بعد امتثال الأوامر والنواهي لأنه جمع مؤمن وهو بصيغته الفاعلية يدل على الثبوت والدوام، مثل (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ) الذين هم في صلاتهم خاشعون⁴⁹⁹.

ومختصر هذا أن الفارق الجوهرى هو أن مصطلح آمنوا يطلق على المؤمنين الأولين قبل الفتح، وكذلك يطلق على التابعين للرسل السابقين عندما كان المقام في ذكرهم الإخباري، بينما لفظ المؤمنين فهو عام وشامل ويفيد بصيغته الثبوت والدوام، يطلق على المجتمع المؤمنين ذو غالبية إيماناً صادقاً كاملاً الذي بعدهم يخرج الإنسان من الدائرة الإسلامية.

والفرق بين كلمتي كفروا وكافرون أن استخدامهما في القرآن يختلف باختلاف السياق والمواضع التي يرد فيها، فإن الكافرون هم الذين لم يدخل الإيمان قلوبهم بعد، وأما الذين كفروا فيحتمل أن يكون الإيمان قد دخل قلوبهم ثم فسقوا أي خرج الإيمان من قلوبهم هنا يتضح الفرق بين الكافرون وكفروا.

4. 2. 2. الحكمة من تصنيف المجتمع إلى أمي وأهل الكتاب:

لا شك أن مصطلح أهل الكتاب ومصطلح الأمي ورد في القرآن مرات عديدة وفي مواضع متعددة، ولهذين المصطلحين معانٍ متنوعة، ودلالات جمة، لذلك اختلف فقهاء الإسلام وجماهير المفسرين في تحديد المراد من ورودهما على عدة أقوال، بهذا الصدد، سببت الضوء على معانيهما وتعريفهما بصورة دقيقة، وبينت بعد ذلك المعنى المراد من تصنيف المجتمع إلى هذين الفئتين، وقبل الدخول في صلب الموضوع عرف المشمولين لمصطلح أهل الكتاب على النحو الآتي

496 فاضل السامرائي، لمسات بيانية، دار عمار، عمان - الأردن، ط:3، 1423 هـ - 2003 م، 128

497 الحج: 77/22.

498 الحجرات: 2/49.

499 المؤمنون: 2-1/23.

أولا اليهودية لغة: "ملة اليهود" 500.

وفي الاصطلاح: ما قاله الشهرستاني "هم أمة موسى وكتابهم التوراة" 501.

ثانيا النصراني لغة: "النصراني: بفتح فسكون ج نصارى، نسبة إلى نصران أو الناصرة وهي قرية في الجليل من فلسطين بلد عيسى و" 502.

وفي الاصطلاح: قال الشهرستاني: "النصارى أمة المسيح عيسى و ابن مريم" 503.

ثالثا الأمي لغة: قال ابن منظور "والأمي: الذي لا يكتب" 504.

وفي الاصطلاح: قد ورد مصطلح الأمي في القرآن على ثلاثة أوجه

الوجه الأول: قوله تعالى (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا) 505 اختلف المفسرون في معنى الاميين فقال بعضهم الاميين بمعنى العرب الذين ليس لهم القراءة والكتابة وهو قول الطبري، وابن عطية، والبيضاوي، والسيوطي 506 وذهب كثير من المفسرين الى ان الأميين هم العرب الذين ليس لهم كتاب من عند الله 507.

والارجح عندي ان المراد بالأميين هو العرب الذين ليس لهم كتاب من عند الله، لأنه لا يمكن كل العرب ليس لهم كتابة ولا قراءة وخصوصا اهل مكة المعروفة بالثقافة والشعر وكانت لها مسابقات أدبية والدليل على كتابتهم وقراءتهم قول النبي ﷺ لأسرى بدر الذي ليس لديه الفدية يُعلم عشرة من أهالي المدينة القراءة والكتابة بدل الفدية وإذا علمه عشرة القراءة والكتابة يطلق وإذا كان اهل مكة لا يعرفون القراءة والكتابة كيف يطلب النبي ﷺ منهم كما يقولون فاقد الشيء لا يعطي.

500 إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، 999/2.

501 الشهرستاني، الملل والنحل، 15/2.

502 قلنجي - قنبيي، معجم لغة الفقهاء، 481.

503 الشهرستاني، الملل والنحل، 25/2.

504 ابن منظور، لسان العرب، 34/12.

505 الجمعة: 2/62.

506 الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 371/23. وابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،

306/5. والبيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 211/5. وجلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي

بكر، (ت: 911هـ)، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1993م، 152/8.

507 ابن ابي زمنين، تفسير القرآن العزيز، 390/4. وأبو محمد مكي، الهداية إلى بلوغ النهاية، 7454/12. وأبو

السعود، محمد بن محمد بن مصطفى، (ت: 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء

التراث العربي، بيروت - لبنان، 19/2. وأبو الطيب القنوجي، محمد صديق خان، (ت: 1307هـ)، فتح البيان

في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، 1412هـ - 1992م، 129/14.

ومن الجدير بالذكر هو ان تعيين الاميين لا يدل على ان الرسول p لم يبعث لغيرهم بل كانت بعثته عامة الى جميع الخلق كما ذكر من قبل، وأشار الى ذلك الماتريدي قائلا "والتخصيص بالذكر لا يحتمل على النفي"⁵⁰⁸.

وكذا ابن كثير قائلا "تخصيص الأميين بالذكر لا ينفي من عداهم"⁵⁰⁹.

الوجه الثاني: بمعنى "اليهود الذين لا يعلمون معنى التوراة"⁵¹⁰ ومنه (وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الكتاب)⁵¹¹ فسر الزمخشري بقوله "لا يحسنون الكتب فيطالعوا التوراة ويتحققوا ما فيها لا يعلمون الكتاب التوراة"⁵¹².

الوجه الثالث: قوله تعالى (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ)⁵¹³ اختلف المفسرون في معنى الامي على اقوال

الأول: "الذي لا يكتب شيئا ولا يقرأ" وهو قول السمرقندي، والنيسابوري، والبيضاوي، والسيوطي⁵¹⁴.

الثاني: وذهب النحاس، وابن عطية، والخازن، وابن عجيبة، الى انه "نسب الى ام القرى وهي مكة"⁵¹⁵.

الثالث: بعض من المفسرين منهم البغوي، والشوكاني، وأبو طيب القينوجي، أوردوا ثلاثة آراء قائلون "والأمي: إما نسبة إلى الأمة الأمية التي لا تكتب ولا تحسب، وهم العرب، أو نسبة إلى الأم، والمعنى أنه باق على حاله التي ولد عليها لا يكتب ولا يقرأ المكتوب وقيل: نسبة إلى أم القرى، وهي مكة"⁵¹⁶.

508 أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 4/10.

509 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 141/8.

510 السيوطي، الدر المنثور، 200/1.

511 البقرة: 78/2.

512 الزمخشري، الكشاف، 157/1.

513 الأعراف: 157/7.

514 السمرقندي، بحر العلوم، 555/1. والنيسابوري، التفسير البسيط، 391/9. والبيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار

التأويل، 37/3. والسيوطي، الدر المنثور، 574/3.

515 أبو جعفر النحاس، أحمد بن محمد، (ت: 338هـ)، معاني القرآن، ت: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، ط: 1، 1409، 89/3. وابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 462/2. والخازن، لباب التأويل

في معاني التنزيل، 257/2. وابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، 267/2.

516 البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، 238/2. والشوكاني، فتح القدير، 287/2. وأبو الطيب القينوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، 33/5.

والأرجح عندي القول الثاني وهو نسبة النبي p الى أم القرى وهي مكة لأنه إذا كان اهل مكة اغلبهم يعلمون القراءة والكتابة كما ذكر، ليس من المعقول ان النبي p ينسب اليه الصفة المذمومة وصفة النقصان من بينهم وهي عدم القراءة والكتابة، وإذا كان النبي p طُلب من أسارى البدر ان يعلموا اهل المدينة القراءة والكتابة بدل الفدية فكيف يكون بنفسه لا يعلم القراءة والكتابة.

أما بالنسبة للمشمولين لمصطلح (أهل الكتاب) فيطلق في القرآن على اليهود والنصارى، ومن الواضح البين وغني عن البيان أن سيدنا عيسى بن مريم v بعث في بني إسرائيل خاصة، وهو أحد أنبيائهم، قال الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَابْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ ...) 517 "ومن هنا يبدو المصطلح القرآني (أهل الكتاب) واضحاً ومعجزاً في جمع اليهود والنصارى في كتاب واحد، أو على كتاب واحد، علماً بأن مصطلح الكتاب أو كلمة: كتاب، وحدها تطلق في القرآن على جميع كتب الله تعالى المنزل،" 518.

أما سبب ندائهم بمصطلح أهل الكتاب في القرآن، اختلف المفسرون على عدة آراء

من القدامى ذكر الطبري بأن نداء الله بصيغة يا أهل الكتاب لأهل الكتاب يكون المدلول فيها التوبيخ والذم لإصرارهم على معاداة النبي p وجود رسالته قائلاً "وإنما هذا من الله، توبيخ لأهل الكتابين على كفرهم بمحمد وجودهم نبوته، وهم يجدونه في كتبهم، مع شهادتهم أن ما في كتبهم حق وأنه من عند الله" 519.

وكذلك الرازي ذهب الى ان ندهم بأهل الكتاب في معرض الذم والنفاق والعدول عن الحق المبين، ومثل بآية (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ) 520 وقال "ولا شك أن هذا مذكور في معرض الذم، إلا أنه قد دل دليل آخر، على أنه ليس كل أهل الكتاب كذلك" 521 لأنه تعالى يقول (لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ) 522 وبين ابن الوزير العلة قائلاً "فلأنه قد آمن منهم

517 الصف: 6/61.

518 زررور عدنان محمد، مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه، دار القلم، بيروت - لبنان، دار الشامية، دمشق -

سوريا، ط: 2، 1419 هـ - 1998 م، 51.

519 الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 6/502.

520 آل عمران: 23/3.

521 فخر الرازي، التفسير الكبير، 7/178.

522 آل عمران: 113/3.

أمة⁵²³ وبعض من المفسرين أشاروا الى ان ورود المصطلح منكرا عليهم وذما لهم وإشارة الى التولي والاعراض، ومنهم ابن عطية⁵²⁴ وابن كثير⁵²⁵.

ومن المعاصرين أن ابن باديس ذهب إلى أنه جاء للمدح مستدلاً بإضافتهم إلى كتابين سماويين، وكذا إفضاء إيمانهم بهاذين الكتابين إلى الإقرار بسماوية القرآن لاتحاد مصدرهم وبذلك يكون حجة عليهم، فقال "وفي ندائهم (يا أهل الكتاب) تشريف وتعظيم لهم بإضافتهم للكتاب"⁵²⁶.

فيما مر توضح أن المفسرون اختلفوا في مدلول مصطلح أهل الكتاب في القرآن فبعضهم من القدامى ذهبوا الى انه قد جاء بمعنى الذم وبعضهم من المعاصرين ذهبوا الى انه قد ورد في معرض المدح والثناء.

والأحسن عندي قول المعاصرين، لأن الخطاب بـ يا أهل الكتاب لليهود والنصارى تذكيراً لهم بتلك الهدية والنعمة الكبيرة التي أنعم الله عليهم، من ارسال الرسل وإنزال الكتب، يعني هذا الأسلوب من النداء لأهل الكتاب تذكيراً بالكرامة التي في نزول الكتب ما فيهم من الأحكام والشرعية وهذا تشجيع لهم، وكأن الله تعالى يقول لهم ما دام أنتم اهل الكتاب والعلم عليكم ان يسارعوا إلى الإيمان بالله وبرسوله p.

وأوضح ابن باديس الحكمة من تصنيف المجتمع الى اهل الكتاب وغيرهم ونداء الله تعالى بصيغة خاصة لهم في القرآن قائلاً "ولما أرسل الله محمداً p كان الخلق قسمين أهل كتاب وغيرهم، وكان أشرف القسمين أهل الكتاب... وكانوا أولى القسمين باتباع محمد p بما عرفوا قبله من الكتب والأنبياء، فلهذا وذاك كانت توجه إليهم الدعوة الخاصة"⁵²⁷ بمثل قوله تعالى (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا...) ⁵²⁸.

وقد استعمل القرآن في محادثة اليهود والنصارى كثيراً من الأساليب مثل: يا أهل الكتاب ويا بني إسرائيل والذين اتوا الكتاب وكل هذه الأساليب لها غايتها في التأثير على المخاطب.

⁵²³ ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، (ت: 840هـ)، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 3، 1415 هـ - 1994م، 200/1.

⁵²⁴ ابن عطية، المحرر الوجيز، 416/1.

⁵²⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 28/2.

⁵²⁶ ابن باديس الصنهاجي، عبد الحميد محمد، (ت: 1359هـ)، تفسير ابن باديس، ت: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط: 1، 1416 هـ - 1995م، 328.

⁵²⁷ ابن باديس، تفسير ابن باديس، 327.

⁵²⁸ المائدة: 15/5.

4. 2. 3. الحكمة من تصنيف المجتمع بين الحر والعبد

الحر لغة: عرف ابن دريد الحر مختصرا بقوله "وَالْحُرُّ: خَلْفُ الْعَبْدِ"⁵²⁹ وكرر ابن منظور مثله قائلا الحر "بالضم: نقيض العبد، والجمع أحرار وحرار"⁵³⁰ وعرف ابن منظور الحرة وذهب إلى أن "الحرة: نقيض الأمة، والجمع حرائر"⁵³¹.

والحر اصطلاحا: لا يختلف المعنى الحر اصطلاحا عن معناه اللغوي فقد عرف المناوي قائلا "الحر: بالضم من الرجال خلف العبد لأنه خلص من الرق"⁵³².

العبد لغة: بين ابن فارس أصله ثم ذكر علاقته التضادية مع الحر قائلا "العين والباء والداد أصلان صحيحان، كأنهما متضادان، والأول يدل على لين وذل، وهو المملوك، والجماعة العبيد، وثلاثة أعبد وهم العباد"⁵³³ وأعطى أبو حبيب الشمولية للكلمة على الإنسان حرا أم رقا، فقال "والعبد: الإنسان، حرا كان أو رقيقا"⁵³⁴ (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ)⁵³⁵.

وقد خص صاحب موجز دائرة المعارف الإسلامية استخدام العبد للمذكر وهو الصحيح كما تبين ذلك من تعريف المناوي للحر، لاستخدام الأمة لأنثى الرقيق، فقال "وتطلق كلمة عبد على الذكر خاصة، أما الأنثى فتسمى أمة بفتح الألف والميم وجمعها إماء، وكلتا الكلمتين من أصل سام قديم، وتستخدمها عبرية التوراة بالمعنى نفسه"⁵³⁶.

العبد اصطلاحا: لا يختلف معنى العبودية اصطلاحا عن معناه اللغوي، قال الراغب الأصفهاني "العبودية: إظهار التذلل" ويقول أيضا "أن العبد هو عبد بحكم الشرع، وهو الإنسان الذي يصح بيعه وابتاعه، نحو: العبد بالعبد، وعبدا مملوكا لا يقدر على شيء"⁵³⁷.

⁵²⁹ ابن دريد الأزدي، **جمهرة اللغة**، 96/1.

⁵³⁰ ابن منظور، **لسان العرب**، 181/4.

⁵³¹ ابن منظور، **لسان العرب**، 181/4.

⁵³² المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، 138.

⁵³³ ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 206/4.

⁵³⁴ سعدي أبو حبيب، **القاموس الفقهي لغة واصطلاحا**، دار الفكر، دمشق - سورية، ط: 2، 1408 هـ - 1988 م، 240.

⁵³⁵ آل عمران: 30/3.

⁵³⁶ هوتسما، **موجز دائرة المعارف الإسلامية**، 7095/23.

⁵³⁷ الاصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 542.

الرق لغة: "الرق: العبودية، والرقيق العبد، ... ويقال قد رق فلان أي صار عبدا، قال أبو العباس: سمي العبيد رقيقا لأنهم يرقون لمالكهم ويذلون ويخضعون"⁵³⁸.

والرق اصطلاحا: قال الجرجاني "عبارة عن عجز حكمي شرع في الأصل جزاء عن الكفر أما أنه عجز فلأنه لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء وغيرهما وأما أنه حكمي فلأن العبد قد يكون أقوى في الأعمال من الحر حسا"⁵³⁹.

من هنا اتضح فرقا بين العبد والرق بين العمومية والشمولية، فكل رق عبد ولا عكس، وما عرفه الجرجاني بقوله (جزاء عن الكفر) غير صحيح، فلو صح ذلك لكان العبودية زائلة عنهم بإسلامهم، وإضافة إلى ذلك قد حدث استعباد الأحرار المسلمين في الصراعات الداخلية بين الأمراء والسلاطين، فتجلى من ذلك أن الكفر ليس جزاء للعبودية.

ومعلوم ان كلمة رق ورقيق واسترقاق لم ترد في القرآن، ولكن استعملت في كتب الفقهاء وفي العربية الفصحى، وذلك للدلالة على الذكر والانثى، كما أشار الى ذلك صاحب كتاب موجز دائرة المعارف الإسلامية قائلا "وتستخدم العربية الفصحى كلمة رقيق للدلالة على العبد والأمة أي المذكر والمؤنث كما تدل الكلمة على المفرد والجمع أيضا، وعلى أية حال فإن كلمة رقيق لم ترد في القرآن"⁵⁴⁰.

ولا شك ان الظاهرات التاريخية التي لها جذور عميقة، هي ظاهرة الاستعباد والاسترقاق، كانت ظاهرة موجودة طيلة تاريخ الحضارات الإنسانية وهي من صنعهم، فأدت هذه الظاهرة إلى ظهور النظام الطبقي في المجتمعات كما ذكر سابقا، ثم إلى المشاحنات والاقتتال مما جعلت طبقة العبيد آلة لنمو نظامهم الاقتصادي والعسكري والخدمي.

موقف الديانات من الاسترقاق

موقف اليهودية: لقد أقر اليهودية الاسترقاق، وأشرعوا فيه القوانين، وجعلوه نقطة تميز فرد يهودي عن غيره من الغرباء، وقد نصت توراتهم على القضية في مواضع عدة منها "إذا باعك عبراني أو عبرانية نفسه، فيخدمك ست سنين وفي السنة السابعة أطلقه من عندك حرا وإذا أطلقته

⁵³⁸ ابن منظور، لسان العرب، 124/10.

⁵³⁹ الجرجاني، علي بن محمد بن علي، (ت: 816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: 1، 1403هـ، 148. وسعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، 152.

⁵⁴⁰ هوتسما، موجز دائرة المعارف الإسلامية، 7095/23.

حرا من عندك فلا تطلقه فارغا لا شيء معه بل زوده من غنمك وبيدرك ومعصرتك مما باركك الرب إلهك فيه"⁵⁴¹.

وكذلك جاء في موضع آخر وأرشدكم كيف تصرفوا مع السبايا الذين قبضوا عليهم في الحرب "إذا خرجتم لمحاربة أعدائكم فاسلمهم الرب إلهكم إلى أيديكم فسيبتهم منهم سبيا، ورأى أحدكم في السبي امرأة جميلة المنظر فتعلق بها قلبه وتزوجها، فحين يدخلها بيته يخلق رأسها ويقلم اظفارها، وينزع ثياب سبيها عنها، وتقيم في بيته تبكي أبها وأمها شهرا، وبعد ذلك يدخل عليها، ويكون لها زوجا وهي تكون له زوجة، وان أراد من بعد أن لا يحتفظ بها، فعليه أن يطلقها حرة، ولا يبيعها بمال ولا يستعبدها لأنه أجبرها على مضاجعته"⁵⁴².

موقف المسيحية: لقد أبحاث المسيحية الاسترقاق، وأمر بولس مدعي الرسالة العبيد بأن يكونوا خاضعين لسادتهم ومطاعين لهم، وسوى رضا الرب والمسيح في خضوعهم لأسيادهم وإخلاصهم لهم، حاثا على تسخير خدمتهم وإخلاصهم قلبيا وعمليا لنيل مشيئة الله، فقال في رسالته إلى أهل أفسس "أيها العبيد، أطيعوا أسيادكم في هذه الدنيا بخوف ورهبة وقلب نقي كما تطيعون المسيح، لا بخدمة العين كمن يرضى الناس، بل بكل قلوبكم كعبيد للمسيح يعملون بمشيئة الله، ولتكن خدمتكم لهم صادقا كأنكم تخدمون الرب لا الناس، عالمين ان الرب يكافئ كل إنسان، أعبدوا كان أم حرا، على أعماله الصالحة"⁵⁴³.

وبعد ذلك يطلب من الاسياد ان يتعاملوا مع العبيد معاملة لطيفة ولا تتصرفوا بشكل سيء معهم قائلا "وأنتم أيها السادة، عاملوا عبيدكم المعاملة نفسها وتجنبوا التهديد، عالمين ان سيدهم هو سيديكم في السماء وأنه لا يحابي أحدا"⁵⁴⁴ وكثيرا من المؤلفين أشاروا الى رسالة أفسس الذي يوصي العبيد ان يطيعوا اسيادهم ولم يشيروا الى قوله الذي يطلب من الاسياد ان يعاملوا مع العبيد بصورة جيدة.

وقد فرق سلطة الكنيسة بين أن يكون العبيد مسيحيا أو مسلما أو غيرهما، حيث حرمت بيع الأسرى المسيحيين إلى المسلمين، ومقابل ذلك أبحاث استرقاق المسلمين والأوربيين الغير المسيحيين، وقام القساوسة منهم باغتلاف الاسترقاق غلافا دينيا واقتصاديا وأمنيا، فأما الديني فذهبوا إلى أن الذنوب سبب استرقاقهم، وأما الاقتصادية والأمنية فجعلوا العبيد طبقة خدمة للأشراف وآلة

⁵⁴¹ التوراة، جمعية الكتاب المقدس، ط:4، 1995، سفر التثنية:14-15، الآية 12-14.

⁵⁴² التوراة، سفر التثنية:20-21، الآية 10-14.

⁵⁴³ الانجيل، جمعية الكتاب المقدس، لبنان ط:4، 1993م، رسالة بولس الى كنيسة أفسس، 6، الآية:5-8.

⁵⁴⁴ الانجيل، رسالة بولس الى كنيسة أفسس، 6، الآية:9.

للدفاع عنهم، في ذلك فسر القديس (تومس أكويناس)⁵⁴⁵ "الاسترقاق بأنه نتيجة لخطيئة آدم، وأنه وسيلة اقتصادية في عالم يجب أن يكبح فيه بعض الناس ليمكنوا بعضهم الآخر من الدفاع عنهم"⁵⁴⁶.

ويتجلى مما ذكر ان موقف الديانات من اليهودية والمسيحية تجاه العبيد كان أفضل وألطف من الامبراطوريات والقوانين الوضعية، واليهوديون يتعاملون مع العبيد بشكل أفضل وكانوا أكثر لطفاً ورحماً معهم واعطوهم حقوقاً أكثر وكانوا ليونتهم مع العبيد أزود من المسيحيين وان كان بولس طلب من الاسياد ان يتعاملوا مع العبيد بشكل جيد.

موقف الإسلام من الاسترقاق: لما جاء الإسلام كان زمام العالم تحت سيطرة قوتين كبيرتين وهما الإمبراطورية الفارسية الساسانية في آسيا والإمبراطورية الرومية البيزنطية في أوروبا، والطبقية الاجتماعية بلغت أقصى درجاتها، وما يزال الرق منتشرًا ومبسطاً، وسوا الرقيق بأبسط لوازم الحياة بل وأقذر من ذلك، أحياناً اعتبروهم أبخس من الكلاب والقطط والوزغ، وكانوا يعاملون وكأنهم جزء من المتاع والآلات التجارية لنمو سياساتهم الاقتصادية، أو تقوية أنظمتهم العسكرية، فظهر الإسلام وكان العالم مستند على أعمدة الاسترقاق في جميع نواحي الحياة، فجاء الإسلام مقراً بظاهرة الاسترقاق كواقع ملموس حيوي صعب المواجهة آنذاك، ولعل من أبرز أسباب إقراره هو "يعرض الحياة الاجتماعية والاقتصادية لهزة عنيفة ويؤدي تشريعه الى أضرار بالغة لا تقل في سوء مغبتها عن الإضرار التي تتعرض حياتنا الحاضر إذا ألغى بشكل فجائي نظام استخدام العمال"⁵⁴⁷.

ويتجلى من ذلك حقيقة من غاية الأهمية الإشارة إليها ألا وهي

حينما يقال أن الإسلام أقر بوجود العبيد لا يعنى تشريعه، كما شرعته الأمم الأخرى ولم يجعل منه قانوناً طبيعياً أو إلهياً وإنما الإسلام رأى الرق قانوناً دولياً، لا يمكن إلغاؤه من جانب واحد، ولكن حاول لتخفيف آلامهم ومعاناتهم، كما أشار الى ذلك العقاد قائلاً "شرع الإسلام العتق ولم يشرع الرق إذ كان الرق مشروعاً قبل الإسلام في القوانين الوضعية والدينية بجميع أنواعه"⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ توما أكويني، ولد (1225م)، وفي بعض المصادر (1226م)، وتوفي في (1274م)، راهباً دومينيكانياً، وفيلسوفاً، وكاهناً كاثوليكياً، وملفاناً في الكنيسة الكاثوليكية، و عالم لاهوت، ويُعرف أيضاً بلقب العالم الملائكي. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، 241.

⁵⁴⁶ ويل ديورانت، قصة الحضارة، 409/14.

⁵⁴⁷ عبد الواحد وافي، الحرية في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط:1، 1968م، 22.

⁵⁴⁸ العقاد، عباس محمود، حقائق الإسلام وأبطل خصومه، مؤسسة الهداوي، القاهرة، ط:1، 212م، 141.

وأن النظام الإسلامي أراد ترفيع شأن العبيد وعدم اضطهاده وتحقيره وإذلاله، وحرّم قتله وتعذيبه، من هذا يتضح أن موقف الإسلام من الرق "هو منع لإنشائه وابتدائه وحاول كل المحاولة وعمل بكل الوسائل على تصفية الموجود منه وإنهائه وعطف سابغ به في أثناء محنته وبلبته"⁵⁴⁹ وعلى هذا أشار الزلمي⁵⁵⁰ إلى أن "القرآن لم يشر من بعيد أو قريب إلى استرقاق الأسرى أو قتلهم، أو إكراههم على الدين وكذلك لم يقر أي رافد من الروافد الأخرى التي تزود مستنقع العبيد والجواري بما يكون وسيلة لإدامته في المستقبل"⁵⁵¹.

وقد نجح النبي ﷺ في محاولاته، فأرشد أصحابه أحس الإرشاد، ولقّنهم أحسن تلقين على تقديرهم الإنسانية والتجنب عن إيذائهم واهانتهم، وربما أحيانا صار الإيذاء بشأنهم سبب تحريرهم.

وقد تطرق إلى هذه الحقيقة غير المسلمين، منهم هوتسما(ت:1943م) في كتابه موجز دائرة المعارف الإسلامية حيث قال "كان الإسلام أكثر من الديانتين الأخريين اليهودية والمسيحية حسما في مسألة الرق في محاولة لتلطيف هذا النظام وتخفيف نواحيه الشرعية وإعطائه بعدا أخلاقيا، فالعبد في الإسلام يمتلك القيمة نفسها التي للرجل الحر، ولروحه الخلود نفسه الذي لروح الحر"⁵⁵² وكذلك صاحب قصة الحضارة فيقول "وقد قبل محمد كما قبل معاصروه نظام الاسترقاق على أنه من قوانين الطبيعة، ولكنه بذل كل ما في وسعه لتخفيف أعباء الرق ومساوئه"⁵⁵³.

ولعل من أجل وأبرز المثل على ذلك هو اختيار زيد بن حارثة عبوديته تحت سيادة النبي ﷺ على أهله وأسرته، فحينما أتاه أبوه وعمه ليطلقه، وخيره النبي ﷺ بينه وبين عصبته الدمية، فاختر النبي ﷺ قائلا "ما أنا بالذي أختار عليك أحدا، أنت مني بمكان الأب والعم، فقالا: ويحك يا زيد، أختار العبودية على الحرية وعلى أبيك وعمك وأهل بيتك قال: نعم، إني قد رأيت من هذا الرجل شيئا ما أنا بالذي أختار عليه أحدا أبدا"⁵⁵⁴ فنرى في هذا الأثر قمة تلطف النبي ﷺ واحترامه وتقديره وحسن معاملته لزيد، حتى جعله أسيرا لحنانه، ومفضلا له على أهم أعمدة قبيلته وهي أبوه وعمه.

⁵⁴⁹ محمد عبد الله دراز، دراسات إسلامية، دار الكويتية، ط:2، 1194هـ - 1974م، 42.
⁵⁵⁰ الزلمي، هو مصطفى بن إبراهيم، علامة ومفكر إسلامي، الجنسية: من أصول كردية، من كردستان/العراق، له أكثر من ستين مؤلف في الشريعة والقانون، ولد من سنة 1924م، من كتبه: أخطاء أصولية لابن السبكي في كتابه جمع الجوامع، التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن، وكتب أخرى كثيرة، توفي في 2016م، في عمر يناهز 92 عاما. <https://areq.net/m> تاريخ الاطلاع: 28-8-2022.
⁵⁵¹ الزلمي، مصطفى إبراهيم، مستنقع العبيد والجواري وتجفيفه في القرآن، هه ولير، ط:2، 2011م، 50.
⁵⁵² هوتسما، موجز دائرة المعارف الإسلامية، 7097/23.
⁵⁵³ ول ديورانت، قصة الحضارة، 59/13.
⁵⁵⁴ ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ت: علي حسين البواب، دار الوطن - الرياض، بدون سنة وعدد الطبعة، 508/2.

ومن الجدير بالذكر هو أن النظام الإسلامي وشريعته قد حاول إنهاء الظاهرة بتحريرهم أو تقليصها بوسيلتين

الأولى: تقوم بها الدولة والسلطة، عن طريق دفع الزكاة، حيث جعل الله تحرير الرقاب أحد الأصناف الثمانية التي يجب الدفع اليهم فكاً لقيودهم الاسترقاقين، (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ...)⁵⁵⁵ أي: "في فك الرقاب، قاله ابن عباس وابن عمر، وهو مذهب مالك وغيره، فيجوز للإمام أن يشتري رقاباً من مال الصدقة يعتقها عن المسلمين، ويكون ولاؤهم لجماعة المسلمين وإن اشتراهم صاحب الزكاة وأعتقهم جاز"⁵⁵⁶ وفسره الرازي بقوله "ويؤتي المال في عتق الرقاب"⁵⁵⁷ وكذا صاحب المنار من المعاصرين فقال "أي: في تحريرها وعتقها"⁵⁵⁸.

الثاني: يقوم به الأفراد عن طريق الكفارات الشخصية، حيث جعل الإسلام عتق الرقاب كفارة عن كثير من الذنوب والخطايا التي يقع فيها المسلم، منها كفارة القتل الخطء (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ...) ⁵⁵⁹ وكفارة اليمين (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...) ⁵⁶⁰ وكفارة الظهار (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا...) ⁵⁶¹ وكفارة إفطار المسلم عمداً في صيام واجب"⁵⁶².

وترفعاً لإرجاع شأنهم وكرامتهم الإنسانية فقد أمر الله بالإحسان إلى هؤلاء الضعفاء المنتزعين منهم الهوية البشرية في كثير من الأمم والحضارات السابقة، واقترن ذكر الأمر بالإحسان مع الوالدين والأقرباء، إشارة إلى أنه كما يجب الإحسان إلى الوالدين والأقربين وإكرامهم، كذلك في حق العبيد، ليكون هذا الأمر استقاضاً للإنسانية من الغفلة التي وقعوا فيها من إهانتهم وإذلالهم وتحقير شأنهم أو انبذهم ظلماً وجوراً، (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي

⁵⁵⁵ التوبة: 60/9.

⁵⁵⁶ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 182/8.

⁵⁵⁷ الرازي، التفسير الكبير، 218/5.

⁵⁵⁸ محمد رشيد بن رضا، تفسير المنار، 94/2.

⁵⁵⁹ النساء: 92/4.

⁵⁶⁰ المائدة: 89/5.

⁵⁶¹ المجادلة: 3/58.

⁵⁶² إبراهيم النعمة، يسألونك ليزدادوا إيماناً، مطبعة الزهراء، موصل - العراق، ط: 1، 1403هـ - 1983م، 199. والعوايشة، حسين بن عودة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، المكتبة الإسلامية، عمان - الأردن، ط: 1، 1429هـ، 243/7.

الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْجَارَ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارَ الْجُنُبَ وَالصَّاحِبَ بِالْجُنُبِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ... (563).

أما ما يثيرون بتفريق الإسلام بين الحر والعبيد في الكفارات والقصاص وعدم المساواة بينهما، فهذا حجة عليهم، وقد أجابه ابن الجوزي مفصلاً بقوله "فلا ريب أن الشارع فرق بين الحر والعبد في أحكام وسوى بينهما في أحكام أخرى، فسوى بينهما في الإيمان والإسلام ووجوب العبادات الجسدية كالطهارة والصلاة والصوم لاستوائهما في سببهما، وفرق بينهما في العبادات المالية كالحج والزكاة والتكفير بالمال، لافتراقهما في سببهما، وأما الحدود فلما كان حدوث المعصية من الحر أقبح من حدوثها من العبد من جهة كمال نعمة الله تعالى عليه بالحرية.... فاستحق من العقوبة أكثر مما يستحقه من هو أخفض منه رتبة وأنقص منزلة فإن الرجل كلما كانت نعمة الله عليه أتم كانت عقوبته إذا ارتكب الجرائم أتم" (564).

ومن ذلك في حالة كون الزانية جارية ارتكبت جريمة الزنا فعقابها نصف عقاب الزوجة الزانية الحرة كما في قوله تعالى في شأن الإماء (فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) (565) وقد أكد الشاطبي في الاعتصام على نصفية عقاب الإماء الزانية (566).

هكذا رأى المفكرون والعالمون الإسلاميون وغيرهم قضية الاسترقاق في الإسلام، وأشاروا إلى أن الإسلام وإن لم يحرم ظاهرة الرق نهائياً، لكن لم يسبقه نظام في حسن معاملتهم وإكرامهم وحرمة تعذيبهم والحث على تحريرهم والتعويض فيه منالاً للثواب الأخروي وإحساناً وترحماً لمن في الأرض من الضعفاء، بل وأعمق القضية فضل حسن في رعاية النظام الإسلامي للرفائق بأنه نظام وحيد سلفاً وخلفاً في مراعاة العدالة في الأحكام، فيقول "أما معاملة هؤلاء في حال رقهم فهي معاملة لا تدل على المساواة بين الناس فحسب، بل تدل على ما هو أعمق من ذلك: العدالة في الأحكام، ولقد كان القرآن فريداً في ذلك فلم يسبق، ولم يأت بعده ما قاربه في التشريع" (567).

وأخيراً تبين لنا بعد البحث والتعقيب أن نظام الاسترقاق عند أكثر الأمم والأديان السابقة معترفاً به، ولم يكن من الممكن الغائه دفعة واحدة لأن ذلك يؤدي إلى تعطيل وإبطال سرعة الحياة نفسها،

563 النساء: 36/4.

564 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (ت: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1411هـ - 1991م، 84/2.

565 النساء: 25/4.

566 الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (ت: 790هـ)، الاعتصام، ت: محمد الشقير وآخرون، دار ابن الجوزي، السعودية، ط: 1، 1429هـ - 2008م، 278/3.

567 فضل حسن عباس، التفسير والمفسرون، دار النفائس، الأردن، ط: 1، 1437هـ - 2016م، 510/1.

إذاً ماذا يصنع القرآن وهو الذي جاء ليعطي الإنسان حريته واستقلاله وكرامته وإنسانيته ماذا يصنع ودعائم الرق وروافده تطلق كل يوم في مسلك الحياة بآلاف الرقيق وأبواب الرق منغلقة بقيود من حديد، فلا بد إذاً أن يقر القرآن بهذا التصنيف في المجتمع بين حر وعبد، ولكن هذا الاقرار ليس لضررهم ولأذاهم بل لفتح أبواب التحرير للأرقاء، ولمعاملة كريمة إنسانية رحيمة معهم، ولتعميق العدالة بالرقيق وإرفاقاً بهم جعل الله عليهم نصف ما على الأحرار في كثير من الأحكام، ولأجل أن يكسر قيود الاستثناء بين العبيد وأسيادهم عامل رسول الله ﷺ معهم ألطف المعاملة وأجملها، بل وحتى قبل بعثته كما ذكر.

4. 2. 4. الفرق بين الأعراب والعرب

العرب لغة قال ابن منظور "العَرَبُ والعَرَبُ: جيل من الناس معروف، خلاف العجم، وهما واحد" 568.

والعرب اصطلاحاً فلم يبتعد عن محوره اللغوي كما عرفه الكفوي⁵⁶⁹ **قائلاً العرب "من جمعهم أب فوق النضر" ثم ذكر أصلهم أيضاً "والعرب العاربة: هم الخلف من العرب كذا العرب العرباء، والعرب المستعربة: ولد إسماعيل النبي ومن بعده طرأت عليه العربية" 570.**

وذكر الشعراوي مسكنهم الأصلي ووطنهم بقوله العرب "هم سكان القرى المتوطنون في أماكن، يذهبون منها أو فيها إلى مصالحهم، ويأوون إليها، وهذه مظهرها البيوت الثابتة، والتأهيل المستقر" 571.

أما الأعرابي: فهو لغة يقال له "البدوي، وهم الأعراب، والأعراب: جمع الأعراب" 572.

الأعرابي اصطلاحاً: عرفه الطوسي في التبيين بتفريقهم عن العرب ونفيهم عنهم بقوله "الجماعة من عرب البادية، وعرب الحاضرة ليسوا بأعراب وإن كان اللسان واحد" 573.

⁵⁶⁸ ابن منظور، لسان العرب، 1/586.

⁵⁶⁹ أبو البقاء هو أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (1094م)، صاحب الكليات، ومات في إستانبول، وله كتب أخرى بالتركية، الأعلام للزركلي، 2/38.

⁵⁷⁰ الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، (ت: 1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون سنة النشر وعدده، 642.

⁵⁷¹ الشعراوي، تفسير الشعراوي، 9/5435.

⁵⁷² ابن منظور، لسان العرب، 1/586.

⁵⁷³ الطوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن، (ت: 911هـ)، التبيين في تفسير القرآن، ت: أحمد حبيب العاملي، مطبعة النعمان، نجف - العراق، 1376هـ - 1957م، 9/321.

وذهب أبو هلال العسكري إلى أن بينهما عمومية، حيث قال أن "الأعرابي: البدوي، وإن كان بالحضر، والعربي: منسوب إلى العرب، وإن لم يكن بدويا فبينهما عموم من وجه" 574.

وإن ابن منظور بعدما بين الفرق بينهما أشار إلى وجود نوعية الفخر والاعتزاز بالعروبية، ومقابل ذلك نوعا من التهاون في الأعرابية، مشيرا إلى فرح الأعرابي حينما يحتسبه أحد من العرب لتحضرهم، وكذا العرب يغضب بتسميته أعرابيا، فيقول "والأعرابي إذا قيل له يا عربي فرح بذلك وهش له، والعربي إذا قيل له: يا أعرابي غضب له" 575.

وتبين لنا من التعاريف السابقة ان العلماء فرقوا بين الأعراب والعرب كما ذكر أن الأعراب هم سكان البادية، وأن العرب هم سكان الحضر، والحقيقة أن كلهم عرب ويطلق عليهم هذا الاسم وخصوصا في هذا العصر وإن اختلف سلوكهم ومسكنهم، إذ لا شك في اتحاد لغتهم الأصلية، واللغة أقوى الأسباب وأجلاها لتحديد الجنسية والملة، إلا أن الفرق الجوهرية بينهم هو الحضر والبادي.

وقد ذكر الله الأعراب عشر مرات في القرآن 576 ومقابل ذلك لم يذكر الله العرب ولا مرة واحدة، وما ورد إنما هو النسبة إلى لغتهم، وفي ذلك يظهر ان الله لم يفرق بين العرب والأعراب لوحدة لغتهم، فجاء النسبة إلى العربية في إحدى عشرة آية قرآنية 577.

واستدل الرازي في تفسيره بالحديثين في الفرق بين الأعراب والعرب 578 وهما

الأول: "حب العرب من الإيمان" ولكن ما عثرت بعد البحث على هذا الحديث في أي كتب الحديث، وإن كان قصده "حب العرب إيمان، وبُغضهم نفاق" فهو حديث ضعيف سبق تخريجه.

الثاني: ما رواه ابن ماجه وانفرد به وهو حديث طويل "ولا يؤم أعرابي مهاجرا" 579 هذا الحديث تكلم عنه العلماء بأنه ضعيف لان في رواته "عبد الله بن محمد العدوي.....، والعدوي اتهمه

574 أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، (ت: نحو 395هـ)، معجم الفروق اللغوية، ت: بيت الله بيئات، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط: 1، 1412هـ، 58-59.

575 ابن منظور، لسان العرب، 1/586.

576 التوبة: 90/9، 97، 98، 99، 101، 120. الأحزاب: 20/33. الفتح: 11/48، 16. الحجرات: 14/49.

577 يوسف: 2/12. الرعد: 37/13. النحل: 103/16. طه: 113/20. الشعراء: 195/26. الزمر: 28/39. فصله: 3/41، 44. الشورى: 7/42. الزخرف: 3/43. الاحقاف: 12/46.

578 الرازي، التفسير الكبير، 125/16.

579 ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجه، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 1430هـ - 2009م، باب: في فرض الجمعة، رقم: 1081، 343/1.

وكيع بوضع الحديث، وشيخه ضعيف⁵⁸⁰ وأشار ابن ملقن الى ان "عبد الله العدوي هذا أبو الحباب وهو كذاب"⁵⁸¹.

ومما يدل على عدم الفرق بين الاعراب والعرب هو ان ابن كثير فسر الاعراب بالعرب في تفسير قوله تعالى (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ...) (582) قائلا "يخبر تعالى رسوله أن في أحياء العرب ممن حول المدينة منافقون، وفي أهل المدينة أيضا منافقون مردوا على النفاق أي مرنوا واستمروا عليه..."⁵⁸³ ومن جانب آخر هذه الآية دليل على ان النفاق لا يتعلق باهل البدو واهل الحضر كما ذكر ذلك كثير من المفسرين، ولا يشترط ان من كان اهل البدو كفره ونفاقه اشد ومن كان اهل الحضر له ايمان أكثر.

وان كان المجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية آن ذاك مكونا من صنفين أساسيين صنف أهل البدو والصحراء، وصنف أهل الحضر، ولكن مصطلح (الاعراب) في القرآن يشمل جميع العرب من أهل الحضر والبدو لأنه لا يوجد دليل على فرق بين الاعراب والعرب لا في القرآن ولا في الأحاديث الصحيحة كما ذكر، وبعض العرب من أهل الحضر وهو أشد كفرا ونفاقا ومعلوم بقدر ما تعرض النبي ﷺ للاضطهاد والتعذيب من قبل أهل مكة وهم أهل الحضر لم يتعرض للتعذيب والالام من قبل أهل البدو إذا كيف يمكن ان يشير القرآن الى أهل البدو بأشد الكفر والنفاق ولم يشير الى أهل الحضر وكان كفرهم ونفاقهم اشد في بعض الحالات وربما تصرفوا بشكل مختلف في بعض الأمور ولكن لم يتأثر هذا الاختلاف على الايمان والكفر.

4. 2. 5. الحكمة من تصنيف الإنفاق قبل الفتح وبعده

الإنفاق لغة: مصدر للفعل الرباعي أنفق فيقال أنفق ينفق أنفاقا فهو منفق، والمفعول منفق للمتعدي أنفق مالا صرفه وأنفده واسم للشيء المنفق من المال، والنفقة "بذل المال ونحوه في وجه من وجوه الخير ويأتي بمعنى الفقر والإملاق لأن الإنفاق سبب الافتقار من الشيء المنفق"⁵⁸⁴.

⁵⁸⁰ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، (ت: 852هـ)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ت: أبو عاصم حسن، مؤسسة قرطبة، مصر، ط: 1، 1416هـ - 1995م، رقم: 570، 70/2.

⁵⁸¹ ابن الملن، سراج الدين المصري، (ت: 804هـ)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ت: مصطفى أبو الغيط وآخرون، دار الهجرة، الرياض - السعودية، ط: 1، 1425هـ - 2004م، 434/4.

⁵⁸² التوبة: 101/9.

⁵⁸³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 178/4.

⁵⁸⁴ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، 208/4. وإبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، 942/2. واحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، 2260/3.

والإنفاق اصطلاحاً: لا يوجد فرق كبير بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للإنفاق، وقد عرفه الجرجاني بقوله "هو صرف المال إلى الحاجة"⁵⁸⁵ وعرفه الراغب الأصفهاني مبيناً تكييفه قائلاً "والإنفاق قد يكون في المال، وفي غيره، وقد يكون واجبا وتطوعاً"⁵⁸⁶.

ويتضح من التعريفات السابقة أن الإنفاق هو بذل المال ونحوه في وجوه الخير ويطلق أيضاً على ما ينفقه الرجل على نفسه وعلى عياله سواء كان واجباً أو تطوعاً.

أما الحكمة من تصنيف الإنفاق قبل الفتح وبعده المشتمل عليه قوله تعالى (وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ أُولَئِكَ أُعْطُوا دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتِلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) ⁵⁸⁷ تحدث المفسرون والعلماء على هذا الفضل وعدم المساواة بينهما قديماً وحديثاً، فأما القدامى منهم الفخر الرازي، أشار بقوله "إن علماء التوحيد جعل هذه الآية دالة على فضل من سبق إلى الإيمان والإسلام، وأنفق وجاهد مع الرسول μ قبل الفتح، وبينوا الوجه في ذلك وهو عظم موقع نصرة الرسول μ بالنفس، وإنفاق المال في تلك الحال، وفي عدد المسلمين قلة، وفي الكافرين شوكة وكثرة عدد، فكانت الحاجة إلى النصرة والمعاونة أشد بخلاف ما بعد الفتح، فإن الإسلام صار في ذلك الوقت قوياً، والكفر ضعيفاً"⁵⁸⁸ أشار الرازي بقوله هذا إلى أن الإسلام حال ضعفه كان أشد احتياجاً للنصرة والإنفاق، لتخفيف أعباء الدعوة بتحرير المؤمنين الأرقاء المضطهدين، وحينئذ يكون المنفق قبل الفتح أفضل لما بعده لعزة الإسلام أكثر بكثير حينئذ.

وذكر الألوسي علته قائلاً بأن الأولين "لأنهم إنما فعلوا ما فعلوا عند كمال الحاجة إلى النصرة بالنفس والمال لقلة المسلمين وكثرة أعدائهم وعدم ما ترغب فيه النفوس طبعاً من كثرة الغنائم فكان ذلك أنفع وأشد على النفس وفاعله أقوى يقيناً بما عند الله تعالى وأعظم رغبة فيه"⁵⁸⁹.

و لئلا يتوهم البعض عمومية التفضيل بسائر الأحوال قال ابن كرامة الجشمي⁵⁹⁰. "لا يدل هذا على أنه أعظم في جميع الأحوال، بل يدل على أن لهذا العمل ميزة ومرتبة ليس لغيره ولفاعله رتبة

⁵⁸⁵ الجرجاني، التعريفات، 39.

⁵⁸⁶ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 819.

⁵⁸⁷ الحديد: 10/57.

⁵⁸⁸ الرازي، التفسير الكبير، 453/29.

⁵⁸⁹ الألوسي، روح المعاني، 172/14.

⁵⁹⁰ الجشمي: هو المحسن بن محمد بن كرامة، (413 - 494 هـ)، مفسر، عالم بالأصول والكلام، حنفي ثم معتزلي فزيدي. له 42 كتاباً، منها التهذيب، وشرح عيون المسائل، وكتب أخرى. الأعلام للزركلي، 289/5.

إذا لم يحبطه"⁵⁹¹ وعلى هذا انتقد ابن عاشور بعض من المؤرخين والمفكرين الذين أفرطوا في بيان فضل الأولين بهذه الآية، وتفرطوا في حق الخلف الذين أسلموا بعد الفتح بتنقيص شأنهم وستميتهم بالطلاق، فقال بعدما بين أصالة الآية في تفضيل المؤمنين الأولين "وبئس ما يقوله بعض المؤرخين من عبارات وجمل تؤذن وتسمحوا بتنقيص من أسلموا بعد الفتح من قريش مثل كلمة الطلقاء وإنما ذلك من أجل حزازات في النفوس قبلية أو قومية أو حزبية"⁵⁹² أراد ابن عاشور أن ينبه بأن الآية لا يعني التمهيد للجذور العصبية وإحيائها بتفضيل طبقة من الناس على بعض آخر، بل العدالة الإلهية تقتضي ذلك.

و أخيرا من المسلم عقليا ومنطقيا أن الذي يعمل في حال احتياج معمله إليه أعظم من الذي يأتي بعده في كثرة العملاء، إذاً هناك فرق عظيم "بين الذين أنفقوا أموالهم وقاتلوا قبل الفتح وبين الذين فعلوا ذلك بعده، وبأن الأولين أعظم درجة وأجرا عند الله مع تقرير كون الآخرين أيضا موعودين من الله كالأوليين بالأجر والثواب"⁵⁹³.

ومن الممكن ان نقول فيما سبق من أقوال المفسرين ان الله تعالى نفى المساواة بين من انفق قبل الفتح وقاتل وبين من فعلوا بعده، وعلى ذلك اتفق المفسرون، لان الانفاق في ذلك الوقت يعني قبل فتح مكة كانت الحاجة اليه اكثر وذلك لضعف الإسلام والمسلمين لأنه كان في بدايات وكانت المصائب والمشقة اكبر واشد وقد تعرض المسلمون الأوائل لمصائب كثيرة من الخوف والجوع، وان الأجرة على قدر المشقة، ولذلك راعى الله سبحانه مبدأ التفاضل بين هذين الفريقين، ومن الواضح البين أن هذا التفاضل منبثق من العدالة الإلهية ومتوافق مع الفطرة الإنسانية السليمة، وان الله تعالى قدم الانفاق على القتال ومن هذا يتجلى ان الانفاق بعض الاحيان أعظم من القتال والجهاد بالنفس ولا شك بأن ثواب الإنفاق والبذل أعظم وأجل إذا كانت حاجة المجتمع إليه أشد بسبب المصائب والأزمات والأوضاع الضيقة.

⁵⁹¹ الجشمي، ابن كرامة محسن بن محمد، (ت: 494هـ)، التهذيب في التفسير، ت: عبد الرحمن السالمي، دار الكتاب، بيروت - لبنان، ط: 1، 2018م، 6781.

⁵⁹² ابن عاشور، التحرير والتنوير، 376/27.

⁵⁹³ روضة محمد عزت، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، 1383 هـ، 300/9.

الخاتمة

قد اتضح ان العقيدة تتأثر في تكوين المفاهيم الاجتماعية في القرآن سواء كانت حقا او باطلة، والإنسان بحاجة ماسة للدين والأخلاق الحميدة، من أجل تحقيق الأمن الروحي، ومنه تحقيق الأمن الحضاري، ولا شك أن الاخلاق الحميدة هي ركن ركين وأصل أصيل في كل الديانات السماوية، والقوانين الوضعية وحدها لا يمكنها تربية الناس وتأطيرهم على الأخلاق الفاضلة وحدها، بل للعقيدة آثار بالغة وقدرة هائلة على ذلك، متى كانت العقيدة صحيحة إسلامية يعظم تأثيرها على استقرار الأمن الروحي والنفساني.

أكدت العقيدة الإسلامية عبر القرآن على التعارف والتعايش الاجتماعية بين الناس وهي الحكمة التي من أجلها خلق الله تعالى الناس على أجناس وألوان مختلفة، وتعد التعارف من الأهداف العظيمة للشريعة الإسلامية، وان منهج القرآن يُعلم المسلمين ويؤكد عليهم أن البشرية مدعوة بأمر ربها للتعارف والتعايش وفق القيم والمعايير الربانية على اختلاف أجناسهم وأعراقهم وأديانهم وألوانهم ولغاتهم.

راعى عقيدة الإسلامية مبدأ السواسية بين الأفراد، لا تفاضل لبعضهم على بعض بنسب ولا بمال، ولا بلون ولا بلغة، ولا بعرق، انطلاقا لأصل الخلقة التي خلق الله عباده، المقياس الوحيد للتفاضل فيه هو التقوى وحده، فالكل في منظار الإسلام ذو قيمة وكرامة إنسانية لوحدة الأصل، وحارب العقيدة الإسلامية التمييز العنصري والنظام الطبقي الذي بنى عليه الحضارات والإمبراطوريات السابقة، بسبب الجنس أو اللون أو اللغة، فليس هناك عنصر اختص بصفات تميزه عن عنصر الآخر، ونهى عن العصبية القومية والإقليمية ليسود العدل والمودة بين الناس في كل مكان وزمان، نبذا للكراهية والبغضاء بين الأفراد، وتوطئة لنشر للإخاء والتعاون والمساواة.

أن كل كلمة في القرآن لها معنى خاص ومقصد معين، قلما تجد هذه الكلمات في الدقة في غير القرآن وأن استخدام الجمل والعبارات على أدق الوجوه وأبرز التناسق فيه، فكان لكل جملة في القرآن معنى وحكمة لا ريب فيها ولا تكرار ولا ترادف على رأي كثير من المفسرين وأهل اللغة، وإن تكرار بعض كلمات الواردة في القرآن بصيغ مختلفة يعود في أصل الاشتقاق له مادة واحدة مع أنها في الحقيقة والواقع له معان مختلفة.

المصادر والمراجع

إبراهيم النعمة، يسألونك ليزدادوا إيماناً، مطبعة الزهراء، موصل - العراق، ط:1، 1403 هـ - 1983 م.

إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.
ابن أبي زَمِين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، (ت: 399 هـ)، تفسير القرآن العزيز، ت: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، دار الفاروق الحديثة، القاهرة - مصر، ط:1، 2002 م.

ابن أبي يعلى أبو الحسين، محمد بن محمد، (ت: 526 هـ) الاعتقاد، ت: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار أطلس الخضراء، ط:1، 1423 هـ - 2002 م.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك، (ت: 606 هـ) النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، 1399 هـ.

ابن الجوزي جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن (ت: 597 هـ)، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ت: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1404 هـ - 1984 م.

ابن الجوزي جمال الدين عبد الرحمن بن علي (ت: 597 هـ)، الموضوعات، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط:1، ج 1، 2: 1386 هـ - 1966 م.

ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي، (ت: 597 هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1412 هـ - 1992 م.

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت: 597 هـ)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ت: علي حسين البواب، دار الوطن - الرياض، بدون سنة وعدد الطبعة.
ابن العربي، المعافري القاضي محمد بن عبد الله المالكي، (ت: 543 هـ)، المسالك في شرح موطأ مالك، قدّم له: يوسف القرضاوي، دار الغرب الإسلامي، ط:1، 1428 هـ - 2007 م.

ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي (ت: 804 هـ)، مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مستدرّك أبي عبد الله الحاكم، ت: عبد الله بن حمد اللحيدان - سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دارُ العاصِمة، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط:1، 1411 هـ.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، (ت: 804 هـ) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ت: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق - سوريا، ط:1، 1429 هـ - 2008 م.

ابن الملقن، سراج الدين المصري، (ت: 804هـ)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ت: مصطفى أبو الغيط وآخرون، دار الهجرة، الرياض - السعودية، ط: 1، 1425 هـ - 2004 م.

ابن الوزير، محمد بن إبراهيم القاسمي، (ت: 840هـ)، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 3، 1415 هـ - 1994 م.

ابن باديس الصنهاجي، عبد الحميد محمد، (ت: 1359هـ)، تفسير ابن باديس، ت: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط: 1، 1416 هـ - 1995 م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراني، (ت: 728 هـ)، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، ت: علي بن محمد العمران - محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، ط: 1، 1425 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراني، (ت: 728هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ت: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط: 7، 1419 هـ - 1999 م.

ابن حبان، محمد بن أحمد بن معاذ الدارمي البُستي، (ت: 354هـ)، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ت: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط: 1، 1396 هـ.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، (ت: 852هـ)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ت: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، ط: 1، 1416 هـ - 1995 م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي أبو الفضل، (ت: 852هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط: 1، 1326 هـ.

ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1357 هـ - 1983 م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1379 هـ.

ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي، (ت: 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط: 1، 1404 هـ.

ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد، (ت: 456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون سنة الطبع وعدده.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت: 808هـ)، تاريخ ابن خلدون = ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب، ت: خليل شحادة: دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ - 1988م.

ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، (ت: 321هـ) **جمهرة اللغة**، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم، بيروت - لبنان، ط: 1، 1987م.

ابن سالم العمراني أبو الحسين يحيى بن أبي الخير، (ت: 558هـ)، **الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار**، ت: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض - السعودية، ط: 1، 1419هـ-1999م.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، **المحكم والمحيط الأعظم**، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1421هـ - 2000م.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، (ت: 1393هـ)، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية، تونس، سنة الطبع: 1984هـ.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، **جمهرة مقالات ورسائل**، دار النفائس، الأردن، ط: 1، 1436هـ - 2015م.

ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد، (ت: 1224هـ)، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، ت: أحمد عبد الله القرشي رسلان، 1419هـ.

ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي، (ت: 803هـ)، **تفسير ابن عرفة**، ت: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 2008م.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، (ت: 542هـ)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1422هـ.

ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي، (ت: 395هـ)، **مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، (ت: 276هـ)، **غريب القرآن لابن قتيبة**، ت: سعيد اللحام، بدون سنة الطبع وعدده.

ابن قيم الجوزية، (ت: 751هـ)، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط3، 1416هـ - 1996م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (ت: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين،
ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1411هـ -
1991م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، ت محمد
حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1419هـ.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجه، ت: شعيب الأرناؤوط
وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 1430هـ - 2009م.

ابن هُبَيْرَة أبو المظفر عون الدين يحيى بن محمد، (ت: 560هـ)، الإفصاح عن معاني الصحاح، ت:
فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، 1417هـ.

ابن هشام، عبد الملك بن هشام، (المتوفى: 213هـ)، السيرة النبوية لابن هشام، ت: طه عبد
الرحمن سعد، دار الجيل، بيروت - لبنان، بدون سنة الطبع وعدده.

أبو الحسن الندوي، بن عبد الحي بن فخر الدين، (ت: 1420هـ)، السيرة النبوية، دار ابن كثير،
دمشق - سوريا، ط: 12، - 1425هـ.

أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، (ت: 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا
الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، بدون سنة الطبع وعدده.

أبو الطيب القنّوجي، محمد صديق خان بن حسن، (ت: 1307هـ)، فتح البيان في مقاصد القرآن،
المكتبة العصرية صيدا - بيروت، 1412هـ - 1992م.

أبو الفداء، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي، (ت: 1127هـ)، روح البيان، دار الفكر -
بيروت، بدون سنة الطبع وعده.

أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد (ت: 338هـ)، معاني القرآن، ت: محمد علي الصابوني، جامعة
أم القرى، ط: 1، 1409هـ.

أبو حذيفة، نبيل بن منصور بن يعقوب، أنيس السّاري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها
الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، ت: نبيل بن منصور بن يعقوب البصرة،

مؤسسة الريان، بيروت - لبنان، ط: 1، 1426هـ - 2005م.

أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، ت: عادل أحمد عبد الموجود -
علي محمد معوض - زكريا عبد المجيد النوقي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1،

1422هـ - 2001م.

- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، ت: شعيب الأرناؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 1430 هـ - 2009م.
- أبو عبد الله أحمد بن حنبل، الجامع لعلوم الإمام أحمد، العقيدة، خالد الرباط، سيد عزت عيد، محمد أحمد عبد التواب بمشاركة الباحثين بدار الفلاح، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم - جمهورية مصر العربية، ط: 1، 1430 هـ - 2009م.
- أبو عمر، شهاب الدين الأندلسي (ت: 328هـ)، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1404 هـ.
- أبو محمد مكي بن أبي طالب، (ت: 437هـ)، الهداية إلى بلوغ النهاية، جامعة الشارقة، ط: 1، 1429 هـ - 2008م.
- أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله (ت: نحو 395هـ) الفروق اللغوية، ت: محمد إبراهيم سليم، دار العلم، القاهرة، بدون سنة النشر وعدد طبعه.
- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، (ت: نحو 395هـ)، معجم الفروق اللغوية، ت: بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط: 1، 1412 هـ.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، (ت: 241هـ)، مسند أحمد بن حنبل، ت: أبو المعاطي النوري، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط: 1، 1419 هـ - 1998م.
- أحمد شلبي، مقارنة الأديان، أديان الهند الكبرى، الهندوسية - الجينية - البوذية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، ط: 3، 1972م.
- أحمد مختار عبد الحميد عمر، (ت: 1424هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط: 1، 1429 هـ - 2008م.
- أحمد مختار، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، سطور المعرفة، ط: 1، 1423 هـ - 2002م.
- آرثر كريست نسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، عبد الوهاب عزام، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، بدون سنة وعدد الطبعة.
- الأزهري، أبو منصور الهروي، محمد بن أحمد، (ت: 370هـ)، تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: 1، 2001م.
- إسماعيل الكيلاني، فصل الدين عن الدولة، المكتب الإسلامي، ط: 2، 1407 هـ - 1987م.
- أشار إلى هذه المعلومات، جريدة الأهرام، 12 مارس 2016، العدد 140، مقالة كتبها: رفعت فكري سعيد.

- الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد (ت: 369هـ)، أخلاق النبي وآدابه، ت: صالح بن محمد الونيان، دار المسلم، ط: 1، 1998م.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد (ت: 430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة، مصر، 1394هـ - 1974م.
- علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل أبي موسى الأشعري، (ت: 324هـ)، رسالة إلى أهل الثغر، ت: عبد الله شاکر محمد، مكتبة العلوم والحكم، دمشق، ط: 1، 1988، ط: 2، 2002م.
- أفلاطون، المدينة الفاضلة، ترجمة: عيسى الحسن، دار الأهلوية، عمان أردن، ط: 1، 2009م.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، الأشقودري، (ت: 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض - السعودية، ط: 1، 1412هـ - 1992م.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، (ت: 1270هـ)، الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ت: علي عبد الباري عطي، دار الكتب العلمية، بيروت - بنان، ط: 1، 1415هـ.
- الانجيل، جمعية الكتاب المقدس، لبنان ط: 4، 1993م.
- بابن مَلَك الكَرْمَانِي، مُحَمَّدُ بْنُ عَزِّ الدِّينِ عبد اللطيف الحنفِي، (ت: 854 هـ)، شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، ت: لجنة مختصة من المحققين، إدارة الثقافة الإسلامية، ط: 1، 1433 هـ - 2012م.
- بحث منشور في مجلة فكر ونقد، عدد: 34، 15.
- بدر الدين البعلّي محمد بن علي بن أحمد، (ت: 778هـ)، المنهج القويم في اختصار (اقتضاء الصراط المستقيم لشيخ الإسلام ابن تيمية) ت: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط: 1، 1422هـ.
- البراك، عبد الرحمن بن ناصر بن براك بن إبراهيم البراك، شرح العقيدة الطحاوية، دار التدمرية، ط: 2، 1429 هـ - 2008 م.
- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1424 هـ - 2003 م.
- برويز أمير على، الإسلام والعلم الأصولية الدينية ومعركة العقلانية، ترجمة: محمود خيال، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2015م.

بسيلي، أبو العباس التونسي، (ت: 830 هـ)، نكت وتنبيهات في تفسير القرآن المجيد، ت: محمد الطبراني، دار البيضاء، المملكة المغربية، ط: 1، 1429 هـ - 2008 م.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد، (ت: 510 هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: 1، 1420 هـ.

البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط، (ت: 885 هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة - مصر، بدون سنة الطبع وعدده.

البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط: 27، 1428 هـ - 2007 م.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي، (ت: 440 هـ)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط: 2، 1403 هـ.

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله الشيرازي البيضاوي، (ت: 685 هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: 1، 1418 هـ.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، (ت: 458 هـ)، شعب الإيمان، ت: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1410 هـ.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين الخُسْرُو جَرْدِي الخراساني، (ت: 458 هـ)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1405 هـ.

الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، (ت: 279 هـ)، سنن الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر وآخرون، بدون سنة الطبع وعدده.

التوراة، جمعية الكتاب المقدس، ط: 4، 1995 م.

الثعلبي أحمد بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق (ت: 427 هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: 1، 1422 هـ - 2002 م.

الجرجاني، أبو بكر أحمد بن إبراهيم (ت: 371 هـ)، اعتقاد أئمة الحديث، ت: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة - الرياض، ط: 1، 1412 هـ.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي، (ت: 816 هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: 1، 1403 هـ - 1983 م.

- جريدة القدس العربي، المنشور بتاريخ 15 يوليو - 2019، وجريدة الأهرام، الثلاثاء 26 من رمضان 1441 هـ - 19 مايو 2020 السنة 144، العدد 48742،
- الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة - السعودية، ط:5، 1424 هـ - 2003م.
- الجشمي، ابن كرامة محسن بن محمد البيهقي، (ت: 494 هـ)، التهذيب في التفسير، ت: عبد الرحمن بن سليمان السالمي، دار الكتاب، بيروت - لبنان، ط:1، 2018م.
- جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، مؤسسة التاريخ العربي بيروت - لبنان، ط:1، 1431 هـ - 2010م.
- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911 هـ)، الحبانك في أخبار الملانك، ت: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:1، 1405 هـ - 1985م.
- جواد علي (ت: 1408 هـ)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط:4، 1422 هـ - 2001م.
- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط:3، 2006م.
- الجوهري محمد، المدخل إلى علم الاجتماع، كلية الآداب جامعة القاهرة، 2007.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، (ت: 393 هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط:4، 1407 هـ - 1987م.
- الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن النيسابوري، (ت: 405 هـ)، المستدرک علی الصحیحین، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:1، 1411 هـ - 1990م.
- حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:3، 1430 هـ - 2009م.
- حسن عبد الرازق منصور، بناء الإنسان، أمواج للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط:2، 2013م.
- الحلي، أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، (ت: 726 هـ)، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ت: محمد حسين الرضوي، مؤسسة الإمام علي، لندن، ط:1، 1421 هـ - 2001م.
- الحليمي، الجرجاني الحسين بن الحسن البخاري، (ت: 403 هـ)، المنهاج في شعب الإيمان، ت: حلمي محمد فودة، دار الفكر، ط:1، 1399 هـ - 1979م.

الخازن، علاء الدين علي بن محمد، (ت: 741هـ)، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، ت: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1415هـ.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، (ت: 388 هـ)، **أعلام الحديث** (شرح صحيح البخاري)، ت: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى، ط: 1، 1409 هـ - 1988م.

الخليل، أبو عبد الرحمن الخليل البصري (ت: 170هـ)، **العين**، ت: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الهلال.

الدامغاني، حسين محمد، **اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، ت: عبد العزيز الاهدل، دار العلم، بيروت، لبنان، ط: 4، 1983م.

الدهلوي، إسماعيل بن عبد الغني، (ت: 1246هـ)، **رسالة التوحيد المسمى بـ تقوية الإيمان**، ترجمة: أبو الحسن الندوي، دار وحي القلم، دمشق - سورية، ط: 1، 2003م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، (ت: 748هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، 1995م.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد، (ت: 666هـ)، **مختار الصحاح**، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط: 5، 1420 هـ - 1999م.

الرازي، فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر، (ت: 606هـ)، **التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: 3، 1420هـ.

راغب الأصفهاني، (ت: 502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، ت: صفوان الداودي، دار القلم، بيروت - لبنان، ط: 1، 1412هـ.

راغب السرجاني، **المشترك الإنساني**، مؤسسة اقرأ، القاهرة - مصر، ط: 1، 1432 هـ - 2011م.

الرافعي، القزويني عبد الكريم، (ت: 623هـ)، **العزیز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير**، ت: علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1417 هـ - 1997م.

روزة محمد عزت، **التفسير الحديث**، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، 1383هـ.

زاهر موسى مصطفى، **دور العقيدة في علاج الانحرافات العقدية والسلوكية**، رسالة ماجستير، 1431 هـ - 2010م.

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، (ت: 311هـ)، **معاني القرآن وإعرابه**، ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، ط: 1، 1408 هـ - 1988م.

زرزور عدنان محمد، **مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه**، دار القلم، بيروت - لبنان، دار الشامية، دمشق - سوريا، ط: 2، 1419 هـ - 1998م.

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الزركلي دمشقي (ت: 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط: 5، 2002م.
- الزلمي، مصطفى إبراهيم، مستنقع العبيد والجواري وتجفيفه في القرآن، هه ولير، ط: 2، 2011م.
- الزمخشري، جار الله الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو، (ت: 538هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط: 3، 1407هـ.
- السباعي، مصطفى بن حسني، (ت: 1384هـ)، مقتطفات من كتاب من روائع حضارتنا، دار الوراق، بيروت - لبنان، ط: 1، 1420 هـ - 1999م.
- سعدى أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق - سورية، ط: 2، 1408 هـ - 1988م.
- سعيد حوى (ت: 1409هـ)، الأساس في السنة وفقهها = السيرة النبوية، دار السلام، 1416 هـ - 1995م.
- سعيد حوى، (ت: 1409هـ)، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، ط: 6، 1424هـ.
- السفاريني، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم، (ت: 1188هـ)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط: 2، 1402 هـ - 1982م.
- سمرية محمد عمر، أثر العقيدة في بناء الفرد والمجتمع، رسالة ماجستير، اشراف محيد الدين الصافي، 1400 - 1401 هـ - 1980 - 1981م.
- السمين الحلبي أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف (ت: 756هـ)، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1417 هـ - 1996م.
- السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، (ت: 581هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، ت: عمر عبد السلام السلامي: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 1421 هـ - 2000م.
- سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة - مصر، 1413 هـ - 1993م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1993م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، (ت: 790هـ)، **الاعتصام**، ت: محمد بن عبد الرحمن الشقير وآخرون، دار ابن الجوزي، السعودية، ط: 1، 1429 هـ - 2008م.

شميل شبلي، **فلسفة النشوء والارتقاء**، دار مارون عبود، ط: 1، 1983م.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، (ت: 1393هـ)، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1415 هـ - 1995م.

الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت: 548هـ)، **الملل والنحل**، مؤسسة الحلبي، بدون سنة الطبع وعدده.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت: 1250هـ)، **فتح القدير**، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، ط: 1، 1414 هـ.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، (ت: 1250هـ)، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، المكتب الإسلامي، 1407هـ.

الصُّحاري سلمة بن مسلم العوتبي، **الإبانة في اللغة العربية**، ت: عبد الكريم خليفة - نصرت عبد وآخرون، وزارة التراث، ط: 1، 1420 هـ - 1999م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح الكحلاني، (ت: 1182هـ)، **التنوير شرح الجامع الصغير**، ت: محمد إسحاق محمد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط: 1، 1432 هـ - 2011م.

ظاهر محمد كامل، **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، دار البيروني للطباعة والنشر، ط: 1، بيروت 1994م.

الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، بدون سنة الطبع وعدده.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، (ت: 310هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 1، 1420 هـ - 2000م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (ت: 310هـ)، **تاريخ الطبري**، دار التراث - بيروت، ط: 2، 1387هـ.

الطوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن، (ت: 911هـ)، **التبيان في تفسير القرآن**، ت: أحمد حبيب العاملي، مطبعة النعمان، نجف - العراق، 1376 هـ - 1957م.

عاطف إبراهيم المتولي رفاعي، **صور الإعلام الإسلامي في القرآن الكريم** - دراسة في التفسير الموضوعي، إشراف: حاتم محمد منصور مزروعة، رسالة ماجستير، قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، 1432 هـ - 2011م.

- عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، التوحيد للناشئة والمبتدئين، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط:1، 1422هـ.
- عبد الكريم يونس الخطيب (ت: بعد 1390هـ)، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون سنة النشر وعدد الطبع.
- عبد الله بن عباس، (ت: 68هـ)، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جمعه: الفيروزآبادي، (ت: 817هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، بدون سنة النشر والطبع.
- عبد الله بن عبد الرحمن الجربوع، أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط:1، 1423هـ.
- عبد الله بن عبد المحسن بن عبد الرحمن التركي، حقوق الإنسان في الإسلام، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط:1، 1419هـ.
- عبد الواحد وافي، الحرية في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط:1، 1968م، 22.
- عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلسفة، مكتبة المدبولي، ط:2، 1999م.
- عثمان جمعة ضميرية، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، مكتبة السوادي، ط:2، 1417هـ - 1996م.
- العراقي، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين، (ت: 806 هـ)، محجة القرب إلى محبة العرب، ت: عبد العزيز بن عبد الله، دار العاصمة، ط:1، 1420 هـ - 2000م.
- العقاد، عباس محمود، حقائق الإسلام وابطال خصومه، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، ط:1، 212م.
- عمر الحيايني، الجينات الوراثية - سر الحياة والتنوع، مقالة كتبها على موقع (Aljazeera) بتاريخ 2014/4/20، تاريخ الاطلاع 2022-8-16.
- علاء الدين علي بن حسام الدين (ت: 975هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ت: بكري حيايني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط:5، 1401هـ - 1981م.
- علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل أبي موسى الأشعري (ت: 324هـ) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط:1، 1426هـ، 2005م.
- علي بن نايف الشحود، الإنسان بين الدَيْنونة لله والدَيْنونة لغيره، ط:1، 1431 هـ - 2010م.
- علي بن نايف الشحود، العصبية المؤمنة بين عناية الرحمن ومكر الشيطان، ط:1، 1431 هـ - 2010م.

عماد الدين خليل، **دراسات في السيرة**، دار النفساء - مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط:13، 1412هـ-1991م.

عمر العرباوي الحملاوي (ت: 1405هـ)، **كتاب التوحيد المسمى بـ (التخلي عن التقليد والتحلي بالأصل المفيد)**، مطبعة الوراق العصرية، 1404هـ - 1984م.

عمر العرباوي الحملاوي، (ت: 1405هـ)، **الاعتصام بالإسلام**، مطبعة اللغتين، ط:1، 1402 هـ - 1982م.

عمر عودة الخطيب، **لمحات في الثقافة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، ط:15، 1425هـ-2004م.
العوايشة، حسين بن عودة، **الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة**، المكتبة الإسلامية، عمان - الأردن، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط:1، 1429هـ.

غاي دويتشر، **عبر منظار اللغة**، ترجمة: حنان عبد المحسن مظفر، عالم المعرفة، 1436هـ - 2015م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ) **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:1، 1424 هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ) **قواعد العقائد**، ت: موسى محمد علي، عالم الكتب - لبنان، ط:2، 1405هـ، 213، 214

الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمد بن سعيد، (ت: 593هـ) **كتاب أصول الدين**، ت: عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط:1، 1419 هـ.

غوستاف لوبون، **حضارة العرب**، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة - مصر، 2012م.

فاضل السامرائي، **لمسات بيانية**، دار عمار، عمان - الأردن، ط:3، 1423 هـ - 2003م.
فضل حسن عباس، **التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث**، دار النفائس، الأردن، ط:1، 1437هـ - 2016م.

الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، (ت: 817هـ)، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، ت: محمد علي النجار، القاهرة - مصر، 1416 هـ - 1996م.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، (ت: 817هـ)، **القاموس المحيط**، ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:8، 2005م.

القاضي عبد الجبار المعتزلي أبو الحسين الهمداني، (ت: 415هـ)، **تثبيت دلائل النبوة**، دار المصطفى، شبرا- القاهرة، بدون سنة الطبع وعدده.

قاضي عبد الجبار بن احمد، شرح الأصول الخمسة، ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة، وهبة، القاهرة، ط:3، 1416هـ.

القاضي عبد النبي (ت: ق 12هـ) جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ترجمة: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: 1421هـ - 2000م.

قاضي عياض، أبو الفضل بن موسى السبتي، (ت: 544هـ)، شَرْحُ صَحِيحِ مُسْلِمِ الْمُسَمَّى إكمال المعلم بفوائد مسلم، ت: يَحْيَى إِسْمَاعِيل، دار الوفاء، مصر، ط:1، 1419هـ - 1998م.

قحطان عبد الرحمن الدوري، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، كتاب ناشرون، بيروت - لبنان، ط:5: 1435هـ - 2014م.

القرافي، شهاب الدين أبي عباس أحمد بن إدريس، (ت:684هـ)، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة، ت، مجدي محمد الشهاوي، عالم الكتب بيروت - لبنان، ط:1، 1426هـ - 2005م.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، (ت: 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط:2، 1964م.

القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، (ت: 671هـ)، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام، ت: أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي - القاهرة، بدون تاريخ وعدد الطبعة.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، (ت: 465هـ)، تفسير القشيري، إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، ط:3.

القفاري، ناصر بن عبد الله بن علي، مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، دار طيبة، ط:3، 1428هـ.

كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، ترجمة: فاطمة نصر، محمد عناني، كتاب سطور 1، ط:2، 1998م.

الكبيسي، أحمد عبيد الكبيسي، موسوعة الكلمة وأخواتها في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط:1، 1438هـ - 2017م.

الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، (ت: 1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون سنة النشر وعدده.

لويس معلوف، المنجد في اللغة، دار العلم، ط:35.

الماتريدي، أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ت: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:1، 1426هـ - 2005م.

- المباركفوري، صفي الرحمن المباركفوري، (ت: 1427هـ) الرحيق المختوم، دار الهلال، بيروت - لبنان، ط:1.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط:2، 1403هـ - 1983م.
- محمد إبراهيم الفيومي (ت: 1427هـ)، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، دار الفكر العربي، بيروت - لبنان، ط:1، 1415هـ - 1994م.
- محمد أحمد دهمان، معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي، دار الفكر المعاصر - بيروت - لبنان، دار الفكر - دمشق - سوريا، ط:1، 1410هـ - 1990م.
- محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، العطرة الطاهرة، النجف - العراق، ط:2، 2006م.
- محمد بن عبد الله بن صالح السحيم، الإسلام أصوله ومبادئه، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط:1، 1421هـ.
- محمد بن عمر الأصبهاني (ت: 581هـ)، المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث، ت: عبد الكريم العزباوي، دار المدني، جدة - السعودية، ط:1، 1988م.
- محمد بن قطب بن إبراهيم، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، ط:1، 1403هـ - 1983م.
- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان بن المعلم (ت: 413هـ)، أوائل المقالات، ت: إبراهيم الانصاري، المؤتمر العالمي، ط:1، 1413هـ.
- أبو منصور الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، (ت: 333هـ) التوحيد، ت: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، بدون سنة الطبع وعدده.
- محمد بن مكرم، ابن منظور (ت: 711هـ) لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، ط:3، 1414هـ.
- محمد ثابت الفندي، الطبقات الاجتماعية، دار الكتب المصرية، ط:1، 1949م.
- محمد رشيد بن علي رضا، (ت: 1354هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- محمد رشيد رضا (ت: 1354هـ)، الوحي المحمدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:1، 1426هـ - 2005م.
- محمد رواس قلنجي - حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط:2، 1408هـ - 1988م.

- محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، دار الفكر، دمشق – سوريا، ط:7، 1428هـ - 2007م.
- محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة، القاهرة – مصر، ط:1، 1998م.
- محمد صالح المنجد، كيف عاملهم، دار مجموعة الزاد، ط:2، 1436هـ - 2015م.
- محمد ضيف الله بطاينة، الحياة الاجتماعية في صدر الإسلام، دار الكندي، الأردن، ط:1، 1435 - 2014م.
- محمد عبد الله دراز، دراسات إسلامية، دار الكويتية، ط:2، 1194هـ - 1974م.
- محمد متولي الشعراوي، (ت: 1418هـ) تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، بدون سنة النشر وعدد الطبع.
- محمد مهدي شمس الدين، دراسة في نهج البلاغة، الدار الإسلامية، ط:3، 1402هـ - 1981م.
- محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، بدون سنة الطبع.
- محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت: 1403هـ)، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشئون الجامعية، حمص – سورية، ط:4، 1415هـ.
- المخزومي، أبو الحجاج مجاهد بن جبر، (ت: 104هـ)، تفسير مجاهد، ت: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط:1، 1410هـ - 1989م.
- المراغي أحمد بن مصطفى، (ت: 1371هـ)، تفسير المراغي، شركة مكتبة، مصر، ط:1، 1365هـ - 1946م.
- مركز تفسير للدراسات القرآنية، موسوعة التفسير الموضوعي، ط:1، 1440هـ الرياض.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري، (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، بدون سنة الطبع وعده.
- المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق – مصر، ط:1، 1999م، 238/10.
- المُطْهَرِي، الحسين بن محمود بن الحسن، (ت: 727هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح، ت: لجنة مختصة من المحققين، دار النوادر، وزارة الأوقاف الكويتية، ط:1، 1433هـ - 2012م.
- مقاتل بن سليمان، أبو الحسن بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، (ت: 150هـ) تفسير مقاتل بن سليمان، ت: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت – لبنان، ط:1، 1423هـ.
- مقالة كتبها الأستاذ محمد خالد الفجر بعنوان، العربية والتعصب اللغوي، في موقع اللغة العربية الإلكترونية: arabiclanguageic.org
- من مكتبة شاملة، ملتقى أهل الحديث، تم تحميله في: المحرم 1432هـ = ديسمبر 2010م.

- ملاوي محمد أحمد، **عقيدة التوحيد في القرآن الكريم**، مكتبة دار الزمان، ط: 1 1405 هـ - 1985 م.
- المنائي، زين الدين بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين، (ت: 1031 هـ)، **التوقيف على مهمات التعاريف**، عالم الكتب، القاهرة - مصر، ط: 1، 1410 هـ - 1990 م.
- موفق أحمد شكري، **أهل الفترة ومن في حكمهم**، مؤسسة علوم القرآن - عمان، ط: 1، 1409 هـ - 1988 م.
- نبيل السمالوطي، **بناء المجتمع الإسلامي**، دار الشروق، ط: 3، 1418 هـ - 1998 م.
- نشوان الحميري بن سعيد اليمني، (ت: 573 هـ)، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، ت: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط: 1، 1420 هـ - 1999 م.
- النعماني، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي، (ت: 775 هـ)، **اللباب في علوم الكتاب**، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1419 هـ - 1998 م.
- نعيم يوسف، **أثر العقيدة في حياة الفرد والمجتمع**، دار المنارة، ط: 1، 1421 هـ - 2001 م.
- النوي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، (ت: 676 هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط: 3، 1412 هـ - 1991 م.
- النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، (ت: 468 هـ)، **أسباب نزول القرآن**، ت: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1411 هـ.
- النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد، (ت: 468 هـ)، **التفسير البسيط**، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: 1، 1430 هـ.
- الهرري، محمد الأمين بن عبد الله الهرري، **تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن**، دار طوق النجاة، بيروت - لبنان، ط: 1، 1421 هـ - 2001 م.
- هوتسما، أرنولد، باسيت، هارتمان، **موجز دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة: (أ) إلى (ع): إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتاوي، عبد الحميد يونس، ومن (ع) إلى (ي): نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، مركز الشارقة، ط: 1، 1418 هـ - 1998 م.
- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (ت: 807 هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ت: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ، 1994 م.
- وافي علي عبد الواحد، **المدينة الفاضلة للفارابي**، نهضة مصر - القاهرة، بدون عدد وسنة الطبع.

ول ديورانت، (ت: 1981 م)، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1408 هـ - 1988م.

وهبة الزحيلي، محمد بن وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، بيروت - دمشق، ط: 2، 1418 هـ.

وهبة الزحيلي، محمد بن وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير الوسيط للزحيلي، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط: 1، 1422 هـ.

وهبة الزحيلي، محمد بن وهبة بن مصطفى الزحيلي، حقوق الانسان في الإسلام، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط: 5.

يشو شارما أو بيدبا، كلية ودمنة، ترجمة: ابن المقفع، المطبعة الأميرية، بولاق - القاهرة، ط: 17، 1355 هـ - 1936م.

arageek.com

areq.net.