الإحياء

دورية علمية جامعية محكمة دولية تصدرها كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة1 - الجزائر

قسم العلوم الشرعية واللغوية

المجلد: 22 – الجزء: 1 - العدد: 30 – جمادى الثانية 1443 هـ – جانفي 2022 م

ر.د.م.د: 1112-4350 – ر.د.م.د.إ: 2588-2406

الإحيـــاء

مجلة علمية جامعية محكمة دولية

تصدرهـا كليـة العلوم الإسلاميـة

جامعة باتنة (1) الحاج لخضر – الجزائر

المجلد: 22 - العدد: 30
جمادى الثاني 1443هـ/ جانفي 2022م

عنوان المراســلات
مجلة الإحيـــاء

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1)، الجزائر

الهاتف: 96 33 25 33 00213

الفاكس: 95 33 25 33 00213

رابط صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

http://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/92

الرابط المخصص لإرسال المقالات إلى المجلة هو:

http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92

قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

1- تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.

2- أن لا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم لأي جهة أخرى للنشر، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات المجلة وتخصصاتها العلمية.

3- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة أكاديمية (ماستر أو ماجستير أو دكتوراه).

4- ينبغي أن لا يزيد البحث على ثلاثين صفحة وأن لا يقل عن عشر صفحات حجم (A4).

5- ترسل البحوث والمقالات العلمية – حصريا - على موقع المجلة في منصة المجلات العلمية الجزائرية، ضمن قالب الملف النموذجي للمجلة المتوفر في الموقع، وفق برنامج Word بخط Times New Roman حجم 14 بالنسبة للمتن و12 بالنسبة للهوامش.

6- أن يتضمن البحث ملخصاً بالعربية وآخر بالإنجليزية، مع الكلمات المفتاحية باللغتين كذلك.

7- أن يتضمن ملخص السيرة الذاتية للمؤلف: الاسم واللقب، الرتبة العلمية، مؤسسة العمل أو الدراسة، المنشورات العلمية، رقم الهاتف.

8- تخضع البحوث المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتعلم إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة الخبرة.

9- لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للبحوث وتقرير أهليتها للتحكيم أو رفضها، كما تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي لا تتناسب مع أسلوب النشر.

10- ترتب البحوث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو رتبته العلمية.

11- ترسل البحوث والمقالات - حصريا - على رابط المجلة في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92

وللاتصال بالمجلة رقم الهاتف: **96 33 25 33 (213+)**

رقم الفاكس: **95 33 25 33 213+)**

البريد الإلكتروني للمراسلة: elihyaarevue@gmail.com

الإحـيـــاء

المدير الشرفي للمجلة:
أ.د. عبد السلام ضيف
مدير جامعة باتنة1

هيئة التحرير

مدير المجلة رئيس التحرير:

أ.د. مسعود فلوسي

عميد كلية العلوم الإسلامية

نائب رئيس التحرير
أ.د. نورة بن حسن

السكرتارية:
لينـدة محلبي

ر.ت.م.د: 1112 - 4350
ر.ت.م.د.إ: 2588 - 2406
رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الجزائرية:
1998 - 1269

المحررون المساعدون

عبد الحليم قابة halim.gaba@gmail.com جامعة أم القرى - مكة

عبد المجيد بيرم birem61@yahoo.fr جامعة أم القرى – مكة المكرمة

بدران بن لحسن bbenlahcene@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر

عبد الحق حميش hamichemail@gmail.com جامعة حمد بن خليفة – قطر

عبد العزيز دخان adakhan@sharjah.ac.ae جامعة الشارقة - الإمارات

رشيد كهوس rachid1433@yahoo.com جامعة عبد المالك السعدي - المغرب

رحيمة عيساني rahimaaissani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات

عبد القادر بخوش bekhouche@qu.edu.qa جامعة قطر

حميد آيت أولحيان hamidaitoulahyane@gmail.com وزارة التربية - المغرب

هشام يسري محمد العربي elkhallal@hotmail.com جامعة نجران -السعودية

أحمد عيساوي d.aisawi.ahmed@gmail.com جامعة باتنة1

حاتم باي hattim.bey@gmail.com جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

عبد الكريم حامدي Abdelkrim_2007@yahoo.fr جامعة باتنة1

بدر الدين زواقة zaouaga@yahoo.com جامعة باتنة1

عبد الرزاق بلعقروز abderrezak19@yahoo.fr جامعة سطيف1

فؤاد بن عبيد fouadbenabid@yahoo.com جامعة باتنة1

نورة بن حسن nourabenhacene@yahoo.fr جامعة باتنة1

عائشة غرابلي gherabli.aicha@gmail.com جامعة باتنة1

عبد القادر بن حرزالله kharzallah@yahoo.fr جامعة باتنة1

هلايلي حنيفي hanifi_andalous@yahoo.fr جامعة سيدي بلعباس

عبد المجيد مباركية Aboumoncef2@outlook.fr جامعة الوادي

وسيلة خلفي khelfi66@yahoo.fr جامعة الجزائر1

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس العدد 30- جانفي 2022
قسم العلوم الشرعية واللغوية

الموضوع	الصفحة
- القرافي وأثر الواقع في إضافاته الفقهية والمنهجية **أ.د/ جدي عبد القادر** - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر	**11**
- مصادر الاستدلال ومنهجه عند القاضي ابن القصَّار المالكي **منير سعدي** - كلّيّة العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	**31**
- الإمام أبو القاسم ابن عظوم ونقده لفتاوى معاصريه من خلال كتابه الأجوبة **جمال الدين الصادق** - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية ـ جامعة أدرار	**45**
- فتوى الشيخ أحمد القابسي المالكي ونظمُها المسمى «السيف الصَّقيل في عنق من يرُدُّ المطلَّقة...» **علي أبركان - أ.د/ الأخضر الأخضري** - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية – جامعة وهران 1	**63**
- نقد التخريج الفقهي عند ابن ناجي من خلال شرح الرسالة **جابر عطية - أ.د/ عبد الكريم حامدي** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	**83**
- "ما جرى به العمل" عند ابن ناجي من خلال "شرح التفريع" **شويط ياسين - أ.د/ عبد الصمد بلحاجي** – جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان	**101**
- منهج الفتوى عند علماء توات **عبد الرحمن بودية** - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية - جامعة أحمد دراية أدرار	**119**
- أثر الظن في الصلاة **جيلالي بوزينة فاطمة الزهرة** - كلية العلوم الإسلامية الخروبة – جامعة الجزائر 1	**135**
- فقه الزكاة بين التوقيف ومراعاة المقاصد في النظر الاجتهادي **عدلان رزقي – أ.د/ صالح بوبشيش** - كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1	**151**
- الزكاة بين جلل التشريع وخلل التطبيق **بلقاسمي ليلى الزهرة – د/ طيبي نور الهدى** - كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية جامعة وهران	**173**
- الآراء الفقهية المرجوحة واستثماراتها المعاصرة في جائحة كورونا **ليلى سية – أ.د/ عبد القادر بن حرز الله** - كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1	**191**
- الإجهاض لدواع طبية - دراسة مقاصدية- **قاسمي فتيحة - د/ حمادي نور الدين** - جامعة زيان عاشور الجلفة	**209**
- العقود الذكية ودور القواعد الفقهية في تحكيمها **سناء رحماني - أ.د/ مسعود فلوسي** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	**221**
- أثرُ الخِلاف في حقيقة الوَقف وتَطبيقاته المُعاصِرة **فاتح عرابة - أ.د/ عبد القادر بن عزوز** - كلّيّة العلوم الإسلامية، جامعة بن يوسف بن خدّة الجزائر1	**239**
- ضمان المنافع في الفقه الإسلامي "منافع الوقف أنموذجا" **سعاد بيات – د/ حياة عبيد** - معهد العلوم الإسلامية – جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي **د. عز الدين بن زغيبة-** جامعة الدراسات الإسلامية والعربية دبي، الإمارات العربية المتحدة	**253**

الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

- **نحو إصلاح نظام الوقف في الجزائر على ضوء التجربة التاريخية** 267
د/ الطيب وكـي - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **مجهودات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف للنهوض بالأملاك الوقفية واستثمارها في الجزائر** 293
بولقواس سناء - كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة عباس لغرور خنشلة
- **"الإكْـرَاهُ الجِنْسي بيْنَ الزَّوجين"... إشْكـالات وَمـآلات** 307
د/ محمَّد شريَّط - كلية الحقوق والعلوم السياسية- جامعة الجلفة
- **أسس حرية الاعتقاد في الإسلام** 325
د/ سفيان شتيوي – كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة1
- **ضمانات حماية حرية المعتقد من خطاب الكراهية الدينية في الشريعة الإسلامية** 345
مولود محصول - أ.د/ عبد الرحمن رداد - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
- **الأصول التي بنى عليها القاضي عبد الجبار مذهبه في الصفات عرض ونقد** 365
سماش عبد الحكيم - كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة1
- **نماذج من الأدلة العقلية على صدق نبوة محمد ﷺ عند ابن تيمية** 377
عبد الجبار تركي - أ.د/ العربي بن الشيخ - كليَّة العلوم الإسلاميَّة – جامعة باتنة1
- **قضية الإنسان في الدرس التجديدي العقدي عند ابن باديس** 395
سهيلة سعدوني - كلية العلوم الإنسانية الاجتماعية – جامعة أبي بكر بلقايد
- **توظيف الدراسات البيانية في إظهار جوانب من الإعجاز البياني عند عائشة عبد الرحمن** 405
ابتسام فارح- أ.د/ السعيد بوخالفة - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
- **المشترك اللفظي في القرآن الكريم بين الترجمة والتفسير** 421
بوعلوط ذهبية- بوتشاتشة جمال - معهد الترجمة أبو القاسم سعد الله - جامعة الجزائر 2
- **المصطلح القرآني ودوره في تدقيق المضمون الشرعي** 431
محمد لفرم - الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين فاس – مكناس المغرب
- **التجديد في أنواع علم الحديث: "مفهومه، محطّاته، وأعلامه"** 453
د/ خريف زتون - جامعة الوادي
- **أثر العلم النافع على النظام العام للمجتمع المسلم في ضوء السنة النبوية** 485
عبد المؤمن عزوق - أ.د/ نصر سلمان – كلية أصول الدين جامعة - الأمير عبد القادر قسنطينة
- **التوظيف الحداثي للصناعة الحديثية للطعن في السنة** 499
رابح مراد- د/ روان عز الدين - كلية العلوم الإسلامية، جامعة بن يوسف بن خدة الجزائر1
- **البُعد المقاصديّ في المشروع الإصلاحيّ التّربويّ والتّعليميّ عند الإمام الشّاطبيّ** 509
بشير جنان- د/ عبد الحميد عماري – جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة قسنطينة
- **أزمة المسلم المعاصر في فكر مالك بن نبي** 521
إكرام عطار- بلخير عثمان - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
- **محورية القرآن الكريم في الخطاب الدعوي للشيخ محمد الغزالي** 531
عبدالحق قواو- د/عبدالرحمان تركي - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي
- **أبعاد مفهوم الإستخلاف على الخطاب الدعوي المعاصر** 545
عبير بلقاسم بوزيدة - كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة1

- **جهود الشيخ محمد المنتصر بالله الكتَّاني في مواجهة الاستشراق** 559
جمال عرقوب - أ.د/ عبد الكريم بوغزالة - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الشهيد حمَّة لخضر بالوادي
- **النزعة التأويلية لأسفار التوراة في فلسفة موسى بن ميمون على ضوء كتابه "دلالة الحائرين"** 579
د/ أسمهان بوعيشة - كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1
- **أدوات معالجة مخاطر التمويل قصير الأجل في المصارف الإسلامية** 593
فاروق بن بلاط – أ.د/ عبد المجيد مباركية - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي
- **وقف النقود ودوره في تمويل المؤسسات الصغيرة** 613
عبد الرزاق بوهوس - د/ عبد الرحمان السنوسي - كلية العلوم الإسلامية الخروبة- جامعة الجزائر 1
- **الحماية الدستورية لمبدأ البراءة الأصلية وعلاقتها بمقاصد التشريع الإسلامي** 637
ماحي أمين - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
د/ بوقنادل عبد اللطيف - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران 1
- **شروط ناظر الوقف بين الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري** 649
مسعود برغوت – أ.د/ مسعود فلوسي - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **عقد مقاولة البناء ونظائره في الفقه الإسلامي** 667
سمية حرير - أ.د/ سعاد سطحي - كلية الشريعة والاقتصاد – جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
- **سلطة القاضي في توقيع الخلع في مرض الموت** 691
بعاكية كمال - حبار أمال - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة وهران 1
- **الرعاية الأسرية للمسن طبقا لأحكام القانون 10/12** 701
د/ الخامسة مذكور - كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1
- **المخالفات المتعلقة بعملية التصويت** 711
د/ إبراهيم بوعمرة - كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة سوسة تونس
- **المنازعات الناشئة عن الدفتر العقاري في القانون الجزائري** 721
د/ نور الدين حيرش - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة معسكر
- **غموض منطوق الأحكام القضائية العقارية كأحد إشكالات التنفيذ** 735
لحول حمزة - كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة ابن خلدون – تيارت
- **قضايا النقد الأدبي في مصنفات ابن حزم الأندلسي** 741
نعيمة بوحالة - أ.د/ مليكة النوي - كلية اللغة والأدب العربي والفنون جامعة باتنة1
- **أسلوب النداء في مدحيات ابن حمديس** 751
صالحه بن عبد الله - أ.د/ معمر حجيج - كلية اللغة والأدب العربي والفنون - جامعة باتنة 1
- **مكانة علماء المغرب الأوسط من خلال الموروث التراجمي الأندلسي ما بين القرنين: 6-8هـ/12-14م** 761
دليلة عبو - أ.د/ محمد بوركبة - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة أحمد بن بلة وهران 1
- **الإسهامات الثقافية والأدبية لبكر بن حماد التاهرتي خلال الفترة الوسيطة (200-296ه/816-909م)** 785
صديق بن حليمة- د/ إبراهيم بحاز بكير - قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة غرداية
- **المُنجز الفِكري والإصْلاحِي في آثَار الشيخ "أبو عبدالله محمد بن بِكر الفُرسطائِي النفوسي"** 799
د/ مليكة بن قومار - كلية الآداب واللغات – جامعة غرداية
- **محمد الصغير بن المختار الجلالي (1268-1336هـ/ 1852-1917م)** 809
سموم لطيفة - د/ بن نعمية عبد المجيد – كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة وهران1

﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾

(الأحزاب: 56)

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 11– 30
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

القرافـي وأثر الواقع في إضافاته الفقهية والمنـهجية

Al-Qarafi and the impact of reality on his jurisprudential and methodological contributions

أ.د/ جدي عبد القادر
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر
djedikader966@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/10/03 تاريخ القبول: 2021/12/13

الملخص:
يتناول البحث معالم المنهج الفقهي للقرافي المالكي، من خلال بيان التحديات التاريخية والسياسية التي أثرت في عصره وفي استشكالاته العلمية، وبيان كيفية استجابته لها، ثم الوقوف على صفاته الذاتية والعلمية المكتسبة، وهل كانت مكافئة للإضافات العلمية المنتظرة منه، ثم بينا الخطوط المنهجية في اجتهاده الفقهي، وركزنا على مدى إضافته في تقصيد الأبواب الفقهية وإضافته في منهج الاستدلال بالقواعد والفروق مما تم إغفاله في كتب الأصول، ووصلنا إلى أن القرافي كان نموذج التكامل المنهجي والمعرفي بين الشرع ومعارف العصر، وأنه قدم مشروعا في الإضافة إلى أصول الفقه يستحق التدبر والتعميق من الباحثين.
الكلمات المفتاحية: المنهج؛ الفقه؛ أثر الواقع؛ القواعد؛ القرافي.

Abstract:

The research addresses the characteristics of Al-Qarafi Al-Maliki's jurisprudential approach, explaining the historical and political challenges that affected his time and his scientific issues, and explaining how he responded to them, then identifying his qualities. Personal and acquired scientists. , and if they were equivalent to the scientific additions expected from him, then showing the methodological lines in his diligence. inference with the rules and the differences, which was neglected in the books of usoul alfikh, and we came to what al-Qarafi was a model of methodological and cognitive integration between sharia and the knowledge of the 'time, and that he presented a project in addition to the principles of jurisprudence which deserve reflection and deepening by researchers.

مقدمة

انتشر المذهب المالكي بِمصر في أوائل القرن الثاني للهجرة ، حيث لمع في سمائه ثُلّة من العلماء ، هم أركان المذهب وكبار تلاميذ الإمام مالك ، وقد ذَكَر المؤرِّخون أن "عثمان بن الحكم الجذامي" المتوفي سنة (163هـ) هو أول من أدخل علم مالك إلى مصر[1]، مع طائفة من النظار كابن القاسم وابن وهب وأشهب وعبد الله بن الحكم وابنه محمد وأصبغ بن الفرج وابن المواز وغيرهم، وكان لكل واحد من التلاميذ طابعهُ الخاصُّ الذي أَثَّرَ في المدرسة المالكية على امتداد العصور إلى القرن السابع حيث نبغ القرافي، فابن القاسم (ت191ه)، تميز بانقطاعه لصحبة مالك بن أنس والتفقه عليه حتى أنه لم يخلطْهُ بِغَيْره، فَانْفَرَدَ به واشْتَغَلَ بقية التلاميذ بغيره[2]، وهذا ما أَكْسَبَهُ ثِقَة مالك، فَلما سئل عنه وعن ابن وهب (ت197ه)، قال (ابن وهب عالم وابن القاسم فقيه)[3]، وحين درس في المسجد الجامع في مصر كانت طريقته التي تخرج بها مئات الطلبة أن يجيب بالمأْثُورِ

عنده عن أستاذه مالك، فما لم يكن لمالك فيه رأي محفوظ يجيب عنه بالقياس على رأي مالك في شبيه لهذه المسألة، فإن لم يتيسر له ذلك أجاب برأيه ونسبه إلى نفسه، ولاشك أن هذا أول تنمية وتفريع للمذهب المالكي[4].

أما ابن وهب، فقد جمع بين الفقه والحديث والتفسير، إذ وصف بأنه أعلم أصحاب مالك بالسنن والآثار والتفسير ولذلك وصفه مالك بالعالم، بل كان أفقه من ابن القاسم إلا أنه كان يمنعه الورع من الفتيا[5]، وجمع في تدريسه بين الرواية والدراية فكان يمزج الفقه بالآثار ويحتج بها وهو الطابع الذي رسخ في المدرسة المصرية زيادة على التفريع والقياس، وشهد الشافعي لأشهب بن عبد العزيز (ت 204) بالفقه، فقد كان محققا صاحب رأي[6]، وهو بِاجْتِهادِه أضاف للمدرسة المالكيةِ مخالفةَ الإمام في الرأي وعدم تقليده في كل أقواله، حتى روي عنه تَغْليطه لِمالك في مذهبه، وكان يورد ما يضعف أدلته أثناء التدريس . أما عبد الله بن عبد الحكم (ت214ه)، فقد كان أعلم أصحاب مالك بمختلف أقواله[7]، وكان حافظا راويا لفقه ابن القاسم وابن وهب وأشهب، فيكون بهذا قد أسس لمعرفة الخلاف المذهبي ومقايسة الآراء التي تصدر عن مجتهدي المذهب، كما اشتهر بالتفريع على المسائل والقياس عليها. وتميز أصبغ بن الفرج (ت225ه) وهو تلميذ تلاميذ مالك بالفقاهة والقياس، وعليه تفقه ابن حبيب وابن المواز وغيرهم، وهذا الأخير سلك في الفقه مسلك بناء الفروع على الأصول، وقام بجهد كبير في ضبط المذهب وتقعيد أصوله. أما محمد بن عبد الله بن عبد الحكم (ت268ه)، فكان يتمتع بعقلية كبيرة شهد له بها الشافعي لأنه كان عالما بالمذهبين[8]، وهو من أرسى مدرسة الخلاف العالي مع الشافعية في مصر فقد صحب الشافعي وتتلمذ عليه وكاد يرث حلقته بعد وفاته، وكان يتمتع بقدرات خاصة في النظر والقياس وكان مبرِّزا في المناظرة والحجة فيما يتكلم فيه ويتقلده من مذهبه.

وهكذا يظهر لنا مسار رواد المذهب خصائص المدرسة المالكية والمتمثلة في منهج فقهي مركب من الاعتماد على رواية ابن القاسم، وترجيحها على غيرها لدواعي موضوعية بسبب طول ملازمته لمالك والتزامه رواية أقواله وحفظها، كما تَجَلَّتْ سمات المذهب في الاعتداد بالقياس على روايات المدونة والتفريع والتخريج عليها وفق منهج الإمام الاستدلالي، وكان الاحتجاج بالسنن والآثار على مسائل المذهب ظاهرا من خلال الموطأ وفيما جمعه سحنون في المدونة، إذْ جمع فيها آلاف الأحاديث والآثار، مفتقا لبناء الفروع على أصول المذهب وتنظيم مسائله، واكتشاف القواعد الحاكمة على المسائل في مختلف الأبواب، كما تم إرساء منهج المقارنة مبكرا في كتابات بين آراء مالك وتلاميذه أو بينه وبين أَئِمَّة المذاهب الأخرى خاصة مع الشافعية، ورأينا هذا لما اجتمع المذهبان في مصر، وكيف أن محمد بن عبد الحكم تضلع في المذهبين وكتب في الرد على الشافعي، كما كتب مالك من قبل رسالته إلى الليث بن سعد مخطِّئا له في مسائل خالف فيها عمل أهل المدينة، كما تَقَلَّدَ بعض الفقهاء دور البناء بالتحرر من الاتباع المطلق لإمام المذهب فقد كان لابن وهب وابن المواز وغيرهما انتقادات ومخالفات للإمام مالك، لعلها زادت حدة في المدرسة العراقية[9] مع إسماعيل بن إسحاق والقاضيان، والتي تلاقح علمها مع نظيرتها المصرية في زمن القرافي.

هذه هي العناصر التي تشكلت منها المدرسة المالكية المصرية وقد زادها رسوخا الرحلات العلمية للفقهاء من بلاد الشام والأندلس والمغرب إلى مصر في فترات مختلفة جالبة معها العلماء والمصادر من مختلف المدارس الأخرى ،فرسخت في مجالس الدّرس تقاليد المزج بين كافة الاتجاهات الفقهية النقدية والروائية القيروانية النصية والعراقية التعليلية الداخلية للمذهب، ويلاحظ اتجاه الفقهاء المبكر للنقد والتأصيل والضبط للفروع وعدم الاستسلام لشتات المسائل فلا ينضبط خيطها أو يستد مسيرها، كما أن المناظرة والاعتراض والاهتمام بالخلاف العالي الذي بدأ مع ابن عبد الحكم ثم تواصل مع اللخمي و القاضيان وإسماعيل بن حماد وابن الفخار وابن أبي زيد والمازري وابن شاس وابن عبد السلام إلى أن وصل إلى ابن رشد الحفيد والقرافي كله نبت من خصال الرواد الأوائل ونتاج المدرسة المصرية في كثير من مباني الفقه.

وتقوم **إشكالية هذا البحث** للإجابة على السؤال الآتـي: ما مدى إضافة القرافي العلمية في مجال الأحكام وطرائق الاستدلال؟، وتتفرع على هذا السؤال العديد من الأسئلة الفرعية وهي: هل ادعاؤه عدم كفاية ما في كتب الأصول على الاستدلال الفقهي صحيحة؟، وماهي صفاته الذاتية والعلمية التي بلغت به درجة الاجتهاد؟، وماهي معالم منهجه التكاملي بين الشرع والواقع ومعارف العصر؟

وللموضوع سابقة في البحث، حيث تناول العديد من الباحثين زواياه في **دراسات سابقة** منها دراسة "الإمام شهاب الدين القرافي ومنهجه في الاستدلال الفقه" وهي أطروحة دكتوراه لعكوش عزيزة من جامعة الجزائر، وهي دراسة عن منهج الاستدلال للقرافي أضفت عليها معلم التكامل المعرفي عند القرافي، ودراسة محمد أحمد محمد ، "القواعد الأصولية للإمام القرافي وتطبيقاته عليها من خلال كتابه الذخيرة"، وقد اهتمت بتتبع تطبيقات القواعد الأصولية بسداد من خلال الفروع الفقهية وقد أضفت إليها بعض معالم المنهج الذي بنى عليه القرافي هذا التقعيد والتخريج كالاستقراء والاطمئنان المعرفي، ودراسة مسعد عبد السلام عبد الخالق بعنوان "الإمام القرافي وجهوده في الرد على اليهود والنصارى"، وقد أفادتني في الوقوف على منهج القرافي في التعامل مع الأديان وطريقته في مناظرة المخالفين، وتمثلت إضافتي في ربط هذا المنهج بمقتضيات عصره وبشتات منهجه العام في التكامل المعرفي.

وقد قسمت خطة الدراسة، بعْدَ **مقدمة** تَطَرَّقْتُ فيها إلى التعريف بالموضوع وإشكاليته ودراساته السابقة – كما سلف -، إلى أرْبعة محاور و**خاتمة**، على النّحو الآتـي:

أولا- التعريف بالقرافي

ثانيا- الصفات الذاتية للقرافي

ثالثا: معالم المنهج العلمي للقرافي

الخاتمة.

أولا: التعريف بالقرافي

هو أحمد بن أبي العلاء بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلين الصنهاجي البهفشيمي البهنسي القرافي المصري[10] ، مولده سنة (626ه) ووفاته بمصر سنة (684ه) ، تتلمذ على يد جمع من العلماء البارزين، منهم ابن الحاجب الفقيه الأصولي النحوي المتكلم[11]، ومحمد بن عمران بن موسى أبو محمد شرف الدين الفاسي المشهور بالشريف الكركي[12]، الإمام العلامة المالكي المتقن، عبد الحميد بن عيسى المعروف بخسروشاهي[13] تلميذ الرازي في المعقولات والإمام بعده، وتتلمذ في الحديث على شيخ الحديث في مصر عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت656)[14]، كما تتلمذ وتأثر بعبد العزيز بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء الفقيه الأصولي الشافعي المجتهد[15]، و لقد تأثر به ولازمه كثيرا وأخذ عنه كثيرا من علومه[16].

وبعد إجازة شيوخه له ولي التدريس بجامع عمرو بن العاص وبالمدرسة القمحية والمدرسة الصالحية حيث تخرج على يديه كثير من الفضلاء[17].

انتهت إليه رئاسة المالكية في عصره، وترك مصنفات تعد تراثا علميا متميزا يشهد له بالرسوخ والتحقيق والجدة والابتكار.

وقد تنوعت موضوعات تأليف القرافي بين الفقه والأصول والقواعد والعقائد واللغة والأديان والطبيعيات من فلك وحساب وتقويم، ولعل من أهم كتبه التي اشتهرت وذاع صيتها بين أهل التحقيق والدراية: (الذخيرة) في الفقه و(أنوار البروق في أنواء الفروق)، و"الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام"، و"الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة"، و"أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية"،، و"نفائس الأصول في شرح المحصول للرازي"، و"العقد المنظوم في الخصوص والعموم" و"شرح تنقيح

الفصول"، و"اليواقيت في علم المواقيت"، وغيرها من المصنفات البديعة التي وصفها ابن فرحون بقوله: (سارت مصنفاته مسير الشمس ورزق فيها الحظ السامي عن اللمس، مباحثه كالرياض مؤنفة والحدائق المؤرقة تتنزه فيها الأسماع دون الأبصار، ويجنى الفكر ما بها من أزهار وأثمار، كم حررت مناظر الإشكال وفاق أضرابه النظراء والأشكال، وألف كتبا مفيدة، انعقد على كمالها لسان الإجماع، وتشنفت بسماعها الأسماع)[18]، وامتازت كتب القرافي بجودة التأصيل، وكثرة النص على القواعد الناظمة للمسائل والعلل المناسبة لها، وظهر فيها اتساع ثقافته في الطبيعيات والرياضيات والطب، بل إن كتابه "اليواقيت في علم المواقيت" لَشاهدٌ صادقٌ على تكامل معرفته الطبيعية مع معرفته الشرعية.

ثانيا: الصفات الذاتية للقرافي

بقدر ما يكون مرسل الخطاب العلمي متسعا في الفنون العلمية حائزا لأركان معارف عصره متمتعا بصفات ذاتية تُوَرِّثُ الفَقِيهَ المَلَكَةَ، بقدر ما يظهر أثر ذلك في مؤلفاته من حيث التجديد والابتكار والإبداع.

وقد تمتع القرافي بعدة خصائص لعل أهمها:

1- حدّة الذكاء: والذكاء مطلوب للفقيه إذا رام بلوغ رتبة الاجتهاد والتأصيل الفقهي والتقعيد للمذهب ،لدقة ما يتطلبه ذلك من ملكة في النقد والمعارضة والإجابة على الإشكالات والأسئلة الواردة على الفروع والأصول، ويمكن أن نتلمس دلائل ذكائه في أمرين، أحدهما شهادة كتبه وما فيها من غوص على المعاني وعمق في التحقيق ودقة في التنظيم والترتيب وتفنن في العلوم، والثاني هو شهادة معاصريه ومن بعدهم من أصحاب التراجم له بهذه الخصلة، وهنا نقف على إجماعهم بهذه الشهادة، إذ عدوه واحدا من ثلاثة هم أفضل أهل عصرهم بالديار المصرية، وعده الذهبي "بصيرا بالفقه عارفا بالتفسير جاد القريحة.... وله شهرة بالذكاء"[19].

ووصفه ابن السبكي بأنه "إمام في المنطق والأصول وأستاذ زمانه في المنطق والعقليات بأسرها"[20]، وقال الصفدي: "الإمام العالم الفقيه الأصولي شهاب الدين الصنهاجي كان مالكيا إماما في أصول الفقه وأصول الدين عالما بالتفسير وبعلوم أخر.... وصنف في أصول الفقه الكتب المفيدة وأفاد واستفاد منه الفقهاء"[21].

وأما الإمام السيوطي فقد عد القرافي في طبقة المجتهدين لذلك ترجم له ضمنهم ولم يترجم له في طبقة الملتزمين بمذهب معين، وقال فيه: "أحد الأعلام انتهت إليه رياسة المالكية في عصره وبرع في الفقه وأصوله والعلوم العقلية"[22].

2- **استثمارهُ لِـمَعْرِفَتِهِ بالرياضيات وعلوم الطبيعة في التكامل المعرفي**: وهي من سماته المكتسبة، فمعرفة القرافي بالجبر والمقابلة والفلك واستخدامهما في البحث الفقهي يعد في هذا العصر مطلبا علميا ومنهجيا في إطار التكامل المعرفي، فقد أفادته هذه العلوم في تصحيح بعض المعارف الفقهية الشائعة في عصره رغم خطأ مداركها العلمية لذلك تجده يقول في الفروق: "وكم يخفى على الفقيه والحاكم الحق في المسائل الكثيرة بسبب الجهل بالحساب والطب والهندسة فينبغي لذوي الهمم العلية أن لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكن"[23]، ولذلك حرص على التوسع في طلب العلوم الطبيعية والعقلية وكان في ذلك يستلهم من سيرة الفخر الرازي صاحب المدرسة الجامعة لعلوم المنقول والمعقول والطبيعيات، وقد بين غرضه من ذلك وهو تلافي خطأ العالم في تصور المسائل التي تتعدد جهات استمداد تصويرها وتعريفها، وأن ملكة التحليل والتدليل والتفريق بين الأشباه والنظائر لا تستد في العقل ولا تستحكم في الطبائع إلا بذلك، ولذا تجده حتى في بعض المسائل الأصولية أثناء تحريره لها ينبه على أهمية التوسع في العلوم كضمانة للتخلص من التقليد وتحكم الموروثات الفكرية السابقة، ففي الفرق السادس والعشرين بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع ، تناول إشكالا مفاده أن فعل المكلف للطهارة قبل وقت الصلاة لا يوصف بوجوب أو غيره لأن الوجوب إنما يكون بدخول الوقت ومع ذلك تجزئه صلاته ولو لم يجدد طهارته عند دخول الوقت، وبعد أن رد أجوبة الأصوليين بين اختياره في

الإشكال وأن هذه الأمور من خطاب الوضع، فإن تلبس بها المكلف قبل الوقت أجزأته، وإن لم يتلبس بها توجه إليه خطاب التكليف ، ومع أن المسألة هي تفصيل دقيق إلا أن فائدتها أنها ترفع بمثيلاتها من التدقيقات الكثير من الإشكالات التي منشؤها التقليد والتسليم وعدم البحث لذلك قال: (وإنما صعب على طالب العلم هذا من جهة أنه يسمع طول عمره أن الطهارة واجبة في الصلاة مطلقا، ولم يسمع في ذلك تفصيلا، وكم من تفصيل قد سكت عنه الدهر وأجراه الله على قلب من شاء من عباده في جميع العلوم العقليات والنقليات، ومن اشتغل بالعلوم وكثر تحصيله لها اطلع على شيء كثير من ذلك)[24].

3- الثقة في النفس: وهي سمة نَلْحَظُها بسهولة في كتب القرافي، إذ المنهج النقدي ظاهر فيها أصولا وقواعدا، وهذا المنهج يقتضي المقارنة والمقابلة والاعتراض والحجاج، والقرافي متمكن من علوم الآلة تمكنا أقدره على أن ينبسط في مسالكها فتصدر عنه عبارات تدل على ثقته بنتائج بحثه وصواب بيانه وتميز مسلكه، وهو كثيرا ما يصرح بأنه يورد جوابا على إشكال حير العلماء ، أو أنه سأل طوائف من أهل العلم فلم يتأت لهم الجواب، وأنه متناول لهذه المسألة بالأسبقية، أو أن سبب خطأ أهل العلم فيها كذا، وهو واثق في سعة اطلاعه وكثرة مباحثاته فتراه يقرر القاعدة بفروعها كما صنع في الفرق الأول بين الرواية والخبر، أو يصحح مدركا فقهيا لغير المالكية، كما في الفرق الواحد والثلاثين، حيث أجاب على اعتراض قاضي القضاة "صدر الدين الحنفي" على الشافعية بأنهم تركوا أصلهم لا لموجب في استدلالهم بحديث: (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا، إحداها بالتراب)[25]، وورد أولاهن بالتراب، والاعتراض أن قوله إحداهن مطلق، وقوله ﷺ أولاهن مقيد بكونه أولا، ولم يحملوا المطلق على المقيد فيعينوا الأولى، بل أبقوا الإطلاق على إطلاقه، فأجاب القرافي بأن (هذا لا يلزمهم لأجل قاعدة أصولية مذكورة في هذا الباب، وهي أننا إذا قلنا بحمل المطلق على المقيد، فورد المطلق مقيدا بقيدين متضادين تساقطا، وهنا ورد أولاهن، وورد أخراهن، فتساقطا، وبقي إحداهن على إطلاقه، فلم يخالف الشافعية أصولهم)[26].فلولا ثقته في معرفة مذهب الشافعية وتمكنه من أصول الفقه وأنه الوارث لتراث الرازي الأصولي ما تأتى له هذا الجواب.

4- جودة المباحثة والتدريس: تميز القرافي بحسن إلقاء الدروس في كل المدارس التي عمل فيها، وفي كل الفنون التي درَّسها، وقد شهد له ابن فرحون بأنه : (كان أحسن من ألقى الدروس وحلى من بديع كلامه نحور الطروس إن عرضت حادثة فبحسن توضيحه تزول وبعزمته تحول)[27].

وكان القرافي شديد المباحثة لعلماء عصره، ودقيقا في صياغة الإشكالات وتوزيع الأسئلة، يظهر هذا في الكثير من مؤلفاته، ولعل شدة التدقيق هذه أورثته وضوحا في المسائل ومعرفة بالجزئيات الدقيقة للمسألة ووقوفا على وجهات النظر المختلفة، فساعده هذا على ترتيبها وتنظيمها أثناء الإلقاء بما أوتي من قدرة على التحليل والتركيب وحسن البيان وسعة المعارف البينية.

ومثال ذلك ما يورده في مقدمات كتبه من استشكالات هي بلا شك تمت غالبا في قاعات الدرس أو في مجالس المباحثة والمناظرة، ففي كتابة (الأمنية في إدراك النية) يوضح إشكالات بحثه وأن الباعث له على تأليف الكتاب:(مباحث وقعت للفضلاء، تشوفت النفوس إلى الكشف عنها، وتحقيق الصواب فيها، منها قول بعض الفقهاء لِم قال عليه السلام: الأعمال بالنيات، ولم يقل الأعمال بالإرادات؟ ومالفرق بين نوى، وأراد، واختار، وعزم وعنى وشاء واشتهى وقضى وقدر، وهل هي مترادفة أو متباينة، ولم يقل عليه السلام: الأفعال بالنيات، بل قال الأعمال بالنيات، فما الفرق بين عمل وفعل وصنع وأثر وتحرك .... ومنها قال بعض الفضلاء: لم شرطت النية في الذبائح مع أنها ليست عبادة؟ والنية إنما تشترط في العبادة كالصلاة والزكاة والصوم)[28].

وفي كتاب اليواقيت في أحكام المواقيت يذكر أن سبب تأليفه مباحثات ومناقشات جرت له في جلسات حوارية مع أقرانه من الأساتيذ والأعيان، بعضها فلكي ميقاتي وبعضها شرعي مصدره النص وأن الغرض هو

البحث في حصول الفهم الصحيح والتطبيق السديد لأزمنة العبادات وأوقات الصلوات، وبسبب عمق المباحث أثناء النقاش والمحاورة واقتضاءها التأصيل والتعليل فقد آثر جمعها (ليصل إليها طالبوها، وينتفع بها مطالعوها، ويظهر رونقها بانتظام شملها، ويعظم وقعها باتضاح سبلها، مرصعا لها بقواعدها الأصولية، وفوائدها الفقهية، وأسرارها العقلية وعللها النقلية[29]).

5- **التزامه بالموضوعية**: بنى القرافي كتابه الذخيرة في الفقه على الجمع بين المدارس الفقهية المالكية المشهورة، وهي المدرسة القيروانية التفسيرية والمدرسة العراقية التعليلية، ولذلك اتجه إلى اعتماد المصادر الكبرى للمذهب السائدة في الدرس المالكي والحاوية للمشهور في المذهب، وهذا الالتزام عبّر عنه القرافي بنفسه بقوله: (لقد آثرت أن أجمع بين الكتب الخمسة التي عكف عليها المالكيون شرقا وغربا حتى لا يفوت أحد من الناس مطلب ولا يعزوه أرب وهي المدونة والجواهر والتلقين والتفريع والرسالة) [30]. (ولعلنا نلاحظ تعدد المصادر الجغرافية للكتب فالمدونة من الحجاز والرسالة تمثل المدرسة المغربية والجواهر مصرية التأليف والتلقين والتفريع من مدرسة التعليل العراقية، وهذه الكتب من سيمتها أنها تجمع المتفق عليه والمحرر حتى لا يخرق المفتي في فتياه المجمع عليه بسبب جهله للمصادر المحررة، وكيف يلتزم بالإجماع من يجهل مصادر المذهب الأساسية، التي تعنى بالمفتى به والراجح فيقف على شذوذ ما ليس فيها أو ضعف مدركه، لذلك شكل كتاب الذخيرة بناء موضوعيا للفقه لا مكان فيه للذاتية أو التلفيق، أو الخروج على النهج العلمي المستد الذي خطه كبار المالكية بنسبة القول المخرج أو الرأي الاجتهادي للمذهب وفق شروط معلومة بينهم متفق عليها بين المدارس الفقهية.

ومن معالم الموضوعية عند القرافي أنه في الدرس الأصولي الذي خدم به مدرسة الرازي في كتابيه نفائس الأصول و العقد المنظوم تراه يلتزم النقل لمذاهب الأصوليين بأدلتها، وينقل بأمانة مذاهب المخالفين في فروع الفقه في الذخيرة والفروق ويقررها، وينقل مقالات الطوائف والفرق في أصول الدين في كتابيه الأجوبة الفاخرة وشرح الأربعين، مما يدل على سعة اطلاعه على النصوص وحرصه على الاستمداد من المصادر، حتى أنه كان يطالب النصارى بالنقل من كتبهم لتصحيح عقائدهم، فمثلا عندما حاججهم على عدم تواتر الأناجيل وأنها منقطعة السند فلا يوثق بما فيها من عقائد وتشريعات عامة يقول:(أما أنتم فليس في أناجيلكم رواية العدل عن العدل إلى مؤلف أناجيلكم، ولا صرح مؤلفو أناجيلكم بكلمة واحدة يقول فيها متى أو غيره: قال لي المسيح: إن الله أنزل عليه كذا... وهلموا إلى أناجيلكم تحكم بيننا وبينكم إن كنتم صادقين)[31].

والقرافي في هذا يفترق عن بعض أئمة المالكية ممن اشتغل بالخلاف والانتصار للمذهب، فجره ذلك إلى الخروج عن سنن الموضوعية في البحث وما تقتضيه من صحة النقل والعدل في الاعتراض والرجوع إلى المصادر، فولج تخوم التأويل المتعسف والاستخفاف بالأئمة وإطالة اللسان عليهم ونبزهم بكل نقيصة عند كل مقام فيه خلاف أو احتمال، وإذا أردنا أن نحدث مقارنة بينه وبين ابن الفخار (ت419ه) مثلا مع أنه من علماء القرن الخامس فإن المقارنة تصح مع ذلك لملحظ وجود ابن الفخار في زمن الاجتهاد والتدوين الذهبي للمذاهب، فقد كان من رؤوس المالكية الحفاظ الذين اشتغلوا بتأصيل المذهب والذب عنه، وفي مسلكه النقدي (استصحب غرضين: أحدهما أصلي تصحيحي يروم إصلاح الغلط الواقع في تصانيف المالكية من باب التصفية والتهذيب وتسفيه ردود المخالفين لهم حرصا على تماسك بنية المذهب داخليا وخارجيا، والثاني غرض تبعي تدليلي جر إليه سياق النقد فكان الكشف عن عوار الخطأ يستتبع في كثير من الأحيان رد المسائل إلى نصابها المذهبي والشرعي)[32].

ومع التباعد الزمني بين الفقيهين إلا أن المقارنة في الالتزام بالموضوعية واردة لاسيما مع اشتراكهما في الاشتغال بتهذيب المذهب والاهتمام بتأصيل فروعه وتمييز الراجح من غيره، وترتيب الأقوال المعتمدة

وتعليلها وتوجيهها، وقد بينت هذه المقارنة تعارضهما في المنهج النقدي العالي والمذهبي الذي يستدعي التثبت في النقل والموضوعية في البحث والتسليم للنتاج العلمي الذي يفرزه الأخذ بتلابيب المنهج العلمي وقد ظهر هذا الخلاف بعد النظر في كتابين لابن الفخار في النقد المذهبي الداخلي وهما (إصلاح الخطأ الواقع في وثائق ابن العطار 399ه)، وهو مفزع الأندلسيين في هذا الفن، وكتاب (التبصرة)، وهو كتاب في نقد رسالة ابن أبي زيد القيرواني، استهله بعرض غرض الكتاب لما وقف عليه من إغفال أبي محمد عبد الله ابن أبي زيد في رسالته ما سها عنه وغلط فيه من طريق قلة النظر وإهمال الفكر[33]، وكتاب ثالث في الخلاف العالي، هو (الانتصار لأهل المدينة) وهو كتاب في الرد على الإمام ابن حزم الذي أوسع مذهب المالكية والحنفية نقدا واستدراكا، و مع توافر آلة النقد ومحتكمات الاعتراض وتنوعها بين نقلي وعقلي، و استخدام لقواعد اللغة ولضوابط الاستدلال الأصولي والتقعيد الفقهي، إلا أن نقداته لم تخل من آفة إطالة اللسان وسيء الكلام، والخروج عن جادة الخلاف العلمي وارتكاب التأويل البعيد وضعف التأصيل العلمي للمسائل[34]، وهو الأمر الذي برئت منه كتب القرافي ونأت مسلكيته الموضوعية عنه.

6- **عدم ذوبان القرافي في شخصية أساتذته**: إذ المعلوم من سيرته أنه درس على أعلام عصره، وخاصة ابن الحاجب والعز بن عبد السلام، والأخير لازمه عشرين سنة إلى وفاته وابن الحاجب هو إمام المالكية في الأصلين في زمنه.

كما أنه تتلمذ على كتب أئمة المالكية كابن رشد والقاضي عبد الوهاب وابن شاس واعتمدهم وانتقدهم بوعي علمي في كتابه الذخيرة، وتتلمذ في الأصول على كتب الجويني والغزالي وأكثر من خدمة كتب الرازي وشرحها[35].

ومع هذا التوجه إلى الأركان العلمية الكبرى ، فهو لم يفقد شخصيته العلمية ولا استقلاليته في النقد والاختيار، ولا أدل على استقلاليته العلمية من انتقاده للعز بن عبد السلام وهو أستاذه المباشر ومن ذوي الأثر العلمي والأخلاقي الكبير فيه، بل والمنهجي أيضا ، ولما كان العز بن عبد السلام قد بلغ درجة الاجتهاد، فإن درسه الفقهي ومناقشاته العلمية سادها جو كبير من التحرر المذهبي والخروج من ربقة التقليد إلى سلطان الدليل، وقد كان القرافي متأثرا بهذا المنهج آخِذا بتلابيب النظر والاستدلال، حتى أنك ترى عمل القرافي في كتابه الذخيرة يدور على هذه القاعدة العزية في نعيها وضع التقليد وتعجبها من (أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا ومع هذا يقلده فيه ويترك الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودا على تقليد إمامه بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنة ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا عن مقلده، وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس فإذا ذكر لأحدهم خلاف ما وطن نفسه عليه تعجب غاية العجب من استرواحه إلى أي دليل، بل لما ألفه من تقليد إمامه حتى ظن أن الحق منحصر في مذهب إمامه والتعجب منه أولى من تعجبه من مذهب غيره فالبحث مع هؤلاء ضائع مفض إلى التقاطع والتدابر من غير فائدة يجنيها)[36].

ويمكن أن نتبين مدى استقلالية القرافي وعدم ذوبانه في شخصية مشايخه، من خِلالِ حرصه على تدوين آراء أستاذه مَعَ حِرْصِهِ بالدرجة نفسها على نقدها وتمحيصها، ولما كان القرافي قد استمد كثيرا من قواعد العز أثناء تأليفه للفروق، فإنه لم يكن نسخة منه أو شارحا لقواعده الكبرى، بل إن زياداته وتحريراته وانتقاداته يكاد يطم بها الوادي، ويمكن أن نمثل لِاسْتدراكاته على العز بن عبد السلام في مسألة ذكرها في الفرق "السادس والسبعين" الذي خصه للتفريق بين قاعدة المسائل الفروعية يجوز التقليد فيها من أحد المجتهدين للآخر وبين مسائل الأواني والكعبة وغيرها من الحسيات لا يجوز التقليد فيها فذكر (أن الشافعي سئل عن هذه المسألة فقيل له: لِم جاز أن يصلي المالكي خلف الشافعي والشافعي خلف المالكي وإن اختلفا في مسح الرأس وغيره من الفروع، ولم يجز لواحد من المجتهدين في الكعبة والأواني أن يصلي خلف المجتهد الآخر؟ فسكت ولم يجب عن

ذلك، وأجاب الشيخ عز الدين بأن قال: إن الْجَمَاعَةَ فِي الصَّلَاةِ مَطْلُوبَةٌ لِصَاحِبِ الشَّرْعِ فَلَوْ قُلْنَا بِالْمَنْعِ مِنْ الِائْتِمَامِ لِمَنْ يُخَالِفُ فِي الْمَذْهَبِ وَأَنْ لَا يُصَلِّيَ الْمَالِكِيُّ إلَّا خَلْفَ الْمَالِكِيِّ وَلَا شَافِعِيٌّ إلَّا خَلْفَ شَافِعِيٍّ لَقَلَّتْ الْجَمَاعَاتُ وَإِذَا مَنَعْنَا مِنْ ذَلِكَ فِي الْقِبْلَةِ وَنَحْوِهَا لَمْ يُخِلَّ لَنَا ذَلِكَ بِالْجَمَاعَاتِ كَبِيرَ خَلَلٍ لِنُدْرَةِ وُقُوعِ مِثْلِ هَذِهِ الْمَسَائِلِ وَكَثْرَةِ وُقُوعِ الْخِلَافِ فِي مَسَائِلِ الْفُرُوعِ، وقال شهاب الدين وقد ظهر لي في ذلك جواب هو أقوى من هذا مبني على قاعدة وهي أن قضاء القاضي متى خالف إجماعا أو نصا أو قياسا جليا أو القواعد نقضناه، وإذا كنا لا نقر حكما تأكد بقضاء القاضي لأجل ما ذكرناه فأولى أن لا نقره إذا لم يتأكد . الْمُجْتَهِدُونَ فِي الْكَعْبَةِ إذَا اخْتَلَفُوا لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَلِّدَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ الْآخَرَ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ تَرَكَ أَمْرًا مُجْمَعًا عَلَيْهِ وَهُوَ الْكَعْبَةُ وَتَارِكُ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَا يُقَلِّدُ أَمَّا الْمُخْتَلِفَانِ فِي مَسْحِ جَمِيعِ الرَّأْسِ فَإِنَّمَا يَعْتَقِدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي صَاحِبِهِ أَنَّهُ خَالَفَ ظَاهِرًا مِنْ نَصٍّ أَوْ مَنْطُوقٍ بِهِ أَوْ مَفْهُومِ لَفْظٍ وَذَلِكَ لَيْسَ مُجْمَعًا عَلَى اعْتِبَارِهِ وَلَا وَصَلَ إلَى حَدِّ الْقَطْعِ بَلْ هُوَ فِي مَحَلِّ الِاجْتِهَادِ فَجَازَ لَهُ الصَّلَاةُ خَلْفَهُ) [37]... ثم بين فروعا تتخرج على هذه القاعدة.

ثالثا: معالم المنهج العلمي للقرافي

1- **الاطمئنان المعرفي**: يرى القرافي أن البحث والتنقيب عن الآراء مطلوب، وأنه ضمان الاطمئنان لصحة المعرفة العلمية، وأن الاستقراء هو آلة بحثية ضرورية تتبعية للوصول إلى تعميم صحيح أو حكم سليم، وعليه فإن الحكم بمقتضى نص عام قبل التنقيب عن المخصص، والاستناد إلى دليل جزئي للفتوى في المسألة قبل تتبع جاد لبقية الأدلة كل هذا يعد مزلة قدم ومضلة في دنيا العلم، وهو في هذا يوافق مسلك الغزالي الذي رد مسلك القاضي الباقلاني الذي اشترط ادعاء الإحاطة قطعا ورآه متشددا بل مخالفا لنهج الصحابة والصحيح: (المختار عندنا أن تيقن الانتفاء إلى هذا الحد لا يشترط، وأن المبادرة قبل البحث لا تجوز، بل عليه تحصيل علم، أو ظن باستيفاء القطع، أما الظن فبانتفاء الدليل في نفسه، وأما القطع فبانتفائه في حقه بتحققه عجز نفسه عن الوصول إليه، بل بعد بذل وسعه، فيأتي البحث الممكن إلى حيث يعلم أن سعيه بعد ذلك سعي ضائع، ويحس من نفسه بالعجز يقينا فيكون العجز عن العثور عن الدليل في حقه يقينا، وانتفاء الدليل في نفسه مظنونا)[38]، فالقرافي يرى كفاية الظن في صحة الأخذ بالعموم وسلامة الاستدلال، وأن المجتهد عليه ببذل الوسع في التفتيش والتنقيب ثم يكفيه الاطمئنان وسكون النفس إلى نتائج بحثه.

وأكد القرافي في بحثه عن حكم الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص أنه لا يعمل به إلا بعد البحث موافقا مذهب الجمهور بالمنع من العمل بالعام قبل البحث عن المخصص لأن في مخالفة هذا المسلك مخالفة للاستقراء، وإثبات للمعرفة الشرعية بغير بذل جهد في نفي المعارض، ومن شروط الاجتهاد الاستقراء في تتبع أفراد الأدلة (والإحاطة بوجوه الحجاج الشرعية ومواقع الخلاف والإجماع وجميع ما يتوقع من الاطلاع عليه يقويه أو خلل من فنون النحو واللغة ووجوه نصب الأدلة وتركيبها فبذل الجهد حينئذ مبيحٌ للفتيا، وأما بذل الجهد مع القصور والتقصير فلا ينفع بذل الجهد شيئا)[39].

2- **الاستقراء قبل التعميم**: الاستقراء عند الغزالي وظيفة عقلية إذ (هو تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات)[40]، وقد زاد القرافي أن فائدة الاستقراء هي تعميم الحكم على حالة النزاع لغلبة الظن، لاسيما إذا كثرت الجزئيات المتبعة مما يبعث على الاطمئنان إلى نتائجها ويزيد من قوة الظن بها[41] فمنهج التتبع يولد معرفة الجزئيات، ويكشف عن المعنى الجامع لشتاتها، ويفيدنا هذا في إعطاء الحكم لكل الجزئيات المشابهة محل النزاع، إذ يغدو المعنى الشرعي بالاستقراء في قوة الحكم العقلي المعنى الذي لا يتخلف، وهذا الذي جعل الأصوليين يحكمون بقطعية أدلة أصول الفقه[42].

- والاستقراء استفاد منه القرافي كمنهج علمي في موارد متعددة أصولية وفقهية، ففي بحثه الأصولي في مباحث العام اكتشف القرافي أن المخصصات المتصلة لا تنحصر في الأربعة المعروفة بل هي اثنا عشر[43]، كما بنى

كثيرا من القواعد المقاصدية على المنهج الاستقرائي، ومن ذلك بحثه في تابعية الأمر والنهي للمصلحة والمفسدة، فقد أثبت ذلك باستقراء الأحكام والعلل، ورجع إلى نصوص الثواب والعقاب ورآها تابعة للأوامر والنواهي[44]، وعليه يكون منهج التفقه غير مكتف بدلالات النصوص حتى يعضدها استقراء سابق للمصالح والمفاسد ذات الأثر.

- ويتوسل القرافي بالاستقراء للوقوف على مدارك الأئمة للأحكام الفقهية، وهي ما يحكم الأبواب الفقهية من ضوابط تجعله متناسقا متحدا غير مختل ولا متناقض في أحكامه، ويعتبر ذلك واجبا على المفتي في الفتوى والتخريج، ففي مسألة ألفاظ الطلاق مثلا التي ردها إلى العرف قال: (ونحن إذا استقرينا هذه المسائل فلم نجد لها مدركا مناسبا إلا العوائد، فوجب جعلها مدرك الأئمة إفتاء وتحريجا والعدول عن ذلك بعد ذلك إنما هو التزام للجهالة من غير معنى مناسب)[45].
- بل إن معرفة أن المعنى قاعدة فقهية، هو عند القرافي تابع لنتيجة الاستقراء، فبه يكشف الغالب المطرد من المستثنى المنفصل، فالقواعد الفقهية أغلبية، تتطلب من الفقيه الوصول إلى ظن باطراد معناها في الفروع والأبواب، هذا هو معنى الظن الذي يفيده الاستقراء، فإذا غم الغالب على الباحث ولم يعد يفرق بينه وبين الاستثناء (فالطريق في ذلك أن تستقرئ موارد النصوص والفتاوى استقراء حسنا مع أنك تكون حينئذ واسع الحفظ جيد الفهم فإذا لم يتحقق لك إلغاؤه فاعتقد أنه معتبر، وهذا الفرق لا يحصل إلا لمتسع في الفقهيات والموارد الشرعية)[46].
- قرر القرافي أن وظيفية الاستقراء هو أن يصل به الفقيه إلى الفروق الفقهية بين ما يبدو متشابها ونظيرا للآخر من الأحكام، بينما الحقيقة أن هناك فارقا مؤثرا خفيا في إناطة الحكم، يقول: (فَإِذَا أَحَطْت بِهَذِهِ الْقَوَاعِدِ ظَهَرَ لَك سَبَبُ اخْتِلَافِ مَوَارِدِ الشَّرْعِ فِي هَذِهِ الْأَحْكَامِ وَسَبَبُ اخْتِلَافِ الْعُلَمَاءِ وَنَشَأَتْ لَك الْفُرُوقُ وَالْحِكَمُ)[47]، ويمثل لذلك عندما بحث الفرق بين البيع والنكاح، وتساءل عن صحة وقوع الأول بلفظ المعاطاة، بخلاف الثاني فلابد فيه من الصيغة، إذ بنى الفرق الفقهي على خمس قواعد هي:

القاعدة الأولى: أن الشهادة شرط في النكاح وليست شرطا في البيع.

القاعدة الثانية: أن قاعدة الشرع أن الشيء إذا عظم قدره شدد فيه وكثرت شروطه.

القاعدة الثالثة: كل حكم شرعي لابد له من سبب شرعي.

القاعدة الرابعة: الشرع قد ينصب خصوص الشيء سببا... وقد ينصب مشتركا بين أشياء سببا.

القاعدة الخامسة: يحتاط الشرع في الخروج من الحرمة إلى الإباحة أكثر من الخروج من الإباحة إلى الحرمة[48].

- ولذلك يحذر القرافي من مغبة الاستهتار بالاستقراء فيتجرأ صاحبه على مخالفة القواعد الناشئه عنه (فتكون القواعد قد خولفت لا لمعارض وهو ممنوع)[49]. وهذا الخلاف لا شك مبني على الهوى ولا يعد صاحبه صاحب رأي أو مذهب معتبر.
- بل إن استثمار القواعد مهم فيما (لا ضابط له ولا تحديد في الشرع يتعين تقريبه بقواعد الشرع لأن التقريب خير من التعطيل فيما اعتبره الشرع)[50].
- وينبه القرافي إلى أن الجهل ببعض القواعد قد يوقع الفقيه في فساد فتواه بمخالفة الإجماع، لا لأن الفتوى خالفت المشهور المنصوص عن الأئمة، بل لأنه حتى في حالة انعدام النص الفقهي المنقول عن الأئمة في المسألة، ولكن لِأَنَّهُ لم ينتبه إلى أن ما لم ينص عليه الأئمة من مسائل بعينها مدرجة في قواعدهم فقال: (فكم من علم لا يوجد مسطورا بفصه ونصه أبدا ولا يقدر على نقله وهو موجود فيما نص عليه من القواعد ضمنا على سبيل الاندراج يتفطن لاندراجه آحاد الفقهاء دون عامتهم)[51].

3- **تحصين مآخذ الفتوي والحكم**: باب المعرفة الفقهية لا يسلم لكل اجتهاد ولا يقبل به رأيا في الفتوى والحكم القضائي المدعم بقوة التنفيذ، إذ هناك أحكام مصيرها إلى النقض متى خالفت النص والإجماع والقياس الجلي والقواعد، والمقصود بالقواعد التي تنقض قضاء القاضي إذا خالفها: القواعد الكلية التي تفيد القطع أو قريبا من القطع وهي المنتزعة من بحث استقرائي لذلك ينقض الحكم إذا شاب البحث قصور في استقراء المعارض، ويرى القرافي أنه (لا يجوز للمفتي أن يفتي إلا بعد أن يعلم من جملة ما يعلم عدم المعارض للدليل الذي توصل إليه، ولا يمكن أن يعرف هذا إلا من عرف من جملة ما عرف القواعد وعدم المعارض وهذا يكون بالاستقراء)[52].

فالاستقراء هو المرعي هنا، وهو الذي تم التوسل به إلى معرفة هذه القواعد ومعرفة درجتها الاستدلالية، والبناء عليها في التفريع ومراعاة عدم المخالفة، وبهذا تظهر أهمية الاستقراء عند القرافي في التجديد الفقهي والأصولي، فبه قدر على حصر الفروع في الأبواب لمختلف المدارس الفقهية ووضعها في سياق استدلالي واحد وبه أستطاع تقرير عدم كفاية الأدلة المذكورة في أصول الفقه بل لابد أن تضم إليها أدلة أخرى تتمثل في القواعد الفقهية الضابطة لمعاني الفقه وعلله الدالة على اطراد فروعه وصحة البناء عليها.

وعملا بهذا الاستقراء الذي يفيد في تنظيف ركام المعرفة الفقهية من الأراء الشاذة والمخالفة للمعيار العلمي الحاكم جاءت دعوة القرافي للمفتين بالحذر من الفتوى حتى يتم التحقق من عدم وجود المعارض إذ: (يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم فكل ما وجدوه من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به... غير أنه لا يقدر أن يعلم هذا في مذهبه إلا من عرف القواعد والقياس الجلي والنص الصريح وعدم المعارض لذلك)[53].

4- **الاستدلال بالواقع الفقهي على صحة الأصول**: وهو منهج قرآني في تقرير بعض المدارك الحكمية كالذرائع والمصلحة المرسلة ، والتوسل به عند القرافي دال على غلبة النزعة العملية، فالمُراجع للسيرة العملية للصحابة وواقعهم الفقهي لا محالة يسْتَفيدُ شواهدًا على صحّة الأصل أو الدّليل، فشاهد (العمل بالمصلحة المرسلة أن الصحابة عملوا أمورا لمطلق المصلحة المرسلة لا لتقديم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن فعل ذلك عمر رضي الله عنه ومد الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول الله ﷺ والتوسعة بها في المسجد عن ضيقة فعله عثمان رضي الله عنه ثم نقله هشام إلى المسجد وذلك كثير جدا لمطلق المصلحة وإمام الحرمين قد عمل في كتابه المسمى بالغياثي أمورا وجوزها وأفتى بها والمالكية بعيدون عنها وجسر عليها وقالها للمصلحة المطلقة وكذلك الغزالي في شفاء الغليل مع أن الاثنين شديدا الإنكار علينا في المصلحة المرسلة[54].

ولما استدل بالواقع الفقهي للمذاهب على سد الذرائع خلص إلى هذه النتيجة: (اعتبرنا نحن الذريعة فيها أي بيوع الآجال- وخالفنا غيرنا فحاصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا لا أنها خاصة بنا)[55]، وذلك انه قرر أن من الذرائع ما هو معتبر إجماعا كحفر الآبار في طريق المسلمين وإلقاء السم في أطعمتهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى، ومن الذرائع ما لا يعتد به إجماعا كزراعة العنب مع احتمال عصره حمرا فإنه لا يمنع، ويبقى القسم المختلف فيه كما في العينة، وتهمة بيوع الآجال والسلاح زمن الفتنة وغيرها فهذه مثار الاختلاف في تحقيق الدليل فيها، ويسلم للقرافي طريقته في الاستدلال بالرجوع إلى الواقع الفقهي المسطر في كتب الفقهاء وتصرفهم أثناء الاجتهاد.

5-**التفكير الناقد والإشكالي**: امتاز القرافي بعقلية كثيرة الاستشكال في ميدان المعارف، وهذه الخاصية صبغت منهجيته بكثير من الوضوح والدقة والاتساق والعمق والمنطقية، لذلك لا تراه يلج موضوعا إلا بعد تحديد مشكلته ومكامن الأهمية فيه، لذلك لم يَقْصِدْ القرافي بِأَعْمالِهِ الجمعَ والترتيبَ أو الاقتصار والتنظيم فقط، ولم تكن مجرد شروح وتقريرات، بل إن معظمها كان إجابة على إشكالات أثارها القرافي نفسه أواقتضتها

تحديات عصره، فالقرافي أثار أسولة وطرح إشكالات أصولية وفروعية وعقدية كان يتم التداول حولها أخذا وردا أزمانا مديدة ونقاشات عديدة فَـ: (كثير من القواعد والحقائق التي كانت مسلمة أو شبه مسلمة عند الأصوليين ليست في الواقع كذلك، فصحح منها ما صحح ونقد ما نقد واستشكل ووقف عند الاستشكال أحيانا ما شاء له استشكاله حتى كانت له في هذا الفن اختيارات خاصة به)[56]، من ذلك استشكاله كفاية القواعد الأصولية في الاستدلال الفقهي، مما جعله يقرر أن جزءا من علم الأصول الوظيفي لم يحرره المتقدمون ضمن الدلائل المقررة في كتب الأصول وهي القواعد، إذ هناك قواعد للاستنباط غير أصول الفقه وهي مبثوثة في صناعة الفقه، وكان هذا أساس كتابه الفروق الذي وضعه كتكملة لصنيعه في الذخيرة مبينا أن طريق استفادة الحكم الشرعي لا تتوقف على مقدمات علم أصول الفقه فقط، بل إن هناك قواعد استدلالية أخرى هي (قواعد كلية فقهية جليلة ... مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه)[57]، وتجد داخل هذا الكتاب الكثير من الأسئلة والإشكالات الفرعية المتعلقة بموضوع بخصوصه، ففي الفرق الأول بين الشهادة والرواية استشكل القرافي الفرق بينهما ولم تكن الأجوبة التي تلقاها على مدار ثماني سنوات لتقنعه أو تزيل تردده فلم (يزل كذلك كثير القلق والتشوف إلى معرفة ذلك)[58]، وفي الفرق بين قاعدتي الترتيب بالأدوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية قال (قد التبس الفرق بينهما على جمع كثير من الفضلاء، ووقعت مباحث رديئة بناء على اللبس بينهما) ثم راح يقرر الفرق وهو (أن الزمان أجزاؤه سيالة مترتبة بذاتها عقلا، تتوالى فيه الأحداث بحيث يكون الفعل الواقع الآن متأخرا على الماضي ومتقدما على المستقبل وهذا لأن أجزاء الزمان تقتضي ذلك بخلاف ترتيب الأحداث بالوضع اللغوي أو بالأدوات اللفظية كالواو وثم ونحوهما)[59]، وبنى على هذا الفرق مسألة من قال لغير المدخول بها: (أنت طالق أنت طالق أنت طالق لزمه الثلاث عند مالك وقال الشافعي لا يلزمه إلا واحدة وهو الحق ، لأن التطليقة الأولى وقعت في الترتيب الزماني قبل الثانية والثالثة والمرأة بانت بها، وأدى به الاستدلال بهذه القاعدة إلى إخراج مذهب المالكية من الخلاف الظني المحتمل إلى الخلاف غير السائغ المخالف للقواعد حتى أنه ينبغي لو قضى بها قاض لنقض قضاؤه ويمتنع التقليد فيها لوضوح بطلانها)[60].

والقرافي كتبه في جلها ولدت جراء إشكال عاصره أو قضية اختلف رأيه فيها مع معاصريه حين التباحث معهم:

ويعد "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام" من الكتب الإشكالية بامتياز، إذ لم يَأْتـي شرحًا لمتن أو اختصارًا لأصل، بل جاء نتيجة مباحثات جرت بين القرافي وبين فضلاء عصره في أزمنة متطاولة في الفرق بين الفتيا والحكم، وبين تصرفات الأئمة وتصرفات الحكام، وما مواصفات الحكم الذي ينقض وشروط ذلك، وماهي القواعد الحاكمة لصحة الفتوى والحكم، وما يرفع من الخلاف بالحكم القضائي ومالا يرفع، وهي أسئلة من صميم فقه السياسة والقضاء[61].

وصنف في الرد على النصارى "أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية"، و"الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة" ، وبين في مقدمة هذا الأخير الإشكال العلمي الذي دفعه إلى تأليف الكتاب هو (أن بعض النصارى أنشأ رسالة على لسان النصارى مشيرا إلى أن غيره هو السائل مشتملة على الاحتجاج بالقرآن الكريم على صحة مذهب النصرانية فوجدته قد التبس عليه المنقول، وأظلمت لديه قضايا العقول، فإن كتابنا العزيز وكتبهم دالة على صحة مذهبنا وإبطال مذهبهم وأنا أبين ذلك)[62]، أما كتاب أدلة الوحدانية فهو موضوع ليطلع عليه السلطان الناصر فينتبه لخطورة عقائد النصارى التي بدأت تبث شبهاتها ويروج لانحرافاتها في المجتمع الإسلامي بسبب الحملات الصليبية المتكررة، وحالة الضعف السياسي للأمة بعد هجمة المغول على الشرق الإسلامي وتحطيمهم للخلافة العباسية وعاصمتها بغداد، لذا قال: "رأيت أن أصنف لمولانا السلطان في الرد

عليهم كتابا...أجمع فيه مذاهبهم على جليتها، وأخاطبهم بفصوص نصوصهم وأجادلهم مجادلة الأقران، وأبارزهم على نقضها مبارزة الشجعان"[63].

وكتاب "اليواقيت في علم المواقيت" وموضوعه أوقات العبادات وأزمنتها والأهلة والشهور وأسماءها وما يوصل إلى أسبابها من دورة الفلك، وهو كتاب كان نتيجة مباحثات جميلة وأسئلة جليلة وقعت للقرافي مع علماء عصره تطلبت من المجيب أن يكون جامعا بين الأصول والفقه وعلم الفلك والمواقيت، فآثر القرافي أن يجمعها في كتاب (ليصل إليها طالبوها وينتفع بها... ويظهر رونقها بانتظام شملها ويعظم وقعها بإيضاح سببها، مرصعا لها بالقواعد الأصولية وفوائدها الفقهية وأسرارها العقلية وعللها النقلية)[64].

أما كتابه الفروق فهو نموذج للإجابة على الإشكالات وسد النقص في التأصيلات العلمية، والكتاب موضوعه القواعد الفقهية بذكر الفروق والسؤال عنها بين فرعين أو قاعدتين، والسؤال هو عمدة التفرقة بين الفروع والقواعد وبه تم تحقيق هذه القواعد والضوابط وبيان أقسامها والمقارنة بينها واكتشاف انطباق الفروع عليها، والقرافي لم يضع هذا الكتاب ابتداء، وإنما أثناء اشتغاله بكتاب الذخيرة واستدلاله بالقواعد في مختلف الأبواب الفقهية وكدِّه في وضع العلل والمناسبات للفروع، حيث اكتشف (أن القواعد – أي الاستدلاية- ليست مستوعبة في أصول الفقه بل للشريعة قواعد كثيرة جدا عند أئمة الفتوى والفقهاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلا، وذلك هو الباعث على وضع هذا الكتاب لأضبط تلك القواعد) فجاء كتابُ الفروقِ: (مِنْ أَجَلِّ كُتُبِ القواعد وأغزرها مادة وفيه من التحقيقات العلمية والجواب عما يستشكله بعض الفقهاء ما لا يوجد في غيره)[65].

6- **الجمع بين المدرستين القيروانية والعراقية**: اعتمد القرافي في منهجيته التأصيلية للفقه المالكي في موسوعته الذخيرة على الجمع بين الطريقة القيروانية النصية والطريقة العراقية العقلية، فأتت مباحثه أكثر ضبطا ودقة وأوعب في الاستدلال والتقعيد، وقد اختصت طريقة العراقيين بسلوك سبيل الحجة والدليل في التفقه إذ عمد أصحابه إلى (مسائل المدونة فجعلوها كالأساس وبنوا عليها فصول المذهب بالأدلة والقياس، ولم يعرجوا على الكتاب بتصحيح الروايات ومناقشة الألفاظ ودأبهم القصد إلى إفراد المسائل وتحرير الدلائل على رسم الجدليين وأهل النظر من الأصوليين)[66].

والسبب في ذلك يعود إلى طبيعة البيئة العلمية في العراق وتنوع الاتجاهات الفقهية فيها مما كان له أثر في إذكاء جوِّ التنافس والتناظر بين الطوائف والمذاهب فلم يكن يكتب البقاء لمذهب فقهي أو عقدي إذا لم يتمكن أصحابه من الذب عنه والاستدلال النقلي والتأصيل العقلي له[67].

أما أئمة بلاد المغرب والأندلس فكانت مؤلفاتهم الفقهية تركز على نصوص المدونة تحريرا وتصحيحا وتخريجا للفروع عليها، فعمدة الاصطلاح القروي:(هو البحث عن ألفاظ الكتاب والتحرز عما احتوت عليه مواطن الأبواب وتصحيح الروايات وبيان وجوه الاحتمالات والتنبيه على ما في الكتاب من اضطراب الجوابات واختلاف المقالات مع ما انضاف إلى ذلك من تتبع سياق الآثار وترتيب أسانيد الأخبار وضبط الحروف على حسب ما وقع في السماع وافق ذلك عوامل الإعراب أو خالفها[68].

والدمج بين المنهجين في فقه القرآن أقدر القرافي على حيازة ملكتي التحقيق والتعليل وتنظيم البناء الفقهي، فتكاملا بين جانبيه النقلي المحرر والعقلي المعلل، والقرافي يعرض الروايات والنقول ويتتبعها في مصادرها الأصلية ناهجا منهج التحقيق للمسائل مبينا وجوه الاحتمالات مناقشا موجها مصححا مرجحا ومنبها على مواطن الاضطراب وضعف الأدلة والأقوال[69].

7- **ذكر الخلاف العالي والنازل:** تعد المقارنة بين الآراء والأقوال سمة علمية في كتب القرافي فهو لا يتوقف عن عرض الآراء داخل المذهب وخارجه محدثا بينها مقارنة في السند والمدرك تَقُودُه إلى ترجيح بعضها

أو توجيه الخلاف إلى تعدد الحال في بعضها الآخر، معللا ترجيحه مبينا توجيهه بما يدل على طول الباع في المعارف والتفنن في علوم الأصول واللغة والمنطق والطبيعة.

ويقصد بالمقارنة الفقهية (العلم بالأحكام الشرعية من حيث معرفة مختلف الآراء ودليل كل رأي والقواعد التي ترتكز عليها هذه الآراء مع موازنة كل ذلك واختيار أقربها للحق)[70]، ومن السهل العثور على المقارنات بين الأقوال المذهبية في كتب القرافي وبيان مدركاتها والإشارة إلى أسباب ضعفها أو قوتها، ففي مسألة التلفظ بلفظ الظهار وإرادة إيقاع الطلاق هل ينقلب اللفظ الصريح إلى كناية في الطلاق ذكر أقوال أئمة المذهب بمداركها وقارن بينها، فكان توجيهه لقول ابن يونس أنه إذا نوى بالظهار طلاقا يكون ظهارا (فهو بناء على قاعدة: أن كل ما هو صريح في باب لا ينصرف إلى غيره البتة، وقول أبي الطاهر: إن عري لفظ الظهار من النية جرى على الخلاف في انعقاد اليمين بغير نية، وأما قول ابن القاسم: ينوي في الصريح ويكون طلاقا فبناء على أن الظهار تحريم ومن ألفاظ الطلاق الثلاث عنده أنت حرام وهو عنده يلزم به الثلاث ولا ينوي فيه وهو ضعيف، وأما قول الأبهري وابن الجلاب: أن كناية الأضعف تنصرف للأقوى من غير عكس، فضعيف لأن ليس من شرطها أن تنقل للأقوى بل من شأنها النقل للأضعف والأقوى)[71].

أما الخلاف العالي والمقارنة مع المذاهب الأخرى فلأن الشهاب تفقه على أعلام المدرسة الشافعية في عصره وعلى رأسهم العز بن عبد السلام، فحاز حصيلة علمية كبيرة في المذهبين المالكي والشافعي مكنته من فحص الآراء وفقا لمداركها وأدلتها فما كان أسعد بالدليل اختاره وانتصر له وما ضعف مدركه طرحه وبين عواره واستبدله بغيره ولو من خارج مذهبه، والسر في قوة الشهاب العلمية هو التعدد المذهبي فقد وقف على فروع المالكية والشافعية وغيرهما وعرف مسالك الاستدلال ومارسها لكشف مدارك هذه المذاهب وذلك أن: (اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفورا وإنكارا لمذهب غيره من غير اطلاع على مأخذه فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين)[72].

والقرافي لم يكن خلافيا مهمته الدفاع عن مذهب مالك بهدم دليل الخصم والانتصار لمذهب إمامه كما كان الشأن في ابن أبي زيد القيرواني في كتابه ، وكتاب الانتصار لأهل المدينة لصاحبه الإمام الفقيه أبي عبد الله محمد بن عمر ابن الفخار القرطبي ت419، وكتاب تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك لأبي الحجاج يوسف بن دوناس الفندلاوي ت547ه، فهذه الكتب ونظائرها في المذاهب الأخرى إنما خصصت للدفاع عن اختيارات المذهب المتبوع ودفع اعتراضات الخصوم والمخالفين بأساليب الجدال المنطقية المعروفة، ولا ننكر أن القرافي لم يمارس هذا النوع من العمل الفقهي في كتابه الذخيرة و إنّما مارسه في المسائل التي هي موضع خلاف وتشنيع على المذهب كمسألة خيار المجلس وبيوع الآجال وغيرها، ولكن لم يكن هذا هو غرض الكتاب، وقد قال في ذلك: (وقد آثرت التنبيه على مذاهب المخالفين الأئمة الثلاثة ومآخذهم في كثير من المسائل تكميلا للفائدة ومزيدا في الاطلاع فإن الحق ليس محصورا في جهة فيعلم الفقيه أي المذهبين أقرب للتقوى، وأعلق بالسبب الأقوى)[73]، ومثال ذلك مسألة الردة وهل تبطل الوضوء فنقل عن القاضي عبد الوهاب في التلقين: (الردة من نواقض الوضوء خلافا للشافعي لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ، فيجب عليه الوضوء بعد الرجوع إلى الإسلام لبطلان الوضوء السابق، ثم بين مأخذ مالك والشافعي وذكر توجيها للاستدلالين فقال (القاعدة الأصولية إن المطلق يحمل على المقيد، فتحمل الآية الأولى على الثانية، فلا يحصل الحبوط بمجرد الردة، حتى يتصل بها الموت، وذلك دليل الشافعي، وجواب مالك عن ذلك أن الآية رتب فيها أمران، وهما حبوط العمل والخلود في النار، على أمرين هما: الردة والوفاة عليها، فجاز أن يكون الأول للأول والثاني للثاني، فلا يتعين صرف الآية الأولى للثانية لعدم التعارض، ولا يكون من باب المطلق والمقيد)[74].

وتفسير الرازي كان أخصب مكان لذلك، ولعل القرافي لو كتب في التفسير لما كان قدر ما كتب أقَلّ مِمّا خَطَّهُ سلفه في مفاتيح الغيب.

8- التقصيد للأبواب الفقهية: نهج القرافي منهج التعليل الجزئي والكلي في كتاباته الفقهية، بعقليته الفذة، وذلك بالإشارة إلى جملة القواعد الحاكمة للباب الفقهي بحيث يمكن لمتدبر الذخيرة فهم قواعد وأسرار الباب الفقهي، وتجميع شتات فروعه وحُسْنِ الجواب على المسائل الجديدة التي تتراص مع نظيراتها القديمة في بناء فقهي متماسك.

- إن التعليل الجزئي: وهو ذو دلالة على الملكة الفقهية والغوص في معرفة الفروع والنظائر والربط بينها واكتشاف ما توجه به وما يستدل عليها به، على أنّ القرافي لم يخصّ باب المعاملات بهذا المنهج بل مد آثاره إلى ساحة التعبدات التي يظن عدم تعليلها، فأثناء حديثه عن تحديد أوقات الصلاة بين أنه لا يوافق رأي من أنكر التعليل بل (يعتقد أنها المصالح في نفس الأمر اشتملت عليها هذه الأوقات وإن كنا لا نعلمها)[75]، فعدم علمنا بها لا يساوي عدم وجودها (وهكذا كل تعبدي معنا أن لا نعلم مصلحته لا أنه ليس فيه مصلحة طردا لقاعدة الشرع في عادته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل)[76]، ويزيد الأمر إيضاحا فيقول:(إن تخصيص الشرع بعض الأوقات بأعمال معينة دون بقية الأوقات يقتضي اختصاص ذلك الوقت المعين بمصلحة لا توجد في غير ذلك الوقت ولولا ذلك لكان الفعل عاما في جميع الأوقات ولابد لما بعد الزوال من معنى لاحظه صاحب الشرع في رعاية المصالح وهكذا كل أمر تعبدي معناه أن فيه معنى لم يعلمه لا أنه ليس فيه معنى)[77]، ومدرك القرافي في ذلك الاستقراء الذي أدى به إلى تعميم المعاني في التعبدات، أنَّنا (إذا لاحظنا الشرائع وجناها مصالح في الأغلب أدركنا ذلك وخفي علينا في الأقل فقلنا ذلك الأقل من جنس ذلك الأكثر)[78]، ولم يتعرض ابن شاس لبحث مناسبة الأوقات في جواهره.
- وفي مسألة التيمم وهي طهارة بديلة للوضوء بسبب التعذر، فسر القرافي البدلية بأنه لو لم يشرع التيمم لكانت الطهارة لازمة بالماء حتى في حالة المرض والعجز وفي هذا من الحرج والمشقة ما ينافي مقاصد الشرع وأيضا لأنه لولا التيمم للزم المسلم عدم أداء الصلاة وتفويت وقتها حتى يشفى من مرضه أو يزول عذره والذي قد يستمر أعواما وبذلك يفوت وقت الصلاة ويتعطل الفرض للأبد[79]، فالمقصد من تشريع التيمم كما يرى القرافي تحصيل مصالح أوقات الصلوات قبل فواتها (ولولا ذلك لأمر عادم الماء بتأخير الصلاة حتى يجد الماء وهذا يدل على أن اهتمام الشرع بمصالح الأوقات أعظم من اهتمامه بمصالح الطهارة[80]. ولذلك ناسب تجويز التيمم للصحيح الحاضر عند ضيق وقت الصلاة[81].

وفي مسألة المسح على الجبائر ذكر القرافي أنها لا تستفاد من النصوص لأن الأحاديث في هذا الباب واهية، فيعدل إلى القياس على الخفين بجامع الضرورة، وبطريق الأولى بسبب ازْدِيَادِ الشدة، وقد تَأَكَّدَ هذا القياس بما في أبي داود أنه عليه الصلاة والسلام بعث سرية فأصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين[82]، وهذا منه قياس في باب العبادات أكده بقوله: وإذا جاز المسح لضرورة البرد فأولى الجراح)[83]، فالمسح على الجبائر مقيس على المسح على العصائب لضرورة البرد والجامع الضرورة في الكلّ. ولذلك لما ذكر القرافي قول سحنون في عدم توقيت المسح على الخفين وأنه غير محدد المدة استدل بالمناسبات والنظر للترجيح بين الأخبار المتعارضة في التوقيت بثلاثة أيام وبين غير المقيدة بمدة فقال (لأن التوقيت ينافي أصول الطهارات فإنها دائرة مع أسبابها لا مع أزمانها، وإذا تقابلت الأخبار بقي معنا النظر[84]، وهذا منه طرد للقاعدة، فالمشقة إن تحققت شروطها لم يعتبر التوقيت لعدم المناسبة.

وتحدث القرافي في باب زكاة الفطر عن جنس الواجب منها، وهو المقتات، فذكر اختلاف المذاهب في الحديث الوارد فيها وهل تؤدى من الأربعة فقط أم يزاد عليها وأي قاعدة ضابطة لذلك، ثم قال (لنا أن تعديد هذه

الأمور لا يمنع من قياس غيرها عليها إما أن هذا من مفهوم اللقب الذي هو أضعف المفهومات العشرة فيقدم القياس عليه أو القياس على باب الربا)[85]، ويؤكد القرافي ذلك مستندا إلى معنى الحديث أغنوهم عن الطلب في هذا اليوم، والغنى يكون بالقوت، لذا قال: هم إنما يطلبون القوت فوجب أن يكون هو المعتبر[86].

وفي مسألة الخلاف الفقهي المشروع نحى القرافي فيها منحى خاصا ، فعلى الرّغم مِنْ سيره في ركب الأصوليين المجوزين للخلاف الفقهي لأسباب موضوعية معلومة، فإنه قد استدرك ما إذا كان المختلف فيه مسألة حسية مما لا يعسر التحقق منها كجهة القبلة بالنسبة للمساجد فالقرافي في هذه القضية التي يمكن إخضاعها للنقد العلمي ومعرفة الصواب فيها لا يعتقد أن كل مجتهد فيها مصيب كما هو الحال في الاجتهاد الفقهي لأنها ليست موضع ضرورة ولا حاجة ولأن تصويب المختلفين فيها يؤدي إلى مناكر على مستوى الحساب العلمي لا يرتضيها العقل ولا الدين، ونظرا لتمكن القرافي في علم الجغرافيا فقد استثمر معطيات هذا العلم في تدبر مواقع محاريب مصر ليستخلص القاعدة الفقهية الحاكمة لهذا الباب الفقهي فقال (وهذا هو شأن محاريب القرى بالديار المصرية فإنها مختلفة جدا ومطعون عليها جدا.... وأما المحلة ومنية بني خصيب والفيوم فإن جوامعها في غاية الفساد فإنها مستقبلة بلاد السودان، وليس بينها وبين جهة الكعبة ملابسة)[87].

لذلك فإن الخلاف الفقهي في تقليد هذه المحاريب بعد ثبوت مغايرتها للقبلة بالحساب والتحديد الجغرافي هو مغاير لقضية التقليد الجائزة المسطرة في كتب الأصول (فإن قلنا أن كل مجتهد مصيب لا يمكن القول به ههنا، لأن أدلة الأحكام يعارض بعضها بعضا، وفيها العام والمخصص والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، فقد يطلع أحد المجتهدين على العام دون المخصص، ويطلع الآخر على المخصص فيختلفان، وكذلك القول في سائر الأقسام، وأما أدلة القبلة، فلا تعارض بينها، فمن علم جملتها كمن علم واحدا منها في الهداية، فلا يقع الخلاف فيها إلا بين جاهل وعالم، ولا يقع بين عالمين أبدا، لأنها أمور محسوسة، فالمصيب فيها واحد ليس إلا)[88].

الخاتمة:

في نهاية هذا المبحث يمكننا أن نسجل النتائج الآتية:

- حاز القرافي رتبة الاجتهاد بسبب حيازته شروطها العلمية والأخلاقية وبقدرته على التفاعل العلمي مع واقعه الإسلامي، وقدرته على الجمع بين المدارس النصية والتعليلية.
- إشكاليات القرافي المعرفية نبتت من تحديات واقعه الذي عاصره في الرد على النصرانية، وفي كتابته لأدلة التوحيد وتأكيده على قضايا العموم النصي، وترتيبه واستدلاله على الأحكام الفقهية، واهتمامه بالخلاف العالي.
- أضاف القرافي إلى المدونة الأصولية مُكْنَة الاستدلال بالقواعد الفقهية، وأهمية تدبر الفروق بين المعاني ومدارك الأحكام ودمجهما في مبحث واحد.
- نجَحَ القرافي في قضية التكامل بين المعارف الشرعية والطبيعية والفلكية، وكانت له تصحيحات للمدونة الفقهية بناء على ثقافته العلمية.
- أرْسَى القرافي حجرَ الأساس في مشْروع الإضافة إلى أصول الفقه وجعله عمليا تطبيقيا يحتاج إلى تكميل من الباحثين وتعميق له لاستنبات فرع جديد في الدراسات الأصولية يعنى باستخراجه من كتب الفقه والخلاف والمقارنة.

فهرس المصادر والمراجع:

1- ابن خلدون "العبر وديوان المبتدأ والخبر"، ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد(ت643ه)، المطبعة العامرة الشرقية، مصر.
2- ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1991، 82/3.
3- ابن الفخار محمد بن عمر(ت419ه)، الانتصار لأهل المدينة، تحقيق: محمد التمسماني الإدريسي، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، المملكة المغربية، ط1، 2009، وانظر قطب الريسوني.

4- ابن تغري بردي جمال الدين أبو المحاسن، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق: محمد أمين وغيره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.
5- ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب.
6- أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين **ابن الأثير**،(ت:630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، ط1، 1987.
7- أبو زهرة، مالك (حياته-عصره- آراؤه- فقهه)، دار الفكر العربي، ط2، 2008، ص438.
8- أحمد بدوي، الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1972.
9- الباحسين، القواعد الفقهية، يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1998.
10- الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1990.
11- السيوطي، حسن المحاضرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1978.
12- الشاطبي إبراهيم بن موسى(790ه)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الفكر العربي، بيروت، ط2، 1995.
13- الصغير عبد السلام الوكيلي، الإمام الشهاب القرافي حلقة وصل بين المشرق والمغرب في مذهب مالك في القرن السابع، وزارة الثقافة المغربية، ط1، 1996.
14- الصفدي، الوافي بالوفيات، الصفدي خليل بن أيبك (764ه)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
15- العز بن عبد السلام(660ه)، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط1، 2000.
16- الغزالي محمد بن محمد(505ه)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة من غير تاريخ، 161/2، القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق: محمد علوي بنصر، وزارة الأوقاف، الرباط،ط1، 1998،
17- القرافي، أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، مكتبة النافذة، القاهرة، ط 1988.
18- القرافي، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة، تحقيق، مجدي محمد الشهاوي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 2005
19- القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: أبو بكر عبد الرازق، المكتب الثقافي، القاهرة، ط1، 1989.
20- القرافي، الاستبصار فيما تدركه الأبصار، لوحة 22، عن مسعد عبد السلام عبد الخالق، الإمام القرافي وجهوده في الرد على اليهود والنصارى، دار الكتب المصرية، ط1، 2008.
21- القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
22- القرافي، الفروق "أنوار البروق في أنواء الفروق"، القرافي شهاب الدين، ضبط وتصحيح: خليل المنصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1998
23- القرافي، اليواقيت في أحكام المواقيت، اعتنى به جلال علي الجهاني، (د،ت).
24- القرافي، شرح تنقيح الفصول، بإشراف مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر، دار الفكر، ط2004.
25- القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط1، مكتبة نزار الباز، ط1
26- المقري محمد بن محمد، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي بمعهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، مقدمة المحقق.
27- تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي السبكي(ت771ه)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناجي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط1، 1964.

28- حاتم باي، التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك بن أنس، الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف بدولة الكويت، ط1، 2011.
29- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجيل، بيروت، ط14، 1996
30- عزيزة عكوش، الإمام شهاب الدين القرافي ومنهجه في الاستدلال الفقهي، أطروحة دكتوراه غير مطبوعة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2011.
31- علي بن سعيد أبو الحسن الرجراجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، ط1، 2007.
32- عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد الله المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات، جمهورية مصر العربية، ط1، 1998.
33- قطب الريسوني، النقد الفقهي عند الإمام ابن الفخار قراءة في الروافد والأغراض والأدوات، مجلة جامعة الشارقة، مجلد 17، عدد 2، 2020.
34- محمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط2018.
35- محمد نبيل غنايم، مدارس مصر الفقهية في القرن الثالث الهجري، دراسة فقهية مقارنة،دار الهداية، مصر، ط1، 1998.
36- السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة.
37- القرافي، الأمنية في إدراك النية، تحقيق مساعد بن قاسم الفالح، مكتبة الحرمين، الرياض، ط1، 1988.
38- حاتم باي، التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك بن أنس، الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف بدولة الكويت، ط1، 2011.
39 - حبيبة أحادوش، الأحكام الشرعية بين التعبد والتعليل عند الإمام القرافي، مجلة الغنية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، 2011.
40- محمد عبد المنعم خفاجي، قصة الأدب في مصر، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، لبنان، ط1، 1992.
41- محمد سهيل حقوش، تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام، دار النفائس، لبنان، ط1، 1998.

الهوامش:

[1]- السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1978، 446/1.
[2]- نور الدين ابن فرحون (799ه)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 147،1996.
[3]- عياض بن موسى بن عياض السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ضبط: محمد سالم هشام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، 435.
[4]- أبو زهرة، مالك (حياته- عصره- آراؤه- فقهه)، دار الفكر العربي، ط2، 2008، ص438.
[5]- محمد نبيل غنايم، مدارس مصر الفقهية في القرن الثالث الهجري، دراسة فقهية مقارنة، دار الهداية، مصر، ط1، 1998، ص97.
[6]- غنايم، مرجع سابق، 106.
[7]- المرجع نفسه، 112.
[8]- المرجع نفسه، 125.
[9]- حاتم باي، التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك بن أنس، الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف بدولة الكويت، ط1، 2011، ص38.
[10]- انظر ترجمته في: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2 ،1990 176/53-177، سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط3، 1985، 292/29، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، نور الدين ابن فرحون (799ه)، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت،

لبنان، ط1، 1996، ص128-130، الحجوي محمد بن الحسن (ت1376ه)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة إدارة المعارف بالرباط، 1345ه، 68/4.

[11]- انظر ترجمته في: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، طبعة دار صادر، 1977، ص 348/3-350.

[12]- انظر ترجمته في شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1993، ص617/7.

[13]- انظر ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن السبكي، تحقيق محمود الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، 1964، ص 161/18-162.

[14]- انظر ترجمته في النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992، ص 63/7.

[15]- انظر ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى، 209/8، والنجوم الزاهرة،182/7-183.

[16]- ابن فرحون، الديباج المذهب، ص128.

[17]- الوافي بالوفيات، الصفدي خليل بن أيبك(764ه)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000، 146/6.

[18]- ابن فرحون، الديباج المذهب، مصدر سابق، 273/1.

[19]- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، 292/17.

[20]- ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1991، 82/3.

[21]- الصفدي، الوافي بالوفيات، مصدر سابق، 87/2.

[22]-السيوطي، حسن المحاضرة، مصدر سابق، 233/1.

[23]- القرافي شهاب الدين، الفروق "أنوار البروق في أنواء الفروق"، ضبط وتصحيح: خليل المنصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1998. 27/4.

[24]- القرافي، الفروق، مصدر سابق، 373/1.

[25]- متفق عليه واللفظ لمسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، دار الكتب العلمية، ط1، 1991، رقم 279، ص 235/1.

[26]- القرافي، الفروق، مصدر سابق، 193/1.

[27]- ابن فرحون، الديباج، مصدر سابق، 236/1.

[28]-القرافي، الأمنية في إدراك النية، تحقيق مساعد بن قاسم الفالح، مكتبة الحرمين، الرياض، ط1، 1988.

[29]- اليواقيت في أحكام المواقيت، اعتنى به جلال علي الجهاني، (د،ت)، ص 22.

[30]- الذخيرة، مصدر سابق، ص 36.

[31]- القرافي، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة، تحقيق، مجدي محمد الشهاوي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 2005، ص155.

[32]- قطب الريسوني، النقد الفقهي عند الإمام ابن الفخار قراءة في الروافد والأغراض والأدوات، مجلة جامعة الشارقة، مجلد 17، عدد 2، 2020، ص544.

[33]- قطب الريسوني، مرجع سابق، 534.

* قال في مقدمة نفائس الأصول: التزمت أن أعزو كل نقل لقائله وكل سؤال لمورده وكل جواب لمقيده فتكون ذلك أجمل من النقل عن كتاب واحد في التدريس والإفادة وعن المناظرة.

[34]- ابن الفخار محمد بن عمر(ت419ه)، الانتصار لأهل المدينة، تحقيق: محمد التمسماني الإدريسي، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، المملكة المغربية، ط1، 2009، ص88، وانظر قطب الريسوني، مرجع سابق، 542-543.

[35]- القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط1، مكتبة نزار الباز، ط1، 1995.

[36]- الوكيلي، القرافي حلقة وصل، مرجع سابق، ص 512.

[37]- الفروق للقرافي، فرق 76. 188/2.

[38]- الغزالي محمد بن محمد(505ه)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة من غير تاريخ، 161/2، القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق: محمد علوي بنصر، وزارة الأوقاف، الرباط، ط1، 1998، ص 557.

[39]- القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 1962/5.

[40]- الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 161/1.

[41]- القواعد الفقهية، يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1998، ص273.

[42]- الشاطبي إبراهيم بن موسى(790ه)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الفكر العربي، بيروت، ط2، 1995.

[43]- القرافي، الفروق، 321/1.

[44]- عزيزة عكوش، الإمام شهاب الدين القرافي ومنهجه في الاستدلال الفقهي، أطروحة دكتوراه غير مطبوعة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2011، ص607/2.

[45]- القرافي، الفروق، 131/1.

[46]- نفسه، 272/4.

[47]- نفسه، 208/4.

[48]- نفسه، 210/3.

[49]- القرافي، الذخيرة، 290/5.

[50]- القرافي، الفروق، 240/1.

[51]- القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: أبو بكر عبد الرازق، المكتب الثقافي، القاهرة، ط1، 1989، ص213.

[52]- المصدر نفسه، 198/2.

[53]- المصدر نفسه، 205/2.

[54]- القرافي، شرح التنقيح، 351.

[55]- نفسه، 351.

[56]- الصغير بن عبد السلام الوكيلي، الإمام الشهاب القرافي حلقة وصل، مرجع سابق، 230/2.

[57]- القرافي، الفروق، مصدر سابق، 62/1.

[58]- نفسه 68/1.

[59]- نفسه،270/1.

[60]- المصدر نفسه، 275/1.

[61]- انظر مقدمة الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام.

[62]- القرافي، الأجوبة الفاخرة، مصدر سابق، ص21.

[63]- مقدمة كتاب: أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية، شهاب الدين القرافي، تحقيق عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، مكتبة النافذة، القاهرة، ط،1988 ص19-21.

[64]- الوكيلي، الإمام الشهاب القرافي،333/1.

[65]- القواعد، المقري محمد بن محمد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي بمعهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، مقدمة المحقق، 128/1-129.

[66]- علي بن سعيد أبو الحسن الرجراجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، ط1، 2007، 38/1.

[67]- حاتم باي، التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك بن أنس، الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف بدولة الكويت، ط1، 2011، ص 28.

[68]- الرجراجي، مناهج التحصيل، 38/1، وفي ذخيرته عبارات تدل على الطريقة القيروانية، منها: ومنهم من استحسنه وهو الصحيح، الذخيرة،410/3، ومنها: والصواب أن المعتبر اختلاف الدين وقبول الإسلام على القرب كما قال في المدونة، الذخيرة، 411/3.

[69]- عزيزة عيكوش، القرافي ومنهجه في الاستدلال 204/1 – 208.

[70]- محمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط 2018، ص103.

[71]- الفروق، 113/1-115.

[72]- الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 391/2.

[73]- القرافي، الذخيرة، 35/1.

[74]- القرافي، الذخيرة، ص163/1.

[75]- القرافي، شرح تنقيح الصول، ص72

[76]- نفسه، ص72.

[77]- الفروق، ص141/2-142.

[78]- المصدر نفسه، ص 56/2.

[79] - حبيبة أحادوش، الأحكام الشرعية بين التعبد والتعليل عند الإمام القرافي، مجلة الغنية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، 2011، ص56.

[80]- القرافي، الذخيرة، 337/1.

[81]-الغرياني عبد الرحمن، مدونة الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة الريان، ط1، 2002، ص222/1

[82]- سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، كتاب الطهارة، باب المسح على العمامة، رقم 146، دار الرسالة العالمية، ط1، 1،213/2009.

[83]- القرافي، الذخيرة، 317/1.

[84]- المصدر نفسه، 323/1.

[85]- نفسه، 167/1.

[86]- نفسه، 168/1.

[87]- المصدر نفسه، 125/2.

[88]- المصدر نفسه، 128/2.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 31 – 44
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مصادر الاستدلال ومنهجه عند القاضي ابن القصَّار المالكي

Sources of inference and his approach according to Judge Ibn Al-Qassar Al-Maliki

طالب دكتوراه منير سعدي
كلّيّة العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
mounirsaadi2007@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/03 تاريخ القبول: 2021/03/30

الملخص:
يُعنى هذا البحث بإبراز مكانة القاضي ابن القصَّار في المذهب المالكي وخاصة عند مالكية العراق، وأيضًا بيان مصادر الاستدلال ومنهجه عند ابن القصار، وهل اتَّبع المنهج الذي تميَّزت به المدرسة العراقية أم خالفها في ذلك.
وقد أسفرت نتائج البحث إلى أنّ القاضي ابن القصَّار من أبرز علماء المذهب المالكي عمومًا والمدرسة العراقية خصوصًا، كما أنَّه اتَّبع نهج المدرسة العراقية في مصادر الاستدلال وفي المنهج المتبع في طرح الأدلة وترتيبها.
الكلمات المفتاحية: مصادر؛ الاستدلال؛ منهج؛ ابن القصار.

Abstract:
This research is concerned with highlighting the position of Judge Ibn Al-Qassar in the Maliki school of thought, especially among the Malikis of Iraq, and also explaining the sources of inference and his approach according to Ibn Al-Qassar, and whether he followed the curriculum that distinguished the Iraqi school or disagreed with it in that.
The results of the research revealed that Judge Ibn Al-Qassar was one of the most prominent scholars of the Maliki school in general and the Iraqi school in particular, and he also followed the Iraqi school approach in the sources of inference and in the approach followed in presenting and arranging evidence.
Key words: Sources; Inference; Method; Ibn Al Qassar**.**

مقدّمة:

نشأ المذهب المالكي بالمدينة على يد الإمام مالك ثمَّ انتشر في أماكن عدة من العالم عن طريق تلامذته الذين أخذوا عنه، لم يكن تلامذة الإمام من مكانٍ واحدٍ، بل كانوا من أماكن مختلفة، ونظرًا لتنوُّع أماكنهم وبلدانهم، واختلاف بيئاتهم، اختلفت اجتهاداتهم، وتنوَّعت آراؤهم.

وهذا ما أدى إلى ظهور مدارس فقهية متعدِّدة، ومن هذه المدارس الفقهية المدرسة المالكية العراقية، التي أسهمت بشكلٍ كبيرٍ في خدمة الفقه الإسلامي عمومًا والفقه المالكي خصوصًا، وقد تميَّزت هذه المدرسة عن غيرها من المدارس الأخرى بمزايا خاصة بها، سواء على مستوى التأليف والتأصيل، أو الاستنباط والتخريج، أو الاستدلال.

كما عرفت هذه المدرسة أعلامًا كبارًا وأئمةً فقهاء، ومن هؤلاء الأعلام الذين كان لهم أثرٌ كبيرٌ في خدمة المذهب المالكي القاضي ابن القصَّار.

وبناء على ما سبق فإن الإشكالية هي:

ـ ما هي مصادر الاستدلال عند القاضي ابن القصار المالكي؟ وما هو منهجه في الاستدلال؟ وتتفرع عليه أسئلة أخرة هي:

ـ كيف نشأت المدرسة العراقية؟ وما هي مكانة القاضي ابن القصَّار في المذهب المالكي؟

وللإجابة عن الإشكاليّة، حاول الباحث ـ من خلال هذه الورقة البحثيّة ـ تسليط الضّوء على ذلك، وذلك من خلال خطةٍ تضمنَّت ذكر دخول المذهب المالكي إلى العراق وعوامل انتشاره في المبحث الأول، ثمَّ التعريف بالقاضي ابن القصار في المبحث الثاني، أمَّا المبحث الثالث فكان حول مصادر الاستدلال عند القاضي ابن القصّار، وفي المبحث الرابع والأخير تمَّ الكلام حول منهج ابن القصار في الاستدلال، وفي نهاية البحث خاتمةٌ وفيها عرضٌ لأهمِّ نتائج البحث.

وتكمن أهميَّة البحث في بيان خصائص المدرسة العراقية في المذهب المالكي، وذكر مصادر الاستدلال عندها والمنهج المتبع في ذلك، من خلال علمٍ من أبرز أعلام هذه المدرسة وهو القاضي ابن القصّار.

كما يهدف البحث إلى إبراز مكانة ابن القصّار العلمية في المذهب، ومدى موافقته للمدرسة العراقية في مصادر الاستدلال، وفي المنهج المتَّبع في ذلك.

المبحث الأوّل: المدرسة المالكية بالعراق

المطلب الأوّل: دخول المذهب المالكي إلى العراق:

نشأ المذهب المالكي بالمدينة النبوية موطن الإمام مالك بن أنس – رحمه الله- صاحب المذهب، حيث كانت المدينة في زمنه على رأيه ومذهبه حتى قيل: لا يُفتى ومالك في المدينة، ومن المدينة خرج المذهب وانتشر في باقي البلاد عن طريق تلامذة الإمام مالك القادمين من أماكن متعددة، الذين كانوا قد لازموه وتلقوا العلم عنه، والتزموا مذهبه، ونشروا فقهه في بلدانهم بعد عودتهم إليها.

وقد دخل المذهب المالكي إلى العراق على يد كبار أصحاب الإمام مالك الذين تتلمذوا عنده وأخذوا عنه الفقه والحديث، ثمَّ نقلوا ذلك إلى العراق بدءً بالبصرة وانتهاءً ببغداد.

ومن أبرز هؤلاء التلاميذ نذكر:

- أبو سعيد، عبد الرحمن بن مهدي العنبري (ت198هـ)[1]، لزم الإمام مالكًا، وتفقَّه عليه وعلى بعض كبار تلامذته.

- أبو عبد الرحمن، عبد الله بن مسلمة القعنبي (ت220هـ)، لازما مالكًا عشرين سنة، وروى عنه الموطأ، وكان أثبت رواة الموطأ على الإطلاق، وكان له أثرٌ كبيرٌ في نشر مذهب مالكٍ وتمكينه في العراق[2].
- يحيى بن يحيى بن بكير التميمي الحنظلي مولاهم (ت226هـ)، لازم الإمام مالك طويلاً وقرأ عليه الموطأ[3].

ثمَّ جاءت بعدهم طبقة أخرى أخذوا فقه مالكٍ عن الطبقة الأولى من أصحابه وقاموا بنشره في العراق، ومن هؤلاء:

- أبو الفضل، أحمد بن المعذِّل، بصريٌ وأصله من الكوفة، أخذ عن عبد الملك بن الماجشون، ومحمد بن مسلمة[4].
- أبو يوسف، يعقوب بن إسماعيل بن حماد البصري (ت246هـ)، ولي قضاء المدينة المنورة، ثمَّ قدم إلى بغداد ونشر بها مذهب مالك[5].

ثمَّ جاءت بعدهم طبقةٌ أخرى، منهم:

- أبو يوسف، يعقوب بن أبي شيبة بن الصلت (ت262هـ)، تفقَّه على كبار أصحاب مالك كابن المعذِّل، وأصبغ، وغيرهم[6].

ثمَّ جاءت طبقةٌ أخرى منهم:

- حماد بن إسحاق بن حماد بن زيد (ت 269هـ)، سمع من القعنبي، وأحمد بن المعذِّل، ولي قضاء بغداد، ونشر المذهب المالكي بها[7].
- إسماعيل بن إسحاق بن حماد بن زيد (ت 282هـ) المعروف بالقاضي إسماعيل، تتلمذ على علي بن المديني، وتفقَّه بابن المعذِّل، شهد له أئمَّة عصره بالتفوُّق والنبوغ، وقد عدَّه بعض أهل العلم المؤسِّس الأوَّل للمدرسة المالكية بالعراق[8].

ثمَّ جاءت طبقةٌ أخرى، منهم:

- أبو عمر، محمد بن يوسف بن يعقوب بن إسماعيل (ت 316هـ)[9]، تفقَّه على أبيه، وروى عنه جماعةٌ منهم: أبو بكر الأبهري.
- أبو بكر، محمد بن أحمد بن الجهم (ت329هـ)، المعروف بابن الورَّاق[10]، تفقَّه بالقاضي إسماعيل، وعنه أخذ الأبهري، والدينوري، وغيرهما.

ثمَّ جاء بعدهم من أسهم أيضًا في نشر المذهب، من أبرزهم:

- أبو بكر، محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري (ت375هـ)[11]، إمام المالكية في عصره، تفقَّه على القاضي أبي عمرو، وعنه أخذ ابن الجهم، وغيره، وخدم مذهب مالك خدمةً كبيرةً، وبعد موته ضعف المذهب في العراق.
- أبو القاسم، عبيد الله بن الحسن البصري المعروف بابن الجلاب[12] (ت 378هـ)، أفقه المالكية في زمانه بعد الأبهري، وله كتاب "التفريع".
- أبو الحسن، علي بن عمر بن القصار (ت 397هـ).

ثمَّ جاءت طبقةٌ أخرى، منهم:

- أبو محمد، عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت422هـ)[13]، القاضي، شيخ المالكيين في عصره، سكن بغداد وتفقَّه بها.
- أبو الفضل، محمد بن عبد الله بن عمروس البغدادي (ت 452هـ)[14].

وتُعدُّ هذه الطبقة آخر طبقةٍ كان لها الفضل في رئاسة المذهب المالكي بالعراق، وانتهى إليها فضل نشره والتمكين له.

المطلب الثّاني: عوامل انتشار المذهب المالكي بالعراق

يمكن أن نجمل العوامل المساعدة على انتشار مذهب مالكٍ في العراق في الفروع التالية:

الفرع الأوّل: تولّي القضاء

إنَّ الدارس للتاريخ يُدرك أنَّ المذهب الذي يكون أتباعه قضاة البلد يكون أكثر نشاطًا وأتباعًا من غيره، ولهذا يُعدُّ القضاء من أبرز العوامل التي ساهمت في انتشار المذهب بالعراق وتمكينه، وذلك أنَّ تولّي عدد من علماء المذهب منصب القضاء دفعهم لإثراء المذهب والاجتهاد فيه، الشيء الذي يحرّك في النَّاس الرغبة في تعلُّم المذهب واتِّباعه، وبالمقابل فإنَّ من أسباب ضعف وتراجع المذهب المالكي في العراق خروج القضاء من علماء المالكية إلى غيرهم من الحنفية والشافعية[15].

وقد تولَّى عددٌ من أعلام المالكية منصب القضاء في العراق، وكان لهم الأثر الكبير في نشر المذهب، نذكر منهم:

- سليمان بن بلال (ت 176هـ)، وقد تولَّى قضاء بغداد في عهد الرشيد.
- إسماعيل بن إسحاق بن حماد (ت282هـ)، كان قاضي القضاة بسرَّ من رأى، ثمَّ قاضي القضاة ببغداد.

الفرع الثاني: تدريس الفقه المالكي

يُعتبر تدريس الفقه المالكي من أبرز العوامل التي كان لها الأثر الكبير في تثبيت المذهب بالعراق، وقد كان لبعض علماء المذهب المالكي عنايةٌ كبيرةٌ بالتدريس والتعليم، ومن ذلك ما ذُكِر في ترجمة أبي بكرٍ الأبهري من أنَّه مكث يدرِّس فقه مالكٍ للنَّاس في جامع المنصور ببغداد ستين سنةً[16].

الفرع الثالث: المناظرات

من المعلوم أثر المناظرات العلمية في ترسيخ المذهب وإثرائه بالمادة العلمية، وقد شاعت المناظرات وخاصة في القرن الرابع الهجري بين علماء المذهب المالكي أو مع غيرهم من المذاهب[17]، كما ذكر المؤرِّخون وأصحاب التراجم كثيرًا من المناظرات التي كانت العراق عمومًا وبغداد خصوصًا مسرحًا لها، وكان طلبة العلم يتعلمون من هذه المناظرات قرع الحجة بالحجة، وطُرُق الاستدلال، ومنهج المحاورة[18].

الفرع الرابع: التأليف

لقد اهتمَّ مالكية العراق بالتأليف، فألَّف بعضهم كتبًا اهتمت بتدوين الفقه المالكي، ككتاب "التفريع" لابن الجلاب المالكي، كما ألَّف البعض الآخر كتبًا في الاحتجاج لمذهب مالكٍ، وألَّفوا أيضًا كتبًا في أصول الفقه، ككتاب "مقدمة في أصول الفقه" لابن القصار المالكي، وألَّف آخرون كتبًا في الردِّ على المخالف، ككتاب "الرد على أبي حنيفة" للقاضي إسماعيل.

المبحث الثّاني: التعريف بالقاضي ابن القصار

المطلب الأوّل: اسمه ونسبته ومولده ونشأته

الفرع الأوّل: اسمه ونسبته

هو أبو الحسن عليُّ بن عمر بن أحمد[19] البغداديُّ الأبهريُّ، وأبهر بلدةٌ مشهورةٌ بالقرب من زنجان، بين قزوين وزنجان وهمدان من نواحي الجبال[20].

وقد اشتهر بالقاضي ابن القصار، فأمَا القاضي فلأنَّه ولي قضاء بغداد، وأمَّا القصَّار فنسبةً إلى حرفة القِصارة؛ قِصارة الثياب وغيرها[21].

الفرع الثاني: مولده ونشأته

وُلِد القاضي ابن القصَّار في بدايات القرن الرابع الهجريِّ، لكنَّ المصادر التِّي ترجمت له لم تذكر سنة ولادته بالتحديد، لكن الذي يغلب على الظنِّ أنَّه وُلِد قبل سنة 338هـ.

وقد نشأ القاضي ابن القصَّار في بغداد عاصمة الخلافة العبَّاسيَّة، التِّي كانت تعدُّ من أهمِّ المراكز العلمية في ذلكم العصر، فنشأ نشأةً علميَّةً صالحةً، فحفظ القرآن، ثمَّ أخذ العلم عن شيوخٍ كثر، متنقلاً بين مساجد بغداد التِّي كانت مليئةً بالعلماء في مختلف العلوم الشرعيَّة، وهذا لطلب العلم والتفقُّه في الدين.

المطلب الثّاني: شيوخه وتلاميذه

الفرع الأوّل: شيوخه

أخذ القاضي ابن القصَّار العلم عن علماء بلده، ومن أشهرهم:

- أبو بكر، محمد بن عبد الله بن صالحٍ الأَبْهَرِيُّ (ت 375هـ)، إليه انتهت رئاسة المذهب، وعنه انتشر المذهب في العراق.

وكان كل همِّه تعليم النَّاس وتدريس الفقه، فقد جلس يدرِّس في جامع المنصور - ببغداد - ويُفتيهم ويُعلِّمهم ستين سنةً، وهذا ما أثَّر في ابن القصَّار الذي لازم الأبهري ملازمةً طويلةً، فتفقَّه به، وأصبح من خواصِّ تلاميذه.

- عليُّ بن الفضل بن إدريس بن الحسين بن محمد، أبو الحسن السُتُوريُّ السَّامريُّ[22]، من أهل "سُرَّ مَنْ رَأَى"[23] سكن بغداد، وحدَّث بها، وقد تتلمذ عليه القاضي ابن القصَّار وأخذ عنه الحديث وسمعه منه.

الفرع الثاني: تلاميذه

تتلمذ على الشّيخ عدد كثير، من أبرزهم:

- أبو الفضل، محمد بن عبيد الله بن عمروس البزَّار البغداديُّ (ت 452هـ)[24]، أخذ الفقه عن ابن القصار، وكان أحد الفقهاء في بغداد على مذهب مالكٍ، وانتهت إليه الفتيا.
- أبو الحسين، محمد بن علي بن محمد بن عبيد الله بن المهتدي بالله، المعروف بابن الغريق (ت 465هـ)[25]، تتلمذ على ابن القصار.
- أبو محمدٍ، عبد الوهاب بن عليِّ بن نصْر البغداديّ القاضي[26]، العلاَّمة، الفقيه، تتلمذ على ابن القصَّار، وأخذ عنه الفقه، وكان يفتخر بذلك[27].

المطلب الثالث: مكانته ووفاته

الفرع الأوّل: مكانته

يُعَدُّ القاضي ابن القصَّار من علماء المذهب المالكي الذين أسهموا بجهودٍ كبيرةٍ لتثبيته في العراق عمومًا وفي بغداد خصوصًا، وبسببهم حُفظ مذهب الإمام مالكٍ -رحمه الله- حتَّى قيل: (لولا الشَّيخان والمحمَّدان والقاضيان لذهب المذهب المالكيُّ - أي: في العراق)[(28)]، فالشيخان ابن أبي زيد وأبو بكر الأبهري، والمحمدان محمَّد بن سحنون ومحمد بن المواز، والقاضيان هما: ابن القصَّار، وتلميذه عبد الوهاب.

فلا غرابة في أن يتبوَّأ ابن القصار مكانةً عاليةً في المذهب المالكيِّ، جعلت كثيرًا من أهل العلم يثنون عليه، فقد قال عنه تلميذه أبو ذرٍّ الهرويُّ: (هو أفقه من رأيت من المالكيِّين)[(29)].

وقال أبو إسحاق الشِّيرازيُّ في ترجمته له وهو يتكلَّم عن كتابه عيون الأدلَّة: (...وله كتابٌ في الخلاف لا أعرف لهم كتاباً في الخلاف أحسن منه)[30].

الفرع الثاني: وفاته

الصحيح من كلام أهل العلم أنَّ القاضي ابن القصَّار توفِّي سنة 397هـ أقرب للصَّواب[31].

المبحث الثّالث: مصادر الاستدلال عند القاضي ابن القصار

أذكر في هذا المبحث مصادر الاستدلال عند القاضي ابن القصار، وأورد أيضًا بعض الأمثلة على استعماله لتلك الأدلة.

المطلب الأوّل: القرآن الكريم والسنَّة النَّبوية

الفرع الأول: القرآن الكريم

اعتمد ابن القصّار في استدلالاته على القرآن الكريم، فنراه مثلاً كلما يورد مسألةً فقهية لها مستندٌ من القرآن الكريم إلَّا ويذكر الآية أو الآيات محلّ الشاهد على ما أراده، وسأكتفي بذكر مثالين اثنين لذلك.

أوَّلا: قال القاضي ابن القصار: "عند مالك – رحمه الله- أن مسح جميع الرأس واجبٌ في الوضوء... والدليل لقولنا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ﴾ (المائدة: 6)"[32].

ثانيًا: قال القاضي ابن القصار: "قال مالكٌ: تُؤْخَذ الجزية من الشيخ الفاني... وإنَّما أخذها مالكٌ؛ لأنَّ الله قال: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: 29)"[33].

الفرع الثاني: السُنَّة النبويَّة

اعتمد ابن القصار في استدلالاته على السنَّة النبويَّة، ومن الأمثلة على ذلك:

أوَّلاً: قال القاضي ابن القصار: "وآخر وقت الظهر المختار إذا صار ظلّ الشيء مثله، بعد القدر الذي زالت عليه الشمس ... والدليل لقولنا: حديث عبد الله بن عباس ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال: «أمَّني جبريل عند البيت مرّتين، فصلّى بي الظهر حين زالت الشمس، فكانت قدر الشراك، وصلّى بي العصر حين صار ظلّ كل شيء مثله[34]»"[35].

ثانيًا: قال القاضي ابن القصار: " قال القاضي رحمه الله: لم أجد لمالك نصًّا في أمان العبد إذا أعطى الأمان لمشركٍ... وكذلك عندي: يجوز أمان العبد؛ لأنَّه احتجَّ بقول النبيِّ ﷺ: «يُجِيرُ على المسلمين أدناهم»[36]"[37].

المطلب الثاني: الإجماع وعمل أهل المدينة

الفرع الأول: الإجماع

استدلَّ القاضي ابن القصار بالإجماع في عدة مواضع، واختلفت صيغته في التعبير عنه، فأحيانًا يعبِّر بكلمة لا خلاف، وأحيانًا أخرى يذكر كلمة إجماع، وقد يكون الإجماع صريحًا فينقله إما بنسبته إلى جميع علماء الأمة، أو إلى الصحابة مثلاً، وقد يكون إجماعًا سكوتيًا، وسأذكر أمثلةً على ذلك.

أولاً: نقل الإجماع بكلمة لا خلاف، ومثاله: قول ابن القصار: "وإذا أسلم الحربيُّ وخرج إلينا، أو جاءنا ثمَّ أسلم، وترك ماله وولده في دار الحرب؛ فلا خلاف أنَّه قد أحرز دمه"[38].

ثانيًا: نقل الإجماع الصريح ونسبته إلى علماء الأمة، ومثاله: قول ابن القصار: "ولا يخلو المال الذي أتلفوه... فينبغي إذا أسلم أن يغرمه له، وإذا لم يغرمه له بإجماع علمائنا أنَّه قد صار للكافر عليه شبهة ملكٍ ويدٍ"[39].

ثالثًا: نقل الإجماع الصريح ونسبته إلى الصحابة، ومثاله: قول ابن القصار: "ومن الدلالة على ذلك إجماع الصَّحابة، وهو ما نُقِلَ عن عمر وعليٍّ أنَّهما قالا: «للفارس ثلاثة أسهمٍ، سهم له، وسهمان لفرسه»"[40].

الفرع الثاني: عمل أهل المدينة

وهذا الدليل من أهم الأدلة التي تميَّز بها مذهب مالك –رحمه الله- وقد استدلَّ به القاضي ابن القصار، ومثاله: قوله: "ومن سنّة الأذان الترجيع فيه عند مالك ... وأقوى الطرق في إثباته ما ذكرناه من عمل أهل المدينة، ونقله خلفهم عن سلفهم حروف الأذان والإقامة"[41].

المطلب الثالث: القياس وقول الصحابي

الفرع الأول: القياس

وقد أعمل القاضي ابن القصار دليل القياس كثيراً في كتابه، فيورد القياس للاستدلال على المسألة، كما أنَّه يناقش قياس المخالف ويردُّه، وسأورد بعض الأمثلة لبيان ذلك.

أولاً: قال القاضي ابن القصار: "وأيضًا فإنَّ القياس اقتضى أن لا يسهم للفرس أصلًا؛ لأنَّه كالآلة للرَّجل، وآلة الرَّجل من سلاحٍ وغيره لا يُسْهم له؛ إلَّا أنَّ الإجماع قد حصل على أنَّه يُعْطَى سهمًا، فالقدر الذي اجتمعنا عليه أثبتناه، وما زاد عليه واختلفنا فيه أسقطناه بمقتضى أصل القياس"[42].

ثانيًا: قال القاضي ابن القصار: "دلائل القياس**:** فنقول: هي صلاة متعلّقة بغروب أحد نَيِّرَيْن، فينبغي أن تكون متعلّقة بغروب أنورهما كصلاة المغرب، فالحمرة أنور من الشفق الذي هو البياض، كما أنّ الشمس في المغرب أنور من الشفق الذي هو الحمرة"[43].

الفرع الثاني: قول الصحابي

استدل القاضي ابن القصار بقول الصحابي، وهو من الأدلة المعتبرة في المذهب المالكي، ويعبرِّ ابن القصار عنه بعبارة (وهو مذهب) أو بعبارة (روي عن) أو بعبارة (قول)، ومن أمثلة ذلك:

أولاً: قال القاضي ابن القصار في مسألة النهي عن قتل الرهبان: "وأيضًا فقد رُوِي عن أبي بكرٍ رضوان الله عليه أنَّه نهى عن قتل الشيوخ وأصحاب الصَّوامع، ولا مخالف له في الصَّحابة"[44].

ثانيًا: قال القاضي ابن القصار: "والذين يستحقُّون الغنيمة هم الذين شهدوا الوقعة، وجاءوا قبل حصول الغنيمة،... وهو مذهب أبي بكرٍ وعمر"[45].

المطلب الرابع: القواعد الأصولية والقواعد الفقهية

الفرع الأول: القواعد الأصولية

لقد أعمل القاضي ابن القصار القواعد الأصولية، ومن أمثلة ذلك:

أولاً- التعارض والترجيح: ومثاله قوله: "والتأويلان إذا لم يتنافيا؛ صحَّ أن يكونا مُرادَين، وحملُه عليهما أولى؛ لأنَّه إن كان أحدهما هو الصَّحيح عند الله تعالى؛ فقد أصبناه لا محالة إذا استعملناهما جميعا، وإذا تركنا أحدهما؛ جاز أن يكون هو المراد، فحمله عليهما أولى"[46].

ثانيًا- العام: ومثاله قوله: "إذا خاطب الله الجماعة بمقتضى العموم، كان كلُّ واحدٍ منهم مخاطباً به"[47].

ثالثًا- النهي: ومثاله قوله: "النهي إذا تجرَّد اقتضى التحريم "[48].

الفرع الثاني: القواعد الفقهية

لقد أكثر القاضي ابن القصار الكثير من القواعد والضوابط الفقهية، ومثال ذلك:

أولاً: قول القاضي ابن القصار: "المنفعة العامة أولى من المنفعة الخاصة"[49].

ثانيًا: قول القاضي ابن القصار: "كلّ من لا تكون الجماعة شرطًا في صلاته، لم تكن واجبة عليه فيه"[50].

المبحث الرابع: منهج الاستدلال عند القاضي ابن القصار

سأذكر في هذا المبحث منهج الاستدلال عند القاضي ابن القصار، ويمكن أن يظهر ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: منهجه من جهة الرأي المستدل له

ذكر القاضي ابن القصار المذهب المالكي واعتنى بذلك عناية كبيرةً، فنراه ينقل قول الإمام مالك، كما يذكر أيضًا أقوال غيره من أئمة المذهب، ولم يقتصر على المذهب المالكي فقط، بل يذكر أيضًا مذهب أبي حنيفة والشافعي، وكان يذكر أحيانًا مذهب الإمام أحمد، وأمَّا من حيث الاستدلال فإنَّنا نجد أنَّ القاضي ابن القصار استدلَ لمذهب مالكٍ وأكثر من ذكر الأدلة للانتصار للمذهب، كما أنَّه يذكر دليل المخالف ويناقشه ويردُّه، ومن أمثلة ذلك:

أولاً: قال القاضي ابن القصار: "ويجوز عند مالك، والشافعي ـ رحمهما الله ـ صلاة الرجل إلى جنبه امرأة وهما في صلاة واحدة... وعند أبي حنيفة أنّ صلاة الرجل تبطل... والدليل لقولنا: الظاهر من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم﴾ (المائدة: 6)... وقال النبي ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»[51] وهذا قد تطهّر، ... وأيضًا فإنّ المرأة قد وقفت في مقام مأموم، فلا تفسد صلاة الإمام، كالرجل إذا وقف إلى جنبها... فإن قيل: فقد قال ﷺ: «أخروهنّ من حيث أخرهنّ الله»[52] وأمر الرجلَ بتأخير المرأة، فنهى عن القيام إلى جنبها، والنهي يدلّ على الفساد؛ لأنّه ترك فرضًا من فرائض الصلاة.

قيل: إنّ الأمر بالتأخير يدلّ على أنّه لازم لهما جميعًا، فلو كان تركها في التأخّر لا يفسد صلاتها، كذلك تركه أن يتقدّم عليها، أو يؤخرها لا يفسد صلاتَه"[53].

المطلب الثاني: منهجه من جهة نوع الأدلة المستدلّ بها وعددها

الأدلة التي استدلَّ بها القاضي ابن القصار متنوعةٌ وتنقسم إلى أدلةٍ نقليةٍ وأدلةٍ عقليةٍ، ومن الأدلة النقلية القرآن والحديث، ومن الأدلة العقلية القياس والاستصحاب، ومعظم المسائل التي يذكرها ابن القصار يستدلُّ لها بدليل القرآن، ثمَّ السنة، ثمَّ الإجماع، ثمَّ القياس، وقد يكتفي بذكر دليلٍ واحدٍ من القرآن في بعض المسائل، وفي مسائل أخرى يذكر عدة آياتٍ، ونفس الكلام على استدلاله بالسنة، فهو يكتفي أحيانًا بذكر حديثٍ واحدٍ، وأحيانًا أخرى يورد عدة أحاديث في المسألة الواحدة، وفي بعض المسائل يكتفي بذكر دليل السنة فقط دون القرآن، وسأذكر فيما يأتي أمثلةً توضح ذلك:

أولاً: قال القاضي ابن القصار: " ولا يقتل الرُّهْبَانُ وأهل الصَّوامع والشيخ الفاني ... والدليل لقولنا: قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 190)، وهو مأخوذٌ من المُقَاتَلَة... وأيضًا فإنَّ النَّبيَّ ﷺ كان إذا بعث جيوشه يقول: «أخرجوا باسم الله، قاتلوا في سبيل الله من كفر بالله، لا تَغْدِرُوا، لا تمثِّلوا، لا تغُلُّوا، لا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصَّوامع»[54]، فنهى عن قتلهم، والنَّهي إذا تجرَّد اقتضى التحريم ... وأيضًا فقد رُوِي عن أبي بكرٍ رضوان الله عليه أنَّه نهى عن قتل الشيوخ وأصحاب الصَّوامع، ولا مخالف له في الصَّحابة فجرى مجرى الإجماع، وأيضًا فإنَّه شخصٌ لا قتال فيه في العادة، ولا يُخَافُ منه، فوجب أن لا يُقْتَل؛ دليله النِّساء والصِّبيان"[55].

ففي هذه المسألة استدلَّ القاضي ابن القصار بالكتاب والسنة والإجماع، والقياس.

ثانيًا: قال القاضي ابن القصار: " قد ذكرنا المنع من التَّفرقة، فإن بيعت دونه أو بيع دونها؛ فإنَّ البيع فاسدٌ، قال القاضي: رأيت لمالكٍ قولًا أنَّه إذا بيع؛ فُسِخ البيع، إلَّا أن تختار الأمُّ ذلك، ... والدَّليل لنا ما رواه

الحَكَمُ، عن مَيْمُون بن أبي شَبِيبٍ، عن عليٍّ رضي الله عنه: «أنَّه فرَّق بين امرأةٍ وولدها، فنهى النَّبيُّ ﷺ عن ذلك البيع، وردَّ البيع»[56]"[57].

في هذه المسألة اكتفى القاضي ابن القصار بالاستدلال بالسنة فقط فذكر حديثًا واحدًا فقط.

ثالثًا: قال القاضي ابن القصّار: "المستحب والمسنون في الرأس عند مالك - حمه الله- مسحة واحدة... وهذا مذهب ابن عمر والحسن البصري وأحمد بن حنبل ... وقال أبو حنيفة: المسنون مرة واحدة ... وقال الشافعي: المسنون ثلاث مسحات... والدليل لقولنا: استصحاب الحال، وأن المسنون والمستحب يحتاجان إلى شرع كما يحتاج الوجوب إلى دلالة من الشرع"[58].

ففي هذه المسألة اكتفى القاضي ابن القصّار بدليل الاستصحاب.

المطلب الثالث: منهجه من جهة ترتيب الأدلة:

تنقسم الأدلة التي استدل بها القاضي ابن القصّار إلى أدلةٍ نقليةٍ وأدلةٍ عقليةٍ، وترتيبه لها إجمالا أنَّه يبدأ بالأدلة النقلية ثم الأدلة العقلية، أمَّا ترتيبه لها تفصيلا فإنَّه يبدأ في الغالب بالاستدلال بالقرآن ثمَّ يذكر السنة ثم الإجماع، ويذكر أيضا قول الصحابي إن وُجد، وأحياناً يقدِّم السنة على القرآن، وأحيانًا أخرى إن لم يذكر دليلاً من القرآن فإنَّه يكتفي بذكر أدلَّة السنة، ثمَّ بعد ذكر الأدلة النقلية يذكر الأدلة العقلية من قياس أو استصحاب أو غيره، ومن الأمثلة على ذلك:

أولاً: قال القاضي ابن القصار: "والدليل لقولنا أنَّه لا يُسهم له إذا لم يقاتل ولم يكن نوى الجهاد؛ قوله تعالى: ﴿سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: 20)... وأيضًا قول النَّبيِّ ﷺ في رواية عمر بن الخطَّاب عنه: «الأعمال بالنِّيَّات وإنَّما لكلِّ امرئٍ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأةٍ يتزوَّجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»[59] ... وأيضًا فإنَّ السَّهم يستحقُّه من كان من أهل الجهاد والقتال، وهذا ليس منهم، ... والدليل لقولنا أنَّه يُسهَم له إذا قاتل؛ أنَّه قد دخل تحت قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 190)... وكذلك قول أبي بكرٍ وعمر. فهو عمومٌ فيمن حضر وقاتل ومن حضر ولم يقاتل ... وأيضًا فإنَّه حرٌّ، مسلمٌ، رشيدٌ، حضر الوقعة وقاتل، فوجب أن يُسهَم له، أصله غير التَّاجر إذا قاتل، فإنَّ غير التَّاجر يُسهَم له بحضوره وإن لم يقاتل"[60].

ففي هذه المسألة استدلَّ القاضي ابن القصار بالكتاب والسنة وقول الصحابي، والقياس.

ثانيًا: قال القاضي ابن القصار: " ولا يجوز الرِّبا بين المسلم والحربيِّ في دار الحرب، كما لا يجوز في دار الإسلام. والدليل لقولنا: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ (البقرة: 278). وهذا أمرٌ لم يفرَّق فيه بين موضعٍ دون موضعٍ، فتركه واجبٌ بحقِّ الأمر الذي يقتضي الوجوب، إلَّا أن تقوم دلالةٌ"[61].

فهذه المسألة استدلَّ لها القاضي ابن القصار بالكتاب ثم بقاعدة أصولية هي الأمر يقتضي الوجوب.

خاتمة:

وفي خاتمة هذا البحث توصّلت إلى النّتائج التّالية:

1- تُعدُّ المدرسة العراقية من أبرز مدارس المذهب المالكي في بعض الجوانب.

2- دخل المذهب المالكي إلى العراق على يد تلامذة الإمام مالك –رحمه الله- ثمَّ انتشر بفضل أعلام هذه المدرسة.

3- يُعدُّ القاضي ابن القصَّار من أبرز أعلام المدرسة العراقية خصوصًا، والمذهب المالكي عمومًا.

4- حاز القاضي ابن القصار مكانةً عاليةً في المذهب المالكي، وكان محلَّ ثناءٍ كبيرٍ من فقهاء المذهب المالكي ومن غيرهم.
5- للمدرسة العراقية بعض الخصائص تميَّزت بها عن غيرها من مدارس المذهب المالكي.
6- لم يخالف القاضي ابن القصَّار المدرسة العراقية سواء في مصادر الاستدلال، أو في منهج الاستدلال.

قائمة المصادر والمراجع

1- ابن القصار: أبو الحسن علي بن عمر (ت397هـ)، عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار –كتاب الطهارة، تحقيق: عبد الحميد السعودي، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، وزارة التعليم العالي، السعودية، الطبعة الأولى، 1426هـ-2006م.
2- ابن القصار: أبو الحسن علي بن عمر (ت397هـ)، عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، كتاب الجهاد، مخطوط.
3- ابن القصار: أبو الحسن علي بن عمر (ت397هـ)، عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار – كتاب الصلاة، تحقيق: عبد الكريم رافع، رسالة ماجستير، جامعة الجنان، طرابلس، لبنان، 2008م.
4- ابن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت241هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ-1999م.
5- ابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد (ت 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر، دط، دت.
6- ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، دط، دت.
7- ابن ماكولا: أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر (ت 475هـ)، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ-1990م.
8- ابن منظور: أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويفعي الإفريقى (ت 711 هـ)، لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
9- أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط-محمد كامل قروبللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1430هـ-2009م.
10- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، دط، 1312هـ.
11- الحِميرى: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم (ت 900هـ)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1980 م.
12- الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (ت 463هـ)، تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002 م.

13- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة ، 1405 هـ- 1985 م.
14- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت 748هـ)، الإعلام بوفيات الأعلام، تحقيق: مصطفى بن علي عوض، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1413هـ-1993م.
15- الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (ت 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة عشر، 2002 م.
16- الشيرازي: أبو اسحاق إبراهيم بن علي (ت 476هـ)، طبقات الفقهاء، هذبهُ: محمد بن مكرم ابن منظور (ت 711هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1970م.
17- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (ت211هـ)، المصنّف، تحقيق: مركز البحوث بدار التأصيل، دار التأصيل، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1436هـ-2015م.
18- القزويني: زكريا بن محمد بن محمود (ت 682هـ)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، دت.
19- اليحصبي: أبو الفضل عياض بن موسى (ت 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك: المحقق: مجموعة من المحققين، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى، 1965م.
20- اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح (ت 284هـ)، البلدان، وضع حواشيه: محمد أمين ضنَّاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ-2002م.
21- ضيف شوقي، العصر العباسي الثاني، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت.
22- عبد العال حسن، التربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، دط، 1981م.
23- مخلوف: محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم (ت 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1424 هـ- 2003م.
24- مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ-1991م.

الهوامش

[1] ينظر: الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (ت 463هـ)، تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002م ،(512/11-523)؛ اليحصبي: أبو الفضل عياض بن موسى (ت 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك: المحقق: مجموعة من المحققين، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى، 1965م، (363/1-364).

[2] ينظر: ابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد (ت 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر، دط، دت، (411/1-413)؛ الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (ت 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة عشر، 2002 م، (137/4).

[3] ينظر: عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (216/3-218).

[4] ينظر: الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1405هـ- 1985م، (519/11-521).

[5] ينظر: عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (15/4-16).

[6] ينظر: مخلوف: محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم (ت 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2003 م، ص (97).

[7] ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص (97).

[8] ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (272/7-281)؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، (339/13-342).

[9] ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (635/4-639).

[10] ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص (118).

[11] ينظر: الشيرازي: أبو اسحاق إبراهيم بن علي (ت 476هـ)، طبقات الفقهاء، هذبهُ: محمد بن مكرم ابن منظور (ت 711هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1970م ص (167)؛ عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (183/6-192).

[12] ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص (461).

[13] ينظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص (168)؛ عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (220/7-227).

[14] ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (589/3).

[15] ينظر: عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ص (188/6).

[16] ينظر: عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، المصدر السابق، (186/6).

[17] ينظر: عبد العال حسن، التربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، دط، 1981م، ص (154).

[18] ينظر: ضيف شوقي، العصر العباسي الثاني، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت، ص (124).

[19] ينظر في ترجمته: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (496/13)؛ عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (70/7-71)؛ الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت 748هـ)، الإعلام بوفيات الأعلام، تحقيق: مصطفى بن علي عوض، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1413هـ-1993م (138/1).

[20] ينظر: القزويني: زكريا بن محمد بن محمود (ت 682هـ)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، دت (287/1-288).

[21] ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1414هـ، (104/5).

[22] ينظر في ترجمته: ابن ماكولا: أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر (ت 475هـ)، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ-1990م، (461/4).

[23] سُرَّ من رأى: بضمِّ أوَّلِه ويفتح. وهي بالعراق، وقيل: اسمها قديماً ساميرا، فلمَّا بناها المعتصم سمَّاها سرَّ من رأى، وهي المدينة الثانية من مدن خلفاء بني العبَّاس. ينظر: الحِميرى: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم (ت 900هـ)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1980 م، (300/1).

[24] ينظر في ترجمته: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (589/3)؛ ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، (238/2).

[25] ينظر في ترجمته: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (323/3)؛ الزركلي، الأعلام، (276/6).

[26] ينظر في ترجمته: عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (220/7)؛ : مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، (154/1).

[27] ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، (26/2).

[28] ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، (138/1).

[29] ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (108/17)؛ ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص (199).

[30] الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص (168).

[31] ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (108/17).

[32] ينظر: ابن القصار: أبو الحسن علي بن عمر (ت397هـ)، عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار –كتاب الطهارة-، تحقيق: عبد الحميد السعودي، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، وزارة التعليم العالي، السعودية، الطبعة الأولى، 1426هـ-2006م، (162-165).

[33] ابن القصار: أبو الحسن علي بن عمر (ت397هـ)، عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، كتاب الجهاد، مخطوط، (3159/أ).

[34] ينظر: أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط-محمد كامل قروبللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1430هـ-2009م، كتاب الصلاة، باب في المواقيت، برقم: 393 (107/1).

[35] ينظر: ابن القصار: أبو الحسن علي بن عمر (ت397هـ)، عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار – كتاب الصلاة-، تحقيق: عبد الكريم رافع، رسالة ماجستير، جامعة الجنان، طرابلس، لبنان، 2008م ن، ص(118).

[36] ينظر: ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، دط، دت، كتاب الديات، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم، برقم: (2685) (895/2).

[37] ابن القصار، عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، كتاب الجهاد، مخطوط، لوحة (3129/أ).

[38] ابن القصار، المصدر نفسه، (3145/ب).

[39] ابن القصار، المصدر نفسه، (3105/ب).

[40] ابن القصار، المصدر نفسه، (3109/ب).

[41] ينظر: ابن القصار، المصدر نفسه، كتاب الصلاة، ص (56).

[42] ينظر: ابن القصار، المصدر نفسه، كتاب الجهاد، لوحة رقم (3110ب).

[43] ينظر: ابن القصار، المصدر نفسه، كتاب الصلاة، ص (166).

[44] ينظر: ابن القصار، المصدر نفسه، كتاب الجهاد، لوحة رقم (3098/ب).

[45] ابن القصار، المصدر نفسه، لوحة رقم (3095/ب).

[46] ابن القصار، المصدر نفسه، لوحة رقم (3120/أ).

[47] ابن القصار، المصدر نفسه، لوحة رقم (3094/أ).

[48] ابن القصار، المصدر نفسه، لوحة رقم (3098/ب).

[49] ابن القصار، المصدر نفسه، لوحة رقم (3085/أ).

[50] ينظر: ابن القصار، المصدر نفسه، كتاب الصلاة، ص(199).

[51] ينظر: مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ-1991م، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، برقم 224 (204/1،).

[52] الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (ت211هـ)، المصنّف، تحقيق: مركز البحوث بدار التأصيل، دار التأصيل، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1436هـ-2015م، برقم: (5169) (100/3).

[53] ينظر: ابن القصار، عيون الأدلة، كتاب الصلاة، ص(440).

[54] ابن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت241هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ-1999م، برقم: (2728) (461/4).

[55] ينظر: ابن القصار، عيون الأدلة، كتاب الجهاد، مخطوط، لوحة رقم (3098/أ).

[56] أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب التفريق بين السَّبي، برقم: (2696) (332/4).

[57] ينظر: ابن القصار، عيون الأدلة، كتاب الجهاد، مخطوط، لوحة رقم (3155/أ).

[58] ينظر: ابن القصار، عيون الأدلة، كتاب الصلاة، ص (189-190).

[59] ينظر: البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، دط، 1312هـ، كتاب بدء الوحي، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، برقم 1 (6/1).

[60] ينظر: ابن القصار، عيون الأدلة، كتاب الجهاد، مخطوط، لوحة رقم (3144ب).

[61] ينظر: ابن القصار، المصدر نفسه، لوحة رقم (3149/أ).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 45 – 62
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الإمام أبو القاسم ابن عظوم (كان حيا سنة 1009هـ) ونقده لفتاوى معاصريه من خلال كتابه الأجوبة

Imam abu al-qasm azoum is (he was alivea year 1009ah) agreat person and his criticism of the fatwas of his contemporaries through his book Al-Jawwaba

طالب دكتوراه جمال الدين الصادق
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية ـ جامعة أدرار
مخبر المخطوطات الجزائرية في إفريقيا بجامعة أدرار
saddekdja9999@univ-adrar.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/01 تاريخ القبول: 2021/05/18

الملخص:
تناول البحث بالدراسة قضية مهمة في الفقه والفتوى، ألا وهي: نقد الفتاوى الفقهية لدى أحد أعلام المدرسة التونسية القيروانية في عصره، وهو المفتي: الإمام أبو القاسم عظوم، وذلك من خلال ما بثه من فتاوى في كتابه الأجوبة؛ حيث تتبع الباحث تلك الفتاوى التي عرضها ابن عظوم لمعاصريه، وعطفه عليها بالإجابة والنقد والتصحيح لما احتوته من أغلاط سواء في الجانب الفقهي أو اللغوي؛ وذلك من خلال المزاوجة بين الدراسة النظرية والأمثلة التطبيقية من أجوبة ابن عظوم؛ والتي قد تبين من خلالها إن نقد ابن عظوم لمعاصريه اصطبغ بمبدأ الدقة والتحليل لتلك الفتاوى التي وردت عنهم، سواء في الجانب الفقهي أو اللغوي أو في جانب النصح والوعظ والإرشاد والجهر بكلمة الحق لكل من يخطأ، مقدما للدليل على كل ما يبديه من نقود في حق معاصريه.
الكلمات المفتاحية: الإمام؛ الفتاوى؛ ابن عظوم؛ النقد؛ الأجوبة.

Abstract
The study dealt with an important issue in jurisprudence and fatwa, namely: the criticism of the jurisprudence fatwas of one of the prominent figures of the Tunisian school of Kairouanian in his time, and he is the mufti: Imam Abu al-Qasim Azum, through what he transmitted of fatwas in his book Al-Jawwaba. Where the researcher followed those fatwas presented by Ibn Adhum to his contemporaries, and his sympathy for them to answer, criticize and correct what they contained in terms of errors, whether in the juridical or linguistic side. And that is through the combination of theoretical study and practical examples from Ibn Adhum's answers; And through which it has been shown that Ibn Adhum's criticism of his contemporaries was colored by the principle of accuracy and analysis of those fatwas that came from them, whether in the jurisprudential or linguistic aspect, or in the aspect of advice, preaching, counseling, and pronouncing the word of truth for everyone who errs, providing evidence for all the criticism he expresses in the rights of his contemporaries.
Key Words: Imam; Fatwas; Ibn Azoum; criticism; Answers.

مقدمة:

الحمد لله حمدا يوافي نعمه الكثيرة، ويكافئ مزيد تفضله من آلائه الغزيرة، والصلاة والسلام على مرشد الخليقة بإذن ربها من ظلمات الغي والضلالة إلى أنوار الرشد والهداية. وعلى آله وأصحابه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فلقد عرف النظر الفقهي منذ زمن الأئمة غزارة في الأقوال، وتباين في الآراء لدى علماء المذاهب؛ ما ولد مناظرات وردودًا وانتقادات بينهم، الأمر الذي دعا أهل كل مذهب إلى تنقيح اختياراتهم وبسط حججهم ودلائلهم. وقد كان المذهب المالكي من أكثر المذاهب التي شهدت الحجاج والنقد الفقهي الداخلي، لتعدد مدارسه وتباين طرق الاجتهاد بينها، وكان من تلك المدارس المدرسة القيروانية التونسية التي استقت من مشرب النقد والحجاج وتحرير المسائل والتدقيق فيها، متأثرة بتلك المناظرات الفقهية مع مالكية العراق. فكانت مصنفات الفقه والنوازل في المدرسة القيروانية تعروها تلك النزعة النقدية لمواجهة تلك الاختلالات في مجال الفقه والفتوى.

وموضوع النقد الفقهي عامة أو في المدرسة القيروانية خاصة، وإن بادر بعض الباحثين فيه بالكشف عن بعض عناصره ومناهجه عند بعض الفقهاء، إلا أنه لا يزال يحتاج إلى جهود كبيرة خدمة للفقه، ورفعًا لدرجة واحد من أهم الفنون الخادمة للفقه ومجالاته، ومن هذه البحوث التي عنيت بدراسة النقد الفقهي:

- كتاب منهج النقد والخلاف الفقهي عند الإمام المازري لمؤلفه عبد الحميد العشاق، تعرض فيه للمنهج النقدي عند الإمام المازري بشكل خاص ولمدرسة القيروانية بشكل عام.
- كتاب نظرية النقد الفقهي، لمؤلفه نوار بن الشلي وهو كتاب أصله بحث شارك به المؤلف في ندوة علمية بجامعة الدوحة سنة 2010. عرف بالنقد الفقهي وبين بعض أقسامه والمجالات التي أعمل فيها النقد الفقهي.
- كتاب الإمام اللخمي ودوره في تطوير الاتجاه النقدي في المذهب المالكي، لمؤلفه محمد المصلح، تعرض في لدراسة منهج النقد عند الإمام اللخمي من خلال تبصرته.
- أطروحة دكتوراه بعنوان منهج النقد في الفقه الإسلامي - المذهب المالكي أنموذجا - للباحث صرموم رابح، سنة 2016، والذي تناول فيها ما يتعلق بمفهوم النقد الفقهي، وشروطه عند مرتاده، ومجالاته بالإضافة إلى تعرضه إلى دراسة النقد الفقهي في المذهب المالكي.

ونظرًا لشح البحوث في مجال النقد الفقهي عمومًا، وفي مصنفات الفتوى خصوصًا، فقد جاء هذا البحث ليكشف عن إعمال النقد الفقهي في جانب الفتوى عند أحد أعلام المدرسة القيروانية التونسية، وفي إحدى أضعف فتراتها التي عاشتها، وهو المفتي الإمام أبو القاسم ابن عظوم في كتابه الأجوبة. فكان أن عنونته بـ: **"الإمام أبو القاسم بن عظوم (كان حيا سنة 1009ه) ونقده لفتاوى معاصريه من خلال كتابه الأجوبة"**

- فما مدى اعتماد الإمام أبو القاسم ابن عظوم على المنحى النقدي في كتابه الأجوبة؟
- وما طبيعة نقده لفتاوى معاصريه؟

وتكمن أهمية هذا البحث في: أهمية النقد الفقهي في حد ذاته، ودوره في تمحيص الأقوال وتسديد الفتوى، وبكونه يتعلق بمنهج عالم برع في النقد الفقهي ونقد الفتاوى في عصره.

أما الأهداف المتوخاة من هذا البحث فهي:

1- تسليط الضوء على أهل الصدارة من الفقهاء والقضاة، الذين عرفتهم الساحة التونسية في أواخر القرن العاشر الهجري، وأحد قامات النقد والتدقيق في الفتوى في عصره، ألا وهو المفتي الإمام ابن عظوم.

2- إبراز المنحى النقدي لدى عالم عاصر فترة مأزومة، متصديًا لشتى الاختلالات التي حدثت في زمانه، سواء في الجانب العلمي أو الاجتماعي.

3- الكشف عن المنهج النقدي الذي اتبعه ابن عظوم في نقد معاصريه؛ لمساعدة الباحثين المعاصرين في استجلاء الملكة المؤدية للنقد السليم والبناء في الفتاوى المعاصرة.

وللإجابة على الإشكال المطروح، رأيت تقسيم البحث إلى مبحثين اثنين، يشكلان جانباه النظري والتطبيقي، مع مقدمة وخاتمة، وذلك كما يلي:

مقدمة:

المبحث الأول: التعريف بابن عظوم وبكتابه الأجوبة.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: التعريف بابن عظوم.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب الأجوبة.

المبحث الثاني: نقد ابن عظوم لمعاصريه من المفتين مع نماذج من كتابه الأجوبة.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم النقد وأهم أدواته عند ابن عظوم في أجوبته.

المطلب الثاني: أهم المفتين المعاصرين لابن عظوم، ومنهجه في انتقاد بعض فتاويهم.

المطلب الثالث: نماذج لفتاوى انتقدها ابن عظوم على أصحابها، من خلال كتابه الأجوبة.

المبحث الأول: التعريف بابن عظوم وبكتابه الأجوبة

في هذا المبحث أعرّف بابن عظوم وبأهم ما ميز حياته العلمية والعملية، وما حواه كتابه الأجوبة.

المطلب الأول: التعريف بابن عظوم

أولًا: الاسم والمولد والنشأة العلمية

هو أبو القاسم بن محمد مرزوق بن عبد الجليل بن محمد بن أحمد بن عيسى بن أحمد بن عبد العظيم بن أبي بكر بن عياش بن فندار المرادي القيرواني، عُرف بابن عظوم[1]، الفقيه المطلع المحقق للفتيا والنوازل القدوة العمدة الفاضل العالم العامل[2].

لم يعرف تاريخ ولا مكان ولادة ابن عظوم، إلا ما رجحه بعض المترجمين له من أن مولده كان بالقيروان، لوجود أبنائه بها، ومداومتهم على مُقامها[3].

نشأ ابن عظوم في عائلة معروفة بالعلم، اشتهر أفرادها بمكانتهم في الفتوى والقضاء على مدى أزمنة طويلة. وقد حاول محقق كتاب الأجوبة: محمد الحبيب الهيلة، عمل إحصاء جملة العلماء في هذه العائلة العظومية، حيث أحصى 24 فردًا منهم، ذكر أسماءهم ومراتبهم ونسبهم، وأهم أعمالهم العلمية، ومنهم صاحب الترجمة[4].

وقد تكون المفتي ابن عظوم على من عاصرهم من شيوخ وعلماء هذه العائلة العظومية، كجده الأدنى عبد الجليل بن محمد بن أحمد العيسي المتوفى سنة 941هـ[5]، ووالده محمد مرزوق بن عبد الحليل عظوم

المتوفى سنة 941هـ[6]، إضافة إلى أبو العباس أحمد العيسى التونسى، المتوفى سنة 972ه الذي ذكره في أجوبته[7].

ثانيًا: عصر ابن عظوم وحياته العملية.

عايش الإمام ابن عظوم فترة صعبة من تاريخ تونس، وهي آخر دولة الحفصيين وتوالي الغزو الإسباني على تونس، ثم وصول العثمانين وتحريرها من حكم الإسبان، الأمر الذي شكل جملة من الاضطرابات على مجالات شتى ثقافية وعلمية واقتصادية، أدت إلى شل الحركة العلمية وقلة العلماء، وكثرة الآفات في المجتمع، وتأثر الجانب المعيشي لأفراد المجتمع التونسي[8].

وابن عظوم في بداية هذه الفترة كان مقامه القيروان حيث ترعرع بها وتزوج وخلف بها أولادا، ثم انتقل إلى مدينة تونس وانخرط في عدولها، وما لبث أن تولى بها مقام الفتيا والقضاء، وتزوج بها زوجة ثانية، وتذكر المصادر أن له نوادر تحكى عنه في أيام فتواه، وأنه كان فقيرا جدا وذا عيال تعرض عليه الدراهم الكثيرة في ما يُفتيه فيمتنع من قبولها ولا يأخذ إلا كفاية يومه، وقد عاصر ابن عظوم مرحلة استقرار الوجود العثماني بتونس البشوات التي تواردت عليها وذكر عددا منهم في أجوبته، والمجالس التي كان يعقدها الباشا للعلماء بغية النظر في بعض النوازل والفصل فيها[9].

والمطالع لأجوبة ابن عظوم يتبين له من خلال تلك الأسئلة التي كان يستفتيه فيها معاصروه من الفقهاء والعلماء على غرار العامة، تلك المكانة والتقديم اللذين تبوأهما في شؤون الفتوى والقضاء.

ثالثا: وفاته ومآثره.

لم يعرف لابن عظوم تاريخ وفاة، إلا ما ذكره المترجمون له من أنه كان حيًا سنة 1009ه، مستنبطين ذلك من تأريخ آخر سؤال في أجوبته، وكذلك اجتهاد الشيخ محمد الشاذلي النيفر في البحث عن تاريخ صحيح لوفاته، والذي أدى به إلى ترجيح سنة 1103ه أنها سنة وفاة أبي القاسم عظوم، ثم ذكر أن تحقيق سنة وفاته يحتاج إلى بحث[10].

وقد خلف أبي القاسم عظوم عدة مؤلفات فقهية هي:

- برنامج الشوارد لاستخراج مسائل الشامل لبهرام الدميري، ت 805ه في الفقه المالكي.
- تراجم مختصر خليل أو برنامج المختصر.
- كتاب الأجوبة وهي النوازل محل دراستنا في هذا البحث، وسيأتي تعريفها.
- برنامج وثائق الفشتالي.
- رسالة في الجزية وأحكام أهل الذمة أو الإعلام بما أغفلته الأعوام.
- رسالة في المعرفة والتعريف.
- مناهل الورود وبحث القضاء بموجب الجحود.
- الأدلة المحكمة المجازة في افتقار التبرعات إلى القبول والحيازة.
- رسالة في نعوت المشهود عليه[11].

ومما يتبين أن ابن عظوم ابتكر طريقة جديدة في التأليف لكتب المسائل، كالمختصر والشامل، ووثائق الفشتالي بوضع برامج عليها، وهو الذي ذكر بأنه وضع ذلك "ترجمة للكتاب ومهمات بعض مسائله مرسوما عليها مواضعها، ليسهل استخراج ذلك على المطالع.[12]

المطلب الثاني: التعريف بكتاب الأجوبة.

مما لا شك فيه أن كتب النوازل هي إحصاء لمشاكل العامة والمجتمع وما يكتنف حياتهم اليومية من أعراف وتقاليد؛ إذ يعمد فيها المفتي النوازلي إلى إبراز تلك المشاكل والحلول التي اقترحها لها مبينا فيها جهده العلمي والعملي والشكل المنهجي الذي من خلاله توصل إلى تلك الحلول، كما تعتبر كتب النوازل أيضا مرآة موضحة لتاريخ تلك الربوع التي صدرت منها تلك الإشكالات وحلولها.

وكتاب الأجوبة لابن عظوم يعتبر منجمًا خصيبًا في هذا الشأن، لما حوته جنباته من زاد فقهي ومنهج اجتهادي سليم لمؤلفه، أضف لها تلك المخزونات التاريخية التي صورت المجتمع في كل مجالاته.

ومن خلال هذا المطلب أمر بجولة تعريفية عن منهج عرض مادة الكتاب، ومنهج صاحبه في فتواه، مبرزًا للأهمية التي اكتساها كتاب الأجوبة.

أولاً: منهج عرض أجوبة ابن عظوم.

من أول ما يلاحظه المطالع لكتاب الأجوبة لابن عظوم، هو عدم الترتيب للأجوبة لا من جانبها الموضوعي ولا التاريخي. فمن الجانب التاريخي فإن الأجوبة جاءت متفرقة على فترة زمنية ما بين عام 982هـ إلى 1009هـ تاريخ آخر سؤال أورده ابن عظوم في أجوبته، وأما من جانبها الموضوعي فإن الأجوبة لم تراعي ترتيب أبواب الفقه كغيرها من المصنفات الفقهية، إضافة إلى ما يلاحظ من اختصاصها بفقه الواقع الذي يدور حول مسائل المعاملات وباب الأقضية والشهادات والحدود والدماء والمواريث وأحكام العبيد، وخلوها من مسائل العبادات والعقائد.

وقد كانت الأسئلة الواردة على ابن عظوم تأتيه من مختلف شرائح المجتمع، وقد قسمت تلك الأسئلة إلى محاور هي:

- أسئلة العامة عن أمور يريدون معرفة حكم الله فيها.
- أسئلة من الباشا يطلب فيها من ابن عظوم إبداء رأيه فيها.
- أسئلة من بعض الفقهاء أو القضاة يطلبون فيها من ابن عظوم إبداء رأيه فيها.

أما باقي محاور ما حوته الأجوبة فهي:

- أجوبة لبعض المفتين من معاصريه يطلب منه لعطف عليها بجوابه.
- فتاوى لغيره يعقب معقبا ومبديا فيها عن رأيه.
- مسائل يوردها نقلا من كتب فقهية ونوازلية .

وابن عظوم سلك في عرض أجوبته نهجًا موحدًا، فتراه يعرض المسألة المستفتى فيها بكل حيثياتها، فإن كانت رسومًا ووثائق أثبتها كلها مع سؤلها، أو كان سؤالًا شفهيًا عبر عنه مختصرًا، وهو في ذلك يبدأ بحمد الله سبحانه فيذكر اسم السائل ولقبه إن عرف به ومهنته أو وظيفته إن عرفها ومكانه الذي يقطنه والتاريخ الدقيق للمسألة[13].

أما جوابه فكان يلي سؤال السائل، ويفتتحه بقوله: أجبت عنه بما نصه، أو ونص الجواب، الحمد لله، إذا كان الأمر كما ذكر...، فيجيب عما سأله السائل ولا يتعداه، وقد يكون الجواب مختصرًا أو مطولًا فيه أحيانًا، إلا أنه يتبع جوابه في الغالب بمرحلة عنده يسميها التذييل، يتتبع فيها ألفاظ جوابه أو سؤال السائل.

ثانيًا: منهج ابن عظوم في فتاويه

ويقصد به تلك الطرق التي اتبعها ابن عظوم في بيان أحكام النوازل التي استفتي فيها، والأدوات التي كان يستعملها في الوصول إلى استنباط صحيح.

كان ابن عظوم في مسلكه الفقهي الاجتهادي الكاشف عن أحكام النوازل يعتمد الدليل، ويوجه الأقوال، ويتوخى الدقة في كل لفظ يضعه إجابة على فتواه، ففي تدليله على فتواه يقول ما نصه: (وإن كان المفتي منصبه لا يحتاج إلى إقامة الدليل على الأحكام للعامي، والعامّي يكفيه مجرد الإخبار عن حكم نازلته، لكن ذكر الدليل ولو على طريق الإيجاز والإشارة إذا أمكن فهو أولى، لتركن إلى ذلك نفوس الحكام الجهلة، وأهل الأهوية المخالفين المصادمين، لعل سوق الدليل يردعهم عن مصادمة الحق، لانكشاف حالهم وحال ما يبدونه من شُبهتهم التي يُوهمون بها العامة بذكر الدليل، فإذا ذكر الدليل والنص انفضحوا وانفضح إيهامهم وشبههم)[14].

أما ما كان يعتمده ابن عظوم من الدلائل، فهي أصول الذهب المالكي ومصطلحاته الخاصة: كالراجح والمشهور وما به الفتوى والعمل، مكثرًا من سوق القواعد الفقهية والضوابط المذهبية، إضافة إلى نقول العلماء المجتهدين في المذهب المالكي كابن رشد والمازري وابن الحاجب، وغيرهم. ومن أرباب الفتوى ممن سبقه كابن عرفة والبرزلي، وغيرهما.

أما دقته في سوق ألفاظ فتواه وإحالته على مصادر فتواه، فإن ابن عظوم كان يذيل على ألفاظ فتواه ويبين علة سوقه لها، وهو صنيع إن دل على شيء فإنما يدل على مدى حرصه وشدة تحريه ومدى التزامه بمنهج رصين في نقوله وانتقاء ألفاظها، وهو بذلك يمثل نهج تلك المدرسة الإفريقية التي تعتمد درس الأقوال وتحقيقها، وشدة ضبطها وتصحيحها وتوجيه المسائل بالأنظار الفقهية السديدة، وهذه الدقة في النقول دعت ابن عظوم إلى تحرٍ ودقة قل نظيرهما في مصنفات السابقين؛ إذ كان يحيل نقوله إلى مصادرها ذاكرًا في ذلك الجزء المنقول منه والباب أو القسم ورقم الورقة أو المسألة التي نقل منها[15]، وهو ما يستعمله المؤلفون في عصرنا من الإحالة إلى جزء المصدر وصفحته، ما يوضح سابقيته لعصره في هذه الدقة.

والمصادر التي اعتمدها في النقول هي غالب أمهات المذهب: كالمدونة والجامع والرسالة والنوادر والزيادات، ومن كتب الفتاوى والفروع الفقهية التي أكثر النقل منها: مختصر خليل، شامل بهرام، مختصر ابن عرفة، كبير ابن ناجي وصغيره، جامع البرزلي، ومؤلفات جده الأعلى.

ثالثًا: أهمية كتاب الأجوبة

ككل كتب النوازل، فكتاب الأجوبة يشترك معها في كونه لا يخلو من قيمتين أساسيتين: قيمة فقهية، وأخرى تاريخية، تكونان بارزتين بقوة في بعضها وتقل في أخرى، وكتاب الأجوبة لابن عظوم برزت فيه هاتين القيمتين بقوة، فأما القيمة الفقهية للكتاب فهي كما أسلفنا، تظهر في ما كان يصنعه ابن عظوم في استثارته للأقوال وتعقيباته على كثير من العلماء ودقة نظره الفقهي، إضافة إلى ما يورده من تخريجات على أقوال ومسائل عديدة تلج بالمطالع إلى امتلاك مفاتيح مساعدة في مجابهة الأمثال من المسائل المستجدة في كل عصر من العصور.

- جمع الكتاب لتلك الفتاوى المتعلقة بفقه الواقع واختصاصه بها، ما يجعله كتاب فتاوى لا غنى عنه لواقع الناس وحياتهم العملية الكثيرة التغيرات.

- شرح ابن عظوم لعديد المصطلحات الفقهية والملاحظات على بعض المؤلفات وصنيع بعض الفقهاء ومستوياتهم العلمية[16].

أما القيمة التاريخية فتجلت في تلك الأحداث التي كان يؤرخ لها ابن عظوم كلما صادفت الفتوى حدثًا في مدينة تونس وما جاورها، أو من خلال تلك النوازل التي جاء في ضمن السؤال عنها أحداث تاريخية، وهذه الأحداث مُثلت في كل نواحي المجتمع التونسي ومجالاته في عصر ابن عظوم فعرّفت بالمظاهر الاجتماعية والاقتصادية المختلفة من عادات وأعراف في الأنكحة والجنائز وأنواع المعاملات التجارية وطرق إجرائها وبعض الرحلات التجارية، إضافة إلى أسماء قرى ومدن وأحياء وأسواق ومدارس ومساجد ورصد للعديد من الحكام والبشوات والقضاة والمفتين الذين عرفتهم تونس.

ويمكن أن نضيف مع هاتين القيمتين لكتاب الأجوبة: قيمة لغوية وأدبية، وذلك من خلال تلك التعقيبات التي كان يدليها ابن عظوم على عديد الفتاوى التي أستفتي فيها غيره وطُلب منه إبداء رأيه فيها، أو الأسئلة من العامة فكان يتابعها من جانب الأسلوب اللغوي والنحوي كما يتابعها فقهيًا، هذا من جانب اللغة أما أدبيًا فتمثلت في تلك النقول الوعظية كخطبة الشرف التي أنشأها إكرامًا لمقام النبي صلى الله عليه وسلم ونسبه الشريف[17]، ووصية نقلها في أجوبته لطلبة العلم تحثهم على مكارم الأخلاق والإخلاص والصدق والهمة العالية في تحصيله[18].

المبحث الثاني: نقد ابن عظوم لمعاصريه من المفتين مع نماذج من كتابه الأجوبة

المطلب الأول: مفهوم النقد وأهم أدواته عند ابن عظوم في أجوبته

يهتم هذا المطلب بالتعريف بالنقد عند أهل اللغة وبكونه مصطلحًا مشتركًا في الفنون العلمية والمجالات المعرفية المختلفة، لأفضي لمُتعلقه في هذا البحث، ومنه إلى بيان أهم الأدوات التي أعملها ابن عظوم في نقده لفتاوى معاصريه في أجوبته.

أولاً: تعريف النقد لغةً واصطلاحًا.

في اللغة: النون والقاف والدال أصل صحيح يدل على إبراز شيء وبروزه. من ذلك: النقد في الحافر، وهو تقشره. حافر نقد: متقشر. والنقد في الضرس: تكسره، وذلك يكون بتكشف ليطه عنه[19].

ونقدت الدراهم وانتقدتها، إذا أخرجت منها الزيف، وذلك أن يكشف عن حاله في جودته أو غير ذلك. ودرهم نقد: وازن جيد، كأنه قد كشف عن حاله فعلم، وناقدت فلانا، إذا ناقشته في الأمر[20].

تبين من هذا العرض اللغوي أن النقد يدور حول كشف الشيء وفحصه وتمييز عناصره ومدى جودتها.

في الاصطلاح: إن محاولة الباحثين لصياغة مفهوم للنقد في المناهج العلمية المختلفة لم يختلف لديهم عن معناه اللغوي ولم تختلف معانيه في عباراتهم المختلفة التي حدوه بها، والتي منها أنه:

- "عملية تقويم وتصحيح وترشيد، ومحاكمة إلى قواعد متفق عليها، أو نسق كلي تقوم على تبيان الخطأ والصواب"[21].

ثم إن هذا المفهوم الاصطلاحي للنقد عام في كل مجال يقصد به صاحبه الصحيح من الخطأ، والقوي من الضعيف. والمراد بالنقد في هذا البحث هو: تبيين المنحى النقدي الذي اتبعه ابن عظوم في رده لكثير من فتاوى معاصريه، وحينئذ فلا شك أن هذا المنحى هو منحى فقهي لتعلقه بالفتاوى الفقهية أو فقه الواقع، وقبل أن نتبينه وجب تبيين مفهومه عند ابن عظوم والأدوات التي استعملها فيه.

فمفهوم النقد الفقهي عند ابن عظوم هو: "تلك التعقيبات والآراء التي أبداها ابن عظوم على الفتاوى الفقهية لمعاصريه؛ تبيانًا للصواب والخطأ فيها".

وهذا النوع من نقد الفتاوى عند ابن عظوم يندرج تحت النقد الفقهي الداخلي، أي أن النقد فيه داخل المذهب الفقهي الواحد؛ حيث يهتم علماء ذلك المذهب بتصحيح مناهجه الاستنباطية، وتقويم الاجتهادات الفقهية في الفتوى والقضاء ومجالس الدروس الفقهية وتمحيصها[22].

ثانيًا: أدوات النقد عند ابن عظوم

يمكن لمطالع أجوبة ابن عظوم وردوده على معاصريه من المفتين، أن يتنبه لاستعماله أدوات عديدة، هذه الأدوات هي عينها آلات الاجتهاد التي اشترطها العلماء في المتصدر للفتيا والقضاء، وهي كل تلك العلوم والمعارف التي يجب أن يصطبغ بها كل من رام التوقيع عن الله ورسوله في استخراج الأحكام واستجلائها، وفي ما يلي نذكر أهمها عند ابن عظوم في انتقاده لمعاصريه:

1- النقد باستعمال القواعد والضوابط الفقهية والأصولية: وهي سمة حافظ عليها ابن عظوم في غالب النقود التي ذيلها على فتوى معاصريه[23].

2- النقد باستعمال نقول العلماء والأقوال المعتمدة: أكثر ابن عظوم في نقده من النقول والأقوال المعتمدة وتقديم القوي منها كالمشهور والراجح؛ وذلك ليرد تلك الفتاوى المستندة إلى رأي ضعيف أو فهم خاطئ، وليعضد مذهبه في ذلك أو صحة ما ذهب إليه من أفتى قبله في النازلة[24].

3- النقد باللغة: من الأدوات التي يجب توفرها عند المفتي والناظر في الأحكام الشرعية عمومًا، هي علوم اللغة، التي تعتبر هي الآلة لفهم الشريعة، وقد برزت عند ابن عظوم في أجوبته وانتقاداته بنقله لعدة قواعد لغوية وتحريره لعديد الألفاظ اللغوية والتراكيب اللفظية ردًا على تلك التي وقعت مخالفة للقواعد ومجانبة للتركيب اللغوي الصحيح في أسئلة المفتين أو أجوبتهم[25].

4- النقد بالقواعد العقلية: وهي ما يعرف بالمقدمات العقلية والأدلة المنطقية مما يرجع إلى قواعد العلم الضروري والنظري، وقد كان لهذه المقدمات المنطقية نصيب في أجوبة ابن عظوم، فكان منهجه في التوجيه والتعليل والنقد تحكمه العديد من تلك القواعد العقلية[26].

المطلب الثاني: أهم المفتين المعاصرين لابن عظوم، ومنهجه في انتقاد بعض فتاويهم

أولاً: أهم المفتين المعاصرين لابن عظوم الذين انتقد بعض فتاويهم

لقد عايش ابن عظوم كما سبق مرحلة سقوط الدولة الحفصية، وتوالي الاحتلال الإسباني ثم السُلطة العثمانية، وهو الأمر الذي أثر على الجانب الديني والمعرفي بتونس، والذي بدوره خلّف ضعفًا في الزاد العلمي لكثير من العلماء رواد الفتوى والقضاء بتونس في عصر ابن عظوم، وهو الذي شدد في النكير عليهم وانتقادهم ورد كثير من فتاويهم ووصفهم بالجهل وقلة العلم[27].

ومن أهم هؤلاء المفتين:

- **أحمد بن محمد ابن أحمد المسراتي:** فقيه معاصر لابن عظوم، وصفه بالشيخ المفتي والفقيه وكان أكثر من عطف ابن عظوم على فتاويه إما بالنقض أو التصحيح[28].

- **محمد بن منصور قشور الجبالي:** أبو عبد الله محمَّد بن منصور قشور الجبالي: العالم وفقيه تونسي. أخذ عن الشيخ أحمد ابن الشيخ الصالح محمَّد بن عبد الكريم المرساوي المتوفى في أوائل صفر سنة 1012هـ، له بغية ذوي الحاجات في معرفة تقرير النفقات أثبت له ابن عظوم في أجوبته عدة فتاوى، ذيل

عليها بالتصحيح تارة، وبالنقض تارة أخرى. وذكر أنه لقي منه أذىً شديد بتسليط أهل الخشية عليه لقصد الضرر[29].

- **سالم بن علي النفاتي**: أبو النجاة سالم بن علي بن بلحسن النفاتي التونسي إمام وفقيه. كان معاصراً عظوم ووصفه في أجوبته بالفقيه والشيخ المفتي، أخذ عن أعلام، وعنه أولاده الثلاثة أبو الحسن وعلي ومحمد. له فتاوى عديدة عطف عليها ابن عظوم[30].

- **إبراهيم الكلثومي**: نسبة لبني كلثوم، وهي قرية تقع ببلاد الساحل قريبة من مدينة مساكن، وهو من فقهاء وعدول سوسة كان معاصرًا لابن عظوم، ورد اسمه مرارًا في كثير من المسائل، انتقده ابن عظوم في مسألة وشدد عليه في القول حتى وصفه بالحدث الغمر، وأنه على الجهل المركب والحداثة وعدم نقل مجرد قراءة أدنى الكتب[31].

- **يحي بن محجوبة:** مفتي وقاضي جزائري من عائلة قديمة تعود إلى ناحية سطيف، ومنها يحيى بن محجوبة القرشي السطيفي له مساجلات ومناظرات مع الشيخ عبد الكريم الفكون الجزائري. رد عليه علماء وقته كثيرًا من أحكامه وفتاويه. ذكره ابن عظوم في أجوبته وشنع عليه في الرد حتى وصفه بالغمر الجهول والعالم في ذويه، والواقف عند المألوف الذي لم يعهد غيره[32].

ثانيًا: منهج ابن عظوم في انتقاد بعض فتاوي معاصريه من خلال أجوبته

من المعلوم أن عملية النقد والتعقيب التي تفضي إلى النتائج المرضية بأسس سليمة وطرق واعية، لا يقوم بها إلا من وفقه الله لامتلاك سبل النظر الدقيق في الموضوع الذي قصد انتقاده وتمحيصه، وقد كان المفتي ابن عظوم من أهل هذا الشأن في تتبعه للمفتين في عصره فيما قدموه من فتاوى، فقد كان مدققًا وموجهًا ومرجحًا لكثير من الأقوال، واسع الاطلاع، يذكر مصدر كل قول يدلي به في فتواه[33]، مناديًا بالاجتهاد والتمكن في الفتوى والقضاء ونبذ الجمود على المنقولات[34]، وهذا المسعى منه ما يرجع إلى شخصيته القوية وعدم خوفه من الجهر بكلمة الحق ولو مع من ولي الحكم والسلطة والنيابة خاصة – فقد سبق بيان معايشة ابن عظوم لعصر مأذوم وكثير الفساد والظلم والجهل كما وصفه هو بنفسه-[35]، إضافة لمراقبته الله عز وجل في أقواله وأفعاله، فقد كان لا يقبل أجرة مقابل الفتوى، ولا يأخذ عن وظيفته إلا ما يكفيه ليومه مع شدة فاقته ووجود العيال، وشدة تحرزه من القول والفتيا بغير علم خوف الوقوع في وعيد الله سبحانه، وهو ما أنكر فقدانه عند كثير من المفتين المعاصرين له بتونس[36].

ومنه ما يرجع إلى نشأته العلمية فقد كان متأثرًا بذلك المنهج النقدي الذي تبنته المدرسة الإفريقية "القيروانية منذ دخول المذهب المالكي في القرن الثاني، والمؤسس على تنقية المذهب من شوائب الفهوم وأخطاء التنزيل أو الإفتاء أو التأليف"[37]، ويظهر ذلك في اعتماده في فتاويه ونقوله على كثير من أعلامها كابن أبي زيد، والمازري، وابن عرفة، والبرزلي، وغيرهم.

أما منهجه في عرض ذخيرته العلمية النقدية، فكان يسير فيه بخطوات موحدة، فيعرض المسألة بكل تفاصيلها وما يحفها من الملابسات، والجواب الذي وقع فيها من مفت قبله أو عدة مفتين، بقوله: الحمد لله، سئلت عن مسألة وجواب أو عن مسألة وأجوبة، أو يذكر المسألة وأجوبة المفتين فيها ثم يذكر أنه طلب منه العطف فيها[38].

ثم يجيب على المسألة أما بتصحيح فتوى من سبقه بقوله: الجواب المسطور أسفل محوّله صحيح وبمثله أَجيبُ في هذه النازلة، أو إعادة الجواب فيها، ثم يتبع كل ذلك بتذييل يبين فيه النقول التي استند إليها

في الاستدلال لفتواه أو نقول من سبقه ممن صحح فتواهم.

وابن عظوم في نقده يتتبع لفظ المفتي في جوابه، فيرد كل قول غير سليم وينبه في بعض الأحيان إلى المزلق الذي أدى إلى انخرام تلك الفتوى، وقد يضيف في ذلك أن يجيب جوابًا لا يظهر منه المقصود إلا للمدققين بغية إيقاعهم في مزلق وكشف مكانة المطالع ومرتبته في العلم[39].

وهو أيضًا يغلظ القول على المفتين الذين ظهر منهم شدة الخطأ والتمادي عليه. وقد يصل به الأمر إلى الدعاء عليهم بأن يريح الله المسلمين منهم ومن أهويتهم[40].

ومن أهم المجالات التي انتقد فيها معاصريه المجال الفقهي واللغوي، وعدم الدقة في عزو بعض النقول، إضافة إلى رقة الديانة وتغلب الهوى وعدم مراقبة الله لكثير منهم فيما يقصدونه من الفتاوى التي تصدر عنهم، كما وصفهم ابن عظوم بذلك في غير ما موضع في أجوبته.

ففي الجانب الفقهي وهو الذي أكثر من الردود فيه على معاصريه؛ لكونه هو ما تعنى به الفتوى فقد كان ابن عظوم لا يتسامح في من لا يحقق المسائل الفقهية ويلقيها جزافًا[41].

أما الجانب اللغوي فكان له حظ واسع في تعقيبات ابن عظوم، سواء على منشئ السؤال من الفقهاء أو المجيبين عنه. وينكر على من كانت بضاعته منهم في هذا المجال ضعيفة[42] .

أما رقة الديانة وطلبهم بالفتوى إرضاء الحكام وأهل المخافة، فقد أنكره ابن عظوم على بعض من تولى نيابة القضاء والفتيا في وقته[43].

المطلب الثالث: نماذج لفتاوى انتقدها ابن عظوم على أصحابها، من خلال كتابه الأجوبة

الأنموذج الأول:

سئل ابن عظوم عن مسألة رجلين شريكين في دارهما على الشياع بالسواء وبها خراب يفتقر إلى الرم والبناء ومنفعته مع صلاحه أكثر منها مع بنائه. فرمه أحد الشريكين والحالة أن الشريك الآخر حاضر عالم لم ينكر عليه في شيء ولم يدفع شيئا من يده، بل ناب عن الآخر في الدفع الذي ترتب عليه. فمات الرّام المذكور وخلف ورثة فوقع بعد موته بناء في الدار المذكورة فاستووا فيه مع الشريك ورمُّوه. والسؤال: هل استواؤهم معه بعد موته مع طول مدة البناء الأول يعد رضى ولا مقال لهم؟ أو يُقضى لهم بذلك ويعدُّ سكوته أولاً رضّى؟[44].

أجاب ابن عظوم بما نصه: (إذا كان الأمر كما ذكر فبناء الشريك البناء الأول الخلي عن إذن شريكه فيه يوجب للباني على شريكه الذي لم يأذن قيمة ما يخصّه من البناء منقوضًا. هذا الحكم هو المنقول نصًا في هذا الفرع. ثم ذيل ابن عظوم على جوابه بقوله: هذا السؤال من متابعة الفقيه محمد قشور، وسيلقى من الله سبحانه. فإن هذه النازلة من معنى النازلة الواقعة في يوم الجمعة ثاني عشر رمضان عام [4هـ/9 ماي 1596م] وهي نازلة محمد الطرابلسي، وخالفني فيها الفقيه قشور المذكور وصاحبه الفقيه سالم النفاتى وقالا للطرابلسى المذكور على شريكتيه وهما شقيقتاه ما يخصهما من مصروفه في بنائه في دار أبيهم وفي غرسه في سانيته قائما لا قيمة ذلك منقوضا ومقلوعًا حتى أمر بأن أرسل إلى موسى الضاش وهو من رؤوس الذين يخشون بالسؤال عن نازلته المشار إليها. فأجبته بمثل هذا الجواب الذي أجبت به هنا في هذه النازلة فهما إلى الآن محتاران من النقل وأين محله ودليله ومحل الفرع من كتب أهل المذهب حتى أوقعا وغرا في صدر موسى المذكور في جهتي إلى الآن؛ عاجلهم الله بعدله، حتى بنيا السؤال هنا في هذه النازلة على علم الشريك الحي ببناء شريكه وسكوته. وأن علمه وسكوته يعد منه رضى فبناء شريكه الثاني يوجب عليه للباني ما

يخصّه من مصروف البناء قائمًا لا قيمته منقوضًا، ومراده بهذا المعنى استخراج مجهول مني... واعرف متابعة قشور حيث يمتحن هذا الامتحان ويسلط أهل الخشية لقصد ضرري لا لمنفعة نفسه ولا لمنفعة غيره، بل لاستخراج الزلات وتتبع العثرات وتكثير الأحقاد والعداوات، ولعله أن يعثر على جواب لي مناقض لجواب سابق عليه ويبدي قيودا في الجزئية الخاصة لتوهمه أني أنساق مع تلك القيود ومخالفة النقل الخاص... إلى غير ذلك من قصوده الفاسدة، أنصف الله تعالى منه)[45].

ثم قال ابن عظوم في حق الفقيه قشور: (فهذا التصرف منه هو علمه وفقهه وبه كان مفتيا بتونس، هبط من الكتاب من إقراء الأولاد إلى الشهادة ثم القضاء ثم الإفتاء، ففي أول أمره كان ينحط لطلب الإفادة مشافهة ويتردد لذلك ولو مرات في اليوم، ثم لما أن تنطع ومنعته التنزل لإفادته ما أمكنه ولأغراض بالإذاية حتى مع الولاة والقضاة، هو شأن اللئام الذين يكافئون الإحسان بالإساءة)[46].

الأنموذج الثاني:

سئل ابن عظوم عن مسألة رجل بيده أرض بيضاء مُعدّة للزراعة مُنْعم بها عليه بظهير من بعض الأمراء. تسلّف من رجل مالاً ثم توفي فقام أناس مدّعين أن لهم عليه دينًا وأنه باع لهم الأرض المذكورة بديونهم، وادعى صاحب السلف الشراء أيضًا.

والسؤال: هل يجوز بيع الأرض المذكورة ويُقبل من القائم ما ادعاه بالشراء أو لا يجوز ذلك ولا تقبل دعواه؟ وإذا قلتم لا يجوز بيعها فهل شراؤه فيها صحيح عامل أم لا؟[47].

أجاب عنه الفقيه أحمد المسراتي بما نصه: اعلم أن أرض الظهير المقتطعة للأعراب وغيرهم اقتطاعها إنما هو اقتطاع انتفاع لا ملك. قاله ابن عرفة، وإذا كان ذلك كذلك فلا يجوز بيعها.

فكتب تلوه ابن عظوم مجيبا: ...أرض الظهير بإفريقية مقتطعة للمنفعة خاصة لا للملك. وقد ثبت في الصحيح عنه ﷺ أنه قال: (**لا بيع إلا في ما تَمْلك**)[48] وكما مُنع بيعها منع اشتراؤها. ثم ذيل ابن عظوم على جوابه مبينا أن ابن عرفة عبر عن أرض الظهير أنها إعطاء منفعة فيما عبر عنها البرزلي أنها إعطاء الانتفاع قال ابن عظوم: لفظ المنفعة الواقع في عبارة الشيخ ابن عرفة أحرر من لفظ الانتفاع الواقع في عبارة الشيخ البرزلي لأن المملوك بالظهير المنفعة لا الرقبة ولا مجرّد الانتفاع والفرق ما قاله الشيخ شهاب الدين في قواعده... أن تمليك الانتفاع معناه أن يباشر الانتفاع بنفسه فقط؛ كسكنى المدارس والرباطات... فله أن ينتفع بنفسه فقط ولا يؤاجر موضعه ولا يعاوضه بطريق من طرق المعاوضات. وتمليك المنفعة أعم وأشمل فيباشر بنفسه ويمكن غيره من الانتفاع بعوض كالإجارة وبدونه كالعارية.

قال ابن عظوم: قلتُ: فعُدولي عن العطف على جواب الفقيه المسراتي أتى لوجهيّن، الأول: أنه عبّر عن ملك الظهير بالانتفاع وليس كذلك بل هو تمليك منفعة كما وقع تحريره في عبارة الشيخ ابن عرفة دون ما تسامح فيه الشيخ البرزلي. والفقيه المسراتي لم يعرف الفرق بين العبارتين ولم يستوعب النظر حتى يعثر على عبارة الشيخ أبن عرفة في مسألة تحبيس أرض الظهير فَتَمجز كما تَمجز الشيخ البرزلي.

الوجه الثاني أنه أخذ في جوابه منع بيعها من لازم كونه تمليك انتفاع وأنت قد رأيتَ أن منع بيعها مصرّح به في عبارة الشيخ البرزلي[49].

الأنموذج الثالث:

سئل ابن عظوم عن نسخة رسم نصها: (الحمد لله بعد أن استقر على ملك فطيمة بنت سعيد العلمي جميع الرّبْع الواحد على الشيّاع من جميع الدار القبليّة الباب الكائنة بمحلة الدباغين من قسمطينة وتُعرف

بدار البوني. وبعد أن كان ذلك اشترى الآن الفقيه المعظم أبو الفضل المدعو الحاج ابن نعمون من فطيمة المذكورة جميع الْرّبع المذكور... اشتراه مبتلاً صحيحًا جائزًا... اعترفت البائعة المذكورة بقُبضها من المبتاع المذكور جميع الثمن المذكور على وفائه وكماله. وأبرأت من ذلك المبتاع المذكور الإبراء التام. وسلمت له جميع الرّبْع المذكور التسليم التام فسلم ذلك منها وحازه عنها بعد الرؤية والتقليب بالدرك حيث يجب.

ونصُّ السؤال: ما قولكم بعد تأمُلكم نسخة رسم البيع أعلاه وثبوته عند الحاكم. هل تُقبّل دعوى المرأة عدم البيع مع تضمّن الشهود معرفتها إذ كل منهم يعرفها غاية المعرفة؟ وأيضًا فإنها تدعي بأن الزيادة على العدلين ريبة، والريبة لا تضم إلا مع عدم وصف العدالة في الشهود. وأيضًا فكيف يُقبّل قولها مع طول المدّة التي تفيد الحوز بين الأجانب والتصرّف بالبناء والهدم على عينها؟ وكيف يُقبّل منها دعوى الغبن؟ وقد قال: النبي ﷺ: **(لا غبن بين الرشيدين)** أجيبوا عن كل فصل ولكم جزيل الثواب)[50].

أجاب ابن عظوم عن الفصل الأول أن شهادة العدول المذكورين على المعرفة عاملة إذا لم تظهر عنهم ريبة في ذلك وعن الثاني: أن التقييد بالعدد في مثل هذا لا ينافى الزائد. ولذا كان معنى التقييد بالعدد في نصاب الشهادة نفي قبول أقل منه وعن الثالث: أن الحوز لا أثر له في هذه النازلة على أصل ابن القاسم -رضي الله تعالى عنه- في المدونة. فإن صح سنده صح وإلا فلا، وعن الرابع: أن دعوى الغبن كذبها دعوى عدم البيع لزومًا على ما لا يخفى[51].

ثم ذكر ابن عظوم مذيلا على جوابه بأن النازلة تنظر إلى أصل وهو طلب الخصم أن تدخل المرأة المشهود عليها في جماعة نساء ويقال للشهود شخصوها من بينهن. فقول سحون: يلزمهم ذلك... وأصل أبن القاسم - رضي الله تعالى عنه- في العتبية والموازية والمجموعة لا يلزمهم وأنت خبير بأنه لا يُهمّل قول ابن القاسم - رضي الله تعالى عنه- لقول سحنون، خلافًا لشرذمة حدثت من مكتب التعليم بعد الصدر الذين كانوا معنا بتونس ثم انتقلوا إلى الآخرة، فأحدثت هذه الأحدوثة فعملوا بقول سحنون وأهملوا قول ابن القاسم ليتسمّوا بغريب أتوا به لم يكن عليه مَنْ مضّى[52].

الأنموذج الرابع:

رّد ابن عظوم على فتوى الفقيه ابن محجوبة التي أجاب فيها عن ثلاث رسوم في ملكية وأجاب فيها ابن عظوم بعد جواب الفقيه ابن محجوبة فذكر ما اشتمل عليه السؤال من مفاسد ثم رجع إلى ما يتعلق بجواب ابن محجوبة فكان مما ذكره تعقيبا على جوابه ما نصه: ولنرجع إلى ما يتعلق به جواب ابن محجوبة فنقول: جوابه باطل لا يعوّل عليه ولا يُلتفت إليه، ويتعين ذلك من وجوه: أحدها جزمه في حق محمد بن علي بن سعد غنيم صاحب النازلة بأنه أبغض الرجال إلى الله، وبأنه الألد الخصم، وبأنه المخاصم في باطل، عالما به وبأنه ظالم. قال ابن عظوم: وهذا من الأمر الذي لا يجوز للمفتي الجزم به في جهة أحد من الخصمين لأنه مأمور بإبراز ما يعلمه من حكم الله -عز وجل- بحسب الصحة أو البطلان في حجج الخصوم، ليحكم بذلك الحاكم الذي تحمل إليه الفتيا فيبني جوابه على الظاهر. لقوله ﷺ: (**أمرتُ أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر**)[53] وإذا كان المتقدمون من الإمام وغيره -رحمة الله تعالى عليه- يكتفون في أجوبتهم بأن يقولوا: أكره هذا. لا أحب هذا، لا يعجبني هذا، لا بأس بهذا، استحسن هذا. قال القاضي ابن رشد -رحمة الله تعالى عليه- وذلك منهم حذرا من الوقوع في وعيد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ (النحل:116) انتهى.

وإذا كان الجزم في الاجتهاديات فهذا حلال، وهذا حرام، فيه هذه المرجوحية ولو على طريق الورع،

فما بالك بإطلاق هذه الألفاظ الشنيعة الإطلاق والقطع والجزم بها في جهة أحد الخصمين مع القطع بأنْ المعتمد عليه وهو الظاهر ربما خالفه الباطن في القضية العينية، ومع القطع بأن الحكم الظاهر لا يغيّر الحقائق التي في الباطن، وعلى الحقيقة لا تمكن معرفة حقيقة الحال إلا للمعصوم الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﷺ ومع ذلك لم يعتمده -صلى الله عليه وسلم تسليما- بل اعتمد الظاهر من حجة الخصمين فيُبْدي حكمه على ذلك الظاهر الحاصل من المسموع على ما أشار إليه بقوله ﷺ: (**إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألْحنّ بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيتٌ له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار**)[54]، وقد احتج علماؤنا -رضي الله تعالى عنهم- بهذا الحديث الشريف على أن الحكم في الظاهر لا يطيّب الملك للمحكوم له في الباطن فأباحوا للمحكوم عليه إذا أمكنه استخراج الحق من المحكوم له فله ذلك في ما بينه وبين الله؛ ... ولهذا كان عند جميعهم أن حكم الحاكم لا يحل حراما ولا يحرّم حلالا، فهذا واضح في أن الحاكم والمفتي يجوز أن يكون الحال في الباطن واقعا على خلاف الظاهر المقضي به والمفتى به، ولازمٌ هذا عدم تعرّضهما للمحكوم عليه وللمفتى عليه بذم أو تقبيح في قيامه وطلبه لمطلب، بل ولا يحل لهما أن يجدا في نفسهما ميلا لأحد الخصمين على الآخر. لكن هذا المجهول الغمر ابن محجوبة لم ينل درجة الإفتاء إلا بالعليطية، لا بأدنى شبهة من أهلية، فهو خابط خبط عشواء، وحاطب ليل على نفسه وعلى مستفتيه بالبلوى. ثانيها قوله: ولا أعظم جرما من قائم بعد مشاهدته لحوز حائز، وإسقاطه التكلم في المحوز المسقط للتكلم في الحوز هو محمد بن علي غنيما ولم يكن في الرسوم المنسوخة ولا في السؤال ما يقتضي مشاهدته لحوز من حائز أصلا حسبما بيّناه في تقرير الكذبة الثانية من كذبات السؤال. وقوله: لا أعظم جرما، انظر هذا الإغراق الباطل، من متحامل عن التوفيق عادل، حيث جزم بما ذكره في حق محمد غنيما والحالة أنه وارث فيمكن عدم علمه ويمكن أن له سندا في طلبه من بينة لحقّه غير عالم بها أو عالم ولم يمكنه إلا الآن زوال مانع رغبة أو رهبة أو شغل حبسه عن الطلب حتى زال، أو عدم علمه لكونه وارثا محمولا على عدم العلم...، وقول يحيى بن محجوبة: لا أعظم جرما من محمد غنيما القائم بعد إسقاطه التكلم، صريح في استغراق أنواع المجرمين لما نص عليه أهل العربية والأصول وغيرهم أن النكرة الواقعة في سياق النفي نص في العموم بالوضع اللغوي إذا بُنيت على الفتح كما استعملها ابن محجوبة هنا... وقد باء ابن محجوبة في الإثم في جعله إياه لا أعظم جرما منه، لقوله ﷺ: (**من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما**)[55]...، وقد أخل بهذا الدليل مع عظم موقع الدعوى. فهو جهول لا يدري معاني تراكيب الكلام العربي ومواقع الاحتجاج. وما سرد من الحديث الشريف بسنده خلاف ما عليه جميع المتأخرين في أجوبة الفتاوى من الاكتفاء بقول إمام المذهب وشيوخه وما وقع في كلامهم من الترجيحات في الأقاويل، فإنهم - رحمهم الله تعالى- قد كفوا المؤونة لمن بعدهم في استخراج الأحكام من أدلتها[56].

الخاتمة:

في خاتمة هذا البحث نخلص إلى أن النقد الفقهي والنقد في الفتاوى من أهم الأدوات التي بها تحافظ الشريعة على ديمومتها وقيمتها، وبها تضبط الآراء والتوجهات الفقهية، وترد أهل الأهوية وغير المحققين من العلماء إلى النظر السديد وجادة الصواب؛ وقد ظهر ذلك جليا في هذا البحث الذي قدمناه في منهج نقد ابن عظوم لمعاصريه من المفتين، وإرشاده وتحذيره لهم من مغبة القول في دين الله بغير علم.

وفي ما يلي تبيين للثمرات التي اشتمل عليها هذا البحث:

- إن نقد ابن عظوم لمعاصريه اصطبغ بمبدأ الدقة في إيراد مصادر الأقوال وتحري صحة النقل.
- تعلق نقد ابن عظوم بعدة جوانب هي: الجانب الفقهي واللغوي وتبين المظالم التي يتعرض لها العامة من الحكام والقضاة.
- انتقد ابن عظوم معاصريه في عدم صحة عزوهم لبعض الأقوال وعدم معرفة الراجح فيها من المرجوح.
- انتقد ابن عظوم على معاصريه من المفتين، جهلهم باللغة وتراكيب الكلام، وقلة اطلاعهم على أقوال العلماء في المسائل المختلفة.
- استعان ابن عظوم في نقده بعلم الفقه والأصول والقواعد الفقهية، إضافة إلى علوم اللغة من نحو وصرف، وكذلك علم المنطق والحجاج.
- إنكاره الدائم على كثير من معاصريه من المفتين ميلهم نحو مرضاة الحكام بالفتوى وعدم مراقبتهم لله في ما يبدونه من أحكام.
- أعمل ابن عظوم في نقده جانب النصح والوعظ والإرشاد للعلماء المعاصرين.
- تغليظه القول وتشنيعه الوصف لمن يستحق ذلك من العلماء، وعدم المحابة لهم، بل والدعاء عليهم في بعض الأحيان.

وفي الأخير يمكن القول أن ما كوّن هذه الشخصية المتبصرة والناقدة، التي لا تخاف من قول كلمة الحق، وتقديم الدلائل على كل ما تبديه من آراء وأقوال ووصف كل بما يليق له من الوصف وإن كان من أهل المناصب العالية وأصحاب المخافة، هو خوفه وورعه ومعايشته لأزمنة مأزومة صيرت علماء ذلك الوقت وفقهائه ينجرون وراء المناصب الدنيوية، ويزهدون في تحقيق الفتوى وتدقيق النظر فيها.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1- أبو القاسم سعد الله (المتوفى: 1435هـ)، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط الأولى، 1406 هـ - 1986م.

2- أبو القاسم عظوم، كتاب الأجوبة، ت الحبيب الهيلة، المجمع التونسي للعلوم الآداب والفنون، ط1، 2004.

أحمد بن فارس أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

3- جلال الدين السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، ت الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، الرياض.

4- حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر، مراجعة وإكمال: محمد العروسي المطوي وبشير البكوش، بيت الحكمة، تونس،

5- دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990م.

6- داود سليمان بن الأشعث (المتوفى: 275هـ)، سنن أبي داود، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

7- شمس الدين السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ت محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الأولى، 1405 هـ - 1985م.

8- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط الرابعة، 1407 هـ - 1987م.

9- عبد الحميد العشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دولة الإمارات العربية المتحدة، ط الأولى، 2005م.

10- فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، دار الفرقان، الدار البيضاء، ط الأولى، 1997.

11- كحالة عمر رضا، معجم المؤلفين التونسيين، تراجم الكتب العربية، مؤسسة الرسالة، ط1، 1414هـ-1993م.

12- محمد الحبيب الهيلة، المفتي أبو القاسم عظوم، لمعة نور في عصر آفل، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون،

2009م.
13- محمد الطاهر الرزقي، متطلبات الشهادة على المشهود عليه، - القسم الدراسي-، مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ.
14- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط الأولى، 1422هـ.
15- محمد بن محمد بن مخلوف (المتوفى: 1360هـ) ، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط الأولى، 1424 هـ - 2003 م.
16- مسلم بن الحجاج أبو الحسن (المتوفى: 261هـ)، صحيح مسلم، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
17- محمد الشاذلي النيفر، تراجم خليل لعظوم والطرق التقريبية للفقه، النشرة العلمية لكلية الشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية، العدد 1، السنة الأولى، 1391ه-1971م.

الهوامش:

[1] ينظر: محمد بن محمد بن مخلوف (المتوفى: 1360هـ) ، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط الأولى، 1424 هـ - 2003 م، 423/1؛ كحالة عمر رضا، معجم المؤلفين التونسيين، تراجم الكتب العربية، مؤسسة الرسالة، ط1، 1414هـ-1993م، 655/2؛ حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر، مراجعة وإكمال: محمد العروسي المطوي وبشير البكوش، بيت الحكمة، تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990م، ص815؛ محمد الحبيب الهيلة، المفتي أبو القاسم عظوم، لمعة نور في عصر آفل، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2009م، ص45؛ محمد الطاهر الرزقي، متطلبات الشهادة على المشهود عليه، - القسم الدراسي-، مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ، ص61؛ أبو القاسم عظوم، كتاب الأجوبة، ت الحبيب الهيلة، المجمع التونسي للعلوم الآداب والفنون، ط1، 2004، مقدمة التحقيق 1/ 15.

[2] ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، 423/1.

[3] حسني عبد الوهاب، كتاب العمر، 815/1؛ ابن عظوم، الأجوبة، 16/1؛ الهيلة، المفتي أبو القاسم عظوم، ص46.

[4] ينظر: ابن عظوم، الأجوبة،09/1 -14.

[5] ينظر: الهيلة، المفتي أبو القاسم عظوم، ص 59-58.

[6] الهيلة، المفتي أبو القاسم عظوم، ص 35.

[7] ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، 1/ 407؛ ابن عظوم، الأجوبة، 414/6.

[8] ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 07/1؛ الهيلة، المفتي أبو القاسم عظوم، ص21؛ الرزقي، متطلبات الشهادة على المشهود عليه، ص09- 16.

[9] ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 16/1-17.

[10] محمد الشاذلي النيفر، تراجم خليل لعظوم والطرق التقريبية للفقه، النشرة العلمية لكلية الشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية، العدد 1، السنة الأولى، 1391ه-1971م، ص107.

[11] ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 24/1-27؛ الهيلة، المفتي أبو القاسم عظوم، ص 59-62؛ حسني عبد الوهاب، كتاب العمر، ص 816- 818.

[12] الهيلة، المفتي أبي القاسم عظوم، ص 61.

[13] مثال ذلك: (الحمد لله، سألني تركي وهو بخارج باب الجديد من تونس من أصحاب الكاتب رجب في يوم الثلاثاء غرة جمادى الثانية عام 1008ه/ 19ديسمبر 1599م] عن مسألة رجل...). ابن عظوم، الأجوبة، 187/3.

- (الحمد لله، هذا مضمن عقد نكاح بعد افتتاحه: تزوج محمد بن أحمد السوسي عرف الهويمل عائشة بنت محمد النابلي عرف الكحلي بصداق كذا...). ابن عظوم، الأجوبة، 52/3.

- (الحمد لله، سألني الشاب أحمد ابن الحاج إبراهيم أبو ربيع من المنستير في أوائل جمادى الأولى عام [8 هـ/ أواسط نوفمبر 1599م] عن سؤال وجواب). ابن عظوم، الأجوبة، 183/3.

[14] ابن عظوم، الأجوبة، 229/3.

[15] مثال ذلك: (تذييل: اعرف الورقة الثالثة والأربعين ومائة بعد، ووقع في الباب الثامن والعشرين من التبصرة في الورقة السادسة والعشرين ومائة منها... واعرف الإقرار في الصحة لوارث أو غيره بشيء من الأشياء عامل ولا تهمة فيه، ملحقة في الورقة الثلاثة والخمسين ومائة من السابع، ومن فصل الإقرار من ابن سلمون من الورقة التاسعة والثلاثين ومائة منه عن أبي عمر ابن عبد البر في كافيته، واعرف الورقة الحادية والثلاثين من السابع). ابن عظوم، الأجوبة، 58/6.

[16] مثاله: قول ابن عظوم: (معنى قولهم: ظاهر المذهب كذا، معناه بالإجراء على قواعده لا بنص صريح فيه). وقوله: (إذا قيل في قول: جرى به العمل، فهو خاص بموضوع معيّن لا يتعداه لكنه يفيد ترجيحًا ما في غير موضعه، لكنه لا يقارب راجحية المشهور). ابن عظوم، الأجوبة، 372/5- 372.
- (وكتاب جامع مسائل الأحكام هو تأليف الشيخ البرزلي المسمّى عند الغالب بالحاوي -وليس كذلك- إنما الحاوي لابن عبد النور التونسي، وتأليف البرزلي هو المسمى بجامع مسائل الأحكام، مما نزل بالمفتين والحكام، لكن الناس يتسامحون بتسميته). ابن عظوم، الأجوبة، 233/6- 234.

[17] ابن عظوم، الأجوبة، 173/1-177.

[18] ابن عظوم، الأجوبة، 112/1- 113.

[19] أحمد بن فارس أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، 467/5.

[20] ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة؛ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (المتوفى: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت ،ط الرابعة، 1407 هـ - 1987 م، 544/2.

[21] فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، دار الفرقان، الدار البيضاء، ط الأولى، 1997، ص 98.

[22] ينظر: عبد الحميد العشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث،- دولة الإمارات العربية المتحدة، ط الأولى، 2005م-، ص 45.

[23] مثلًا في معرض رده على الفقيه المسراتي في الفرق بين تمليك المنفعة والانتفاع ذكر ابن عظوم في ذلك قاعدة: إن تمليك الانتفاع معناه أن يباشر الانتفاع بنفسه فقط. ينظر ابن عظوم، الأجوبة، 306/4. وينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 265/5-269، 200/2-202.
- واستدلاله بالقاعدة الأصولية: المثبت مقدم على النافي، في انتقاده لفتوى صدرت من الفقيه ابن محجوبة. ابن عظوم، الأجوبة، 87/6.

[24] في مسألة أجاب عنها كل من الفقيه النفاثي والمسراتي وسيف الدين بن عظوم، عطف الإمام على أجوبتهم بالتصحيح ثم ذيل على أجوبتهم بما يعضدها من أقوال وروايات من المدونة وكلام لابن عبد السلام وابن عرفة والبرزلي. ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 20/2.

[25] مثلًا: انتقد ابن عظوم وشدد على الفقيه ابن محجوبة في جواب له قوله: لا أعظم جرما من قائم بعد مشاهدته لحوز حائز...، قال ابن عظوم: (إن الجرم يتناول الكفر بالله تعالى، بدليل قوله تعالى: (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) إلى قوله (فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون)[المطففين 29-34] وقوله تعالى: (وأنا بريء مما تجرمون)[هود 55] هذا في الإجرام المجرد فكيف مع صيغة التفضيل مع (لا)، التي هي نص في العموم المستغرق بقول يحيى بن محجوبة: لا أعظم جرما من محمد غنيما القائم بعد إسقاطه التكلم، صريح في استغراق أنواع المجرمين لما نص عليه أهل العربية والأصول وغيرهم أن النكرة الواقعة في سياق النفي نص في العموم بالوضع اللغوي إذا بُنِيت على الفتح كما استعملها ابن محجوبة هنا). ابن عظوم، الأجوبة، 258/5.

[26] ذكر ابن عظوم في إحدى فتاويه التي عطف فيها على جواب فقهاء قبله ما نصه: (فإذا قلت: إن الحاج سالم لو لم ير الأرض ولم توصف له بوصفها جهل حالها تركّب من هذا القول ملزوم وهو مدخول لو، ولازم وهو مدخول اللام، كقولك: لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجودا. والقاعدة: أن الاعتراف بوجود الملزوم يقتضي الاعتراف بوجود لازمه وإلا كان وجود ملزوم بدون لازمه وأنه محال، كيف وقد صرح محمد بعد اللفظ المذكور بما يقتضي جهالة الحاج سالم حيث قال إلا أن حراثة الهنشير. . . ، إلى آخر الإشهاد). ابن عظوم، الأجوبة، /227.

[27] انظر إلى قول ابن عظوم في إحدى أجوبته: (وقولي: ولا خيار الخ، أتيت به للرد على جميع من هو منتصب للإفتاء بتونس والقيروان الجهلة حيث سلكوا بالنازلة مسلك التدليس وعللوا فساد البيع فيه استهواء لعبارة السائل، ومقتضى ذلك أن يمضي البيع بإمضاء من دَلّس عليه وليس الأمر كما جهلوا بل العلة الجهالة وهي تحتم الفسخ ولا خيار في الامضاء). ابن عظوم، الأجوبة، 232/3.

[28] ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 128/2، 182/3- 201- 367.

[29] ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، 423/1؛ ابن عظوم، الأجوبة، 383/3.

[30] ينظر: ابن مخلوف، شجرة النور الزكية،423/1؛ ابن عظوم، الأجوبة، 24/3، 99/4.

[31] ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 156/7، 372/3، 242/5.

[32] ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 96/6؛ أبو القاسم سعد الله (المتوفى: 1435هـ)، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط الأولى، 1406 هـ - 1986 م، ص 42.

[33] أحصيت لابن عظوم من المصادر ما يزيد على المائة مصدر رجع إليه، ما بين كتب للفقه واللغة والوثائق.

[34] ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 227/6، 73/7.
[35] ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 372/3.
[36] رد على ابن محجوبة قوله في حق من استفتاه: أنه أبغض الرجال إلى الله، وأنه الألد الخصم، وبأنه المخاصم في باطل عالم به وبأنه ظالم ما نصه: (وهذا من الأمر الذي لا يجوز للمفتي الجزم به في جهة أحد من الخصمين لأنه مأمور بإبراز ما يعلمه من حكم الله -عز وجل- بحسب الصحة أو البطلان في حجج الخصوم، ليحكم بذلك الحاكم الذي تحمل إليه الفتيا فيبني جوابه على الظاهر. لقوله ﷺ: "أمرتُ أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر". وإذا كان المتقدمون من الإمام وغيره -رحمة الله تعالى عليه- يكتفون في أجوبتهم بأن يقولوا: أكره هذا، لا أحب هذا، لا يعجبني هذا، لا بأس بهذا، استحسن هذا. قال القاضي ابن رشد -رحمة الله تعالى عليه- وذلك منهم حذرا من الووع في وعيد قوله تعالى: (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام) [النحل: 116]، وإذا كان الجزم في الاجتهاديات فهذا حلال: وهذا حرام، فيه هذه المرجوحية ولو على طريق الورع، فما بالك بإطلاق هذه الألفاظ الشنيعة الإطلاق والقطع والجزم بها في جهة أحد الخصمين مع القطع بأن المعتمد عليه وهو الظاهر ربما خالفه الباطن في القضية العينية).
- ابن عظوم، الأجوبة، 255/5.
[37] العشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند المازري، ص45.
[38] مثاله: (الحمد لله، أرسل إلي حسين باشا بتونس مع شاوش في صبح يوم جانفي 1593م] سؤالا وجوابه وطلب مني الجواب فيه). ابن عظوم، الأجوبة، 163/4.
- (وجاءني صاحبه المذكور من بنزرت بعد أن أجابوه هنالك وسألني العطف). ابن عظوم، الأجوبة، 124/4.
[39] سئل ابن عظوم عن مسألة رجل خطب امرأة ثيبًا ووقع الإشهاد على انتهاء عدتها، وعقَد النكاح ودخل بها ثم تبيّن أن العدة لم تزل ففسخ القاضي نكاحهما وفرّق بينهما. فقام الرجل عليها بطلب ما دفع إليها لأنها غارّه بخروج عدتها فمنعه القاضي، واستفتى الزوج الفقيه محمد بن سلامة فقال ما وجدت ما ينفعك، والسؤال هل له ذلك؟ فأجاب بما نصه: إذا كان الأمر كما ذكر فهي غارة بخروج عدتها فيرجع الزوج عليها بما دفعه إليها كما صرح به الشيخ تاج الدين الدميري- رحمه الله تعالى - مقتصرًا عليه كأنه المذهب، وهذا إذا قامت بينة ببقاء العدة ووجب إعمالها احتياطا لحق الله تعالى في عدم إباحة الفروج بالشك. وأما لو لم يكن إلا مجرد قولها أن عدّتها لم تزل فإنها تُتّهم على الفسخ فلا يُقبل مجرد قولها بوجه كما صرح به الشيخ البرزلي، -رحمه الله تعالى. وحينئذ فلا يطيب لها مما أخذته من الزوج الناكح إلا ربع دينار لأن الغرر جاء من قبلها. والمزلق الذي أوقع فيه معارضيه أنه حين أجاب ذكر في نقله عن تاج الدين الدميري وهو بهرام صاحب الشامل، رد عليه معارضه وهو ابن سلامة بأن فتواه غير صحيحة لأنه اعتمد كلام شافعي وهو الدميري صاحب حياة الحيوان فلم يفرق بين المالكي والشافعي وقد صرح ابن عظوم أنه قصد إيقاعه في هذا المزلق.
- ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 1/ 145؛ تراجم خليل لعظوم، ص 106-107.
[40] ابن عظوم، الأجوبة، 86/6.
[41] أستفتي ابن عظوم في مسألة وجواب عنها، ومحصلها اختلاف زوجين بعد عصمة أربع سنوات وطلاقهما في قبض حال الصداق ،فأجاب ابن عظوم بأن القول قول الزوج إن بنى بها، والمشهور بيمين وإن طال وأنه به الفتوى. ثم ذيل على جواب من سبقه ومن عطف عليه بالإجابة وبين مواضع الخطأ فيه، فكان مما ذكر ما نصه: ذكره درج المختصر على الحكم المذكور وأنه به الفتوى لدرجه عليه ووجه التورّك أن الترجيح في القول العلمي بكونه جرى به الحكم أضعف من ترجيحه بكونه جرت به الفتوى ... وقول العاطف: ولو قيل بعدم اليمين في النازلة لبعد التهمة لطول المدة لكان صوابًا فإن هذه الزيادة التي زاد ممًا لا يساوي سماعه، فإنه بناها على أن اليمين المذكورة يمين تهمة وليس الأمر كذلك وإنما هي يمين تحقيق... وبقي في المسألة وجه آخر تركته... ضناً مني به على غير أهله... لاستعظام أنفسهم ولعدم اعترافهم بسابقية من سبقهم حتى يتقدموا عليه، أنظر إلى قوله: ولو قيل.. الخ، فنصّب نفسه من أهل الترجيح وهو لا يعرف معنى لفظة فضلا عما وراء ذلك، ولله عاقبة الأمور. ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 196/4-201.
[42] ذيل ابن عظوم على ألفاظ فتوى من أفتى قبله بما نصه: (قوله: بالرسم المقيّد نسخته أعلاه، صوابه المقيّدة نسخته لأنه نعتٌ سببي يجريه على غير من هو له، والقاعدة النحوية: أن النعت يتْبع ما قبله في التعريف والتنكير خاصة، ويتبع ما بعده في التوحيد والتذكير وأضدادهما. ووجه ذلك أن النعت يتبع ما قبله في واحد من التعريف والتذكير، وأما التوحيد والتذكير وضدّهما فهو في ذلك بمنزلة الفعل وأنت إذا أحللْتَ! الفعل محلّه تقول الذي ذُكرت نسخته فتوّنث الفعل أي تلحقه علامة التأنيث ... لكنّ البضاعة من أمثال هذه الأمور مُزجاة، وترك الكلام في وثيقة القائم في السؤال مع أنها ناقلة، والمشهور تقديم البيئة الناقلة على المستصحبة، وقد صرح شاهد وثيقة المقوم عليهم أنه من أقام بينة باختصاصه بشيء فله ذلك. وليت شعري من أي وجه اكتسبت وثيقة المقوم عليهم وهي وثيقة الاستحقاق المنسوخة الصحة). ابن عظوم، الأجوبة، 141/4.
[43] ذكر الإمام في إحدى فتاويه أنه أفتى في مسألة لمسعود ابن الحاج قاسم وذهب بها مسعود للنائب وهو الفقيه قاسم المقوزي، ثم رجع بورقة الإفتاء لابن عظوم قائلاً: بأن الفقيه قاسم المقوزي قال له: لا نعمل بهذه الفتيا حتى يعطف فيها بالموافقة الحاج

سالم النفاتي. قال ابن عظوم: فتأملتُ من ذلك وتناولتٌ الورقة من يد مسعود ومزقتها ومغضتها. وهذا دأبه منذ ولي النيابة لا يعمل على فتياي بشيء مع اشتمالها على النقل الصريح في النازلة المعينة، حتى قيل لي: إن من يقتدي به النائب المذكور كان أمَرَه بذلك وتقدم إليه فيه، كما قد قيل لي: إن من يخاف منه النائب المذكور وكان سببا في توليته النيابة أمره بذلك أو تهواه نفسه فصار يرتكبه إرضاءً له. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال - وهو أعلم بمن اهتدى -. فلما أن تحققت ذلك من النائب المذكور تركت الفتيا في دولته وتلك الأيام نداولها بين الناس. ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 53/7.

[44] ابن عظوم، الأجوبة، 380/3.

[45] ابن عظوم، الأجوبة، 381/3-382.

[46] ابن عظوم، الأجوبة، 383/3.

[47] ابن عظوم، الأجوبة، 304/4.

[48] أبو داود سليمان بن الأشعث (المتوفى: 275هـ)، سنن أبي داود، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، كتاب الطلاق، باب في الطلاق قبل النكاح ، رقم: 2190، 258/2.

[49] ابن عظوم، الأجوبة، 305/4- 307.

[50] ابن عظوم، الأجوبة، 7/ 180- 181.

[51] ابن عظوم، الأجوبة، 181/7.

[52] ابن عظوم، الأجوبة، 182/7.

[53] لا يعرف بهذا اللفظ. وقد قال الإمام السيوطي: (هذا من كلام الشافعي في الرسالة. وقال الحافظ عماد الدين بن كثير في تخريج أحاديث المختصر: لم أقف له على سند). جلال الدين السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، ت الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، الرياض، ص 54.

وقال الحافظ السخاوي: (لا وجود له في كتب الحديث المشهورة، ولا الأجزاء المنثورة، وجزم العراقي بأنه لا أصل له، وكذا أنكره المزي وغيره). شمس الدين السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. ، ت محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الأولى، 1405 هـ - 1985م، ص 162.

[54] محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط الأولى، 1422هـ، كتاب الأقضية، باب موعظة الإمام للخصوم، رقم: 7168، 69/9؛ مسلم بن الحجاج أبو الحسن (المتوفى: 261هـ)، صحيح مسلم، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر، واللحن بالحجة، رقم 1713، 1337/3.

[55] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، رقم: 6103، 26/8؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم: يا كافر: رقم:60، 79/1.

[56] ينظر: ابن عظوم، الأجوبة، 255/5-259.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 63– 82
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

فتوى الشيخ أحمد القابسي المالكي ونظمُها المسمى «السيف الصَّقيل في عنق من يرُدُّ المطَلَّقة الثلاث من غير تحليل» للشيخ يوسف الشربيني الشافعي

The fatwa of Sheikh Ahmad al-Qabsi al-Maliki, which was organized by the name: "alsayf alssaqyl fi eunq min yaqul biradd alzawjat almtalqt althalath min ghyr tahlil" by Sheikh Yusuf al-Sherbini al-Shafi'i

علي أبركان[1] أ.**د/ الأخضر الأخضري**
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية – جامعة وهران 1
مخبر الدراسات القرآنية والمقاصدية
aberkane_ali@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2021/01/01 تاريخ القبول: 2021/07/25

الملخص:
يتناول هذا المقال دراسة فتوى الشيخ أحمد القابسي المالكي ونظمها للشيخ يوسف الشربيني الشافعي في حكم من طلق زوجته ثلاثا، ثم أراد إرجاعها من غير نكاح غيره لها، بناء على إبطال العقد الأول بإسقاط أحد شروطه وهو الإشهاد، وذلك استنادا إلى الطعن في عدالة الشهود تخريجا على مذهب الإمام الشافعي، وبيانَ صحة هذا التخريج من عدم صحته، وحكمَ من يفتي بذلك وشرعيةَ الاعتداد بفتواه.
الكلمات المفتاحية: القابسي؛ الشربيني؛ السيف؛ الصقيل؛ المطلقة.

Abstract:
This article deals with a study of the fatwa of Sheikh Ahmad Al-Qabsi Al-Maliki and organized by Sheikh Yusef Al-Sherbini Al-Shafei regarding the ruling of one who divorced his wife three times, then wanted to return her without marrying someone else to her, based on the annulment of the first contract by dropping one of its conditions, which is testimony, based on the challenge to the justice of witnesses, as a result of The doctrine of Imam al-Shafi'i, and the statement of the validity of this graduation or not, the ruling of those who issue fatwas and the legitimacy of adopting his fatwa.
Key words: alqabsy; alshrbyny; alsyf; alsqyl; Divorced.

مقدّمة:

الحمد لله مولي النعم، والصلاة والسلام على النبي الأعظم، وعلى آله وأصحابه وأمته أشرف الأمم.

وبعد، فهذه رسالة لطيفة جمعت بين الفقيه والأديب، وبين السؤال والجواب، وبين فن النثر والشعر، وبين مذهب مالك والشافعي، جاءت لمعالجة ظاهرة اجتماعية خطيرة تفشت في البيئة المصرية آنذاك، وهي

1 – المرسل المؤلف.

في أصلها سؤال وُجِّه للشيخ أحمد القابسي المالكي عن حكم صنيع بعض المفتين الذين يحكمون برد الزوجة المطلقة ثلاثا إلى مطلّقها قبل نكاح غيره لها؛ استنادا إلى إبطال عقد زواجهما مُعللين ذلك باختلال أحد شروطه وهو عدالة الشهود، فيحكمون بتفسيقهم وسلبهم وصف العدالة، ناسبين ذلك إلى مذهب الإمام الشافعي -رحمه الله-، فأجاب الشيخ القابسي جوابا شافيا، ولم يكتف بذلك فأرسلها إلى الشيخ يوسف الشربيني الشافعي ملتسما منه نظمها وإخراجها من قالب النثر إلى جميل الشعر، فأجاب طلبه وسمى نظمه «السيف الصَّقيل في عنق من يقول بِرَدِّ الزوجة المطَلقة الثلاث من غير تحليل».

الإشكالية: قد جاءت هذه الفتوى للإجابة عن الإشكاليات التالية:

- ما حكم إبطال عقد النكاح المتقرر بتفسيق الشهود والولي؟
- ما هو الصحيح من مذهب الشافعي في ذلك؟
- على فرض مذهب الشافعي قائلا بذلك فهل يصح الاستناد إليه في إرجاع المُطلَّقةِ إن بانت بالثلاث بينونة كبرى من غير نكاحها زوجا آخر؟
- وهل يُصدَّق الزوجان إذا ادعيا فسق الولي والشهود بعد الطلاق الثلاث؟

وقد مهدتُ لهذه الفتوى بدراسة موجزة اشتملت على مطالب:

المطلب الأول: ترجمة المفتي الشيخ أحمد القابسي المالكي

المطلب الثاني: ترجمة الناظم الشيخ يوسف الشربيني الشافعي

المطلب الثالث: توثيق نسبة الرسالة لمؤلفها

المطلب الرابع: الدراسات السابقة

المطلب الخامس: وصف النسخ الخطية للرسالة

المطلب السادس: عملي في إخراج الرسالة

المطلب السابع: صور من النسخ الخطية المعتمدة

المطلب الأول: ترجمة المفتي الشيخ أحمد القابسي المالكي

لم أقف فيما بين يدي من كتب تراجم المالكية أو غيرهم، ولا كتب التواريخ والبلدان على ترجمة للشيخ أحمد القابسي -رحمه الله-، ولم أجد له ذكرا أصلا في كتب الفقه والفتاوى، ويبدو أنه كان من أهل العلم المغمورين في زمانه، لذا فلا يتوفر لدينا من المعلومات إلا ما ذكره عنه الشيخ يوسف الشربيني في مقدمة الرسالة.

وعليه فيمكن ترجمته بأنه العلامة العمدة الشيخ أحمد بن إبراهيم بن عامر القابسي -لقبا- المالكي -مذهبا-، كان حيا بعد: يوم الثلاثاء 17 محرم سنة 1109هـ، وهو تاريخ استلام الشيخ الشربيني لرسالة الشيخ القابسي، وعاش بعد ذلك مدة ليس عندنا ما يُمَكِّنُنا من تحديدها؛ بناء على ما حكاه الشيخ الشربيني من سرور الشيخ القابسي بنظمه «السيف الصقيل» وتلقيه بالقبول، بعد أن بلَّغه إياه الشيخ أحمد الدمشلتي إثر عودته من ثغر دمياط إلى القاهرة، وقد كان الشيخ القابسي قاطنا بالجامع الأزهر، ولعله كان من المشتغلين بالتدريس فيه.

المطلب الثاني: ترجمة الناظم الشيخ يوسف الشربيني الشافعي

هو يوسف بن محمد بن عبد الجواد بن خضر الشربيني المصري الشافعي: عالم أزهري واعظ وأديب، وصفه المؤرخ الشيخ محمد محمد حامد المراغي الجرجاوي بالعلّامة[1].

حج سنة 1074هـ، ثم سنة 1075هـ من الصعيد، وكان يعظ الناس في طريق الحج[2]، «وهو كثير التطواف في البلاد، فمرة في الصعيد، وأخرى في دمياط، وثالثة في بلده شربين، ثم يرحل منها إلى القاهرة... وهكذا»[3].

شيوخه: يذكر الشربيني من شيوخه شهاب الدين أحمد بن سلامة القليوبي (ت1069هـ)، وأحمد بن علي السندوبي (ت1097هـ) الذي كان سببا في تأليفه لقصيدة أبي شادوف وشرحها «هز القُحوف»[4].

آثاره: منها:

- «درر الأصداف في فضل السادة الأشراف» له عدة نسخ خطية[5].
- «هز القحوف بشرح قصيدة أبي شادوف»، في نقد عادات الريف المصري في عصره، طبعت عدة طبعات.
- «اللآلئ والدرر» قصيدة وعظية خالية حروفها من النقط، وله شرح لها مطبوع اسمه «طرح المدر وحل الدرر»، بالحروف المهملة أيضا، طبع في مصر 1350هـ، ثم طبع حديثاً 1424هـ بتحقيق: محمد خير رمضان يوسف.

وفاته: ذكر كل من الزركلي وكحالة أن وفاته كانت بعد 1098هـ، وهي سنة فراغه من كتابه «طرح المدر»[6]، ومن خلال رسالة «السيف الصقيل» يمكننا الجزم بأنه عاش بعدها إلى ما بعد 17 محرم سنة 1109هـ.

المطلب الثالث: توثيق نسبة الرسالة لمؤلفها

كل من ذكر هذه الرسالة فاته التنصيص على أن قسمها المنثور هو من تأليف الشيخ أحمد القابسي المالكي، وأن عنوان «السيف الصقيل» مختص بالنظم الذي كتبه الشيخ يوسف الشربيني الشافعي، وممن اقتصر في نسبتها إليه العلامة المؤرخ المراغي الجرجاوي، كما حكاه عنه الأستاذ محمود عساف أبو الشباب بقوله: «فلقد وقفت بخزانة كتب مولانا العلامة المؤرخ الشيخ محمد محمد حامد المراغي الجرجاوي على ما كتبه بخطه على نسخة (هز القحوف).

في الفهرست لدار الكتب الأميرية ص 213 ج 6 ما لفظه (هز القحوف) بشرح قصيدة أبي شادوف، تأليف العلامة الشيخ يوسف بن محمد بن عبد الجواد بن خضر الشربيني من علماء آخر القرن الحادي عشر كان موجوداً سنة 1109.

وقد علق على هذا العلامة المؤرخ المراغي الجرجاوي بقوله: رأيت مؤلفاً اسمه (السيف الصقيل، في عنق من يرد المطلقة الثلاث من غير تحليل) صرّح فيه بالرد على هذا الضال، وأنه شرع في تأليفه يوم الثلاثاء سابع عشر المحرم من شهور سنة 1109هـ ولفظه:...»[7] وذكر مقدمة الشربيني للرسالة.

كما نسبها إليه كل من علي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط في «معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم» (4017/5).

المطلب الرابع: الدراسات السابقة

مما يجدر التنبيه عليه أنه قد ورد في فهرس مخطوطات الأزهر (348/2) ذكر رسالة محفوظة تحت رقم: (1404 فقه مالكي) 33304 حليم، عنوانها «السيف الصقيل في عنق من يرد المطلقة ثلاثا لزوجها من غير تحليل»، ونسبت للشيخ أحمد بن إبراهيم الصاوي المالكي!، وقد وقفت عليها، ووردت نسبتها إليه في طرة المخطوط، وهي عبارة عن نظم سؤال وجوابه في الموضوع نفسه الذي عالجه نظم الشيخ يوسف

الشربيني، ومن أواخر أبياتها:

«وقـــــــــال أحمـــــــــد الصـــــــــاوي مذهبـــــــــه
ينمـــــــي إلـــــــى مالـــــــك نجـــــــم الحـــــــديث ســـــــمي
واقبـــــــل أخـــــــي عـــــــذر عبـــــــد عمـــــــره بلـــــــغ
العشـــــــرين واثنـــــــين يـــــــا هـــــــذا ولا تلـــــــم» (ق6/ب).

ثم وجدتها منشورة في المجلة الجزائرية للمخطوطات الصادرة عن مخبر الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا التابع لجامعة وهران1، في عددها الثاني الصادر بتاريخ 2019/12/31، اعتنى بإخراجها الدكتور رزاق حبيب.

وبمقارنتها مع نظم الشيخ الشربيني يتبين أنها مطابقة لها مطابقة شبه تامة، وكأنها مُنتسخة عنها، مع تصرف وتغيير يسير في بعض المواضع لإعلام القارئ لها أنها من تأليف المسمى أحمد بن إبراهيم الصاوي!

ومن الغريب أيضا أن يقوم الدكتور رزاق -المعتني بالرسالة- عند تعريفه بمؤلفها بإيراد ترجمة الشيخ العلامة أحمد بن محمد الصاوي -رحمه الله- صاحب حاشية «بلغة السالك» على كتاب «الشرح الصغير على أقرب المسالك» للعلامة الدردير -رحمه الله-؛ مع أنه عند ذكره لاسم صاحب الرسالة التي نشرها أورده كاملا وسماه: الصاوي، أحمد بن إبراهيم المالكي[8]! وهو غير الشيخ الصاوي المشهور كما لا يخفى!

وأما بخصوص حكم المسألة المبحوثة في هذه الفتوى فأقْدَم ما وقفت عليه فيه، جواب فقيه حنبلي وهو الشيخ تقي الدين ابن تيمية (ت728هـ) -رحمه الله- على سؤال وُجه إليه أيام سجنه بمصر ما بين (705هـ) و(712هـ)[9]! أجاب عنه بتفصيل، ونصُّ السؤال: «سُئِل شيخ الإسلام ابن تيميّة، عن رجلٍ تَزوجَ امرأةً من سِنين، ثم طلَّقها ثلاثا، وكان وليُّ نِكاحِها فاسقا، فهل يَصحُّ عقدُ الفاسقِ، بحيث إذا طَلَّق ثلاثا لا تَحِل له إلا بعد نكاح غيرِه، أو لا يَصح عقدُه؟ فله أن يتزوجَها بِعقْد جَدِيد، ووليٍّ مُرشد مِن غير أن يَنكِحها غيرُه؟»[10]، وخلاصة جوابه كما في «مختصر الفتاوى المصرية»: «من أَخذ ينظر بعد الطَّلَاق فِي صفة عقد النِّكَاح وَلم ينظر فِي صفته قبل ذَلِك مثل قَوْله: أَنا تزوجت بولِي وشهود فساق فَلَا يَقع طَلَاقي؛ لِأَن نِكَاحي كَانَ بَاطِلا فَهَذَا من الْمُعْتَدِينَ لحدود الله تَعَالَى، فَإِنَّهُ يُرِيد أَن يسْتَحل محارم الله قبل الطَّلَاق وَبعده، وَالطَّلَاق الثَّلَاث قبل الدُّخُول وَبعده سَوَاء فِي تَحْرِيم الزَّوْجَة عِنْد الْأَئِمَّة، وَهُوَ قَول أَكثر الْعلمَاء، وَالنِّكَاح بِوِلَايَة الْفَاسِق يَصح عِنْد جَمَاهِير الْأَئِمَّة»[11].

ثم رأيت جوابا للشيخ أبي الضياء نور الدين بن علي الشبراملسي المصري الشافعي (ت1087هـ) في المسألة ذاتها حيث قال: «وَقَعَ السّؤال عَمَّنْ طَلَّقَ زَوْجَتَهُ ثَلَاثًا عَامِدًا عَالِمًا، هَل يَجوزُ لهُ أن يَدَّعِيَ بِفسادِ العقدِ الأوَّلِ لكون الولِيِّ كان فاسقا أو الشُّهودُ كذلك بعْد مُدَّةٍ من السِّنين؟ وهل لَهُ الإقدامُ على هذا الفعلِ من غيرِ وَفَاءِ عِدَّةٍ من نِكاحِهِ الأوَّلِ؟ وهل يَتوقَّفُ نكاحُهُ الثاني على حُكمِ حاكمٍ بِصحّتِهِ؟ وهل الأصل في عُقودِ المسلمين الصِّحة أو الفساد؟ وأجبنا عنهُ بما صُورتُهُ...»[12]، وخلاصته رفض الدعوى عند القاضي، إلا أنه إن كان الواقع كما في السؤال جاز له نكاحها من غير تحليل فيما بينه وبين الله إن وافقته الزوجة، ووجب على القاضي التفريق بينهما إذا علم بذلك، علما أن الجواز مقيد بما إذا لم يحكم حاكم غير شافعي بصحة النكاح الأول لأن حكمه يرفع الخلاف.

كما ورد إلى الشيخ العلامة عليش (1299هـ) سؤال مشابه لما سبق الشاهدُ منه: «(ما قولكم) في رجل من أهل العلم يُفْتِي بِرَدِّ المُطَلَّقَةِ ثلاثا لزوجِها قبْل أن تَنْكِحَ زوجًا غيرَهُ مُتَحَيِّلًا في ذلك إمّا بِفسادِ العقدِ الأوّل...»، ولم يخرج مضمون جوابه عما سبق من الأجوبة[13].

ومن خلال الفتاوى السابقة يمكننا أن نستنتج استحكام هذه الظاهرة في البيئة المصرية؛ ولذا كانت تبرز فيها بين الفينة والأخرى وإن طال الزمان، حيث وجدت في بداية القرن الثامن، ثم في القرن الحادي عشر، ثم الثاني عشر، ثم الثالث عشر، فقد انتشرت وعمت بها البلوى وأقدم عليها الجهال من أهل الحواضر والمدن فضلا عن غيرهم، وعملوا بها وكأنها شرع منزل، وقد ورد في نص السؤال ما يشعر بذلك في قول المستفتي: «وصار ذلك عادتهم»، ولذلك تصدى لها العلماء من مختلف المذاهب لمعالجتها، جريا على مقاصد الشارع في الحفاظ على أعراض المسلمين وأنكحتهم، والرد على المتساهلين وأصحاب الهوى من المنتسبين للفتوى.

المطلب الخامس: وصف النسخ الخطية للرسالة

اعتمدت في إخراج هذه الرسالة على أربع نسخ خطية وهي:

النسخة (ز): محفوظة بالمكتبة المركزية بمسجد السيدة زينب بالقاهرة، تحت رقم: (3646/3)، وتقع في خمس لوحات (ق1/ب-ق5/ب)، عدد أسطرها 23 سطرا، كتبت بخط مشرقي واضح، ولم يذكر اسم ناسخها ولا تاريخ نسخها.

صُدّرت اللوحة الأولى منها بذكر عنوان الرسالة: «هذا السؤال المسمى بالسيف الصقيل في عنق من يقول برد الزوجة المطلقة الثلاث من غير تحليل...»، وأول الرسالة: «قال العبد الفقير يوسف الخضري الشربيني الشهير: من العجب العجاب أني لما فرغت من نظم هذا السؤال والجواب أخبرت أن عالمين...» (ق1/ب)، وآخرها:

«ثم الصلاة على المختار سيدنا
والآل والصحب أهل الفضل والكرم

تم السؤال والجواب بعون الله الملك الوهاب وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم» (ق5/ب).

النسخة (س): محفوظة بمكتبة الأسد (الظاهرية) بسوريا، تحت رقم: (4111)، وتقع في تست لوحات (ق1/ب-ق6/ب)، عدد أسطرها 17 سطرا، كتبت بخطي نسخي واضح، ولم يذكر اسم ناسخها ولا تاريخ نسخها، أولها: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد، فيقول العبد الفقير إلى الله تعالى يوسف بن محمد بن عبد الجواد بن خضر الشربيني...» (ق1/ب)، وآخرها:

«وأبطل العقد جهلا ثم راجعها
فقلت ذي نار يصلاها بديناري

تمت» (ق6/ب).

النسخة (أ): محفوظة في مكتبة الأزهر الشريف، تحت رقم: (4846 فقه شافعي) 133189 دمياط، رسالة رقم: 1، وتقع في 6 لوحات (ق1/أ-ق6/ب)، عدد أسطرها 20-21 سطرا، كُتبت بخط مشرقي واضح، ولم يذكر اسم ناسخها ولا تاريخ نسخها، من أوقاف علي البكري على طلبة العلم، أولها: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد، فيقول العبد

الفقير إلى الله...» (ق1/أ)، وآخرها:

«وأبطـــــــل العقـــــــد جهـــــــلا ثـــــــم راجعهـــــــا

فقلـــــــت ذي نـــــــار يصـــــــلاها بـــــــديناري» (ق6/ب).

وقد أُلحق بها جواب الشيخين عبد ربه الديوي والشيخ نور الدين علي العباسي الشافعيين -رحمهما الله- على المسألة محل البحث (ق6ب-ق9ب).

النسخة (هـ): وتقع في المجموع نفسه الذي ضم النسخة الأزهرية السابقة، وهي محفوظة تحت رقم: (4846 فقه شافعي) 133189 دمياط، رسالة رقم: 2، وتقع في 4 لوحات (ق/أ1-ق4/ب)، عدد أسطرها 23 سطرا، ويبدو أنها ناسخها هو ناسخ النسخة الأزهرية السابقة، ولم يذكر اسمه فيها أيضا ولا تاريخ نسخها، وهي من أوقاف علي البكري على طلبة العلم، أولها: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد فيقول العبد الفقير...» (ق1/أ)، وآخرها:

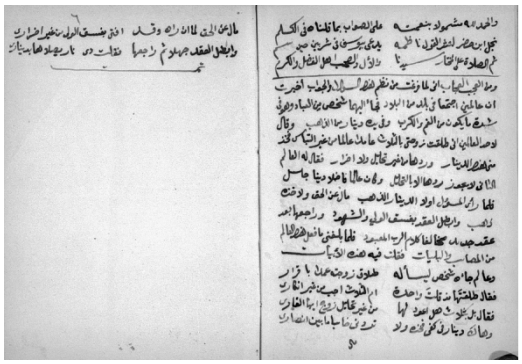
«وأبطـــــــل العقـــــــد جهـــــــلا ثـــــــم راجعهـــــــا

فقلـــــــت ذي نـــــــار يصـــــــلاها بـــــــديناري» (ق6/ب).

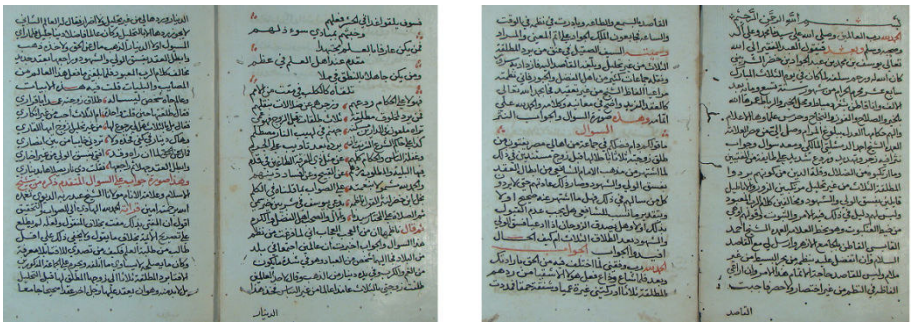
وقد أُلحق بها كسابقتها جواب الشيخين الديوي والعباسي (ق4/ب-ق7/أ).

المطلب السادس: صور من النسخ الخطية المعتمدة:

1- صورة الورقة الأولى والأخيرة من النسخة (ز)



2- صورة الورقة الأولى والأخيرة من النسخة (س)



3- صورة الورقة الأولى والأخيرة من النسخة (أ)

4- صورة الورقة الأولى والأخيرة من النسخة (هـ)

المطلب السابع: عملي في إخراج الرسالة

تلخص فيما يلي:

- مهدت للرسالة بدراسة موجزة عن المؤلف والناظم، وتوثيق نسبة الرسالة، وذكر الدراسات السابقة في موضوعها، وتوصيف النسخ الخطية المعتمدة.
- نسختُ النسخة (ز) على الحاسوب دون اعتبارها أصلا (النسخة الأم)، ملتزما في ذلك قواعد الإملاء المعاصرة.
- قابلت بين النسخة (ز) وبين بقية النسخ الثالث (س) و(أ) و(هـ)، وأثبتُّ جميع الفروق الموجودة بينها في الهامش، لأنه قد يظهر الصواب لغيري في غير ما أثبتُّه في المتن، ولا يتأتى ذلك إلا بإطْلاعه على جميع الفروق.
- أثبتُّ في المتن ما ظهر لي صوابا ومُؤديا للمعنى الصحيح مُلفِّقا بين النسخ؛ إذ ليس فيها ما كُتِب بخط المصنِّف أو قُرِئ عليه، فلا مزية لنسخة على غيرها.
- عنونتُ لقسمَيْ الفتوى النثري والشعري، وجعلت كل عنوان بين معكوفتين.
- قمتُ بتفقير النص، وترقيم الأبيات، ووضع علامت الترقيم، وضبط ما قد يُشْكِلُ بالحركات.
- عزوتُ الآيات إلى مواضعها في المصحف الشريف، وأثبت ذلك في المتن.
- عزوتُ الأقوال الفقهية والأصولية إلى مصادرها، وعلّقت على ما يَحتاج منها إلى تعليق لمزيد إيضاح.
- ختمتُ المقال بذكر أهم النتائج التي توصلت إليها.

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم[14]

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله [[وسلم][15] على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين][16]، وبعد:

فيقول العبد الفقير إلى الله تعالى يوسف بن محمد بن عبد الجواد بن خضر الشربيني -كان الله له، ورحم [أباه و][17]سلفه -:

لما كان في يوم [الثلاثاء][18] المبارك سابع عشر [محرم][19] الحرام من شهور سنة تسع ومائة بعد الألف، وأنا قاطن بثغر دمياط، ومحل الخير والرباط -عمرها الله بالخير والصلاح، والفوز والنجاح، وحرس [علماءها][20] الأعلام، وألهم حكامها العدلَ [لبلوغ][21] المرام-، وصلَ إلي من مصر العلامة العمدة الشيخ أحمد الدمشلتي المالكي[22]، ومعه سؤال وجواب [نثرا][23]، فيه زجر وتهديد، وردع [وتشديد][24]، على طائفة من المفتيين، وما ارتكبوه من الضلال وقلة الدين؛ من كونهم [يردون][25] المطلقة الثلاث من غير تحليل، مرتكبين الزور والأباطيل، قائلين بفسق الولي والشهود، ومخالفين كلام الرب المعبود، وليس لهم [دليل في ذلك][26] فيه الأمر والثبوت، وقولهم أوهى من خيط العنكبوت، وهو بخط العلامة العمدة الشيخ أحمد القابسي [المالكي][27]، القاطن بالجامع الأزهر، وأرسل لي مع القاصدِ السلام، وأن أتفضل عليه بنظمه من بحر البسيط من غير ملام، وليس للقاصد حاجة إلا تمام هذا الأمر، وأن أراعي ألفاظه في النظم، من غير اختصار ولا حصر، فأجبت القاصد بالسمع والطاعة، وبادرت في نظمه في الوقت والساعة، فجاء بعون الملك الجواد على أتم المعنى والمراد، وسميته: «**السيف الصقيل** [2/ب] **في عنق من يرد المطلقةُ الثلاث من غير تحليل**»، وبلغه القاصد إليه فازداد به [سرورا][28]، ونقله جماعات [كثيرة][29] من أهل الفضل والحبور، فإني نظمته مراعيا ألفاظ الشيخ من غير تعقيد، فجاء بحمد الله [تعالى][30] كالعقد الفريد، واضح في معانيه وكلامه، والحمد لله على إتمامه.

وهذه صورة السؤال والجواب النثر:

[فتوى الشيخ أحمد بن إبراهيم القابسي المالكي في من يقول بِرَدِّ الزوجة المطَلقة الثلاث من غير تحليل]

ما قولكم دام فضلكم في جماعة من أهالي مصر، يُفتون من طلَّق زوجته ثلاثا بإحلالها قبل [زوج][31]، مُستندين في ذلك لما اشتهر من مذهب الإمام الشافعي من إبطال العقد بفسق الولي والشهود، وصار ذلك عادتهم حتى لا يَرُدون كل من سألهم في ذلك، فهل ما اشتهر عنه صحيح أو لا؟ و[بتقدير][32] ما نسب للشافعي هل يجب عدم القبول بذلك [أو][33] لا؟ وهل يُصدق الزوجان إذا ادعيا فسق الولي والشهود بعد الطلاق الثلاث أم كيف الحال؟ أفيدوا الجواب [أثابكم الله الجنة بمنه وكرمه آمين][34].

الجواب:

الحمد لله، رب وفقني لما اختلف فيه من الحق بإرادتك، وبعد:

فلما شاع و[ذاع][35] فعل هؤلاء الأشقياء من ردهم المطلقة ثلاثا [من غير تحليل][36]، أدركتني غيرة عمياء وشفقة حمقاء، فمددت سنان القلم لبيان الحق.

قال تعالى: ﴿الطلاق مرتان﴾ [البقرة: 229]، أي: أن عدد الطلاق الذي لكم فيه رجعة تطليقتان،

وأنه لا رجعة بعد التطليقتين، {فإمساك} يعني: بعد الرجعة، ﴿أو تسريح بإحسان﴾ [البقرة: 229] أي: بعد انقضاء عدتها، ثم قال تعالى: ﴿فإن طلقها﴾ بعدُ طلقةً ثالثة {فلا تحل له [3/أ] من بعد} أي: لا يحل له رجعتها بعد الثلاث ﴿حتى تنكح زوجا غيره﴾ [البقرة: 230]، أي: غيرَ المطلِّق لها.

وما نسبه هؤلاء الزنادقة للإمام الشافعي من بطلان العقد بفسق الولي والشهود[37] باطل عنده؛ لأنه لا يخالف الكتاب، فما هي إلا ضلالة وبدعة ارتكبها أناس ممقوتون، مطرودون عن سبيل الهدى والرشاد، وما أظن [أحدا][38] غيرهم له دين يفتي به.

سلَّمنا أن [بعضا][39] من علماء الشافعية [يقول][40] به[41] لكنه [ليس بمشرع][42] جديد، وهذا لو كان من معصوم لا يوجب حكما حيث كان الحكم [مخالفا][43] للكتاب، فكيف غيره؟!

سلمنا أيضا أن العقد الأول باطل بفسق ما ذكر، لكن لم لا فسختموه قبل الطلاق؟!

وأيضا **الأصل في العقود الصحة**، سلمنا أيضا أن عقود المسلمين باطلة قياسا على عقود المجوس وغيرهم، لكن لو ترافعوا إلينا [راضين][44] بحكمنا نحكم عليهم بوقوع الطلاق الثلاث.

وأيضا أنتم [تقولون][45] بصحة عقود المجوس[46]، [فالمسلمون أحرى من المجوس التاركين][47] للعبادة رأسا.

وعلى تقدير ما نسب للشافعي لا يجوز الإفتاء به **سدا للذريعة** وإن لم تقولوا به[48]، و[نظرا][49] إلى أن **الأصل في العقود الصحة**[50]، وخوفا من وقوع الفتوى بذلك في عقد صحيح عار عن الفسق المذكور.

وأيضا بطلان العقد الأول يؤدي إلى التسلسل[51] لعدم العدول.

وإذا ادعى الزوجان فسق ما ذكر بعد الطلاق الثلاث لا يُصدقان؛ لاتهامهما على [ترويج][52] شهادتهما، ولو أقاما بينة لا تصدق أيضا، و[لئن][53] سلمنا لهما ذلك فإنهما يصدقان قبل وقوع الطلاق لا بعده.

فتبا [لعقول][54] هؤلاء الحمر الأهلية ما أخسها [من][55] [3/ب] [عقول][56]، عقول ركيكة تحملها أجساد كثيفة وهياكل إنسانية، {إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل} [الفرقان: 44]، فالذين لا اطلاع لهم على منقول ولا معقول لا يدرون ما طحاها مما دحاها، ثم هم مع ذلك [57] جاهلون بجهلهم، -قبح الله رأيهم- ينقلون عن الإمام العظيم بحسب فهمهم الأعوج ودينهم الأعرج، [من][58] الكلمات الكاذبة ما لا ينبغي، فالعارف بالعلم [مقدم][59]، والناطق بالباطل [يفطم][60] عن التكلم في المجالس ويصير كالكلب الناعس، فانظر إلى تلاعبهم وخرافاتهم و[هَوَسِهم][61]، [فهي][62] أوهى من خيط العنكبوت.

فمن يفتي برد المطلقة [الثلاث][63] قبل زوج فهو ملعون، ويجب على الحاكم أدبه، وغفلة الحكام عن مثل هؤلاء المتلبسين توجب صولة كل بلية، والله أعلم.

[و][64]كتبه [أحمد][65] القابسي -لقبا- بن إبراهيم بن عامر المالكي [عفى عنه][66].

تم السؤال والجواب [النثر][67].

[«السيف الصَّقيل في عنق من يقول بِرَدِّ الزوجة المطَلقة الثلاث من غير تحليل» للشيخ يوسف بن محمد الشربيني الشافعي]

وهذا [السؤال النظم][68]:

1- الحمـــــــد لله فـــــــي [بـــــــدءٍ][69] و[مُختـــــــتمِ][70]
ثـــــم الصـــــلاة علـــــى المبعـــــوث للأمـــــمِ
2- محمـــــــــدٍ المصـــــــــطفى والآل كلهـــــــمِ
مـــــع الصـــــحابة أهـــــل الفضـــــل والكـــــرم
3- وبعـــــــدُ فاسْـــــألك ســـــبيل العلـــــم مجتهـــــدا
لحفـــــــظ معنـــــــاه بـــــــالتوفيق والهمـــــــم
4- واعمـــــل بمـــــا فيـــــه مـــــن حِـــــل ومـــــا وردت
بـــــه النصـــــوص مـــــن الأقـــــوال والحكـــــم
5- وراقـــــب الله فـــــي الإفتـــــاء فقـــــد نقلـــــوا
عـــــن الإمـــــام الرَّضِـــــيِّ الفـــــارق ذي الشـــــيم
6- بأنـــــه قـــــال فـــــي معنـــــاه [أجْـــــرؤُكم][71]
إفتـــــاء [فـــــأجرؤُكم][72] للنـــــار والعـــــدم
7- فقـــــد فشـــــا الجهـــــل وازدادت قبائحـــــه
وأفْتَـــــوْا بـــــه بعـــــضَ أقـــــوام بجهلهـــــم
8- يُفتـــــون مـــــن طلَّـــــق الزوجـــــة الـــــثلاث وقـــــد
حرُمـــــت عليـــــه بـــــنص الـــــذِّكر فـــــي القِـــــدم
9- بـــــأنَّ فيـــــه [خلاصـــــا][73] قبـــــل ينكحهـــــا
زوجٌ ســـــواه وذا قـــــول بـــــزعمهم [4/أ]
10- ومُسْـــــتندهم بمـــــا قـــــد جـــــاء مُشـــــتهرا
مـــــن مـــــذهب الشـــــافعي قـــــد شـــــاع كـــــالعَلم
11- بإبطـــــال عقـــــد بفســـــق الشـــــاهدين كـــــذا
مـــــع الـــــولي كـــــلام [غيـــــرُ][74] مُلتـــــزَم
12- يُجـــــدّدون لـــــه عقـــــدا ويَنكحهـــــا
وصـــــار عـــــادتَهم [هـــــذا][75] بفهمهـــــم
13- ولا يَـــــرُدّون مـــــن قـــــد جـــــاءهم أبـــــدا
مـــــن ســـــائل يبتغـــــي حـــــلّا بـــــلا [حـــــرم][76]
14- فهـــــل بتقـــــدير مـــــا قـــــد شـــــاع بيـــــنهم
عـــــن الإمـــــام صـــــحيح يـــــا ذوي الحِكَـــــم
15- أمْ باطـــــل وإذا قلنـــــا بمـــــا نســـــبوا
إليـــــه هـــــل مـــــن قبـــــول فيـــــه أم عـــــدمِ
16- وهـــــل إذا ادعيـــــا الزوجـــــان فســـــقهم
بعـــــد الطـــــلاق الـــــثلاث الموجـــــب النـــــدم
17- يُصـــــدقان بمـــــا قـــــالوا ومـــــا نســـــبوا
أم لا؟ أجيبـــــوا بحســـــن اللفـــــظ والكلـــــم

الجواب [النظم][77]:

18- الحمـــــــد لله ربـــــــي بـــــــارئ النَّســـــــم
ثـــــم الصـــــلاة علـــــى المختـــــار ذي الكـــــرم
19- والآل والصـــــحب ثـــــم التـــــابعين ومـــــن
[قـــــد اقتفـــــى أثـــــرهم][78] مـــــن نيْـــــل فضـــــلهم
20- وبعـــــد لمَّـــــا فشـــــى مـــــا بـــــين أظهرنـــــا
بمصـــــر فِعـــــلُ جماعـــــات بـــــزعمهم
21- وقـــد أحـــلـــوا حـــرامـــا بـــاطـــلا و[لـــه] [79]
جـــــاء الكتـــــاب بتصـــــريح بكـــــذْبهم
22- مـــــن ردِّهـــــم عامـــــدا جهـــــرا مطلقـــــةً
ثـــــلاث طلقـــــات بالتصـــــريح مُلتـــــزم
23- بفســـــقهم للـــــولي والشـــــاهدين كمـــــا
قـــــد مـــــر ضـــــمن ســـــؤال يـــــا ذوي الهمـــــم
24- فـــــأدركتْنِي لـــــدين الله مرحمـــــة
وغِيـــــرة لبيـــــان الحـــــق للأمـــــم
25- لعـــــل أهـــــل الشـــــقاء والجهـــــل يرتـــــدعوا
عـــــن جهلهـــــم وكـــــذا مـــــن كـــــان فيـــــه عمـــــي
26- [والله][80] ســـــبحانه فـــــي الـــــذكر أخبرنـــــا
قـــــال الطـــــلاق مرَّتـــــان اصـــــغِي وكُـــــن فهِـــــم
27- أيْ الطـــــلاقُ الـــــذي فيـــــه الرجـــــوع لكـــــم
تطليقتـــــان [كمـــــا][81] فـــــي الـــــنص محـــــتكم
28- ولا لـــــه رجعـــــة مـــــن بعـــــد فعلهمـــــا
إلا بإمســـــاك معـــــروف لمحتشـــــم
29- كـــــذاك تســـــريح بالإحســـــان فافهمـــــه
بعـــــد انقضـــــاء عـــــدة يـــــا زاكـــــيَ الـــــنعم
30- كـــــذاك فـــــي ثالـــــث الطلقـــــات قـــــال فـــــإن
طلـــــق ثلاثـــــا فـــــذاك الحـــــل فـــــي عـــــدم
31-ولا لهـــــا رجعـــــة إذ [لـــــم][82] [يناكحهـــــا][83]
غيـــــر المطلـــــق لهـــــا بـــــالنص فـــــي القـــــدم [4/ب]
32- هـــــذا هـــــو الحـــــق والـــــدين الـــــذي نطقـــــت
بـــــه الشـــــريعة ثـــــم الـــــنص فـــــي الكلـــــم
33- فمـــــن هنـــــا إن مـــــا قـــــالوا ومـــــا نســـــبوا
إلـــــى الإمـــــام ومـــــا أبْـــــدوا [بجهلهـــــم][84]
34- أن الـــــولي مـــــع [الشـــــهيدين][85] فســـــقوا
[فعنـــــده][86] العقـــــد فـــــي الـــــبطلان والعـــــدم
35- حاشـــــا الإمـــــام بمـــــا قـــــالوه عنـــــه ومـــــا
إليـــــه قـــــد نســـــبوا جهـــــلا بحُكمِهـــــم

36- بـــأن يقـــول ســـوى مـــا فـــي الكتـــاب ومـــا
[هـــذا][87] هـــو الحـــق [هـــذا][88] مـــن خبـــاطهم
37- وكـــل هـــذا ضـــلالات ومفســـدة
والحـــق يظهـــر مـــن معنـــى ومـــن كلـــم
38- فهـــم[أنـــاس][89] عَمُـــوا عـــن[90] الحـــق وانتصـــبوا
لفعـــل ســـوءٍ فَهُـــمْ فـــي النـــاس كـــالبُهم
39- وعـــن ســـبيل الهـــدى الله أبعـــدهم
فمـــا أظـــن ســـواهم قالـــه بفهْـــم
40- نعـــم نُســـلِّم أن بعضـــا يقـــول بـــه
مـــن مـــذهب الشـــافعي فـــالقول فيـــه [عَـــم][91]
41- لكونـــه لـــيس ذا شـــرع يجـــدده
ولا مشـــرع فـــافهم قـــول [محـــتكِم] [92]
42- نعـــم ولـــو كـــان معصـــوما وأخبرنـــا
لا يوجـــب الحكـــم حيـــث الحكـــم فـــي عـــدم
43- لخلفـــه لكتـــاب الله معتمـــدا
علـــى الجهـــل فاصـــغي لأهـــل العلـــم واغتـــنم
44- نعـــم وإن قلتمـــوا بالفســـق يبطـــل مـــا
فعلـــوه أول عقـــد يـــا ذوي العصـــم
45- لِـــمَ لا فســـختم وكـــان الفســـخ مُوجبُـــه
قبـــل الطـــلاق فـــذا شـــرع لمســـتلم
46- وأيضـــا الأصـــل فـــي كـــل العقـــود كمـــا
قـــالوه أهـــلُ علـــوم فـــي شـــروحهم
47- علـــى الصـــحيح فـــلا تعليـــل يُبطلهـــا
إلا بمـــا ذكـــروا فـــي نـــص قـــولهم
48- وإن نُســـلِّم مـــا قلـــتم ونبطلهـــا
مثـــل المجـــوس قياســـا فـــي عقـــولهم
49- لكـــنهم لـــو أتَوْنـــا راضـــيين بمـــا
نحكـــم علـــيهم بـــه [مـــن][93] [الحِـــل][94] و[الحـــرم][95]
50- نحكـــم علـــيهم بإيقـــاع الطـــلاق كمـــا
نســـلم الأمـــر فـــي تصـــريح فِعلهـــم
51- وأيضـــا أنـــتم تقولـــوا فـــي عقـــودهم
صـــحيحة لـــيس فيهـــا سِـــيمة العـــدم
52- [ف][96] المســـلمون بـــذا أحـــرى فـــأين لكـــم
هـــذا التجـــوُّز فـــي الأحكـــام والحكـــم؟
53- وإن فرضـــنا وقـــدَّرنا بمـــا نســـبوا
للشـــافعي صـــحيح غيـــر مُجتـــرم
54- فـــلا يجـــوز بـــه الإفتـــاء كمـــا ذكـــروا

سـدا لذريعـة أو دفعـا لمـتهم [5/أ]
55- [و][97] إذ لـم تقولـوا بـه والخـوف يلحقكـم
بـأن يكـون صـحيح العقـد غيـر [عـم][98]
56- نعـم وبطـلان [الأول][99] حُكـم قولكمـوا
فيـه التسلسـل لا يخفـى علـى فهِـم
57- أيـن العـدول فـلا [نلقـاهم][100] أبـدا
ولـيس يوجـد عـدل غيـر مـتهم
58- [كـذاك][101] إن [ادعـى][102] الزوجـن فِسـقَهم
بعـد الطـلاق فـلا تصـديق فـي الكلـم
59- وعلـة القـول فـي ذا باتهامهمـا
[تـرويج][103] مـا [ادعيـا][104] جـرا لـنفعهم
60- ولـو أقامـا بـذاك القـول بينـة
فـلا تصـدق أيضـا يـا ذوي الكـرم
61- وإن فرضـنا وسـلمنا لقولهمـا
[قبـل الطـلاق يكـن لا بعـد][105] فـاغتنم
62- [وقـد][106] وضَّـحتُ وبيَّنـتُ الطريـق لمـن
ضـل السـبيل بقـول غيـر مكتـتم
63- فقـم علـى قـدم التوفيـق مجتهـدا
وأتقـن العلـم واحـذر زلـة القـدم
64- وراقـب الله وأفتـي بالشـريعة لا
تغتـر [تلقـى][107] الـردى مـن الواحـد الحكَـم
65- ولا تمـل نحـو مـا قـالوا ومـا خبطـوا
كخـبط عشـواء فـآهٍ مـن فعـالهم
66- كـأنهم حمـر أهليـة نطقـت
تبـا لهـم مـن مبـادئ نقـص عقلهـم
67- هياكـل ركبـت [مـن][108] الجهـل قـد نشـأت
فـي قلـة الـدين كالأنعـام والـبهم
68- لكـونهم فـي جنـون لا اطـلاع لهـم
علـى العلـوم ولا يـدرون كـالغنم
69- وينقلـون بفهـم أعـوجَ كـدِر
قـولا عـن الشـافعي مـن سـوء رأيهـم
70- وكلـه كـذب عنـه ومفسـدة
للنـاس زادهـم المـولى مـن الـنقم
71- فسـوف يلقـوا غـدا فـي الحشـر فعلَهـم
وخبـثَهم بمبـادئ سـوء ذلَّهـم
72- فمـن يكـن عارفـا بـالعلم مجتهـدا
مُقـدم عنـد أهـل العلـم فـي عظـم

73- ومـــــن يكـــــن جـــــاهلا بـــــالنطق فـــــي مـــــلاء
تلقـــــاه كالكلـــــب فـــــي مَقـــــت مـــــن الأمـــــم
74- فهـــــؤلاء علـــــى الحكـــــام [ردعهـــــم][109]
وزجـــــرهم عـــــن ضـــــلالات بـــــنقلهم
75- فمـــــن يَـــــرُد لمخلـــــوق مُطلّقـــــة
ثـــــلاث طلقـــــات قبـــــل الـــــزوج فهـــــو [عـــــم][110]
76- تـــــراه ملعـــــونٌ فـــــي الـــــدارين مســـــكنُه
جهـــــنم فـــــي لهيـــــب النـــــار مُصـــــطلِم
77- كـــــذا علـــــى حـــــاكم الشـــــرع الشـــــريف بـــــأن
يـــــرده بعـــــد تأديـــــب علـــــى الجـــــرم [5/ب]
78- وغفلـــــة النـــــاس والحكـــــام كلهـــــم
عـــــن [مثـــــل][111] ذي الفِرقـــــة الطـــــاغين [مـــــن][112] قـــــدم
79- فيهـــــا البليـــــة والمطلـــــوب ردهـــــم
عـــــن القبـــــيح وعـــــن إفســـــاد ديـــــنهم
80- والحمـــــد لله مشـــــمولا بنعمتـــــه
علـــــى الصـــــواب بمـــــا قلنـــــاه فـــــي الكلـــــم
81- نجـــــل ابـــــن خضـــــر لنثـــــر القـــــول ناظمـــــه
يـــــدعى بيوســـــف فـــــي شـــــربين [حـــــين][113] [ســـــم][114]
82- ثـــــم الصـــــلاة علـــــى المختـــــار ســـــيدنا
والآل والصـــــحب أهـــــل الفضـــــل والكـــــرم

[تم السؤال والجواب بعون الله الملك الوهاب، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم][115].

[[قال العبد الفقير يوسف بن الخضري الشربيني الشهير:][116]

[و][117]من العجب العجاب أني لما فرغت من نظم هذا السؤال والجواب أخبرت [عن][118] عالمين اجتمعا في بلد من البلاد، فجاء إليهما شخص من العباد، وهو في شدة ما يكون من الغم والكرب، وفيه يده دينار من الذهب، وقال لأحد العالمين: [إني][119] طلقت زوجتي بالثلاث عامدا عالما من غير التباس، فخذ [مني][120] هذا الدينار وردها [لي][121] من غير تحليل ولا إضرار، فقال له العالم الثاني: لا يجوز ردها إلا بالتحليل، وكان عالما فاضلا دينا [جليلا][122]، فلما رأى المسؤول أولا الدينار الذهب مال عن الحق ولأخذه ذهب، وأبطل العقد بفسق الولي والشهود، وراجعها [بعقد][123] جديد، مخالفا كلام الرب المعبود، فلما بلغني ما فعل هذا العالم من المصائب والبليات [قلت][124] فيه هذه الأبيات:

وعـــــالم جـــــاءه شـــــخص ليســـــأله
طـــــلاق زوجتـــــه عمـــــدا بـ[إقـــــراري][125]
فقـــــال طلقتهـــــا [حـــــين][126] قلـــــت واحـــــدة
أم الـــــثلاث أجـــــب مـــــن غيـــــر إنكـــــاري
قـــــل بـــــل [بِـــــالثلاث][127] هـــــل [لـــــي رجـــــوع][128] لهـــــا
مـــــن غيـــــر تحليـــــل زوج أيهـــــا القـــــاري

وهـــــــاك دينـــــــار فـــــــي كفـــــــي فخـــــــذه ولا
تردنـــــــي خائبـــــــا [مـــــــن][129] بـــــــين أنصـــــــاري
[فمـــــــال][130] عـــــــن الحـــــــق لمـــــــا أن رآه وقـــــــد
أفتـــــــى بفســـــــق الـــــــولي مـــــــن غيـــــــر [إخبـــــــاري] [131]
وأبطـــــــل العقـــــــد جهـــــــلا ثـــــــم راجعهـــــــا
فقلـــــــت ذي نـــــــار يصـــــــلاها بـــــــديناري][132]
[**تمت**][133]

الخاتمة: توصلتُ بعد دراسة هذه المخطوط إلى النتائج التالية:

- لا يجوز الفتوى والقضاء بإبطال عقد النكاح بفسق الشهود لمن طلق زوجته ثلاثا بقصد إرْجاعها إليه من غير تحليل (نكاحها لزوج غيره).
- لا يصح تخريج القول بالجواز على مذهب الشافعي، ويجب على القاضي فسخ النكاح الجديد إن علم به.
- يستثنى من المنع على مذهب الشافعي صورة واحدة ديانة لا قضاء؛ إذا ما وافقت الزوجة زوجها، ولم يحكم قاض من غير الشافعية بصحة العقد الأول.

المصادر والمراجع:

- أحمد بن إدريس شهاب الدين القرافي (684هـ)، الذخيرة، تح: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1994.
- أحمد بن إدريس شهاب الدين القرافي (684هـ)، كتاب الفروق، تح: محمد سراج- علي جمعة، دار السلام، القاهرة، ط: 1، 1421هـ.
- أحمد بن عبد الحليم تقي الدين ابن تيمية (728هـ)، الفتاوى الكبرى، تح: محمد عطا- مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1408هـ.
- أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (974هـ)، الفتاوى الكبرى الفقهية، جمع: عبد القادر بن أحمد الفاكهي (982هـ)، مطبعة عبد الحميد حنفي، مصر.
- خير الدين الزركلي (1396هـ)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 15، 2002.
- د. رزاق حبيب، السيف الصقيل في عنق من يرد المطلقة ثلاثا لزوجها من غير تحليل للصاوي المالكي، المجلة الجزائرية للمخطوطات، مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا، جامعة وهران، ع: 2، ج: 14، 2019/12/2.
- سليمان بن محمد البجيرمي (1221هـ)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1417هـ.
- عبد الرحمن بن رجب أبو الفرج الحنبلي (795هـ)، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تح: مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان، ط: 1، 1419هـ.
- عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (795هـ)، الذيل على طبقات الحنابلة، تح: د. عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط: 1، 1425هـ.
- السيّد عبد العزيز الطباطبائي (1416هـ)، أهل البيت عليهم السلام في المكتبة العربية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قُم، ط: 1، 1417هـ.
- عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي الجويني (478هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، تح: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، جدة، ط: 1، 1428هـ.
- عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (771هـ)، الأشباه والنظائر، تح: عادل عبد الموجود- علي معوض، الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1411هـ.

- عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تح: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1420هـ.
- علي الرضا قره بلوط- أحمد طوران قره بلوط، معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)، دار العقبة، قيصري- تركيا، ط: 1، 1422هـ.
- علي العماري، اللغة العامية في القرن الحادي عشر، مجلة الرسالة، شركة النور، القاهرة، ع: 929، ج: 254، 1951/4/23م.
- علي بن علي الشبراملسي (1087هـ)، حاشية على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 3، 1424هـ.
- علي بن محمد بن محمد أبو الحسن الماوردي (450هـ)؛ الحاوي الكبير، تح: علي معوض- عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1414هـ.
- علي بن محمد الجرجاني (816هـ)، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1403هـ.
- عمر رضا كحالة (1408هـ)، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1414هـ.
- م.ت.هوتسما- ت.و.أرنولد- ر.باسيت- ر.هارتمان، دائرة المعارف الإسلامية، تحرير: إبراهيم زكي خورشيد- أحمد الشنتاوي- د. عبد الحميد يونس، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، ط: 1، 1418هـ.
- محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (977هـ)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1417هـ.
- محمد بن أحمد عليش (1299هـ)، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، بيروت.
- محمد بن بهادر بدر الدين الزركشي (794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد الستار أبو غدة، دار الصفوة، الكويت، ط: 2، 1413هـ.
- محمد بن علي بدر الدين البعلي (777هـ)، مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، تح: عبد المجيد سليم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- محمود عساف أبو الشباب، تحقيق تاريخي، مجلة الرسالة، شركة النور، القاهرة، ع: 440، ج: 254، 1941/12/8م.
- المكتبة الأزهرية، فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية إلى 1364هـ، مطبعة الأزهر، 1365هـ.
- يوسف بن محمد بن عبد الجواد الشربيني (بعد 1109هـ)، هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف، المطبعة الأميرية، بولاق- مصر، ط: 2، 1308هـ.

الهوامش:

(1) انظر: محمود عساف أبو الشباب، تحقيق تاريخي، مجلة الرسالة، شركة النور، القاهرة، ع: 440، ج: 254، 1941/12/8م، ص: 1499.

(2) انظر: يوسف الشربيني (بعد 1109هـ)، هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف، المطبعة الأميرية، بولاق- مصر، ط: 2، 1308هـ، ص: (97، 152).

(3) علي العماري، اللغة العامية في القرن الحادي عشر، مجلة الرسالة، (م.ن)، ع: 929، ج: 254، 1951/4/23، ص: 477.

(4) انظر: يوسف الشربيني، هز القحوف، (م.ن)، ص: (31، 215)؛ م.ت.هوتسما- ت.و.أرنولد- ر.باسيت- ر.هارتمان، دائرة المعارف الإسلامية، تحرير: إبراهيم زكي خورشيد- أحمد الشنتاوي- د.عبد الحميد يونس، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، ط: 1، 1418هـ، ج: 20، ص: 6165.

(5) انظر: السيّد عبد العزيز الطباطبائي (1416هـ)، أهل البيت عليهم السلام في المكتبة العربية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قُم، ط: 1، 1417هـ، ص: 164-165.

(6) انظر: خير الدين الزركلي (1396هـ)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 15، 2002، ج: 3، ص: 276؛ عمر رضا كحالة (1408هـ)، معجم المؤلفين

تراجم مصنفي الكتب العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1414هـ، ج: 4، ص: 179.

(7) محمود عساف، تحقيق تاريخي، الرسالة، (م.ن)، ع: 440، ج: 254، ص: 1499.

(8) انظر: د. رزاق حبيب، السيف الصقيل في عنق من يرد المطلقة ثلاثا لزوجها من غير تحليل للصاوي المالكي، المجلة الجزائرية للمخطوطات، مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا، جامعة وهران، ع: 2، ج: 14، 2019/12/2، ص: (54، 57).

(9) انظر: عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (795هـ)، الذيل على طبقات الحانبلة، تح: د عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط: 1، 1425هـ، ج: 4، ص: 521-522.

(10) أحمد بن عبد الحليم تقي الدين ابن تيمية (728هـ)، الفتاوى الكبرى، تح: محمد عطا- مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1408هـ، ج: 3، (204-205).

(11) محمد بن علي بدر الدين البعلي (777هـ)، مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، تح: عبد المجيد سليم، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 436.

(12) علي بن علي الشبراملسي (1087هـ)، حاشية على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي، دارالكتب العلمية، بيروت، ط:3، 1424هـ، ج: 4، ص: 222.

(13) محمد بن أحمد عليش (1299هـ)، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، بيروت، ج: 2، ص: 33.

(14) في (ز) زيادة: هذا السؤال المسمى بـ: السيف الصَّقيل في عنق من يقول بِرَدِّ الزوجة المطَلقة الثلاث من غير تحليل، على التمام والكمال والحمد لله على كل حال.

(15) ساقطة في (س).

(16) في (أ) و(هـ): على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

(17) ساقطة في (أ) و(هـ).

(18) في (أ) و(هـ): الثلاث.

(19) في (س): المحرم.

(20) في (ز) و(أ): علماؤها.

(21) في (أ): ببلوغ.

(22) لم أقف له على ترجمة.

(23) في (هـ): نثر.

(24) في (ز): وتسديد، وفي (أ): شديد.

(25) في (ز) و(أ) و(هـ): يردوا.

(26) في (س): في ذلك دليل.

(27) ساقطة في (أ) و (هـ).

(28) في (ز) و(س) و(أ): سرور.

(29) في (ز) و(أ) و(هـ): كثير.

(30) زيادة في (أ) و(هـ).

(31) في (س): التحليل.

(32) في (ز) و(س): بتقرير.

(33) في (س): أم.

(34) زيادة في (س).

(35) في (ز): زاع.

(36) ساقطة في (ز) و(أ) و(هـ).

(37) قال الماوردي: «فإن كان الولي فاسقا بطل عقده على الظاهر من مذهب الشافعي»، وقال إمام الحرمين: «وإذا اتصف

الولي بالفسق، فظاهر نصوص الشافعي في القديم والجديد أن الفاسق يلي عقد النكاح». [انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (450هـ)؛ الحاوي الكبير، تح: علي معوض- عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1414هـ، ج: 9، ص: 61؛ إمام الحرمين عبد الملك الجويني (478هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، تح: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، جدة، ط: 1، 1428هـ، ج: 12، ص: 50].

ومن خلال هذه النصين يتبين عدم وجود نصوص صريحة للإمام في حكم عقد نكاح الولي الفاسق؛ ولهذا اختلف أتباعه من بعده في تحديد مذهب إمامهم، كما اختلف المالكية فيه أيضا، فنسب عبد الوهاب للشافعي القول بالإبطال بفسق الولي خلافا للقرافي. [انظر: عبد الوهاب البغدادي (422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تح: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1420هـ، ج: 2، ص:691؛ شهاب الدين القرافي (684هـ)، الذخيرة، تح: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1994، ج: 4، ص: 245].

وأما فسق الشاهدين فهو مانع من انعقاد النكاح قولا واحدا عند الشافعية. [انظر: أبو الحسن الماوردي، الحاوي الكبير، (م.ن)، ج: 12، ص52].

(38) في (ز) و(أ): أحد.

(39) في (ز): بعض.

(40) في (أ) و(هـ): يقولون.

(41) انظر: ابن حجر الهيتمي (974هـ)، الفتاوى الكبرى الفقهية، مطبعة عبد الحميد حنفي، مصر، ج: 4، ص87؛ الخطيب الشربيني (977هـ)، الإقناع في حل الفاظ أبي شجاع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1417هـ، ج: 4، ص: (126-127).

(42) في (س): غير مشروع.

(43) في (ز): مخالف.

(44) في (ز) و(أ) و(هـ): راضيين.

(45) في (ز): تقولوا.

(46) المسألة محل خلاف عند الشافعية، وقد أطال الجويني في تقريرها، والمشهور عند متأخريهم صحة أنكحة الكفار. [انظر: إمام الحرمين، نهاية المطلب ودراية المذهب، (م.ن)، ج: 12، ص: 286 وما بعدها؛ سليمان بن محمد البجيرمي (1221هـ)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1417هـ، ج: 3، ص: 379].

(47) في (ز): فأرى المسلمون التاركون، وفي (س): فأرى المسلمين هم التاركون، وفي (هـ): فأحرى المسلمون التاركون.

(48) انظر: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (771هـ)، الأشباه والنظائر، تح: عادل عبد الموجود- علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1411هـ، ج: 1، ص: 119؛ بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد الستار أبو غدة، دار الصفوة، الكويت، ط: 2، 1413هـ، ج: 6، 84-86.

(49) في (ز) و(أ): نظر.

(50) انظر: مسألة هل الأصل أو الظاهر في عقود المسلمين الصحة أو الفساد؟ في: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، كتاب الفروق، تح: محمد سراج- علي جمعة، دار السلام، القاهرة، ط: 1، 1421هـ، تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، (م.س)، ج: 1، ص: 253؛ عبد الرحمن بن رجب أبو الفرج الحنبلي (795هـ)، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تح: مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان، ط: 1، 1419هـ، ج: 3، ص: (169-170).

(51) «التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية» [علي بن محمد الجرجاني (816هـ)، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1403هـ، ص: 57.

(52) في (ز) و(هـ): تزويج، وفي هامشها: لعله تجويز.

(53) في (س): لو.

(54) في (س): لقول.

(55) ساقطة في (أ) و(هـ).

(56) ساقطة في (هـ).

(57) في (ز) و(أ) و(هـ) زيادة: هم.
(58) في (س): عن.
(59) في (أ): معدم.
(60) في (س) و(أ) و(هـ): يعظم.
(61) في (ز): هو سهم.
(62) ساقطة في (ز) و(أ) و(هـ).
(63) في (ز): ثلاث، وفي (أ) و(هـ): ثلاثا.
(64) زيادة في (س).
(65) ساقطة في (س).
(66) زيادة في (س).
(67) ساقطة في (هـ).
(68) في (أ) و(هـ): النظم، السؤال.
(69) في (ز) و(أ) و(هـ): بداء.
(70) في (س): في ختم.
(71) في (ز) و(أ): أجرأكم.
(72) في (ز) و(أ): أجرأكم، وفي (هـ): فاجركم.
(73) في (ز) و(أ): خلاص.
(74) في (ز) و(س): الغير.
(75) في (ز) و(س): هذه.
(76) في (ز) و(أ): جرم.
(77) زيادة في (ز) و(س).
(78) في (ز): قفى لأثرهم، وفي (أ) و(هـ): قفى أثرهم.
(79) في (ز) و(س): به.
(80) في (أ) و(هـ): بما.
(81) في (ز) و(س): فالله.
(82) في (س): ليس.
(83) في (ز) و(س): ينكحها.
(84) في (ز): به لهم.
(85) في جميع النسخ: الشهادان، ولعل الصواب ما أثبته.
(86) في (س): فعند.
(87) ساقطة في (ز) و(هـ)، وفي (س): يرى.
(88) في (أ): لكن.
(89) زيادة في (ز).
(90) في (س) زيادة: طريق.
(91) في (أ) و(هـ): عمي.
(92) في (هـ): محتلم.
(93) في (أ) (هـ): في.
(94) في (س): حل.
(95) في (ز): حرم.
(96) في (أ) و(هـ): و.

(97) ساقطة في (س).
(98) في (س): هم.
(99) في (ز): أول، وفي (أ) و(هـ): أول عقد.
(100) في (ز): نلقاهموا.
(101) في (س): كذا.
(102) في (ز) و(س) و(أ): ادعيا.
(103) في (هـ): تزويج.
(104) في (ز) و(أ): أديا.
(105) في (ز) و(أ): يكون بعد الطلاق لا قبل، وفي (هـ): يكون قبل الطلاق لا بعد.
(106) في (س): حل.
(107) في (س): حل.
(108) في (س) و(أ) و(هـ): في.
(109) في (ز): ردعهموا.
(110) في (أ) و(هـ): عمي.
(111) في (ز): شن.
(112) في (أ) و(هـ): في.
(113) في (أ) و(هـ): خير.
(114) في (ز) و(أ) و(هـ): سمي.
(115) زيادة في (ز).
(116) زيادة في (ز)، وفي (أ) و(هـ): ثم قال ناظمها.
(117) زيادة في (س).
(118) في (س) و(أ) و(هـ): أن.
(119) زيادة في (س).
(120) زيادة في (س).
(121) ساقطة في (س).
(122) في (ز) و(س) و(أ): جليل.
(123) في (س): بعد عقد.
(124) في (س): فقلت.
(125) في (س): إقرار.
(126) في (س): مذ.
(127) في (س): بثلاث.
(128) في (س): أعود.
(129) في (ز): ما.
(130) في (س): مال.
(131) في (ز): إجباري، وفي (س): إضراري.
(132) من قوله: «قال العبد الفقير...» إلى هنا مثبتة في (ز) في أول لوحة منها (1/ب).
(133) زيادة في (س).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 83 – 100
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

نقد التخريج الفقهي عند ابن ناجي من خلال شرح الرسالة

Criticism of Ibn Naji's Juristic graduation By explaining book of El Rissala

طالب الدكتوراه جابر عطية[1] أ.د/ عبد الكريم حامدي
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
abdelkrim_2007@yahoo.fr a.djyacine@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/02/13 تاريخ القبول: 2021/06/09

الملخص:

تأتي هذه الدراسة لتسلّط الضوء على جانب من جوانب اجتهاد التخريج الفقهي، وبالتحديد الجانب النقدي للتخريج، وقد تعلّق موضوع الدراسة بشرح الرسالة لابن ناجي التنوخي، جاء فيها بعد ترجمة المؤلف والتعريف بكتابه بيانُ معنى التخريج الفقهي، وطرقه وضوابطه، كما تطرّقت لمعنى نقد التخريج، وأن المقصود به تحرير تخريجات الأئمة وعرضها على الأصول والقواعد الحاكمة لعملية التخريج، لبيان الصحيح من الفاسد، وخلصت الدراسة إلى أن منهج ابن ناجي في نقد التخريج قائم عرض التخريجات عرضا تحليليا؛ ببيان النصّ المخرَّج عليه، والفرع المخرَّج، ووجه الإلحاق والتخريج، ثم نقده من جهة موافقته لأصول وقواعد الشرع، أو مخالفته إياها، ومن جهة ظهور الفوارق بين الفرع المخرَّج والنصّ المخرَّج عليه، مستعملا في ذلك قواعد نقد القياس الأصولي.

الكلمات المفتاحية: التخريج الفقهي؛ نقد التخريج؛ ابن ناجي؛ شرح الرسالة.

Abstract:

This study comes to shed light on an aspect of the diligence, which is the juristic graduation, or what is known as the diligence in the doctrine, specifically the critical aspect of graduation, and the subject of the study was the explanation of El Rissala by Ibn Naji Al-Tanoukhi, in which it came after the biography of the author and the definition of his book, the statement of the meaning of the juristic graduation, and its Methods and its controls ,it also touched on the meaning of graduation criticism, and that it is intended to edit the Scientists 'graduations and present them to the principles and rules governing the graduation process, to clarify the correct from the corrupt.

The study concluded that Ibn Naji's approach to graduation criticism is based on an analytical presentation of graduates, by explaining the text produced, the output branch, and the direction of attachment and graduation, then criticizing it in terms of its agreement with the principles and rules of Sharia, or its contravention of them, and on the side of the emergence of differences between the output branch and the text produced on it, using the rules of criticism of the original measurement.

Key words : The juristic graduation; graduation criticism; Ibn Naji; explaining book of El Rissala.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

الحمد لله على ما يوليه، حمدا يليق بجلاله ويرضيه، وصلى الله وسلم على نبيه وعبده محمد، وعلى آله وصحبه وتابعيه، وبعد:

فإنه يعدّ من جملة أنواع الاجتهاد وصوره اجتهاد التخريج، أو ما يعرف بالاجتهاد في المذهب، وهو اجتهاد يقوم على تحرير مسائل المذهب ونصوص الأئمة، واتخاذها كمصادر للاستنباط، ثم البناء والتفريع عليها، واستنباط الأحكام على ضوئها؛ مما ضمن استمرارية المذاهب الفقهية، وأكسب الفقه الإسلامي مرونة مكّنته من مواكبة تغيرات الأحوال، ومسايرة تطورات الأحداث، والتماشي مع ظروف كل عصر ومصر.

ولأن الفقهاء رأوا في التخريج السبيل الأمثل للاجتهاد، والطريق الآمن للاستنباط، فقد أوْلَوْهُ فائق عنايتهم وبالغ اهتمامهم، وكان ذلك من جهتين: من جهة القياس والبناء على فتاوى ونصوص الأئمة، لاستنباط أحكام ما يجدّ ويطرأ من وقائع، ومن جهة التعرّض لتخريجات الأشياخ بالنقد والتمحيص، والتحليل والتوجيه؛ بغية بيان ما وافق منها الأصول مما خالفها، وتحديد ما يصلح للاعتبار مما يردّ؛ فكثيرا ما كان ينصّ الفقهاء على شروط التخريج وأصوله، ويحثّون من رام عملية التخريج على الالتزام بقواعده وضوابطه؛ من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي بطريق صحيح بعيد عن الخطأ، كما كانوا يعكفون بالنقد والتوجيه، والتصحيح والتعليل لتخريجات الأئمة؛ ببيان مآخذها وعللها، وما يثار حولها من ردود، وما يرد عليها من قوادح واعتراضات؛ وقد كان لهذا الاتجاه الأخير دور بارز في تصحيح المذاهب، وتحرير مسائلها.

وقد ارتأيت بحث المنهج النقدي للتخريجات الفقهية عند علَم من أعلام المذهب المالكي، فوقع الاختيار على الإمام ابن ناجي، وكان التركيز على كتابه: "شرح الرسالة" الذي حفل بالتخريجات الفقهية ونقدها.

وعليه فالسؤال الوارد في هذا المقام:

- ما المقصود بنقد التخريج الفقهي؟ وما الأسس التي يقوم عليها؟
- ما المنهج الذي سلكه ابن ناجي في نقد وتوجيه تخريجات أئمة المذهب؟
- وما القواعد والآليات التي استعملها في عملية النقد؟

وتظهر أهمّية البحث في كون التخريج آلة الاجتهاد منذ عهد الأئمة المجتهدين، ولا يخفى ما يحوم حول الاجتهاد من مخاطر، وبالخصوص الاجتهاد بالتخريج على نصوص الأئمة وفتاويهم، والحاجة داعية إلى بيان ما ينضبط به هذا النوع من الاجتهاد، وتمييز صحيحه من سقيمه.

هذا وقد كان موضوع التخريج الفقهي محل العديد من الدراسات الأكاديمية، والبحوث العلمية، وما تعلّق منه بما عند ابن ناجي فلم أقف - في حدود اطلاعي - إلا على مذكرة ماستر بكلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1، بعنوان: "تخريج الفروع على الفروع من خلال شرح ابن ناجي على رسالة ابن أبي زيد القيرواني - نماذج تطبيقية في العبادات والنكاح -" للطالب: عبد الحميد طمين، بمقرر السنة الجامعية: 2019/2018، سلّط من خلالها صاحبها الضوء على عملية التخريج عن طريق بيان صورها وأركانها، ووجه الترابط بين الفرع والنص المخرّج عليه، وما تعلّق بها من انتقادات أحيانا، إلا أن الجانب النقدي يبقى قليلا بالنسبة للجانب التحليلي من المسائل المدروسة.

وقد حتّمت طبيعة الدراسة المزاوجة بين منهجين في البحث: المنهج الاستقرائي؛ بتتبّع التخريجات الفقهية من شرح الرسالة لا بن ناجي، وما يلحق بها من نقد وتوجيه، والمنهج الثاني: المنهج التحليلي؛ بتحليل هذه الانتقادات، والوصول إلى أسسها التي انطلقت منها.

في حين جاءت خطّة البحث في أربعة مطالب؛ الأول منها للتعريف بابن ناجي وكتابه شرح الرسالة، كونهما محل الدراسة، وخُصِّص المطلب الثاني لبيان معنى نقد التخريج الفقهي، وجاء المطلب الثالث في تحديد طرق وضوابط التخريج، ليأتي في المطلب الرابع الحديث عن معالم نقد التخريجات الفقهية عند ابن ناجي، من خلال الكتاب المحدّد سالفا.

المطلب الأول: التعريف بابن ناجي وكتابه "شرح الرسالة"

الفرع الأول: التعريف بابن ناجي

أولا: اسمه وحياته

هو أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني، الفقيه القاضي، حافظ المذهب، الإمام الفيقه النظار، والقاضي الحاذق العادل، والمؤلف العارف بالمذهب، وبالأحكام والنوازل[1].

كان مولده بالقيروان لسنة 760هـ[2]، وبها نشأ، وفيها أخذ تعليمه الأول، فقرأ القرآن على الشيخ أبي محمد عبد السلام الصفاقسي، وعلى عمّه خليفة ابن ناجي، الذي اعتنى به وكان له أثر في تكوينه العلمي.

بعد حفظه القرآن تفرّغ للطلب، فأخذ العلم عن شيوخ القيروان في زمانه، منهم القاضي الشيخ محمد بن أبي بكر الفاسي، والقاضي محمد بن قليل الهمّ، وعلي بن حسن الزياتي المعروف بابن قيراط، كما قرأ الرسالة على الشيخ عبد الله الشبيبي، وقد كان ملازما لهذا الأخير، كما كان يكثر النقل عنه في مؤلفاته[3].

ثم رحل إلى تونس باقتراح وإلحاح كبير من شيخه عبيد الغرياني، وأقام بها أربعة عشر عاما، حتى تخرّج منها قاضيا، وبتونس أخذ عن ابن عرفة، وأبي مهدي عيسى الغبريني، وأبي القاسم القسنطيني، وغيرهم، كما تفقّه أيضا على شيخه البرزلي الذي لاحظ فيه مخايل النجابة فولاه الإمامة والخطابة بجامع الزيتونة بالقيروان[4].

وأشهر من تفقه بابن ناجي أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن القيرواني، المعروف بحلولو، ولعل الأمر في عدم ذكر وإيراد أسماء من تفقه بابن ناجي كونه اشتغل بالقضاء عن التدريس، فلذلك لم يذكر له من التلاميذ إلا القلّة[5].

كانت وفاته رحمه الله بالقيروان لسنة: 839هـ على الراجح مما نقله أهل التراجم[6].

ثانيا: منزلته وثناء العلماء عليه

لقد حظي ابن ناجي بمنزلة كبيرة بين أعيان المذهب المالكي، ونال قسطا وافرا من ثناء العلماء عليه واعترافهم بجليل قدره؛ وذلك لما كان عليه من نجابة وفطنة، ولما آتاه الله من دقة في الفهم وحسن في التقدير، وبلوغه درجة عالية من التحقيق في مذهب مالك، ما أهّله لأن يكون إماما نظّارا في المذهب، ومما جاء في ذكره وثناء العلماء عليه:

- يعدّ من أول من تفرس فيه النجابة والتفوّق وسرعة الفهم شيخه أبو عبد الله محمد الفاسي، فقد ذكر له عمه خليفة ابن ناجي قول الشيخ الفاسي فيه: "إن عاش ابن أخيك يكون منه مالك الصغير"[7].

- قال عنه مخلوف: "أبو الفضل قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني: الإمام الفقيه الحافظ للمذهب، النظار العمدة الفاضل، القاضي العادل، المؤلف العارف بالأحكام والنوازل...وتآليفه معوّل عليها في المذهب"[8].

- وقال عنه التنبكتي: "أبو الفضل وأبو القاسم شارح المدونة والرسالة، الشيخ العالم الفقيه الحافظ الزاهد الورع القاضي...كان معه تفقه عظيم، وقيام تام على المدونة، واستحضار للفروع، له شرح الرسالة حسن مفيد"[9].

ثالثا: وظائفه ومصنفاته

زيادة على توليه منصب الخطابة والقيام بالفتيا في القيروان وغيرها، فقد اشتغل ابن ناجي بالقضاء وعُرف به، فكان عامة من ترجم له يصفه بالقاضي، وقد ولي القضاء بجهات عدة كباجة، وجربة، وقابس، وسوسة، إلى أن استقرّ به المقام في القيروان[10].

أما تآليفه فهي متنوعة ومتعددة، مجموعها يدل على نباغة صاحبها وزخم رصيده العلمي، وقوة حافظته واستيعابه، كانت عمدة في المذهب، منها[11]:

1- شرح تهذيب المدونة للبراذعي؛ شرحه مرتين: الأول: صغير، في سفرين، وسمّاه الشرح الصيفي، والثاني: كبير، ويعرف بالشتوي.

2- شرح التفريع لابن الجلاب؛ في ثلاثة أسفار.

3- شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، وهو الشرح محل الدراسة.

4- وله في التراجم: تذييل وتكملة لمعالم الإيمان في معرفة أهل القيروان للدباغ، وهو مطبوع ضمن الكتاب الأصل.

5- وله في التصوف: مشارق أنوار القلوب.

الفرع الثاني: التعريف بكتاب: "شرح الرسالة"

أولا: موضوع الكتاب

كتاب ابن ناجي عبارة عن شرح للكتاب الأصل الذي هو رسالة ابن أبي زيد القيرواني، وموضوع الرسالة جملة مختصرة من واجب أمور الديانة، مما تنطق به الألسنة، وتعتقده القلوب، وتعمله الجوارح، وما يتصل بها من السنن والنوافل والرغائب، وجملة من الآداب، سار مؤلفها في طرح مسائلها وصياغة أحكامها على مذهب الإمام مالك، وقد نالت شهرة كبيرة وصيتا بلغ الأقطار، جعلا منها عمدة المتفقهين من الصغار والكبار[12].

أما الشرح فقد جاء متوسطا، في جزئين، سار فيه مؤلفه على نسق الكتاب الأصل، وجرى مجراه في ترتيب المسائل، جمع فيه بين البيان اللغوي والنحوي من جهة، والاستدلال الفقهي من جهة أخرى، وقد حاز شرحه هذا مكانة عظيمة بين كتب المذهب، وثناء كبيرا في قلوب الأتباع، فنقل عنه بعض من عاصره، كما ذكر ذلك عن نفسه، كما في قوله: "وأقبل أشياخي وغيرهم على التأليف المذكور، فكان ينقل منه بحضرتي وغيبتي على شيخنا أبي مهدي عيسى الغبريني قاضي الجماعة بتونس، وشيخنا أبي الفضل أبي القاسم البرزلي، وغيرهما"[13]، كما أكثر من النقل عنه والإحالة عليه من جاء بعده، وقد قال عنه التنبكتي: "له شرح الرسالة حسن مفيد، ويذكر أن المخيلي بالغ في الثناء على هذا الشرح، ويقول له: المهذّب"[14].

ثانيا: سبب تأليفه

ذكر ابن ناجي في مقدمة شرحه على الرسالة السبب الداعي إياه على هذا التأليف؛ حيث قال: "فإنه لما كثر إقرائي لرسالة الشيخ الفقيه العالم العامل الورع أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، استخرت الله في وضع تعليق يعين الناظر على ما يتعلق بما تكلم عليه الشيخ من أقوال في المسألة، وتتميم لما نطق به الشيخ من ظاهر كلامه، إلى غير ذلك من الفوائد"[15].

وقال في ذيل معالم الإيمان: "وكنت نويت في صغري إن كان منّي شيء أضع على رسالته تأليفا، فوفّقني الله لذلك، فألفته وأنا بتونس في حال القراءة بها، وفرغت منه في زمن قريب"[16].

ثالثا: خصائص الكتاب وميزاته

إذا كان شرح ابن ناجي على الرسالة بالمنزلة التي ذكرنا، فإنما بوّأه إياها ما تميّز به منهج صاحبه، والذي توضحه جملة الخصائص الآتي ذكرها:

1- جمعه في الاستدلال بين صحيح المنقول وصريح المعقول، واستعمال قواعد الأصول، فقد جاء في بيان قول الشيخ ابن أبي زيد عن المُحرِم: (ولا يغطي رأسه في الإحرام ولا يحلقه إلا من ضرورة) قال ما نصّه: "الأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: 196]، قال ابن عطية: حلقه لإزالة الأذى بيديه، وهذا هو فحوى الخطاب عند أكثر الأصوليين"[17].

2- الاحتجاج بأصول مالك والتعويل عليها، كما في الأخذ بعمل أهل المدينة؛ ففي شهادة الصبيان في الجراح ذكر اختلاف أصحاب المذهب ثم قال: "وعلى العمل بشهادتهم إجماع أهل المدينة"[18].

كما يأخذ بمبدأ مراعاة الخلاف، ففي مسألة من سها في النافلة عن التسليم من اثنتين وتمادى فيها، ذكر اضطراب أصحاب المذهب في السجود من ذلك، وذكر اختيار ابن عبد السلام وعقب عليه كما في الآتي: "واختار ابن عبد السلام مطلقا قائلا: لأن أمرهم بالتمادي مع أمرهم بالسجود متناقض، قلت: لا مناقضة في ذلك للاحتياط، وذلك أن التمادي مراعاة للخلاف، والسجود مراعاة لمذهبنا، فجمع بذلك بين المذهبين احتياطا، والله أعلم"[19].

3- النقل من الكتب المعتمدة في المذهب، والرواية عن الأشياخ الموثوقين.

4- اعتماد القول المشهور، والتنبيه في بعض الأحيان على الأقوال الشاذة والضعيفة.

5- ذكر الخلاف بنوعيه العالي والنازل.

6- الإكثار من إيراد التخريجات، مع نسبتها لأصحابها، وتعقبها بالنقد والمناقشة، سواء من جهته، أو من جهة أصحاب المذهب بالنقل عنهم، ففي مسألة تأديب من أفطر في رمضان متعمدا قال ما نصّه: "ولا خلاف أن من أفطر متعمدا أنه يؤدب إذا لم يأت تائبا، وأما إن جاء تائبا فالمختار العفو، وأجراه اللخمي على الخلاف في شاهد الزور، وساعده غيره على هذا التخريج، وفرق بعضهم بأن شهادة الزور من أكبر الكبائر؛ فلعظم المفسدة فيها عوقب فاعلها وإن تاب، بخلاف المفطر عامدا في رمضان"[20].

المطلب الثاني: مفهوم نقد التخريج الفقهي

الفرع الأول: تعريف التخريج، وأنواعه

أولا: تعريف التخريج لغة واصطلاحا

1- تعريف التخريج لغة: التخريج في اللغة مصدر من الفعل المضعّف "خرّج" يقال: خرّج يخرّج تخريجا وإخراجا، قال ابن فارس: "الخاء والراء والجيم أصلان، وقد يمكن الجمع بينهما... فالأول: النفاذ عن الشيء، والثاني اختلاف لونين"[21].

والمعنى الأول هو الأظهر والأكثر استعمالا، والأقرب لموضوع البحث، فالخروج هو النفاذ عن الشيء وتجاوزه، فالتخريج مصدر للفعل المضعّف "خرّج"، وهو يفيد التعدية، بأن لا يكون الخروج ذاتيا، بل من خارج عنه، ومثله أخرج الشيء واستخرجه بمعنى: استنبطه وطلب إليه أن يخرج[22].

2- تعريف التخريج اصطلاحا: لمصطلح التخريج عدّة استعمالات، وله في كل باب يستعمل فيه معنى خاصّ، إلا أن مقام البحث يتطلب معرفة معناه عند أهل الفقه والأصول، وإذا ما تأملت استعمالاتهم لهذا المصطلح ألفيتها تصب في المعاني الآتية[23]:

أ- الطريق الذي يتوصّل به إلى معرفة أصول وقواعد الأئمة التي بنوا عليها الأحكام، من خلال استقراء الفروع الفقهية المنقولة عنهم.

ب- ردّ الخلافات الفقهية إلى القواعد الأصولية، وربطها بها بيانا لأسباب الخلاف، أو لبيان حكم ما لم يرد بشأنه نص عن الأئمة بإلحاقه وإجرائه على مقتضى قواعدهم وأصولهم.

ج- الطريق الذي يتوصّل به إلى معرفة الحكم الشرعي للمسائل التي لا نص فيها للإمام، عن طريق إلحاقها بنظائرها من المسائل المروية عنه، أو عن طريق إلحاقها بمفهوم نصوص الإمام وعموماتها.

وبالنظر إلى هذه الإطلاقات والرابط الذي يجمع بينها يمكن توليف تعريف جامع بأن يقال عن التخريج: "العلم الذي يهدف إلى إبراز مآخذ نصوص المذهب، واستنباط الأحكام الشرعية العملية منها، أو من قواعده، أو ما يوصل إليها بطرق معلومة"[24].

ثانيا: أنواع التخريج

يتبيّن من خلال إطلاقات التخريج عند الفقهاء والأصوليين، أنه يسير في اتجاهين؛ اتجاه يعنى بتخريج الكليات والقواعد، وتحته ما يسمّى بتخريج الأصول من الفروع، والاتجاه الثاني يعنى بتخريج الفروع، وتحته يندرج تخريج الفروع على الأصول، وتخريج الفروع على الفروع، ومنه ندرك أن التخريج على ثلاثة أضرب[25]، بيانها على النحو الآتي:

1- تخريج الأصول من الفروع: ويقصد به: العلم الذي يكشف عن أصول وقواعد الأئمة من خلال فروعهم الفقهية وتعليلاتهم للأحكام[26].

2- تخريج الفروع على الأصول: مما جاء في تعريفه: العلم الذي يعرف به استعمال القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[27].

3- تخريج الفروع على الفروع: ومن أمثل ما جاء في تعريفه: هو العلم الذي يتوصّل به إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية، من نصّ المجتهد؛ وما يجري مجراه، بطرق معلومة[28].

والذي يجدر التنبيه إليه أن عامة القائمين بالفقه حينما يذكرون التخريج فإنما مرادهم به هذا النوع، تخريج الفروع على الفروع؛ إذ هو الذي ظلّ مستمرا إلى يومنا هذا، وواكب أحداث العصور ومستجداتها، ومثّل موردا يأخذ منه الفقهاء أحكام ما استجدّ من نوازل وواقعات[29].

الفرع الثاني: تعريف النقد

أولا: تعريف النقد في اللغة

النقد مصدر من الفعل "نقد"، يرد في اللغة على معان عدّة، الذي يعنينا منها ما كان ذا صلة بموضوعنا؛ ومنه ما قال ابن فارس: "النون والقاف والدال أصل صحيح يدلّ على إبراز الشيء وبروزه...ومن الباب نقد الدِّرهم: أن يكشف عن حاله في جودته وغير ذلك"[30].

وفي لسان العرب: "والنقد والتنقاد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها...وناقدت فلانا: إذا ناقشته في الأمر"[31].

فالمعنى اللغوي لمصطلح النقد يدور حول البحث والتمحيص، وإعمال النظر في الشيء؛ بغرض بيان محاسنه من مساوئه، وتمييز الزيف من الحقيقي.

ثانيا: تعريف النقد في الاصطلاح

عرفه الدكتور فريد الأنصاري بقوله: "هو عملية محاكمة وتقويم، تهدف إلى التصحيح والترشيد من خلال بيان مواطن الخطأ والصواب، بناء على مقاييس متفق على جلّها، أو كلها"[32].

وجاء في تعريفه أيضا: "عملية رصد لمواطن الخطأ والصواب، في موضوع علمي معيّن، بعد دراسته وفحصه، يستند فيه الباحث إلى الأصول والثوابت العلمية المقررة في مجال العلم الذي ينتمي إليه هذا الموضوع؛ وذلك من أجل تقويم وتصحيح بعض المفاهيم المتعلقة بذلك الموضوع"[33].

الفرع الثالث: المقصود بنقد التخريج الفقهي

نظرا لارتباط النقد في بحثنا هذا بالتخريج الفقهي، الذي يعدّ بدوره محلا من محالّ النقد الفقهي عموما، فإن الحاجة تدعو إلى بيان وتحديد المقصود بالنقد الفقهي عموما، لتتضح بذلك صورة العنوان، وتتميز حدوه ومعالمه.

أولا: مفهوم النقد الفقهي

يعتبر مصطلح النقد الفقهي من المصطلحات الحادثة والمعاصرة، على الرغم من وجوده في كتب المتقدمين ومناهجهم كمنهج قائم بذاته، واكب الفقه الإسلامي في مختلف أطواره، وقد انتقل هذا المصطلح إلى الفقه بعد شيوعه وانتشاره كمنهج بحثي في علوم شتى؛ كنقد الحديث، والنقد الأدبي، والتفكير الناقد، ونحوها، لذلك فإن البحث عن معناه ومدلوله ليس محلّه كتب المتقدمين، وإنما بالنظر فيما كتبه المعاصرون، ومن ذلك ما ذكره الباحث محمد المصلح عن المنهج النقدي لدى بعض أصحاب المذهب المالكي في قوله: "إذ يلاحظ أن عملهم لا يخرج في الغالب عن تبيان الصحيح والضعيف من فروع المذهب، انطلاقا من عرضها على أصوله وقواعده وضوابطه"[34].

وعرفّه الباحث عبد الحميد عشاق بأنه: "العملية البحثية التي تروم تحرير مسائل المذهب، سواء من حيث الروايات والأقوال، أو من حيث توجيهها والتخريج عليها، بتمييز أصحها وأقواها من ضعيفها ومرجوحها، وذلك باعتماد طرق معلومة ومصطلحات مخصوصة"[35].

ونظرا لاقتصار هذين التعريفين على ما يسمّى بالنقد الداخلي، وقصورهما في بيان مدلول النقد الفقهي في إطاره العام، اجتهد بعض الباحثين في وضع حدّ يتميّز به معنى النقد الفقهي، فعرّفه الباحث رابح صرموم بأنه: "عملية دراسة وتقويم الإنتاج الفقهي لمذهب من المذاهب الفقهية؛ وذلك بالنظر في الفروع والمسائل الفقهية للمذهب، ثم عرضها على أصوله وقواعده، لمعرفة مدى توافقها مع هذه الأصول أو مخالفتها لها"[36].

ثانيا: أنواع النقد الفقهي

يمكن تقسيم النقد الفقهي إلى قسمين رئيسيين[37]:

1- النقد الفقهي الداخلي: أي داخل المذهب الواحد، وهو يقوم على أساس تمحيص وتحرير مسائل المذهب، وعرضها على الأصول والروايات، وتمييز الصحيح من الضعيف؛ بغرض تنقية المذهب مما قد يشوبه.

2- النقد الفقهي الخارجي: وهو الذي يعنى بالخلاف بين المذاهب، وبيان طرق الحجاج ودفع الاعتراضات فيما بينها، ويتجلّى بصورة أوضح فيما يعرف بالخلاف العالي.

والنقد في ذلك كله إما أن يتوجه للأقوال والروايات، ويدخل فيها الأحكام والفتاوى والاستنباطات التي تصدر عن المجتهدين، وإما أن يتوجه للأصول والأدلة التي تبنى عليها الأحكام، وقواعد الاستدلال، أو يكون متجها لمناهج التصنيف والتدوين، وطرائق التدريس، على شاكلة الانتقادات الموجهة لأصحاب المختصرات، ونحوها[38].

ثالثا: تحديد المقصود بنقد التخريج

إذا كانت عملية التخريج قائمة في أساسها على نصوص المذهب وموارده، بالقياس والإلحاق لغير المنصوص بالمنصوص؛ لجامع بينهما، بحسب ما تمليه القواعد العامة للقياس والإلحاق؛ فإن النقد المتوجه لمثل هذا النوع من الاجتهاد يعدّ من قبيل النقد الداخلي ضمن المذهب الواحد.

ومن أجل توضيح أكثر لمفهوم ومدلول نقد التخريج، فإن الأحكام الفقهية المدونة في المذاهب إما أن تكون مستنبطة بناء على الأصول والأدلة المعتمدة في كل مذهب، ووفقا للطرق المعهودة، أو تكون مخرّجة ومبنية على نصوص المذهب من أقوال وأفعال وتقريرات عن الأئمة، جارية على نسقها، فتلحق بها، وهو الأمر المعني بالبحث؛ وعليه فيكون النقد المتوجّه إليها عبارة عن مراجعة لهذه التخريجات، ومحاكمتها إلى أصولها المروية عن الأئمة؛ بغية معرفة موافقتها لهذه الأصول، أو مخالفتها إياها، ومن ثمّ الحكم عليها.

ويقوم نقد التخريج على أسس ثلاثة؛ تبيانها كالآتي[39]:

1- النظر في حكم الأصل - وهو هنا: الفرع المخرّج عليه -، والذي يراد تعديته إلى الفرع أو النازلة؛ من حيث موافقته لأصول المذهب وجريانه على قواعده، وكذا تصنيفه من جهة القبول والاعتماد.

2- النظر في استكمال شروط تعدية حكم الأصل إلى الفرع المراد تخريجه.

3- النظر في الفرع المخرَّج إن كان يصلح تخريجه على ذلك الأصل، أو تزاحمه أحكام هي أولى بالتخريج منه، وإن كان بالتخريج جاريا على أصول المذهب، أو مخالفا لها.

وبالجملة: فإن نقد التخريج مردّه بالأصل إلى عرض تخريجات الأشياخ وأصحاب المذهب على الضوابط العامة للتخريج أولا، والشروط الخاصة بكل ركن من أركانه، ثم النظر في استيفائها لهذه الشروط، وعدم مخالفتها لتلك الضوابط، وبعدها يحكم عليها بناء على ذلك.

المطلب الثالث: طرق التخريج الفقهي وضوابطه

الفرع الأول: طرق التخريج الفقهي

سلك الفقهاء طرقا عدة في التخريج على فروع المذهب ونصوصه؛ أشهرها[40]:

1- القياس: يعدّ القياس من أهمّ طرق الاستنباط، وأكثرها خصوبة في تقرير الأحكام الشرعية فيما لم يرد فيه نص، ولهذا أكثر منه المخرّجون، فبحثوا في علل الأئمة، واستخرجوا بالبناء عليها آراء وأحكاما نسبوها إليهم، وجعلوها من مقتضيات مذاهبهم، حتى إن كثيرا منهم يعدّون التخريج والقياس بمعنى واحد[41].

2- التخريج بطريق النقل: وصورته: أن ينصّ المجتهد على حكمين مختلفين في مسألتين متشابهتين، فينقل المخرّج حكم كل منهما للأخرى؛ قياسا على نظيرتها، فيكون لكل منهما حكم منصوص بنص المجتهد، وآخر مخالف له مخرّج على شبيهتها[42].

3- التخريج بطريق المفهوم: ويقصد به استعمال قواعد المفهوم بنوعيه: الموافق والمخالف - على الوجه المعهود عند الأصوليين - في استنباط وتخريج الأحكام من نصوص الأئمة المجتهدين، باعتبار أن المخرّج يتعامل مع نصوص إمامه بنحو تعامل الإمام مع نصوص الشرع[43].

4- لازم المذهب: هو ما يقتضيه قول المجتهد عقلا، أو شرعا، أو عرفا، ولم ينصّ عليه صراحة؛ فهو لم يرد في معرض الكلام، وإنما استنبط منه[44].

5- تفسير نصوص المذهب: وذلك بالعمد إلى نصوص الأئمة وتعميم أحكامها إلى ما يصلح دخوله تحتها، أو بتأويل رواياتهم، وتخريج أحكام النوازل على ضوئها[45].

الفرع الثاني: ضوابط التخريج الفقهي

يلزم المجتهد إذا رام عملية التخريج على نصوص المذهب وفروعه مراعاة جملة من الضوابط والقيود - زيادة على ما يشترط في باب الاجتهاد على وجه العموم -، تعدّ بمثابة معايير تحدد سلامة العملية التخريجية وصحتها، وتؤمّن سلامتها من الأخطاء وقيام الفوارق، ويمكن تلخيص هذه الضوابط والمعايير في الآتي[46]:

1- الاعتماد على أقوال الأئمة المعتدّ بهم في الاجتهاد، دون من يقلّ عنهم رتبة ومنزلة، والاستمداد من المصادر الموثوقة؛ فقد عُرف في المذهب المالكي أنه "إنما يفتى بقول مالك في الموطأ، فإن لم يجده في النازلة فبقوله في المدونة، وإن لم يجده فبقول ابن القاسم فيها، وإلا فبقوله في غيرها، وإلا فبقول الغير في المدونة، وإلا فأقاويل أهل المذهب"[47].

2- الأخذ بالأقوال المعتمدة في المذهب، ومراعاة موافقتها، فلا يخرّج إلا على ما اشتهر أو ترجّح في مذهب من يقلّده؛ إذ لا يستقيم التخريج على قول ضعيف أو شاذّ، وأن يكون التخريج على المنقول عن الأئمة، وليس على ما استقرأه الأشياخ منها، يقول المازري: "والتحقيق أن تحكى أجوبتهم على ما هي عليه، ولا يُستقرأ منها ما استقرأه من تقدم"[48].

3- النأي في التخريج عن الاضطراب والتناقض بين القول المخرّج والنصّ المخرّج عليه، فتراعى وحدة الموضوع بأن يكونا جاريين على نسق واحد، ويُلاحظ قوة العلّة وتأثيرها، يقول المازري: "فلا ينبغي أن

يقاس شاذّ على مشهور، ولا مشهور على شاذّ... فالقياس إنما يصحّ في المسائل بعضها على بعض فيما اتفقت أحكامه، لا فيما اختلفت"[49].

4- أن يكون الفرع المخرّج عليه ذا علّة يصح معها القياس؛ "فالتخريج يستند إلى أصل منصوص في المذهب، ولا يستقيم إذا لم يكن الأصل المقيس عليه والمُخَرَّج منه ذا علة ووجه يصح معها القياس، ويسلم بها الاستقراء والإجراء"[50].

5- مراعاة صحة الاعتبار وسلامة التخريج من المعارضة لأصل من أصول الشرع، أو قاعدة من قواعده؛ وذلك بأن لا يكون الفرع المخرّج عليه مخالفا لما هو أولى من نصّ، أو إجماع، أو قياس جليّ، ونحوها، قال صاحب تهذيب الفروق: "وما ليس محفوظا من روايات المذهب لمن في هذه المرتبة [مجتهد الفتوى]، لا يجوز له تخريجه على ما هو محفوظ له منها وإن كثرت منقولاته جدا، إلا إذا حصلت له شروط التخريج؛ من حفظه قواعد الشريعة... ومعرفته علم أصول الفقه، وكتاب القياس وأحكامه وترجيحاته وشرائطه وموانعه معرفة حسنة، وعلمه بأن قول إمامه المخرَّج عليه ليس مخالفا للإجماع، ولا للقواعد، ولا لنص، ولا لقياس جلي سالم عن معارض راجح"[51].

6- نفي الفرق بين الفرع المخرَّج والنصّ المخرّج عليه، ويعتبر العمدة في نقد التخريج، فإن عامة ما يؤتى التخريج من قِبَل هذا القادح، فالفارق كما يأتي بالبطلان على القياس، يَرِد به على التخريج، وهو الأمر الذي نصّ عليه القرافي، حيث قال عن المخرِّج: "فكما أن إمامه لا يجوز له أن يقيس مع قيام الفارق؛ لأن الفارق مبطل للقياس، والقياس الباطل لا يجوز الاعتماد عليه، فكذلك هو أيضا لا يجوز له أن يخرّج على مقاصد إمامه فرعا على فرع نصّ عليه إمامه مع قيام الفرق بينهما"[52].

المطلب الرابع: معالم نقد التخريج الفقهي عند ابن ناجي من شرح الرسالة

بالنظر والتأمّل فيما أورد ابن ناجي من انتقادات واعتراضات على التخريجات الفقهية نجدها تصبّ - غالبا - في ثلاثة اتجاهات: الأول: مخالفة التخريج لما هو أولى، والثاني: ظهور الفارق بين النصّ والفرع المخرّج عليه، والثالث: الخطأ في النقل والتخريج، وفيما يلي جملة مما وقفت عليه من ذلك:

الفرع الأول: فساد الاعتبار

والمراد به - على ما سبق في بيان ضوابط التخريج -: مخالفة التخريج لما هو أولى من نصّ، أو إجماع، أو قياس، ومن أمثلته:

مسألة: قضاء الفائتة لمن تركها عمدا

مما انتقده ابن ناجي على تخريجات الأشياخ تحت هذا الباب: مسألة قضاء الصلاة على من تركها عامدا، وهذا نصّ كلامه فيها: "اعلم أن تارك الصلاة لا يخلو إما أن يتركها سهوا أو عمدا؛ فإن تركها سهوا فالقضاء بلا خلاف، وإن تركها عمدا فكذلك على معروف المذهب... وكان بعض من لقيته يخرّج من عدم الكفارة في يمين الغموس أن ذلك أعظم من أن يكفّر، وكذلك الصلاة، وإن كان هذا مصادرة للقياس الجلي في كلام الشارع، وهو قوله ﷺ: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: 14])[53]، فإذا كان يقضي فيما ذُكر فأحرى مع العمد"[54].

وقال في موضع آخر: "وأقام بعض من لقيناه من قولهم هنا بإسقاط الكفارة في الغموس من أن إثمها أعظم من أن تكفّر سقوطَ قضاء الصلاة إذا تُركت عمدا، ويُردّ بأنه تخريج في محل النصّ"[55].

فردّ هذا التخريج لأجل مخالفته مفهوم الموافقة من الحديث، وهو ما عبّر عنه بالقياس الجليّ، وعليه فالتخريج فاسد الاعتبار، مردود غير مقبول.

الفرع الثاني: اختلاف الحكم بين الأصل والفرع

والمراد به اختلاف الحكم بين النصّ المخرّج عليه والفرع المراد تخريجه؛ من جهة الاتفاق والاختلاف، أو من جهة مقصده، أو من جهة مبنى الحكم وعلّته، ونحوها من الفوارق التي تقدح في القياس والإلحاق، تمثيلها في:

مسألة: الصلاة لغير القبلة سهوا أو خطأً

من صور التخريج التي ردّها ابن ناجي لأجل اختلاف الحكم بين الأصل والفرع من حيث التشديد والتخفيف؛ مسألة من صلّى لغير القبلة ناسيا، ثم تذكّر أثناء صلاته، وهذا تقريره إياها، فقد قال: "وأما من صلّى إلى غير القبلة ناسيا فإنه يعيد أبدا، وقيل في الوقت، وكذلك في الجاهل... ومن علم أنه استدبر القبلة أو شرّق أو غّرب ابتدأ الصلاة بإقامة، وخرّج صاحب الطراز قولا بانحرافه ويبني على القول بطرح نجاسة ذكرها بها، وظاهر المدونة أعم من أن يذكر وهو متلبس بالصلاة لغير جهة القبلة بعد أن انحرف إليها، فإذا علمت هذا فاعلم أنه أقام منها بعض شيوخنا إن من رفع رأسه من السجود فنظر فإذا بموضع جبهته نجاسة فإنه يقطع، وخالفه بعض أصحابنا قائلا: يتنحى عنها ويتمها ولا إعادة... ويظهر لي أن الإقامة ضعيفة وكذلك تخريج صاحب الطراز؛ لأن القبلة أشد، وبيانه أن من صلّى بالنجاسة ساهيا يعيد في الوقت على المشهور، ومن صلّى لغير القبلة ناسيا يعيد أبدا على المشهور"[56].

فالفرع المخرَّج ها هنا الصلاة لغير القبلة ناسيا، والفرع المخرّج عليه من ذكر نجاسة ببدنه أو ثوبه أثناء الصلاة فإنه يطرحها ويبني، والحكم المراد إلحاقه في هذا التخريج: أن من علم أنه استدبر القبلة أو خالفها بجهة أثناء صلاته، فإنه ينحرف عنها ويتمّ صلاته، ولا يعيد، وهذا أمر لم يرتضه ابن ناجي لاختلاف الحكمين، فإن المشهور من المذهب أن من صلّى بالنجاسة ناسيا يعيد في الوقت، ومن صلّى لغير القبلة ناسيا يعيد أبدا، فالقبلة أشدّ من النجاسة، ولا يقاس الأشدّ على الأخفّ، ولا العكس.

ومن قبيله: ردّه تخريج من قال بأن من فاتته عدة صلوات فإنه يقضيها بإقامة واحدة، إجراءً لها على من صلّى مجموعة فوائت بتيمم واحد، قال عنه ابن ناجي: "وأجبته بيسر الإقامة لكونها قولية، بخلاف التيمم لأنه فعلي"[57].

الفرع الثالث: ظهور الفارق

يعدّ القدح بالفرق من أقوى الاعتراضات على القياس والتخريج، وأجدرها بالعناية، وقد اشتهر في الاعتراض قولهم: "قياس مع الفارق"، وقد مرّ قريبا في ضوابط التخريج وشروطه ضرورة الحرص على نفي الفارق، وكلام القرافي في نقض التخريج به، ومما يمثّل به من شرح الرسالة:

مسألة: المُمَلَّكة أوالمُخيّرة في الطلاق هل لها الخيار؟

من مسائل التخريج التي انتقد عليها ابن ناجي ظهور الفرق مسألة المخيرة في الطلاق، جاء ذلك في قوله: "(والمُمَلَّكة والمخيرة لهما أن يقضيا مادامتا في المجلس): يعني أن الرجل إذا قال لزوجته: خيارك بيدك، أو أمرك بيدك، كان لها القضاء ما لم يفترقا من المجلس، وما ذكر هو قول مالك الأول، وقوله الآخر: إن لها الخيار وإن افترقا ما لم توقف أو توطأ، وكلاهما في المدونة... وخرّج اللخمي رحمه الله قولاً آخر ببقاء ذلك بيدها ثلاثة أيام، من أحد قولي مالك في الشفعة إذا أوقف المشتري الشفيع على الأخذ أو الترك

فطلب الشفيع أن يمهل ثلاثة أيام ليري رأيه، ومن المصرّاة، ومن التي تدّعي الحمل وهو ينكره، له فسخه في ذلك بعد الوضع، ومن الذي اشترى سلعة بالخيار يمهل، ويضرب له من الأجل بقدر ما يختار في مثلها، ويردّ بفرق واضح وهو أن العصمة لا تقبل التأخير في احتمال حلها؛ للزومية الخيار، وشبيهة نكاح المتعة"[58].

وذكر تضعيف ابن عبد السلام التخريج على الشفعة بأن الزوج بتمليكه زوجته أمر طلاقها طالب للجواب، وشأن الجواب أن يكون بأثر السؤال، وحق الشفيع واجب بالشرع لا بإمضاء المشتري، فافترقا، قال ابن ناجي بإثره: "قلت: وهذا التضعيف يُضعَّف به التخريج من بقية النظائر المذكورة"[59].

فردّ هذا التخريج وضعّفه لأجل الفرق بين صور الأصل المخرّج عليه، وبين مسألة المخيرة في الطلاق؛ ففي الشفعة، والمصرّاة، والجارية تدّعي الحمل، والبيع بالخيار، في جميعها يثبت الخيار لصاحبه، ويصحّ العقد مع التأخير، أما المُخَيَّرة أو المُمَلَّكة فلا يصحّ معها ذلك؛ لأجل أن العصمة لا تقبل التأخير في احتمال حلّها والخيار ملزم، هذا من جهة، ومن جهة ثانية لما فيه من مشابهة نكاح المتعة إذا رُبط بأجل.

كما تفترق عن سائر النظائر المذكورة في أن التخيير أو التمليك في مسألة الطلاق ثابت بتخيير الزوج، قائم مقام السؤال، وهو يستدعي أن يكون الجواب بإثره، بخلاف ما ذُكر من الصور المخرَّج عليها، فإن الخيار فيها ثابت بإيجاب الشرع؛ فلذلك جُعِلت له المدّة أو المُهلة، حتى ينظر في أمره ثم يختار.

الفرع الرابع: اختلاف العلّة

والمقصود من ذلك أن تكون العلّة التي في الفرع غير المستنبطة من الأصل، أو توهّمُ ما ليس بعلّة علّةً، فتسقط حينئذ التعدية ويتعذّر الإلحاق، وهذا الناقض معدود من جملة الفوارق التي يردّ بها القياس والتخريج، كما في المثال الآتي:

مسألة: توكيل الصبي قضاء الديون

مما يمثّل به لهذا الناقض عند ابن ناجي مسألة توكيل الصبي، فقد جاء في شرح الرسالة ما نصّه: "قال في المدونة: ويجوز كتابة جماعة ووكالتهم في الخصومة بإذن السيد؛ لأن من وكّل عبده بقضاء دينه فقام للعبد شاهد أنه قد قضاه حلف العبد وبرئ كالحر سواء، ولا يحلف السيد، وأقام منها المغربي صحة وكالة الصبي؛ لأنه محجور عليه كالعبد، وارتضى هذه الإقامة بعض من لقيناه ممن تولي قضاء الجماعة بتونس...وأجبته بأنها إقامة ضعيفة؛ لأن حجر الصبي ذاتي، فالغالب عليه إتلاف ما يوكل عليه...بخلاف حجر العبد فإنما هو لحق السيد، وقد يكون العبد في ذاته رشيدًا، فالحق أن وكالة الصبي لا تجوز، وهو نقل اللخمي، قال: لأنه تضييع للمال، وعليه العمل عندنا بتونس"[60].

فمنع تخريج توكيل الصبي في قضاء الدين على توكيل العبد قضاء ديون سيّده لأجل اختلاف علّة الحجر في الصورتين، ففي مسألة العبد أن الحجر لمصلحة سيّده، وليس لانعدام الرشد في تصرّفه، بخلاف الصبي فالحجر عليه لذاته؛ لأجل سفهه وتخلّف الرشد في تصرّفه على الغالب.

الفرع الخامس: الخطأ في النقل والتخريج

ويعدّ من أوسع الأبواب في انتقاد التخريجات وردّها، وجملة ما يعبّر به عنه أنه استعمال القياس والتخريج في مواضع لا يصلح فيها، أو التخريج على روايات وأقوال يضعف التخريج عليها عند النظر؛ لكونها مقيّدة والتخريج كان على إطلاقها، أو مخصصة والتخريج كان على التعميم، ونحوها، على منوال ما جاء في المثال التالي:

مسألة: حكم التنقّب ونحوه في الصلاة

مما يُمثّل به لهذه الصورة من قوادح التخريج عند ابن ناجي مسألة التنقّب في الصلاة، حيث قال: "وأما من جرت عادته بالتنقّب ولم يقصد بذلك الكبر فإن ذلك جائز، ونصّ عليه ابن رشد في مرابطي الأندلس قائلا: لأنه زيهم وبه عرفوا، ويستحب تركه في الصلاة، قلت: وخرّج بعض من لقيناه جوازه في الصلاة، من قول المدونة: ومن صلى محتزما أو جمع شعره، أو شمر كميه، فإن كان ذلك لباسه أو كان في عمل فلا بأس به.

وكان بعض أشياخي يحصل قول المدونة: أو كان في عمل إذا كان يعود إليه ثانيا، أما إذا كان لا يعود إليه فإنه يكره له ذلك، وحمل بعضهم المدونة على عمومها، والأول أقرب إلى المعنى"[61].

فبيّن هاهنا فساد التخريج إذ كان على رواية مطلقة، والحقّ أنها مقيّدة بحال ما إذا كان يعود لعمله بعد الصلاة، كما فسّره بعض أصحاب المذهب.

خاتمة:

يمكن تلخيص جملة النتائج المستخلصة من هذا البحث الموجز في النقاط الآتية:

- يعدّ التخريج الفقهي من أوسع طرق الاجتهاد والاستنباط فيما لم يرد فيه نصّ عن الأئمة، وأنه قائم على أساس القياس والتفريع على نصوص المذهب وفروعه، وكتاب شرح الرسالة لابن ناجي حافل بهذا اللون من الاجتهاد.
- المقصود بنقد التخريج الفقهي: مراجعة تخريجات الأشياخ، وعرضها على أصولها المروية عن الأئمة، وبحثها في ضوء أصول وقواعد التخريج؛ بغية معرفة موافقتها لهذه الأصول أو مخالفتها إياها، ثم الحكم عليها.
- تقوم عملية نقد التخريج على النظر في النصّ المخرّج عليه، لمعرفة مدى صلاحيته لأن يُخرَّج عليه، والبحث في شروط تعدية حكمه إلى الفرع المراد تخريجه، ثم النظر في الفرع المخرّج، إن كان صحيح الاعتبار.
- يعتبر لصحة التخريج وسلامته عدم مخالفة أصول الشرع وقواعده، كما يشترط فيه نفي الفارق بين الفرع المخرَّج والنصّ المخرَّج عليه.
- يقوم منهج ابن ناجي في نقد التخريج على عرض التخريج أولا؛ ببيان النصّ الأصل، والفرع المخرّج عليه، والوجه الجامع بينهما، ثم التعرّض لبيان موافقة هذه التخريجات لأصول التخريج وضوابطه، أو عدمها.
- يستند ابن ناجي في نقد التخريجات إلى إيراد الاعتراضات عليها، من جهتين؛ الأولى: عرضها على أصول الشرع وقواعده، فيردّ التخريجَ متى ظهرت مخالفته لنصّ شرعي، أو إجماع، أو قياس جليّ، أو ناقضَ قاعدة من قواعد الشرع، والثانية: إبراز الفوارق بين الأصل والفرع، باستعمال قواعد نقد القياس الأصولي، وفق ما تمليه قواعد الأصول، ومقررات العقول.
- يعتمد ابن ناجي في نقد التخريج على ما يورده أئمة المذهب من اعتراضات وانتقادات، ثم يعُقبها برأيه، وأحيانا يقتصر على النقد باجتهاده.

التوصيات:

- يجدر تنبيه الباحثين إلى العناية أكثر بالتخريج الفقهي؛ باعتباره آلة من آلات الاجتهاد التي ضمنت استمرار المذاهب الفقهية، ومواكبة الفقه الإسلامي لمقتضيات العصور، بتحرير شروطه وضوابطه، وبيان قوادحه وعلله.
- كما ينبغي توجيه عنايتهم إلى الاتجاه النقدي في الفقه الإسلامي، وما يتيحه هذا المنهج من تحرير وتمحيص لمسائل الفقه، وما يوفّره من ضبط وتأصيل لفروعه.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبو القاسم بن عيسى بن ناجي (839هـ)، شرح الرسالة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1428هـ-2007م.

2- أحمد بابا بن أحمد التنبكتي (1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس- ليبا، ط2، 2000م.

3- أحمد بن إدريس القرافي (648هـ)، الفروق ومعه إدرار الشروق لابن الشاط وتهذيب الفروق لمحمد علي المكّي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1998م.

4- أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي (1176هـ)، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، بيروت، ط2، 1404هـ.

5- أحمد بن فارس (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1399هـ-1979م.

6- أحمد بن يحيى الونشريسي (914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: جماعة بإشراف محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، الرباط، د.ط، 1401هـ-1981م.

7- برهان النفاتي، تخريج الفروع على الفروع عند المالكية من خلال النوازل، الملتقى الدولي الثامن للمذهب المالكي بولاية عين الدفلى، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، مارس 2012م.

8- خير الدين الزركلي (1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.

9- رابح صرموم، منهج النقد في الفقه الإسلامي المذهب المالكي أنموذجا - دراسة تحليلية -، دكتوراه فقه وأصول، جامعة وهران 1، 2015/2014م.

10- رابح صرموم، النقد الفقهي مفهومه وأهميته، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة الشلف، العدد: 12، جوان 2014م.

11- سليمان بن عبد القوي الطوفي (716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ-1987م.

12- عبد الحميد عشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1426هـ-2005م.

13- عبد الرحمن بن محمد بن علي الدباغ (699هـ)، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ومعه: تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان لابن ناجي، وبذيله: ذيل معالم الإيمان لمحمد بن صالح الكناني، تحقيق: عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ.

14- عثمان شوشان، تخريج الفروع على الأصول دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية، دار طيبة، الرياض، ط1، 1418هـ-1998م.

15- عياض بن نامي السلمي، تحرير المقال فيما يصح نسبته للمجتهد من الأقوال، مطابع الإشعاع، الرياض، ط1، 1415هـ.

16- فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط1، 1417هـ-1997م.

17- محمد إبراهيم علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1421هـ-2000م.
18- محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، القاهرة، ط1، 1422هـ.
19- محمد العربي شايشي، تخريج الفروع على الفروع دراسة تأصيلية تطبيقية قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي أنموذجا، ماجستير فقه وأصول، جامعة أدرار، 2014/2013م.
20- محمد بن علي المازري (536هـ)، التعليقة على المدونة، مخطوط، الخزانة العامة بالرباط، الرباط، رقم: 150ق.
21- محمد بن علي المازري (536هـ)، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2008م.
22- محمد الفاضل بن عاشور، المحاضرات المغربية، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، د.ت.
23- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994م.
24- محمد مخلوف (1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م.
25- محمد المصلح، الإمام أبو الحسن اللخمي وجهوده في تطوير الاتجاه النقدي في المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1428هـ-2007م.
26- محمد بن مكرم بن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
27- مسلم بن الحجاج (261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
28- نذير بن محمد الطيب أوهاب، القول المخرّج تعريفه وصوره وأحكامه، الملتقى الدولي الثامن للمذهب المالكي بولاية عين الدفلى، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، مارس 2012م.
29- نوار بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1431هـ-2010م.
30- نور الدين حمادي، ضوابط التخريج الفقهي في المذهب المالكي، الملتقى الدولي الثامن للمذهب المالكي بولاية عين الدفلى، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، مارس 2012م.
31- يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، د.ط، 1414هـ.

الهوامش:

(1)- انظر ترجمته في: أبو القاسم بن عيسى بن ناجي (839هـ)، تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان ضمن كتاب: معالم الإيمان في معرفة أهل القروان للدباغ، تحقيق: عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ، (155/4 وما بعدها)، أحمد بابا بن أحمد التنبكتي (1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس- ليبا، ط2، 2000م، (364)، محمد مخلوف (1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م، (352/1)، محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994، (8/5 وما بعدها).

(2)- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (م.س)، (8/5).

(3)- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (م.ن)، (8/5-9).

(4)- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (م.ن)، (10/5-11).

(5)- محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، (م.س)، (352/1).

(6)- جاء في تراجم المؤلفين التونسيين: "في المصادر التي ترجمت له أنه توفي 837هـ، والوثائق الخطية أثبتت خطأ ذلك التاريخ" (8/5).

(7)- أبو القاسم بن ناجي، تكميل الصلحاء، (م.س)، (158/4)، محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (م.س)، (10/5).

(8)- محمد مخلوف، شجرة النور، (م.س)، (352/1).

(9)- أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج، (م.س)، (364).
(10)- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (م.س)، (12/5)، أحمد التنبكتي، نيل الابتهاج، (م.س)، 364)، محمد مخلوف، شجرة النور، (م.س)، (352/1).
(11)- انظر: أبو القاسم بن ناجي، تكميل الصلحاء، (م.س)، (122/3)، أحمد التنبكتي، نيل الابتهاج، (م.س)، (364)، محمد مخلوف، شجرة النور، (م.س)، (352/1)، محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (م.س)، (13/5).
(12)- انظر: أبو القاسم بن عيسى بن ناجي (839هـ)، شرح الرسالة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1428هـ-2007م، (12/1 وما بعدها)، محمد إبراهيم علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1421هـ-2000م، (244)، محمد الفاضل بن عاشور، المحاضرات المغربية، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، د.ت، (79).
(13)- أبو القاسم بن ناجي، تكميل الصلحاء، (م.س)، (122/3).
(14)- أحمد التنبكتي، نيل الابتهاج، (م.س)، (364).
(15)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.س)، (5/1).
(16)- أبو القاسم بن ناجي، تكميل الصلحاء، (م.س)، (122/3).
(17)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.س)، (354/1)، وانظر مثلا: (37/2)، (350/2).
(18)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.ن)، (370/2).
(19)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.ن)، (159/1).
(20)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.ن)، (287/1).
(21)- أحمد بن فارس (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1399هـ-1979م، (175/2).
(22)- يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، د.ط، 1414هـ، (9).
(23)- انظر في ذلك: يعقوب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، (م.ن)، (11-12).
(24)- محمد العربي شايشي، تخريج الفروع على الفروع دراسة تأصيلية تطبيقية قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي أنموذجا، ماجستير فقه وأصول، جامعة أدرار، 2014/2013م، (23).
(25)- يعقوب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، (م.س)، (7 و13)، نوار بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1431هـ-2010م، (70وما بعدها).
(26)- يعقوب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، (م.س)، (19).
(27)- عثمان شوشان، تخريج الفروع على الأصول دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية، دار طيبة، الرياض، ط1، 1418هـ-1998م، (67/1).
(28)- محمد العربي شايشي، تخريج الفروع على الفروع، (م.س)، (48).
(29)- يعقوب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، (م.س)، (185)، نوار بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، (م.س)، (77).
(30)- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، (م.س)، (467/5).
(31)- محمد بن مكرم بن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، (425/3).
(32)- فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط1، 1417هـ-1997م، (98).
(33)- رابح صرموم، النقد الفقهي مفهومه وأهميته، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة الشلف، العدد: 12، جوان 2014م، (55).
(34)- محمد المصلح، الإمام أبو الحسن اللخمي وجهوده في تطوير الاتجاه النقدي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1428هـ-2007م، (9).
(35)- عبد الحميد عشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1426هـ-2005م، (9).

(36)- رابح صرموم، منهج النقد في الفقه الإسلامي المذهب المالكي أنموذجا -دراسة تحليلية-، دكتوراه فقه وأصول، جامعة وهران 1، 2015/2014، (100-101). بتصرف.

(37)- محمد المصلح، الإمام أبو الحسن اللخمي وجهوده في تطوير الاتجاه النقدي، (م.س)، (165 وما بعدها)، عبد الحميد عشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، (م.س)، (45)، رابح صرموم، النقد الفقهي مفهومه وأهميته، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، (م.س)، (56).

(38)- محمد المصلح، الإمام أبو الحسن اللخمي وجهوده في تطوير الاتجاه النقدي، (م.س)، (165 وما بعدها)، عبد الحميد عشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، (م.س)، (45)، رابح صرموم، منهج النقد في الفقه الإسلامي، جامعة وهران 1، (م.س)، (164 وما بعدها).

(39)- عبد الحميد عشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، (م.ن)، (634).

(40)- يعقوب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، (م.س)، (246 وما بعدها)، نوار بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، (م.س)، (182 وما بعدها).

(41)- نوار بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، (م.ن)، (182)

(42)- سليمان بن عبد القوي الطوفي (716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ-1987م، (642/3)، يعقوب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، (م.س)، (267).

(43)- عياض بن نامي السلمي، تحرير المقال فيما يصح نسبته للمجتهد من الأقوال، مطابع الإشعاع، الرياض، ط1، 1415هـ، (23 وما بعدها)، يعقوب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، (م.س)، (209 وما بعدها).

(44)- عياض بن نامي السلمي، تحرير المقال فيما يصح نسبته للمجتهد من الأقوال، (م.س)، (88).

(45)- أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي (1176هـ)، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، بيروت، ط2، 1404هـ، (58)، نوار بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، (م.س)، (278 وما بعدها).

(46)- انظر في ذلك: نذير بن محمد الطيب أوهاب، القول المخرّج تعريفه وصوره وأحكامه، الملتقى الدولي الثامن للمذهب المالكي بولاية عين الدفلى، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، مارس 2012م، (45)، نور الدين حمادي، ضوابط التخريج الفقهي في المذهب المالكي، الملتقى الدولي الثامن للمذهب المالكي بولاية عين الدفلى، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، مارس 2012م، (82 وما بعدها)، برهان النفاتي، تخريج الفروع على الفروع عند المالكية من خلال النوازل، الملتقى الدولي الثامن للمذهب المالكي بولاية عين الدفلى، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، مارس 2012م، (448 وما بعدها).

(47)- أحمد بن يحيى الونشريسي (914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: جماعة بإشراف محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، الرباط، د.ط، 1401هـ-1981م، (23/12).

(48)- محمد بن علي المازري (536هـ)، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2008م، (155/1).

(49)- محمد بن علي المازري (536هـ)، التعليقة على المدونة، مخطوط، الخزانة العامة بالرباط، الرباط، رقم: 150ق، (ل259).

(50)- عبد الحميد عشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، (م.س)، (634).

(51)- أحمد بن إدريس القرافي (648هـ)، الفروق ومعه إدرار الشروق لابن الشاط وتهذيب الفروق لمحمد علي المكّي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1998م، (192/2).

(52)- أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، (م.ن)، (185/2-186).

(53)- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب من نسي صلاة فليصل إذا ذكر ولا يعيد، رقم: 597، (122/1)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة، رقم: 684، (477/1)، من حديث أنس بن مالك، ولفظه: (من نسي صلاة فليصلّها إذا ذكرها...).

(54)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.س)، (192/1).

(55)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.ن)، (412/1).

(56)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.ن)، (196/1).
(57)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.ن)، (112/1، و132-133).
(58)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.ن)، (69-70).
(59)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.ن)، (70).
(60)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.ن)، (215/2).
(61)- أبو القاسم بن ناجي، شرح الرسالة، (م.ن)، (182/1).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 101 – 118
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

"ما جرى به العمل" عند ابن ناجي من خلال "شرح التفريع"

Which has been done at Ibn Nadji, Through "Sharh Tafri'a"

طالب دكتوراه شويط ياسين[1] أ.د/ عبد الصمد بلحاجي
جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان
Ypeace09@gmail.com
مخبر

تاريخ الإرسال: 2021/03/22 تاريخ القبول: 2021/08/25

الملخص:

تناول هذا البحث أحد أعلام الفقه المالكي في القرن التاسع وهو الإمام والقاضي أبو القاسم عيسى بن ناجي التنوخي وإسهاماته في ساحة الفقه والقضاء، من خلال تسليط الضوء على أحد أخص القواعد الفقهية والقضائية وألصقها بالمذهب المالكي وهي "ما جرى به العمل"، وذلك بمحاولة تتبع إطلاقاته واستعمالاته لهذه القاعدة وتلمس بعض معالم العمل التونسي والإفريقي المستقر في عصره من خلال ما ينص عليه -رحمه الله- من "العمل"، كما يعرض البحث لاجتهاداته وتطبيقاته التي بناها في مجال القضاء على الأخذ بهذه القاعدة الفقهية، وهذا كله بالنظر في واحد من مؤلفاته الفقهية الماتعة الرائعة وهو "شرح تفريع ابن الجلاب".

الكلمات المفتاحية: ابن ناجي؛ ما جرى به العمل؛ العمل القضائي؛ العمل الإفريقي؛ شرح التفريع.

Abstract:

This research addressed one of the scholars of Maliki jurisprudence in the ninth century, imam and judge Abu al-Qasim Issa bin Nadji al-Tanoukhi and his contributions to the field of jurisprudence and judiciary, by highlighting one of the most specific jurisprudence and jurisprudence and attaching it to the Maliki doctrine, which is 'Which has been done', by trying to trace his releases and uses of this rule and touch some of the features oftunisian and African work established in his time through the provisions of the 'work', as well as the research of his jurisprudence and applications built by the judiciary in the field of jurisprudence. With this doctrinal rule, all of this is considered in one of his brilliant jurisprudential works, 'Explaining tafriaibn al-Jallab.

Key words: Which has been done; ibn Nadji; Which has been done in African; Which has been done in Judgment; Ibn al-Jallab.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

يعد المذهب المالكي أكثر المذاهب الفقهية أصولًا وأوسعها من جهة قواعد الاستدلال والاستنباط في مجال الفتوى والقضاء، كما يعتبر من أبرز المذاهب رعيًا للمصالح والمقاصد ونظرًا فيها، فميدان الفقه فيه خصب ومرن، قابل لاستيعاب كل ما يجدُّ في ساحة المعاملات، فيَعتدُّ بالواقع ويأخذ بالعرف والعادة ويستند إلى المصالح المرسلة وسد الذريعة، ومراعاة الخلاف والخروج منه، ما أفرز وأثمر نشوء أحد أهم القواعد والنظريات الفقهية الخاصة بالمذهب المالكي ألا وهي قاعدة "ما جرى به العمل" أو "فقه العمليات (المجريات).

ولقد حظي هذا الباب من الفقه بعناية كبيرة من علماء وأئمة المذهب الفحول، فصُنِّفت فيه كتب خُصَّت ببيان "ما جرى به العمل" وما استقرت عليه الفتوى والقضاء في أقطار المغرب الإسلامي بالخصوص (الأندلس، إفريقية، المغرب)، كما عني فريق آخر منهم ببيان ذلك وتتبُّعه في ثنايا كتبهم الفقهية.

أهمية البحث:

يقوم هذا البحث على ثلاثة أركان هي قوامه وأساس بنائه، وهي بدورها تُبرز لنا أهمية البحث وفائدته، الأول: قاعدة "ما جرى به العمل"، والثاني: شخصية ابن ناجي، والثالث: كتاب "شرح التفريع".

إن نظرية "جريان العمل" - وهي قاعدة من قواعد الترجيح المذهبي- تمثل مظهرًا من مظاهر التفاعل الحي الواقعي العملي بين الفقه ومحيطه الاجتماعي الذي امتاز به خصوصًا الفقه المالكي، كما تعكس حقيقة صلوحية الفقه الإسلامي بكل منتجاته لتسيير وتيسير حياة الناس وحل مشكلات الحياة في إطار الدليل الشرعي لا الأهواء والتشهي والانتقائية، طبعًا.

ولعل أبرز هؤلاء عناية بهذا المجال في عصره، الإمام القاضي أبو القاسم بن ناجي التنوخي (ت839هـ)، فكتبه تتميز باهتمام مؤلفها بالعمل ضبطًا ونظرًا، وتحقيقًا لما جرى به الحكم والقضاء وحتى الفتوى بالقيروان أو تونس أو إفريقية عمومًا، حتى أصبح عمدة العمل القضائي بإفريقية.

وأما كتابه "شرح التفريع" فهو على غرار كتابيه السابقين له واللذان يُعدّان أكثر شهرة منه، إلا أنَّ كتابنا هذا "شرح التفريع" امتاز عليهما بميزات عدَّة، منها أنَّ هذا الشرح جاء بعد كتابين "شرح الرسالة" و"شرح تهذيب المدونة" فهو من أواخر كتب ابن ناجي الفقهية، على ما فيه من مراجعات لبعض المسائل خالف فيها قوله السابق، كما زخر شرحه هذا بعدد كبير من المواضع التي ينص فيها على "ما جرى به العمل" أكثر من "شرح الرسالة" مثلًا، كما يظهر في "شرح التفريع" عناية ابن ناجي المميزة بذكر أقضيته وأحكامه لما ولي القضاة في عدة أماكن بشكل دقيق، حتى إنَّه يذكر مراجعاته في تلك الأقضية مع شيوخه وأقرانه، كل هذا وغيره يعطي أهمية لدراسة هذا الموضوع من خلال هذا المنتج العلمي.

إشكالية البحث:

وعليه جاء هذا البحث بمحاولة استجلاء بعض معالم هذه القاعدة عند ابن ناجي -وهو المبرز فيها- من خلال تتبع تقريراته الفقهية التي نصَّ فيها على "ما جرى به العمل"، وذلك بطرح عدة أسئلة: ما هو مفهوم "العمل" وحدوده عند ابن ناجي من خلال إطلاقاته واستعمالاته؟ وهل يطلق هذا المصطلح فقط على ما كان العمل فيه خلاف المشهور والمعروف من المذهب؟ وهل يطلق "العمل" فقط على ما تتابع العلماء والقضاة عليه؟ وما هي المجالات التي تناولها هذا المصطلح عنده؟ هل استند ابن ناجي بصفته قاضيًا على "العمل القضائي" المستقر قبله في أحكامه؟ وما هي دوافعه في ترك المشهور في تلك القضايا؟

أهداف البحث:

إنَّ هذا البحث يحاول وضع تصور ولو جزئي عما كان سائدا ومعمولًا به في مجال الفتوى والقضاء خاصة بالقطر الإفريقي خلال القرن التاسع للهجرة، كما يظهر مدى حرص العلماء على إتباع الدليل والحق ومراعاة المصلحة ولو كان ذلك بالخروج عن المشهور والمألوف من أقوال المذهب، ما دام الأمر باقيًا في دائرة الدليل الشرعي والنظر الصحيح والتأصيل العلمي، كما فيه ردٌّ على دعوى كثيرين بأنَّ علماء المذهب المتأخرين لم يكونوا سوى حفاظًا للمذهب وأقواله، يجترُّون رواياته وأقواله ويتَّبعون مشهوره في حالة من الجمود الفقهي والفكري التام.

الدراسات السابقة:

إنَّ الدراسات المتوفرة في هذا الباب من الفقه (فقه العمليات) جلُّها ينصبُّ في إطار بحثه في صورته الكبرى الواسعة عند المالكية كـ كتاب "العرف والعمل في المذهب المالكي" للجيدي، وكتاب "نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب" للعسري، وبحث "ما جرى به العمل في الفقه المالكي" لقطب الريسوني، بحث "مصطلح ما جرى به العمل وأثره على تغير الفتوى في المدرسة المالكية" للزنيفي وغيرها.

أما الدراسات التي تُعنى ببحث هذا الموضوع من خلال تتبعه عند إمام ما أو مُؤَلف ما فلم أجد - في حدود علمي- في ذلك شيئًا.

منهجية البحث:

إنَّ بحثنا يعتمد أولا على محاولة توصيف نظرية "ما جرى به العمل" وتقريب مفهومها ومجالاتها وضوابطها الخ، ثانيا: استقراء وتتبع المواضع التي ينصُّ فيها الإمام ابن ناجي على "ما جرى به العمل" ثم تحليل تلك المواضع ومحاولة تصنيفها من حيث الشكل والمضمون، فمن الشكل بالنظر في عباراتها وتنوعها عنده، والمضمون من حيث إطلاقاتها واستعمالاتها ومجالاتها، ثم بعد ذلك تتبع المسائل التي يظهر فيها اعتماد ابن ناجي على "ما جرى به العمل" تصريحًا أو تلويحًا، وتحليل تلك المسائل ومحاولة معرفة الدافع للأخذ بتلك القاعدة عنده ومخالفة المشهور والمعروف.

فبحثنا إذن يجمع بين الوصفي والاستقرائي والتحليلي.

المبحث الأول: ابن ناجي و"ما جرى به العمل"

المطلب الأول: ابن ناجي وكتاب "التفريع" ومصطلح "العمل" (الترجمة والتعريف والمفهوم)

الفرع الأول: ترجمة ابن ناجي

1- اسمه ونسبه ومولده: هو الإمام الفقيه حافظ المذهب القاضي العارف بالنوازل والأحكام أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني، ولد بالقيروان سنة 760هـ.

2- نشأته وطلبه للعلم: نشأ الإمام يتيمًا فكفله عمه، وبالقيروان مسقط رأسه بدأ تحصيله العلمي، فحفظ أولًا القرآن على شيخه الفقيه أبي محمد عبد السلام السفاقسي، وعلى عمه خليفة بن ناجي.

بعد إتمامه حفظ القرآن أخذ ينهل من شتى العلوم على يد كبار علماء القيروان وفقهائها كالشيخ محمد بن قليل الهم والقاضي محمد بن أبي بكر الفاسي والشيخ علي بن حسن الزياتي والشيخ محمد الرماح والشيخ أبو محمد عبد الله الشبيبي والبرزلي وغيرهم، ثم ارتحل إلى تونس لاحقًا بشيخه البرزلي وبها قرأ على خيرة أعلامها كالإمام ابن عرفة وتلامذته كالأبي والزغبي والوانوغي وغيرهم.

3- شيوخه وتلاميذه: وفَّق الله سبحانه الإمام ابن ناجي وحباه بنعمة عظيمة جليلة، فقلد اجتمع له التتلمذ والدراسة والاستفادة عند خلق كثير من كبار أهل المذهب في القطر الإفريقي في عصره، ولعل أبرزهم:

- الشيخ الإمام العلامة أبو عبد الله محمد بن عرفة الورغمي (ت803هـ).
- الشيخ الإمام العلامة القاضي أبو مهدي عيسى بن أحمد الغبريني (ت815هـ).
- الشيخ العلامة أبو القاسم بن أحمد البرزلي القيرواني (ت841هـ).
- الشيخ الإمام أبو محمد عبد الله بن يوسف الشبيبي القيرواني (ت782هـ).
- الشيخ الإمام القاضي أبو يوسف يعقوب بن أبي القاسم الزعبي التونسي (ت833هـ) وغيرهم.

أما تلامذته فقد تتلمذ خلق كثير على الإمام ابن ناجي، وتزاحم عليه الطلبة خاصة بالقيروان، ومن أشهرهم العلامة حلولو.

4- توليه القضاء: تولى الإمام قضاء عدة بلدان من القطر الأفريقي لنحو من ثمانية عشر سنة[1]، فولي قضاء جزيرة جربة لمدة ثلاثة أعوام وخمسة أشهر[2]، وباجة ومكث بها سبعة أشهر ثم نقل إلى الأربس ثم إلى سوسة وقابس وتبسة والمنستير ثم إلى القيروان، وكان في كل ذلك عالما بخطة القضاء صلبًا لا تأخذه في الحق لومة لائم، وله من ذلك مواقف كثيرة[3].

5- مؤلفاته وثناء العلماء عليه: للإمام مؤلفات كثيرة: فله "شرح على الرسالة" ذائع الصيت وهو من أوائل مصنفاته، و"شرحان على تهذيب المدونة" كبير وصغير ويعرفان بالشرح الشتوي والصيفي، وله "شرح على تفريع الجلَّاب"، وزيادات على كتاب "معالم الإيمان في علماء القيروان"، وكتاب "مشارق أنوار القلوب" وغيرها.

ولقد أثنى على الإمام ابن ناجي ثلة من كبار العلماء، فشهد له شيوخه بسعة علمه وحفظه ذكائه وتفوقه على أقرانه، يقول شيخه أبو مهدي الغبريني في شأنه: وهو مدرس مليح وطالب، على ذلك فما يفتقر للكتب. وزكَّاه أيضا شيخه البرزلي، بل ثبت عن هذين الإمامين أنهما كنا ينقلان من تآليف تلميذهما ابن ناجي تواضعًا منهم واعترافًا له بالعلم والنبوغ[4].

6/ وفاته: لقد وقع اختلاف بين المؤرخين في ضبط سنة وفاة الإمام ابن ناجي، فقد ذكر صاحب "درة الحجال" أن وفاته سنة 837هـ، وهو ما أثبته أيضًا صاحب "نيل الابتهاج" نقلًا عن الونشريسي في "وفياته"، وهو التاريخ الذي أثبته كثير من المعاصرين كصاحب "الأعلام" و"معجم المألفين".

ووثَّق صاحب "شجرة النور الزكية" وفاته بتاريخ 838هـ، وعند السخاوي أنَّ وفاته كانت سنة بضع وثلاثين وثمان مئة.

وصحَّح الأستاذ محمد العنابي في مقدمة تحقيقه لكتاب "تكميل الصلحاء والأعيان" وفاة ابن ناجي بسنة 839هـ، وذلك اعتمادًا على نسخة خطية نفيسة لوصية كتبها الإمام شهر ربيع الثاني من عام 839هـ، وعليه فإنَّه أصحَّ الأقوال في وفاته[5].

الفرع الثاني: التعريف بكتاب "التفريع"

1- مؤلفه[6]: هو الإمام أبو القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري المالكي، ولد بالبصرة في مطلع القرن الرابع الهجري (على الأرجح).

تتلمذ ابن الجلاب على خلق من العلماء أشهرهم الإمام أبو بكر الأبهري شيخ المالكية بالعراق في عصره، حيث لازمه ملازمة تامة حتى وفاته، ولم يسم المؤرخون شيوخًا لابن الجلاب غيره، ولعل ذلك لطول صحبته للأبهري فلم يُعرف إلا به.

أما تلامذته فكثر منهم: القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي شيخ المالكية بالعراق في عصره، والإمام المسدد بن أحمد البصري (ابن أخته)، أبو الحسن علي بن إسحاق البصري، الإمام غالب بن عبد الرؤوف المحاربي الغرناطي.

لابن الجلاب مؤلفات عدة منها: كتابه "التفريع" في فقه الإمام مالك وهو أشهر كتبه، وكتاب في مسائل الخلاف، وشرح للمدونة. توفي الإمام ابن الجلاب -رحمه الله- في شهر صفر من سنة 378هـ.

2- موضوع الكتاب: يصنَّف "التفريع" في مجال الكتب الفقهية المختصرة، بل يعتبر مثالا رائدًا في ذلك حتى قيل: إنَّه أول مختصر ظهر في المذهب المالكي وبعده "الرسالة" للقيرواني[7]، فـ"المختصرات الفقهية" هي الكتب التي تتناول عددًا ضخمًا من المسائل المندرجة تحت أبواب الفقه كلها بصورة شاملة وبصيغة موجزة.

فهو كتاب فقهي فروعي جامع لأبواب العبادات والمعاملات على المذهب المالكي، صيغت بعبارة مختصرة في واحد وثلاثين كتابًا ينقسم كل كتاب إلى أبواب وكل باب إلى فصول وكل فصل فيه عدد من المسائل، وقد ذكر بعض شرّاح الكتاب أنَّ مسائله بلغت ثمانية عشر ألف، منها اثنتا عشر ألف مسألة موافقة لما في "المدونة" وستة آلاف ليست فيها، إضافة لاحتواء الكتاب على جملة من القواعد الفقهية[8].

3- منهجه[9]: يقوم منهج المصنف ـ رحمه الله ـ في كتابه هذا على أربعة أركان:

الأول: التفريع والتفصيل: ولهذا سماه بعضهم (تفريع الفروع)، وقد ساق المسائل بطريقة الافتراض لتصويرها للقارئ أحسن تصوير، ومن نظر في طريقة طرحه للمسائل علم أن ابن الجلاب قد ألم بالمذهب، وأحسن جلبه للقراء.

الثاني: الإيجاز والاختصار: ولهذا سماه بعضهم (مختصر التفريع)، وبعضهم (مختصر الجلاب)، حيث تجنَّب الجدل ومناقشة الآراء المتباينة وتعليل الأحكام، بل وسكت حتى على الأدلة من القرآن والسنة حذر التطويل، غير أنَّ اختصاره هذا لم يكن على حساب طلاقة التعبير، ووضوح المعاني، كما حصل في المختصرات المتأخرة.

الثالث: تقرير أحكام لمختلف المسائل: سار ابن الجلاب ـ رحمه الله ـ في تقرير المسائل على خطى السلف؛ حيث كانوا لا يتجرؤون على أحكام الله ـ عز وجل ـ، ولهذا يعبرون بالكراهة في الأشياء المحرمة مثلا.

الرابع: التبسيط والتوضيح مع الدقة والضبط: التزم ابن الجلاب ـ رحمه الله ـ التسلسل المنطقي في سرد المسائل الفقهية، وأحكامها؛ فينطلق من القاعدة العامة ثم يفرع عليها المسائل، أو من المسائل الفرعية ويخرجها على أصولها، وامتاز طرحه بالدقة والسهولة معا.

4- مكانته الفقهية[10]: يعدُّ "التفريع" من أمهات الكتب المالكي، ولقد وضع الله له القبول الكبير شرقًا وغربًا، فاعتنى به الأوائل والأواخر، والأكابر والأصاغر، والخاصة والعامة، بل صار عمدة أهل العلم في التأليف في الفقه المالكي بعده، كابن الحاجب في "جامع الأمهات" والقرافي في "الذخيرة" وغيرهم، كما اهتم آخرون بالنقل عنه في كتبهم كابن عبد البر والباجي وابن رشد وغيرهم كثير.

5- شرحه واختصاره ونظمه[11]: لا أدل على مكانة كتاب "التفريع" وفضله وفوائده عند أهل العلم من إقبال الناس عليه شرحًا واختصارًا ونظمًا.

فمن أشهر الأعمال عليه: شرح ابن بشير التنوخي (توفي بعد 536هـ)، "تذكرة أولي الألباب شرح تفريع ابن الجلاب" لأبي إسحاق إبراهيم بن أبي زكريا التلمساني (663هـ) وهو مطبوع، "البديع شرح التفريع" لعبد الله بن عبد الرحمن الشارمساحي (669هـ) وهو مخطوط، شرح شهاب الدين القرافي (684هـ)

وهو مخطوط، "النظم البديع في اختصار التفريع" لأبي عبد الله محمد بن راشد القفصي (736هـ)، شرح التفريع لأبي الفضل أبو القاسم عيسى بن ناجي التنوخي (839هـ) وهو مطبوع ... وغيره كثير جدا.

الفرع الثالث: مفهوم "ما جرى به العمل"

1- تعريفه: لقد تعدد تعريفات مصطلح "ما جرى به العمل" عند العلماء والباحثين في شأن الفقه المالكي وأصوله، إلا أنها في الجملة بمعنى واحد متقارب.

يقول د. عمر الجيدي: هو العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها، رعيا لمصلحة الامة وما تقتضيها حالتها الاجتماعية.

أو هو: اختيار قول ضعيف والحكم والإفتاء به، وتمالؤ الحكام والمفتين بعد اختياره على العمل به لسبب اقتضى ذلك.[12]

إذن فهو أن يحكم أحد القضاة أو يفتي أحد المفتين ممن ثبتت عدالته وعلمه، بقول من أقوال علماء المذهب وإن كان ضعيفا أو مهجورًا، ولا يكون ذلك الاختيار إلا لاعتبار خاص من تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة ومراعاة العوائد والأعراف المباحة، ثم يأتي القضاة والمفتون بعده فيأخذون بذلك العمل ما دام المقتضي لا زال قائما في تلك البلدة وذلك الزمن[13].

ومن خلال ما سبق نرى أنَّ أهم عنصرين في مفهوم "ما جرى به العمل"، الأول: الأخذ بخلاف المشهور والراجح لمصلحة، والثاني: هو التتابع، فالقاضي إذا اختار قولا ضعيفا -دون المشهور والراجح- فحكم به ثم تبعه القضاة في ذلك نشأ هنا ما يسمى العمل، وإذا لم يتبعه القضاة لم ينشأ "عمل" يكون أهلا للأخذ به واعتباره، وبقي الحكم فرديًا.

2- ضوابطه: ليس كل ما جرى به العمل يكون معتبرا حتى يقدم على المشهور والراجح في المذهب، من أجله اشترط الفقهاء في العمل لكي يقدم شروطا لابد من توافرها فيه، وهي:

1- ثبوت جريان العمل بذلك القول.
2- معرفة محلية جريانه عاما أو خاصا بناحية من النواحي (المكانية).
3- معرفة زمان ذلك العمل.
4- معرفة كون من أجرى ذلك العمل من الأئمة المقتدى بهم في الترجيح.
5- معرفة السبب الذي من أجله عدلوا عن المشهور إلى مقابله، بحيث يكون جاريا على قوانين الشرع وإن كان شاذًّا مذهبًا[14].

3- أقسامه: ينقسم فقه العمل عند القائلين به والمعتبرين له باعتبار المكان الذي يجري فيه إلى قسمين:

العمل المحلي (الخاص): هو عمل مقيد يجري في بلد بعينه ولا يتعدَّاه بلدان أخر، فهي أحكام يراعى فيها البلد المعين الذي يجري فيه ذلك العرف، كالعمل القرطبي، أو العمل الفاسي، أو العمل التونسي ... الخ.

العمل المطلق: هو عمل يجري في أقطار وبلدان شتى، ويرتبط بالعرف العام والمصلحة العامة المشتركة بين عدة بلدان، كالعمل الأندلسي، والعمل المغربي، والعمل الإفريقي[15].

المطلب الثاني: إطلاقات ابن ناجي لمصطلح "ما جرى به العمل"

لقد تنوعت أوجه إطلاقات ابن ناجي -رحمه الله- لمصطلح "العمل"، ويمكن تتبعها من خلال أوجه عدّة:

الفرع الأول: من حيث الصيغة

فنجد ابن ناجي يعبر عن قاعدة ونظرية "ما جرى به العمل" بصيغ متعددة وإن كانت -في كثير منها- متقاربة العبارة، وفي جملتها نجد عبارات: "العمل جرى عندنا"، "والعمل عندنا"، "والعمل اليوم"، وبه

العمل"، "وعلى هذا القول العمل"، "وبعدمه القضاء والعمل"، "واستمر عليه العمل عندنا"، "واستمر العمل بتونس"، "والعمل بإفريقية"، "وبه الفتوى والحكم"، "وجرت العادة بتونس"، "جرت عادة أشياخنا"، "وجدت قضاة أصحابنا بأجمعهم عملهم على..."، "وبه كنت أحكم تبعًا لعمل أصحابنا بذلك"، "وعلى هذا مضى عمل قضاتنا".

الفرع الثاني: من حيث الأقسام

من خلال تتبع المواضع التي ذكر فيها ابن ناجي مصطلح "العمل" نجده يتنوع عنده، فهو يطلقه ويستعمله على عدة أوجه:

1- العمل الشخصي: قد يطلق ابن ناجي "العمل" بإزاء قضاء أو فتوى فردية استقر عليها صاحبها ومضى أمره فيها، سواء صدرت منه أو من أحد شيوخه، وهذا النوع من العمل ليس داخلًا في مفهوم "ما جرى به العمل" المعتبر؛ لأنَّ من شروط "العمل" الأساسية هي تتابع الفقهاء والقضاة على الأخذ به من غير نكير، وهنا لا يعدو الأمر كونه عملا فرديا لا غير.

فنجده يقول في عمله هو: "وعليه عملي وفتواي"، "شرح التفريع" (342/4).

ويقول في عمله بعض شيوخه -على الإبهام-: "وعمل على هذا بعض شيوخنا" "شرح التفريع" (280/1). أو على التصريح: "والعمل بالقول الأول عند شيخنا أبي مهدي -رحمه الله تعالى-، وعلى الثاني عند شيخنا أبي يوسف يعقوب الزعبي -رحمه الله تعالى-، وعملي على الأول". "شرح التفريع" (411/4)، وينظر أيضا (77/4).

2- العمل المحلي (الخاص): ويقصد به -كما مضى- هو العمل المستقر ببلد معين، وهذا النوع القسم من "ما جرى به العمل" كثير في "شرحه على التفريع"، وهو مهم جدًّا؛ إذ به نتعرف على العمل المستقر المستمر بمنطقته، والذي لا يمكن الاطلاع عليه إلا من خلال أهل ذلك البلد.

وهنا نجده يذكر على وجه الخصوص عمل بلدين: تونس والقيروان.

فيقول في العمل التونسي: واستمر العمل بتونس. "شرح التفريع" (264/1)، ومثله أيضًا (77/4).

وفي العمل القيرواني يقول: "والعمل عندنا بالقيروان" "شرح التفريع" (422/4)، ومثله (280/5).

ونجده في موضع واحد يجمع بين العملين التونسي والقيرواني، إلا أنَّ العمل القيرواني يخالف العمل التونسي، وقد أشار في كلامه بما يفهم منه أنَّ السبب هو تغاير الحال والعرف والعادة بين البلدين. ينظر: "شرح التفريع" (342/4).

ومن هذا القسم - وإن كان نادرًا- أنه يشير أحيانًا إلى عمل بلد غير (تونس) و(القيروان) لكن دون التصريح بذلك، مثلما نقله عن "عمل" قضاة جزيرة جربة في قبول شهادة الخوارج.

3- العمل المطلق: وهو عمل قطر من الأقطار كالأندلس أو المغرب أو إفريقية، فلا يختص ببلد واحد بل يشمل عدة مناطق اتفقت في عرف عام أو واقع مشترك أو فساد حال ...الخ.

والذي اعتنى به ابن ناجي هو "العمل الإفريقي"، وهو أوسع من حيث المكان من عمل بلد كـ تونس والقيروان.

فنجده في مواضع عدة يقول: "والعمل عندنا بإفريقية" ينظر: "شرح التفريع" (267/1)، (31/4) (401/4)، (19/5)، (352/5).

ومما يندرج تحت العمل الإفريقي تلميحًا لا تصريحا هو قوله في كثير من المواضع: "العمل عندنا"، "جرى العمل عندنا" (363/4) و(380/4)، "وبالأول كان العمل عندنا" (369/4)، "واستمر عليه العمل عندنا" (354/4).

وأيضا في مواضع أخرى يستخدم عبارة الإطلاق ولكن السياق يدل على بيان مقصده وهو عمل أهل إفريقية، ينظر: "شرح التفريع" (14/4)، (429/4)، (117/5)، (191/5).

وأيضا مما يندرج تحت "العمل الإفريقي" استخدامه عبارة الإطلاق المحض فيقول: "وبه العمل" (384/4) و(114/5)، "وعليه العمل" (456/4) و(117/5)، "والعمل جرى" (191/5)، "وعلى هذا العمل اليوم" (14/4) و(429/4)، وهذا الفرع من الإطلاق أقل أحواله أن يقصد به "العمل الإفريقي".

الفرع الثالث: من حيث المجالات[16]

لقد أجرى ابن ناجي مصطلح "ما جرى به العمل" وما في معناه في مجالات ثلاث:

1- باب العبادات: جاء في "كتاب الصلاة، باب الإمامة في الصلاة" عند قول ابن الجلاب: ولا تجوز إمامة الصبيِّ في المكتوبة، ولا بأس بإمامته في النافلة. قوله (ابن ناجي): ما ذكره هو قول مالك في رواية أشهب، وبه الفتوى والعمل بإفريقية عندنا، وهو خلاف قولها [أي: المدونة]: ولا يؤم الصبيُّ في النافلة لا رجالًا ولا نساء، ودلَّ قولها إنَّه لا يؤم في الفرض من باب أولى. (191/1)

وفي "الصلاة": باب صلاة الجمعة" قوله: ما ذكر أنها لا تصلى في المصر مرتين هو المشهور، وأحد الأقوال الأربعة، وقال ابن عبد الحكم ويحيى بن عمر: إن عظم المصر كمصر فلا بأس، وقال ابن القصار: إن كانت ذات جانبين كبغداد. قال اللخمي: إن كثروا وبعُد من يصلي بأفنيته.

قلت: واستمر العمل بتونس على تعدادها لكثرة الناس، ففيها في زماننا سبع خطب. (264/1).

وجاء في "كتاب الصلاة: باب صلاة العيدين" قوله: ولما ذكر ابن عبد السلام أنه لا يؤذن لغير الفرائض باتفاق قال: وحكى زياد النداء للعيدين. فإن عنى بالنداء الأذان حقيقة فهو ينقض الاتفاق الذي ذكر، وإن عنى به "الصلاة جامعة" فهما مسألتان، والذي تلقيناه من شيوخنا أنَّ مثل هذا اللفظ بدعة لعدم وروده، ونصَّ عليه بذلك التلمساني كما تقدم، والعمل بإفريقية على تسويقه[17] فيكون من البدع المستحسنة (267/1).

وينظر أيضا (273/1) في هيأة الذكر يوم العيد بالمسجد.

2- باب المعاملات: وهذا هو المجال الرحيب لجريان العمل، وهو يتناول الأنكحة والبيوع والأقضية والدعاوى، على أنَّ الملاحظ هو أن حصة الأسد من "العمل" كانت في ميدان الأقضية، لدرجة أنَّ بعضهم قصر تعريفه لـ "ما جرى به العمل" على حكم القضاة وتواطؤهم عليه[18]، وذلك لما للقضاء من أهمية في حل النزاعات وإيجاد الحلول العملية فيها وفرض الاستقرار بالبلد، ولعل من أدوات ذلك اعتبار العمل المستقر والأعراف المباحة والمصلحة العامة في إطار النصوص والقواعد الشرعية.

وتفصيل ما وقع من ذلك في المعاملات من "شرح التفريع":

في "كتاب الطلاق" (14/4)، (31/4)، (85/4).

"كتاب المزارعة" (342/4).

"كتاب الأقضية" وهو أكثرها (363/4)، (369/4)، (380/4)، (384/4)، (400/4)، (406/4)، (422/4)، (429/4)، (454/4)، (456/4)، (19/5)، (85/5)، (114/5)، (116/5)، (191/5).

كتاب الحدود: (280/5).

3- مسائل لم تتمحض للعبادات ولا للمعاملات: ووقع من ذلك في "كتاب الأشربة" (28/3)، "كتاب جامع" (352/5).

المبحث الثاني: استعمالات ابن ناجي لمصطلح "ما جرى به العمل" وأقضيته به

المطلب الأول: استعمالاته

من خلال تتبع مواضع "العمل" عند ابن ناجي نجده يطلقه ويستعمله في مقابل معنيين:

الفرع الأول: "ما جرى به العمل" في مقابل القول المشهور

إن هذا المعنى في استعمال "العمل" هو المعروف والمألوف، فحقيقة "ما جرى به العمل" - كما سبق في مفهومه- هو العدول عن القول الراجح أو المشهور إلى قول ضعيف أو مهجور.

وقد وقع من ذلك في مسائل عدة، نذكر بعضها:

1- مسألة تعدد صلاة الجمعة في المصر الواحد: قال ابن ناجي: وما ذكر أنَّها لا تُصلَّى في المصر مرتين هو المشهور، واحد الأقوال الأربعة، وقال ابن عبد الحكم ويحيى بن عمر: إن عظم المصر كمصر فلا بأس، وقال ابن القصار: إن كانت ذات جانبين كبغداد، قال اللخمي: إن كثروا وبعُد من يصلي بأفنيته.

قلت: واستمر العمل بتونس على تعدادها لكثرة الناس، ففيها في زماننا سبع خطب (264/1).

فالذي يظهر هنا أنَّ العمل بالقول الشاذ في المذهب استقر عليه علماء تونس لكون الضرورة تدعو إليه، وهي اتساع المدينة وكثرة النَّاس بها مما يعسر معه عقد جمعة واحدة للجميع، لذا اقتضت ضرورة الحال تعدد الجمعة في البلدة الواحدة في الوقت الواحد ليتسنى للجميع القيام بالفريضة والتيسير عليهم فيها.

2- مسألة بعث المرأة المُسنَّة الأمينة بدل الحكمين في "النُّشوز": جاء في "مواهب الجليل": وأما الأمينة فلا يحكم بها على المشهور، وقال ابن عرفة: ولا يقضى بإسكان أمينة معهما، ورأيت لابن العباس أنه يقضى بذلك، والأول أظهر وأشهر إلا أن يتفق الزوجان عليها وتكون نفقتها عليهما[19].

وهنا يقول ابن ناجي: وقوة كلام الشيخ (ابن الجلاب) تقتضي بظاهرها عدم دار أمينة، وهو قول ابن لبابة وابن القصار: هي بدعة وخلاف الكتاب والسنة، وإنما الحكم بعث الحكمين.

وقال يحيى بن يحيى وولده عبيد الله بثبوتها، وبه جرى العمل عندنا بإفريقية، ولم أر أحدًا بعث الحكمين في مدة عمري منذ عقلت. وقيل: يعمل على دار أمينة، فإن طال أمرهما وتكررت شكواهما بعد ذلك فحينئذ يبعث الحكمان، وبهذا القول قال الأكثر. "شرح التفريع" (31/4).

فالقول بإخراج الزوجين إلى دار أمينة أو إسكان امرأة مسنَّة أمينة معهما بدل بعث الحكمين هو من أجل مصلحة معرفة حال الزوجين على الحقيقة وذلك بما ينقله الأمين عنهما دون مين أو شطط، وبعدها يتسنى للقاضي الفصل في شأنهما[20].

وأما بعث الحكمين فلم يَرد عند من قال بالدار الأمينة منعُه وإنما قصدهم بعدم بعثهما (الحكمين) أنَّ القضاة لم يكونوا يلجؤون له، بل يقدِّمون عليه بعث المرأة المسنة أو الدار الأمينة؛ لما فيها عندهم من قوة بيان الحال، وليس ذلك إنكارًا منهم لحكم الله أو تعطيلًا له، والله أعلم.

3- مسألة اشتراط الخلطة في الدعوى: وهي في حال ادِّعاء رجل على رجل دعوى هل يحلف له المدَّعى عليه بمجرد دعواه، أم يشترط في ذلك ثبوت الخلطة بينهما، فإن ثبت ذلك حلف المدَّعى عليه وبرئ.

قال ابن ناجي: ما ذكره (ابن الجلاب) من اشتراط الخلطة هو المشهور. وقال ابن نافع: لا يشترط حكاه ابن زرقون، وبه قال الأندلسيون، واستمر عليه العمل عندنا، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة. (355/4)

لقد قرر العلماء أنَّ اشتراط الخلطة وسبق المعرفة بين المتخاصمين على القول المشهور إنما جاء لمصلحة حفظ أعراض أهل الصلاح من تطرق أهل الفساد عليهم[21]، فالذي يظهر هنا أنَّ المصلحة جارية مع القول المشهور باشتراط الخلطة لا مع "ما جرى به العمل" من عدم ثبوتها، إلا أنَّ المتأمل في حال الناس الآن يجد أنَّ القول بعدم اشتراطها هو الأوفق مع حال أهل هذا الزمان، فليس غريبا اليوم أن تكون هناك معاملات بين طرفين في تجارة ما دون سفر أحدهما إلى الآخر، فلو اشترطنا الخلطة هنا لكان في ذلك تفويتا لحقوق الناس، ولعل ذلك ما كان موجودا في ذلك الزمن ولو بوجه من الوجوه عند من لم يشترطها، فرأوا أنَّ مصلحة حفظ حقوق الناس المتحققة أولى من مراعاة مصلحة حفظ الأعراض المحتملة.

4- مسألة حكم القاضي بين المتنازعين دون حضور الشهود: يعني: أنَّ القاضي إذا سمع إقرار الخصم بما عليه ولا شهود بحضرته، فهل يكتفي القاضي بسماعه ذلك ويصدر حكمه بناء عليه، أم لابد من حضور شهود يثبتون ذلك الإقرار، وإلاَّ عُدَّ القاضي حاكمًا بعلمه لا بالبينة الشرعية، وهي الشهود.

مشهور المذهب المالكي أنَّه يستحب القاضي أن لا يحكم بين المتنازعين إلا بحضرة الشهود وإلا عُدَّ حاكمًا بعلمه لا بشهادتهم[22]، بل ذهب خليل بن إسحاق إلى وجوب ذلك[23].

قال ابن ناجي: العمل جرى عندنا على عدم استحباب ذلك، بل يبعث القاضي ما يصدر من حكمه أو تقييد أو جواب لهم في موضعهم، لما علم في ذلك من المصلحة. "شرح التفريع" (363/4).

فهنا يظهر ضابط اعتبار "ما جرى به العمل" عند القائلين به، وهو المصلحة المتوخاة من الأخذ به ولعل تلك المصلحة تكمن في تسريع وتيرة الأحكام وعدم تعطيل مصالح الناس بانتظار حضور الشهود، الذي قد يراكم على القاضي الدعاوى والأقضية ويثقل عمله، فيكتفي بإعلامهم بما صدر عن الخصم من الإقرار ونحوه إلى موضعهم دون حاجة لحضورهم تيسيرًا لباب التقاضي والأحكام، كذلك لمصلحة عدم إعطاء المقر فرصة للرجوع والنكول عن إقراره والتلاعب بالقضاء.

5- شهادة العلماء بعضهم على بعض: مشهور المذهب أنَّ شهادة العلماء بعضهم على بعض مردودة لما بينهم من التغاير والتحاسد[24].

قال ابن ناجي: وجرى العمل عندنا[25] على شهادة القرى[26] بعضهم على بعض خلافًا لابن وهب وابن شعبان. "شرح التفريع" (380/4).

وترك المشهور في هذه المسألة إلى خلافه إنَّما كان -عند القائلين به- مراعاة لمصلحة حفظ حقوق الناس في الدعاوي والخصومات، فأهل العلم الأصل فيهم العدالة والمروءة والتقوى، فلا يُخرج عن هذا الأصل إلا بمعارض بيّن، لا مجرد احتمالية التغاير والتحاسد[27].

الفرع الثاني: إطلاق "ما جرى به العمل" على المشهور

وهنا نجد ابن ناجي يستعمل مصطلح العمل في العمل بالمشهور والراجح لا في مقابله وخلافه من الشاذ والضعيف مذهبًا كما هو المعتاد.

يقول الدكتور العسري: قد تطلق تلك المصطلحات لا على الأقوال الضعيفة، بل على الأقوال القوية الراجحة والمشهورة للإشارة إلى أنه بها يجب الحكم والإفتاء، وقد ذكر هذا النوع التسولي، وكثيرًا ما يشير خليل في "المختصر" إلى هذا القسم بـ "اختير، واستظهر، ورجح، واستحسن"، وقال الحجوي: إن هذا القسم لا يُنتقد، إنما ينتقد القسم الأول في بعض الأحكام التي لم تراع حتى شروط ذلك القسم[28].

والمواضع التي وقع فيها من هذا النوع في "شرح التفريع": (369/4)، (384/4)، (411/4)، (425/4)، (456/4)، (19/5)، (85/5).

والناظر في بعض هذه المواضع قد يتلمس الفائدة في إسناد "العمل" المستقر للمشهور والراجح فمثلا جاء في "كتاب الأقضية" قوله: قال فيها (أي: المدونة): ولا يُقض بالحيازة إلا بمعاينة البينة لحوزه في حبس أو رهن أو هبة. وقيل: إن وجد الرهن بيد المرتهن بعد موت راهنه فيقبل قوله: حرزته في صحته. قاله مطرف وأصبغ. وذكر ابن عات العمل على هذا القول، قلت: والعمل بإفريقية على الأول (19/5).

فهنا لعل فائدة ذلك هو مقابلة دعوى ابن عات العمل بخلاف المدونة، وما قد يتوهم من أنَّ الأمر قد يكون كذلك في القطر الإفريقي، فبين الواقع العملي في هذه المسألة هناك.

وجاء أيضا في "كتاب الأقضية" قوله: ما ذكره من القولين كلاهما فيها (أي: المدونة)، وإلى الثاني رجع، وبه أخذ ابن القاسم، وهي الرواية المشهورة، وبها الفتوى والحكم، وتَقدمة الشيخ (أي: ابن الجلاب) القول الأول ومثله صنع ابن الحاجب يقتضي أنه الصحيح، وليس كذلك (85/5).

ولعل الفائدة هنا في إسناد العمل للمشهور هو اعتبار "العمل" بمثابة مرجح للرواية الثانية المشهورة ودعم لها، خلافا لما أوهمه صنيع بعض العلماء من اعتبار غيرها هو الصحيح.

المطلب الثاني: أقضية ابن ناجي التي بناها على "ما جرى به العمل"

ونعني به أقضيته وأحكامه -باعتباره قاضيا لا مفتيًا- والتي أخذ في الحكم فيها بقاعدة "ما جرى به العمل"، حيث تميز "شرحه على التفريع" بمميزات كثيرة منها اهتمام الإمام ابن ناجي بذكر بعض أحكامه وأقضيته في مواضع متناثرة من "شرحه"، وهذه الخصيصة لا تجدها في "شرحه للرسالة".

وهذه المواضع هي ثلاثة، يظهر فيها اعتماده على "جريان العمل" في أحكامه، وعلى التفصيل هي:

الفرع الأول: شركة الخَمَّاس

وتصور المسألة: هي شركة يُخرج فيها أحد المشاركين في الزراعة جميع ما يُحتاج إليه من أرض وبذر وآلة، والآخر يُخرج عمل يده فقط، على أن يكون للعامل جزء من الزرع كالخمس مثلا (ومنه جاءت التسمية)، وللآخر الذي أعطى الأرض والبذر والآلة ما بقي من محصول ما تجمع من الغلة[29].

فقيل: إن عقدا الأمر على أنه شركة جاز اتفاقًا، وإن عقداه على أنه إجارة منع اتفاقا؛ لأنه إجارة على مجهول، واختلف في صورة الإطلاق، فحملها ابن القاسم على الإجارة ومنعها، وحملها سحنون على الشركة وأجازها، والمشهور القول الأول[30].

قال ابن ناجي: وأما شركة الخمَّاس، وهو الذي يشارك بخدمته فقط، ولا يؤدي نصيبه من الحصاد وغيره ولا يأخذ تبنًا، فإن كان لا يأخذ تبنًا فأجازه في ((نوازل ابن رشد))، ومنعه سحنون في نقل ابن يونس، وأما إن كان يأخذ تبنًا فإنه لا يجوز في معروف المذهب، وقال الشيخ أبو محمد عبد السلام بن عبد الغالب المسراتي في ((وجيزه)): وفي ((كتاب ابن سحنون)): منعه أشهب وابن وهب وأجازه سحنون ..... وجرت عادة أشياخنا بتونس لا يُفتون بجواز شركته، ويعطونه بعد الوقوع -ولو فرغ من الزرع- أجرته خاصة، ولا يقبلون عذرًا في جواز شركته بحال، لوجود المستأجر عندهم بيده وبقرة للحرث فاطردوا ذلك في سائر البلاد؛ وليس كذلك فنحن بالقيروان لا نجد فيها ذلك بحال فوقعت الضرورة لشركته، ولو كان يأخذ شيئًا، فأفتى الشيخ المفتي أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الرماح بجوازها بدءًا، وتبعه في ذلك مفتيًا شيخنا الشيخ أبو محمد عبد الله الشبيبي البلوي إلى أن مات، وعليه عملي وفتواي، وكنت إذا وقعت لا أفسخها،

وسئل بعض شيوخنا لمن يعمل به بالقيروان أهو جرحة في إمامته وشهادته؟ فأفتى أنَّه ليس بجرحة؛ لما تقدم من نقل ابن غالب مع أنه لم ينقله في تأليفه عنه، وكان يضعف نقله كما قلناه. "شرح التفريع" (342/4).

فيظهر - من خلال كلام ابن ناجي- وجود عملين في مسألة الخمَّاس، فعمل أهل تونس على منع شركته -على معروف المذهب- واعتباره أجيرًا يعطى أجرته ولا يعطى شيئًا من الغلة ولا يقبلون له عذرًا فيها، وذلك بحجة وجود وتوافر المستأجرين الذين يخدمون الأرض بالأجرة ومعهم وسائلهم.

أما عمل أهل القيروان فهو على جواز شركته، وذلك لاختلاف حال البلدين، فبالقيروان لا يجدون المستأجر كما بتونس فحصلت الضرورة والحاجة عندهم لشركته.

وقد اختار ابن ناجي الحكم والفتوى بعمل أهل القيروان لما فيه من المصلحة والحاجة وهي السعي في المحافظة على قوت الناس ومعاشهم وعدم تضييعه، فترك الأرض بلا خدمة يعني خلق حالة من الندرة في الطعام والغذاء خاصة في الأساسي منه، وذلك ما يؤدي لحالة من الاضطراب الاجتماعي.

الفرع الثاني: شهادة أهل البدع

عند المالكية العدالة شرط لقبول الشهادة، ومنه فإنه لا تقبل شهادة أهل البدع والأهواء من القدرية والخوارج ونحوهم مطلقا[31]، قال ابن فرحون: فلا خلاف في المذهب أن شهادة أهل البدع غير جائزة، ولا يعتبر منهم الأمثل فالأمثل، ولا تجوز شهادتهم لأهل السنة ولا عليهم، ولا تجوز شهادتهم لبعضهم على بعض؛ لانتفاء العدالة التي هي شرط في قبول الشهادة[32].

قال ابن ناجي: ولما وليت قضاء "جربة" وجدت أهلها خوارج كما يذكر عنهم، وشهودهم منهم، وليس فيها من أهل السنة إلا القليل ممن لا يعرف موانع الشهادة كالأجناد وأهلها من الرجال الأحرار البالغين، يزيدون على الثلاثين ألفًا على ما عرَّفني من يوثق به. ووجدت قضاة أصحابنا بأجمعهم عملهم على جواز شهادتهم للضرورة، فكنت أحافظ على من يشهد بالحق ولا أبالي بمذهبه وحاله في غير ذلك للضرورة. "شرح التفريع" (400/4).

وهذا "العمل المستقر" من قضاة "جربة" قديم، فقد سئل ابن أبي زيد عن شهادة الخوارج بعضهم على بعض فقال: مذهب مالك وأصحابه عدم جواز شهادتهم مطلقًا، وغيرهم من العلماء يجيزها للضرورة لبعضهم على بعض وحيث لا يوجد غيرهم، أو يكون هم الأغلب في البلد أو كلها...، وفي هذه الفتوى رخصة لقضاة جربة لأنَّ جلَّها خوارج إلا النادر منهم، وقد جرت عادتهم برفع سنيين عدلين معهم لأنَّ الجزيرة كبيرة.[33]

فهنا نجد الإمام ابن ناجي خالف المتفق عليه مذهبًا في ردِّ شهادة الخوارج -وهم من أهل البدع والأهواء- مطلقًا، وأخذ بما استقر عليه العمل من القضاة بجزيرة "جربة" في قبول شهادة الخوارج خاصة في شهادة بعضهم على بعض، وذلك مراعاة لضرورة الحال وخصوصية المكان، ودرءًا للفتنة والفساد الذي قد يظهر منهم.

وقد بين ابن ناجي -في موضع آخر- مدى حساسية التعامل مع هؤلاء الخوارج في "جربة" حتى مع قضاة الدولة بله عوام أهل السنة، يقول: ولما وليت قضاء جزيرة "جربة" ورد عليَّ بعض فضلاء أصحابنا من المشرق فقال لي: رأيتك تردُّ السلام على أهلها، وهم خوارج، وإذا مررت على بعضهم تبدأه بالسلام، فأنت مخالف لقولها (أي: المدونة). فقلت: قولها عندي مخصوص بمثلي، فإنِّي لو لم أردَّ على من سلَّم عليَّ أو لا نبدأ على من يمرُّ عليَّ من شيوخها وعدولها ونحوهم يبزُّ منهم من الفساد ما لا يوصف، وننوي بسلامي: الله مطَّلع عليكم. "شرح التفريع" (338/5).

فقد ظهر من حكاية ابن ناجي معنى الضرورة والمصلحة المتوخاة من قبول شهادة بعضهم على بعض، فإذا كان عدم السلام عليهم أو عدم رد سلامهم قد يجرُّهم للفساد والطغيان فما بالك بردِّ شهاداتهم في النزاعات والخصومات وهي باب الغضب والشحناء، فإنَّ مظنة الفساد فيها منهم أكبر وأخطر.

الفرع الثالث: توكيل المحجور عليه غيره

يقول ابن عرفة: وقول ابن شاس كل من جاز تصرفه لنفسه جاز توكيله، ومن جاز تصرفه لنفسه جاز كونه وكيلا إلا لمانع، مسائل المذهب واضحة به، وامتناع توكيل من ليس جائز الأمر في سماع يحيى: في توكيل بِكْرٍ من يخاصم لها توكيلها غير جائز؛ لأنها لا تلي مثل هذا من أمرها، إنَّما يليه وصيُّها أو من يوكِّله السلطان[34].

وقد حرَّر الحطاب محل النِّزاع في هذه المسألة في صورتين، قال: إنَّ توكيل المحجور عليه في الخصام في تخليص ماله، وطلب حقوقه لا يجوز على ظاهر المذهب، ويصح على ما قاله في "اللباب" ونقله في "معين الحكام" عن أبي عبد الرحمن، وأما توكيله على البيع والشراء في ماله فلا يجوز، ولم أر فيه خلافًا بعد البحث إلا ما يأخذ من مسألة العتق التي في "المدونة" و"العتبية"[35].

وهنا يقول الإمام ابن ناجي: وأما توكيل المحجور غيره فالمذهب منعه؛ لسماع يحيى: توكيل بِكْرٍ لمن يخاصم عليها ليس لها وإنَّما هو لوصيها أو من يوكِّله السلطان. والعمل اليوم على خلاف ذلك، وبه كنت أحكم تبعًا لعمل أصحابنا بذلك. "شرح التفريع" (429/4).

فيظهر هنا أن الإمام ابن ناجي ترك الأخذ في أحكامه وأقضيته بالمذهب والمعروف من منع توكيل المحجور عليه غيره كالمرأة البكر ونحوها في الخصومات، وذهب إلى خلافه وهو جواز توكيله وذلك إتباعا واعتبارًا وأخذًا بما جرى به عمل أصحابه من القضاة.

خاتمة:

من خلال هذه الدراسة اتضح للباحث مجموعة من النتائج والفوائد والتي يحسن التنبيه عليها:

- إنَّ نظرية "ما جرى به العمل" في إطار شروطها الصارمة دليل على مرونة الفقه الإسلامي، ورد على ما اتهم به الفقه المذهبي من الجمود والتعصب.
- إن القضاء هو الميدان الواسع الرحب لتطبيق قاعدة "ما جرى به العمل" والعناية بها من الأئمة المتأهلين لذلك.
- الإمام ابن ناجي من أكثر أئمة عصره عناية بتحقيق وتوثيق نظرية "ما جرى به العمل"، سواء العمل المحلي (القيرواني أو التونسي)، أو المطلق وهو العمل الإفريقي.
- توثيقات ابن ناجي خاصة للعمل الإفريقي لها أهمية بالغة في معرفة ما كان مستقرًا به العمل هناك في القرن التاسع، وكذلك مقارنتها مع توثيقات غيره السابقة للعمل فتظهر لنا تغير العمل ربما حتى بالبلد أو القطر الواحد، والذي قد نستشرفه أحيانا من السياق في عبارة "اليوم" التي يطلقها نحو قوله "العمل اليوم عندنا".
- يتنوع مصطلح "ما جرى به العمل" عند ابن ناجي من حيث الصيغة والعبارة.
- أكثر ما يستعمل ابن ناجي مصطلح "ما جرى به العمل" يطلقه على العمل المستقر بخلاف القول المشهور والراجح، لكنه قد يطلق "العمل" على ما كان موافقًا للراجح والمشهور وذلك لأغراض واعتبارات.
- كان لنظرية "ما جرى به العمل" أثر واضح في كثير من أحكام وأقضية ابن ناجي، مراعاة للضرورة والمصلحة أو لأعراف البلد أو لخصوصية المكان.

- كثير من قضايا "العمل القضائي" تنصب بشكل مباشر أو غير مباشر في باب تيسير عمل القاضي كعدم اشتراط حضور الشهود، أو في حسن إدراكه لواقع القضايا المعروضة عليه كبعث المرأة المسنة الأمينة في حال النشوز بين الزوجين، أو صون حرمة القضاء.
- ميل الإمام ابن ناجي في مسائل إلى "ما جرى به العمل" يظهر تجرده من التعصب للمشهور والراجح المذهبي، وبعده عن التقليد، وارتياده لميادين الاجتهاد والنظر والموازنة والتغليب.

ومما يمكن التوصية به في هذا المقام، هو أهمية العناية بأقضية وأحكام ابن ناجي المبثوثة في كتابه "شرح التفريع" - والتي اختص بها هذا السفر الكبير النافع- جمعًا ودراسة لمنهجه في مجال الاجتهاد القضائي (التطبيقي).

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبو القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب (378هـ)، دراسة وتحقيق: حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الأولى 1987/1408.
2- أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (386هـ)، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق جماعة من الباحثين، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الأولى 1999.
3- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (463هـ)، الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى 2000/1412.
4- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة (الرياض)، الطبعة الثانية 1980/1400.
5- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة (مصر)، الطبعة الأولى 1332.
6- أبو الوليد محمد بن رشد (الجد) (520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الثانية 1998/1408.
7- القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي (544هـ)، تحقيق: سعيد أعراب، مطبعة فضالة (المحمدية، المغرب)، الطبعة الأولى 1981/1401.
8- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من الباحثين تحت إشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة (بيروت)، الطبعة الثالثة 1985/1405.
9- خليل بن إسحاق الجندي (776هـ)، مختصر خليل، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث (القاهرة)، الطبعة الأولى 2005/1426.
10- خليل بن إسحاق الجندي المصري (776هـ)، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى 2008/1429.
11- إبراهيم بن علي بن فرحون اليعمري (ت 799ه)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للنشر (القاهرة).
12- برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون اليعمري (799هـ)، "تبصرة الحكام في أصول الأقضية والمناهج والأحكام، خرَّج أحاديثه وعلق عليه: جمال مرعشلي، دار عالم الكتب (الرياض)، طبعة خاصة 2003/1423. طبعة أخرى: "مكتبة الكليات المصرية، الطبعة الأولى 1986/1406.
13- محمد بن عرفة الورغمي التونسي (803هـ)، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن خير، مؤسسة خلف الخبتور للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى 2014/1435.
14- تاج الدين بهرام بن عبد الله الدميري (803هـ)، تحبير المختصر، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، د. حافظ بن عبد الرحمن خير، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى 2013/1434.

15- أبو القاسم عيسى بن ناجي التنوخي (839هـ)،"شرح التفريع"، تحقيق: أبو الفضل أحمد بن علي الدمياطي، دار ابن حزم (بيروت)، الطبعة الأولى، سنة 2018/1439.
16- أبو القاسم عيسى بن ناجي (839هـ)، شرح الرسالة، اعتنى به: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى 2007/1428.
17- محمد بن يوسف أبو عبد الله المواق (897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1994/1416.
18- شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (902هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات مكتبة الحياة (بيروت).
19- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرَّجه جماعة من الباحثين بإشراف د. محمد حجي، نشر وزراة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ودار الغرب الإسلامي (بيروت)، 1981/1401.
20- شمس الدين أبو عبد الله الحطَّاب الرعيني (954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل،دار الفكر (بيروت)، الطبعة الثالثة 1992/1412.
21- أبو العباس أحمد بن محمد الشهير بابن القاضي (960هـ)، تحقيقك محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث (القاهرة)، المكتبة العتيقة (تونس)، الطبعة الأولى سنة 1971/1391.
22- أحمد بابا بن أحمد التكروري التنبكتي (1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: د. عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب (طرابلس ليبيا)، الطبعة الثانية سنة 2000.
23- محمد بن عبد الله الخرشي (1101هـ)، شرح الخرشي على المختصر، دار الفكر (بيروت).
24- شهاب الدين أحمد بن غانم النفراوي (1129هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر (بيروت)، تاريخ النشر 1995/1415.
25- أبو عبد الله محمد بن أحمد عليش (1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر (بيروت)، تاريخ النشر 1989/1409.
26- محمد بن محمد بن سالم بن مخلوف (1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى سنة 2003/1424.
27- خير الدين بن محمود الزركلي (1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر 2002.
28- عمر بن رضا كحالة (1408هـ)، معجم المألفين، مكتبة المثنى (بيروت)، دار إحياء التراث العربي (بيروت).
29- محمد محفوظ (1408هـ)، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الثانية سنة 1994.
30- إبراهيم شبُّوح، مقدمة تحقيق" معالم الإيمان للدباغ وتكملة ابن ناجي"، مكتبة خانجي (مصر)، الطبعة الثانية 1968/1388.
31- د. محمد الحبيب الهيلة، تحقيق "فتاوى البرزلي"، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الأولى 2002.
32- عمر بن عبد الكريم الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، مطبعة فضالة (المحمدية -المغرب-).
33- الأستاذ عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى في المغرب في إطار المذهب المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المملكة المغربية)، طبع سنة 1996/1417.
34- د. محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، الطبعة الأولى 1996/1416.
35- عبد الكريم العلوي المدغري، ما جرى به العمل نموذج من تراثنا الثقافي، الدرس الديني الذي ألقاه الدكتور المدغري- وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية- بحضرة الملك المغربي الحسن الثاني في 08 رمضان 26/1416 جانفي 1996.
36- د. قطب الريسوني، ما جرى به العمل في الفقه المالكي (نظرية في الميزان)، بحث محكم في مجلة العدل، العدد (43) رجب 1430.
37- د. محمد إبراهيم علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث (دبي –الإمارات العربية المتحدة)، الطبعة الأولى سنة 200/1421.

38- عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار الفقه المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المملكة المغربية)، طبعة سنة 1417/1996.
39- عبد الله معصر، تقريب معجم مصطلحات الفقه المالكي، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى 2007.

الهوامش:

[1]- أخبر بذلك عن نفسه. ينظر: أبو القاسم عيسى بن ناجي التنوخي (839هـ)،"شرح التفريع"، تحقيق: أبو الفضل أحمد بن علي الدمياطي، دار ابن حزم (بيروت)، الطبعة الأولى، سنة 2018/1439، المجلد (216/4).

[2]- ذكر ذلك أبو القاسم عيسى بن ناجي في "شرح التفريع" (المصدر نفسه) (322/2).

[3]- ينظر من ذلك: أبو القاسم بن ناجي في "شرح التفريع" (المصدر نفسه) (219/3).

[4]- ينظر بعض أخبار ثناء شيوخه عليه في: د. محمد الحبيب الهيلة، مقدمة تحقيق "فتاوى البرزلي"، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الأولى سنة 2002، المجلد (43/1).

[5]- ينظر ترجمة ابن ناجي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (902هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات مكتبة الحياة (بيروت)، المجلد (273/11).

أبو العباس أحمد بن محمد الشهير بابن القاضي (960هـ)، تحقيقك محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث (القاهرة)، المكتبة العتيقة (تونس)، الطبعة الأولى سنة 1971/1391، المجلد (282/3).

أحمد بابا بن أحمد التكروري التنبكتي (1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: د. عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب (طرابلس ليبيا)، الطبعة الثانية سنة 2000، ص364.

محمد بن محمد بن سالم بن مخلوف (1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى سنة 2003/1424، المجلد (352/1).

خير الدين بن محمود الزركلي (1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر 2002، المجلد (179/5).

عمر بن رضا كحالة (1408هـ)، معجم المألفين، مكتبة المثنى (بيروت)، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، (110/8).

محمد محفوظ (1408هـ)، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الثانية سنة 1994، المجلد (08/5).

إبراهيم شبُّوح، مقدمة تحقيق" معالم الإيمان للدباغ وتكملة ابن ناجي"، مكتبة خانجي (مصر)، الطبعة الثانية 1968/1388.

[6]- ينظر ترجمته: القاضي عياض بن موسى السبتي (تـ 544ه)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: سعيد أعراب، الطبعة الأولى 1982/1402، (76/7).

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (تـ 748)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين تحت إشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة 1985/1405، (383/16).

إبراهيم بن علي بن فرحون اليعمري (ت 799ه)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للنشر (القاهرة)، (461/1).

حسين بن سالم الدهماني، "التفريع" لابن الجلاب القسم الدراسي، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الأولى 1987/1408، (101/1).

[7]- ينظر: شهاب الدين أحمد بن غانم النفراوي (تـ 1126)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر (بيروت)، تاريخ النشر 1995/1415، المجلد (03/1).

[8]- ينظر: حسين بن سالم الدهماني، "التفريع" لابن الجلاب القسم الدراسي، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الأولى 1987/1408، (125/1).

[9]- ينظر: حسين بن سالم الدهماني، المصدر نفسه، (135/1).

[10]- ينظر: حسين بن سالم الدهماني، المصدر نفسه، (119/1).

[11]- ينظر: حسين بن سالم الدهماني، المصدر نفسه، (152/1).

[12]- عمر بن عبد الكريم الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، مطبعة فضالة (المحمدية المغرب)، ص342

[13]- ينظر: ص 102، 103.

[14]- ينظر تفصيل ضوابطه في: د. محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، الطبعة الأولى 1996/1416، ص516.

د. عبد الكريم العلوي المدغري، ما جرى به العمل نموذج من تراثنا الثقافي، الدرس الديني الذي ألقاه الدكتور المدغري - وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية- بحضرة الملك المغربي الحسن الثاني في 08 رمضان 26/1416 جانفي 1996، ص57.

عمر الجيدي ، العرف والعمل في المذهب المالكي، المصدر نفسه، ص359.

د. قطب الريسوني، ما جرى به العمل في الفقه المالكي (نظرية في الميزان)، بحث محكم في مجلة العدل، العدد (43) رجب 1430، ص30.

[15]- ينظر: د. محمد إبراهيم علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث (دبي – الإمارات العربية المتحدة)، الطبعة الأولى سنة 200/1421، ص397. د. قطب الريسوني، ما جرى به العمل في الفقه المالكي (نظرية في الميزان)، المصدر نفسه، ص23.عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار الفقه المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المملكة المغربية)، طبعة سنة 1417/1996، ص112.

[16]- ينظر مجالات العمل: قطب الريسوني، ما جرى به العمل في الفقه المالكي (نظرية في الميزان)، المصدر نفسه ص27.

[17]- كذا في المطبوع وهو خطأ، وصوابه: تسويغه كما هو ثابت في النص المخطوط (ورقة 19/ب).

[18]- وهو الوزاني في "تحفة أكياس الناس". ينظر: محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء، المصدر نفسه، ص515.

[19]- شمس الدين أبو عبد الله الحطَّاب الرعيني (954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر (بيروت)، الطبعة الثالثة 1992/1412، المجلد (18/4). وينظر أيضا: خليل بن إسحاق الجندي المصري (776هـ)، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى 2008/1429، المجلد (267/4).

[20]- ينظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد عليش (1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر (بيروت)، تاريخ النشر 1989/1409، المجلد (546/3).

[21]- ينظر: الجيدي، العرف والعمل، المصدر نفسه، ص 510.

[22]- ينظر: خليل بن إسحاق الجندي (776هـ)، مختصر خليل، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث (القاهرة)، الطبعة الأولى 2005/1426، ص219.

شمس الدين أبو عبد الله الحطاب، مواهب الجليل، المصدر نفسه، المجلد(118/6) و(141/6).

تاج الدين بهرام بن عبد الله الدميري (803هـ)، تحبير المختصر، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، د. حافظ بن عبد الرحمن خير، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى 2013/1434، المجلد (67/5).

[23]- خليل بن إسحاق الجندي المصري (776هـ)، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى 2008/1429. المجلد (412/7).

[24]- ينظر: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة (مصر)، الطبعة الأولى 1332، المجلد (193/5).

أبو الوليد محمد بن رشد (الجد) (520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الثانية 1998/1408، (432/9).

خليل بن إسحاق، التوضيح، المصدر نفسه، (511/5).

محمد بن يوسف أبو عبد الله المواق (897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1994/1416، (196/8).

[25]- وقد نص على العمل أيضا ابن عرفة، ينظر: محمد بن عرفة الورغمي التونسي (803هـ)، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن خير، مؤسسة خلف الخبتور للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى 2014/1435، المجلد (290/9).

[26]- كذا في "شرح التفريع" المطبوع (380/4) وهو تحريف، وصوابه: القراء، كما هو مثبت في النص المخطوط (ورقة 138/ب).

[27]- محمد بن عرفة الورغمي التونسي (803هـ)، المصدر نفسه، المجلد (290/9).
[28]- عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل، المصدر نفسه، ص111.
[29]- ينظر: عبد الله معصر، تقريب معجم مصطلحات الفقه المالكي، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى، ص63.
[30]- ينظر: خليل بن إسحاق، التوضيح، المصدر نفسه (130/7)، محمد بن عرفة، المختصر الفقهي، المصدر نفسه، (128/8)، أبو القاسم عيسى بن ناجي (839هـ)، شرح الرسالة، اعتنى به: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى 2007/1428، المجلد (197/2، 198).أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرَّجه جماعة من الباحثين بإشراف د. محمد حجي، نشر وزراة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ودار الغرب الإسلامي (بيروت)، 1981/1401، المجلد (151/8). محمد بن عبد الله الخرشي (1101هـ)، شرح الخرشي على المختصر، دار الفكر (بيروت)، المجلد (66/6). وللعلامة ابن الرحال المالكي مؤلفًا بعنوان "رفع الإلتباس عن شركة الخمَّاس" (وهو مطبوع) دافع فيه عن الفتوى بجوازها.
[31]- ينظر: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (386هـ)، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق جماعة من الباحثين، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الأولى 1999، المجلد (292/8). أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (463هـ)، الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، تحقيق سالم محمد عطأ، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى 2000/1412، المجلد (268/8). أبو عمر يوسف ابن عبد البر القرطبي (463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة (الرياض)، الطبعة الثانية 1980/1400، المجلد (892/2). أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ، المصدر نفسه (193/5)، أبو الوليد ابن رشد (الجد)، البيان والتحصيل، المصدر نفسه (11/10)، خليل بن إسحاق، التوضيح، المصدر نفسه (464/7)، محمد بن يوسف المواق، التاج والإكليل، المصدر نفسه، (162/8).
[32]- برهان الدين ابن فرحون، تبصرة الحكام، المصدر نفسه، (07/2).
[33]- أبو العباس الونشريسي، المعيار المعرب، المصدر نفسه، (191/10).
[34]- محمد بن عرفة، المختصر الفقهي، المصدر نفسه، (86/7).
[35]- أبو عبد الله الحطاب، مواهب الجليل، المصدر نفسه، (121/5).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 119 – 134
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

منهج الفتوى عند علماء توات

The Fatwa Approach according to the scholars of Tawat

طالب دكتوراه عبد الرحمن بودية
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية - جامعة أحمد دراية أدرار
abderrahmeneboudia2002@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/12/30 تاريخ القبول: 2021/11/09

الملخص:
الفتوى: هي الإخبار عن حكم شرعي؛ من غير إلزام، وإن كان في مسألة مستجدة فهي نازلة، وضع لها المجتهدون ضوابط وشروط، سواء للمتصدّين لها؛ أو للواقعة نفسها، من ذلك كونها واقعة مستجدة، شديدة الوقع على المجتمع، وتعتبر منطقة توات بالجنوب الجزائري؛ حاضرة علمية بامتياز، ظهر بها علماء أكفاء، تصدو للفتوى والقضاء، وكان لهم منهجهم المتميز في ذلك، ومن أهم ما تميز به منهجهم:
1- حرصهم على واقعية الفقه، واجتنابهم الفقه الافتراضي.
2- تقريرهم للجواب، بناء على حجم السؤال وحدوده.
3- التزامهم بالقول المشهور، ولا يخرجون عنه في الغالب إلا أخذا بما جرى به العمل عندهم أو في الحواضر القريبة منهم كفاس وتلمسان.
4- مراعاتهم للأعراف المحلية والظروف والملابسات.
الكلمات المفتاحية: منهج؛ فتوى؛ توات؛ علماء.

Résumé :
La fatwa est le faite d'informer d'une règle légitime sans force exécutoire, et c'est une NAZILA s'il s'agit d'un nouvel incident qui se profile, les mujtahids ont établi des règles et des conditions pour cela, soit pour les jurisconsultes qui y font face, soit pour l'incident lui-même. La NAZILA se distingue aux généralités de la Fatwa par deux caractéristiques principales: a- le faite qu'elle est nouveauté (Il n'a pas d'exemple précédent), b – le faite qu'elle a un impact grave sur la société, de sorte que le demandeur d'opiner précipite au juriste consulte pour s'informer de sa décision légale.
La région de Touat, dans le sud de l'Algérie, est considérée comme une région scientifique par excellence, dans laquelle des théologiens compétant sont penchés sur la fatwa et la magistrature, et ils avaient leur approche distinguée à cet égard, et parmi les caractéristiques les plus importantes de leur approche:
1- Leur soucie pour le réalisme de la jurisprudence et leur évitement de la jurisprudence hypothétique.
2- Leur admittance de réponse, basée sur la grandeur et les limites de la question.
3- Leur engagement à prendre en considération le bien connu, et souvent, ils sortent de cet engagement qu'en prenant en compte ce qui a été fait par eux même; Ou dans les villes proches comme Fez et Tlemcen.
4- Leur respect des coutumes locales, des circonstances du demandeur d'opiner et des circonstances de l'incident.

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، القائل في كتابه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾ (النساء: 176)، والصلاة والسلام على النعمة المسداة، والرحمة المهداة، القائل: "يرث هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين"[1] أما بعد.

لما كانت الفتوى هي طريق التعرف على الأحكام الشرعية، وبها تنضبط تصرفات المكلفين؛ وفق منهج الله، رفع الله مقامها، وأعلى شأنها، فهي توقيع عن رب العالمين، تهيّبها العلماء لخطر تبعاتها، ولم يتصدى لها إلا الفحول منهم؛ على خوف ووجل، وقد كانت الفتوى – خاصة في النوازل- عبر العصور وعاء للاجتهاد الفقهي ومنهجا لترشيد الحياة بصبغة الشريعة.

وأوّل من تصدّى لها النبي ﷺ، فبيّن مجملات القرآن، وفسّر مشكلات الأحكام، وعلى هذا النهج سار أصحابه الكرام، مهتدين بمشكاة القرآن وسنة خير الأنام، ملحقين المسائل بنظائرها، باستنباط مُتقن وتنزيل مُحكم، وعلى طريقهم سار أئمة المذاهب والمجتهدون، وباختلاف أنظارهم ومداركهم؛ ظهرت المذاهب الفقهية، وتمخضت عنها مدارس وحواضر علمية، وكان من بينها حاضرة توات بالجنوب الجزائري.

طرح الإشكالية:

اشتهرت حاضرة توات خاصة في القرنين 12و13هـ بالنشاط العلمي والتجاري معا، وكان للحاضرة حضورا في إثراء المذهب المالكي في الفتاوى والنوازل الفقهية، فما هو المسلك العلمي الذي اتبعه فقهاء توات وقضاتها؟، وما هي الأصول التي اعتمدها المفتون خاصة في النوازل منها؟ وكيف أثّرت البيئة على تخريج المسائل والأقضية وتأصيلها؟

أسباب اختيار الموضوع:

دعاني إلى اختيار هذا الموضوع أسباب عدة أهمها:

1- اشتهار حاضرة توات بالنشاط العلمي خاصة الفقهي منه.

2- وجود ثروة كبيرة من المخطوطات التي وثقت هذا النشاط العلمي المتميز في الفتوى والقضاء مثل: غنية المقتصد للبلبالي، ونوازل الزجلوي، ونوازل الجنتوري...الخ.

3- ظهور فقهاء مبرّزين في الفتوى والنوازل بالمنطقة خاصة في القرنين 12و13.

4- الرغبة في الاطلاع على منهج هؤلاء العلماء في الفتوى ، ومدى تأثر أحكام الفتوى عندهم بتغير البيئة وتركيبة المجتمع.

أهداف الدراسة:

يمكن حصرها في ما يلي:

أ- إبراز دور حاضرة توات ذات المرجعية المالكية في إثراء المذهب خاصة في فروعه الفقهية

ب- إظهار مساهمة علماء المنطقة - خاصة منهم الذين تصدوا للفتوى - في بعث الحركة الفقهية في المغرب الإسلامي.

ج- الوقوف على منهج علماء توات في الفتوى والنوازل ونقده .

د- الاستفادة من تجربة هؤلاء الفقهاء الكبيرة في ترشيد الفتوى.

المنهج المتبع:

واعتمدت في عملي هذا منهجين:

المنهج الاستقرائي: وتمثل في تتبع فتاوى الفقهاء وطريقة تعاملهم مع المستفتين، ومدى تغيرها بتغير البيئة وتطور المجتمع، وقد كان هذا الاستقراء جزئيا، حسب المتيسر والممكن.

المنهج التحليلي: وتمثل ذلك في تحليل هذه الفتاوى والنوازل واستخلاص أهم الضوابط التي اعتمدها الفقيه التواتي في إصدار الحكم الشرعي.

وقد اعتمدت الخطة التالية:

مطلب تمهيدي: نبذة عن إقليم توات والحركة العلمية فيها
المطلب الأول: تعريف الفتوى والنازلة لغة واصطلاحا
المطلب الثاني: ضوابط الفتوى في المذهب المالكي
المطلب الثالث: منهج علماء الفتوى في حاضرة توات

مطلب تمهيدي: نبذة عن إقليم توات والحركة العلمية فيها

توات ذاكرة الأمة المنسية، ومنطقة التاريخ الغابر ومعبر القوافل، امتزجت فيها الأعراق والسلالات، وهي منطقة الخزائن والمكتبات، ومستودع آلاف المخطوطات، تعرّض لذكرها بعض المؤرخين منهم:
ابن خلدون في تاريخه: (... فمنها على ثلاثة مراحل قبلة سجلماسة، ويسمى وطن توات، وفيه قصور متعدّدة تناهز المائتين، آخذة من المشرق إلى المغرب وآخرها ن جانب المشرق يسمّى تمنطيت، وهو بلد مستجر في العمران، وهو محط ركاب التجار المتردّدين من المغرب إلى بلد مالي من السودان لهذا العهد، ومن بلد مالي إليه..)[2].

وذكر ابن بطوطة في رحلته بعض قصورها منها قوله: (ثم وصلنا إلى بُودا "بضم الباء الموحدة" وهي من أكبر قرى توات، وأرضها رمال وسباخ وتمرها كثير ليس بطيب، لكن أهلها يفضلونه على تمر سجلماسة)[3].

كما تعرض لذكرها العياشي في رحلته حيث وصف بعض حواضرها وقصورها؛ وما فيها من نشاط تجاري، ورخاء اقتصادي يتناسب مع الوضع العام في تلك الفترة حيث قال: (وسبب إقامتنا في هذه البلاد-أي توات-في هذه المدة؛ أن كثيرا من الحجاج لما غلا صرف الذهب في تافيلالت؛ أخروا الصرف إلى توات، فإن الذهب فيها رخيص، وكذلك سعر القوت من الزرع والتمر، وهذه البلدة هي مجمع القوافل الآتية من تنبكت، ومن بلاد أكبدز من أطراف السودان، ويوجد فيها من البضائع والسلع التي تجلب من هناك شيء كثير، والسلع التي تجلب من الغرب مما هو خراج السودان نافقة في هذه البلاد، كالخيل وملابس الملف والحرير، فإذا قدم الركب إليها كان فيها سوق حافل)[4].

موقعه الجغرافي: يقع إقليم توات في الجنوب الغربي الجزائري؛ بين خطي الطول 01 درجة شرقا و04 درجات غربا، وبين دائرتي عرض 26 درجة 30 درجة شمالا، يحدها شمالا واد الساورة، وجنوبا تنزروف، وغربا عرق أركشاش، وشرقا أمقيد وفي الجنوب جبال الهقار، وفي الشمال الشرقي المنيعة، ويطلق إقليم توات على ثلاثة مناطق:

1- تديكت: وتمتد من فقارة الزوى شرق عين صالح إلى تيمقطن.
2- منطقة توات الوسطى: من قصر عريان الراس بتسابيت إلى قصر انتهن تبرقان.
3- منطقة قرارة: من تيميمون إلى تبلكوزة[5].

وتعتبر منطقة توات من أهم الحواضر العلمية في المغرب الإسلامي، لكثرة علمائها ومراكزها العلمية المسماة بالزوايا، وقصورها حيث قاربت 300 قصرا، منتشرة في معظمها على ضفاف وادي مسعود، الذي هو امتداد لواد الساورة، كما ساعدها موقعها الجغرافي المتميز؛ لتكون مقصدا للعلماء الوافدين عبر القوافل التجارية، والرحلات العلمية، وبها خزائن للمخطوطات في مختلف العلوم، خاصة العلوم الشرعية واللغوية، كما انبثقت الزوايا والحواضر العلمية في ربوع توات من شمالها إلى جنوبها، واعتبرت توات مركزا من مراكز العلم والفتوى في الصحراء الكبرى عبر العصور وإلى يومنا هذا، ومن أشهر أعلامها: العالم الرباني والمجاهد الكبير محمد بن عبد الكريم المغيلي، والعصنوني قاضي توات في زمانه ، ومفتي الأنام محمد بلعالم الزجلوي ونظرائهم وقد كان للعلماء الوافدين، دورا بارزا في إثراء النقاش العلمي في المنطقة التوتية، خاصة محمد بن عبد الكريم المغيلي، الذي كان له سجال كبير مع قاضي توات عبد الله بن أبي بكر العصنوني حول التعامل مع يهود توات، الذين استولوا على الحياة الاقتصادية، وأثروا تأثيرا سلبيا في الحياة الاجتماعية، وراسل في ذلك علماء الحواضر العلمية كتلمسان وفاس وتونس.

كما خلف بعض علمائها كتبا في النوازل والفتوى كغنية المقتصد للبلبالي، ونوازل الجنتوري و نوازل الزجلوي[6]، وبذلك اعتبرت توات من أهم المراكز العلمية في وسط الصحراء التي كان لها تأثير واضح على دول الساحل كمالي والنيجر وموريطانيا، كما تأثرت بدورها بحواضر بلاد ما وراء الصحراء كحاضرة تامبكتو بمالي وغيرها.

المطلب الأول: تعريف الفتوى والنازلة لغة واصطلاحا

الفرع الأول: تعريف الفتوى

1- التعريف اللغوي: الفُتيا بضم الفاء وفتحها: اسم لمصدر إفتاء والفعل أفتى، فنقول أفتاه في الأمر إذا أبانه له[7] وأورد ابن منظور في اللسان: أن الفتوى مشتقة من اسم الفتى وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي[8]، وجمع ابن فارس بين الأصلين لكلمة الفتوى وهما: الإبانة والقوة فقال:(فتى الفاء والتاء والحرف المعتل أصلان أحدهما يدل على طراوة وجدة، والآخر على تبيين الحكم)[9].

2- التعريف الاصطلاحي للفتوى: تعددت تعريفات العلماء لها وممن عرفها:

- القرافي عرفها بقوله: (الفتوى إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة)[10]، وتُعقب بأن تعريفه غير جامع، لأن الإخبار عن الله تعالى قد يكون بالنقل، أو الاجتهاد في الفهم والتزيل.
- وعرفها محد سليمان الأشقر بقوله:(الإخبار بحكم الله تعالى باجتهاد عن دليل شرعي، لمن سأل عنه في أمر نازل)[11].

وتعقب تعريفه من وجهين:

الأول: أن الإخبار بالحكم الشرعي يكون بالنقل، أو الاجتهاد، فالنقل محله الفتوى التي تكرر الحكم فيها بذاتها نصا أو اجتهادا، قال الشاطبي في موافقاته: (أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة؛ إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول؛ فالأول يكون فيه مبلغا، والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده؛ فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق، بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها، وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيها؛ فقد قام مقام الشارع أيضا في هذا المعنى)[12].

الثاني: تقييد الفتوى بالإجابة في الأمر النازل، لا دليل عليه لا لغة ولا شرعا، وقد تصدر الصحابة والتابعون ومن بعدهم للفتوى في مجالات متعددة، في مجالس علم وقضاء، وأمور نازلة فتقييد الفتوى بالسائل تغليبا لا تعريفا.

وعرّفها قطب الريسوني بأنها: (إخبار المستفتي بالحكم الشرعي في خصوص مسألة، عن نقل أو اجتهاد بلا إلزام)[13]، وهذا التعريف جامع مانع للفتوى، حيث تجنب صاحبه التضيق والتقيد، الذي وقع فيه صاحبا التعريفين السابقين وبذلك كان تعريفه جامعا مانعا.

الفرع الثاني: تعريف النازلة

من مرادفات الفتوى عند الفقهاء، النازلة:

1- تعريفها لغة: النازلة اسم فاعل من نزل ينزل وهي الشديدة من شدائد الدهر، قال ابن فارس: ((نزل) النون والزاء واللام كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه)[14].

ولمادة (ن ز ل) معان عدة، ذكر بعضها خليل بن أحمد الفراهدي بقوله:(النّازلةُ: الشديدة من شدائد الدهر تَنْزِلُ بالقَوْم وجمعُها: النَّوازِل. ونزل فلانٌ عن الدّابّة، أو من عُلْوٍ إلى سُفْلٍ، والنَّزْلَة: المرّة الواحدة. قال تعالى: وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى أي: مرّةً أُخْرَى. والنُّزُل: ما يُهيّأ للقوم والضّيف إذا نزلوا. والنُّزْلُ: رَيْعُ ما يُزْرع. والنِّزَالُ: المنازلةُ في الحرب، أن يَنْزِلا معاً فَيَقْتَتِلا. ويقال: نَزالِ نَزالِ، بالكَسْر، أي: انزلوا للحرب)[15].

2- التعريف الاصطلاحي: جل المعاني اللغوية لكلمة "نازلة"؛ موجودة في النازلة اصطلاحا، فالمستفتي صاحب النازلة يدخله القلق، والاضطراب، فيفزع إلى المجتهد ليدلّه على حكم الشرع فيها، فإذا ظفر بالجواب انقشعت غمته، والمفتي عند طرح النازلة عليه يركب كؤدا ويتجشم الصعوبات، ويبذل جهده في استنباط حكمها.

وقد عرفها الفقهاء بتعاريف متقاربة منها:

تعريف بكر أبي زيد بأنها: (هي الوقائع والمسائل المستجدة والحادثة، المشهورة بلسان العصر باسم النظريات والظواهر)[16].

وعرفها صاحب معجم لغة الفقهاء بأنها: (الحادثة التي تحتاج لحكم شرعي)[17].

ومن خلال التعريفين يمكن أن نقول أن النازلة هي: الواقعة المستجدة التي تحتاج إلى معرفة حكمها الشرعي.

و تتميز بخصائص أهمها أنها:

- **واقعية**: تتميز النوازل عموما بالواقعية، لارتباطها بقضايا وقعت أي: نزلت بالناس، وليست افتراضية نظرية، وعليه فالإجابة عن الأسئلة الافتراضية لا تدرج في فقه النوازل.
- **شديدة**: أي أَلحقت بالناس حرجا وشدة، بكونها عامة، ومما تعم بها البلوى، ونحو ذلك، فالمسائل المستجدة التي لا يلحق بها حرج، أو ليست عامة لا تسمى نازلة.
- **جديدة**: أي ليس لها نظائر، ولم تقع في العصور السالفة، وقد يكون سبب الجدة التطور التكنولوجي الحاصل، أو تغير تركيبة المجتمع وأساليب حيات أفراده، وذلك أن النوازل ترتبط بحياة الناس المتغيرة باستمرار[18]، وهذه الخصيصة التي تميزت بها النازلة عن عموم الفتوى لا تصدق بالضرورة على فتاوى توات من كل وجه، فقد كانوا يطلقون اسم النازلة على كل مسألة حادثة تغير الحكم الشرعي فيها بسبب تغير العرف، أو تركيبة المجتمع ونحو ذلك.

المطلب الثاني: ضوابط الفتوى في المذهب المالكي

لابد لهذه العملية من أسس ومراحل نجملها في مايلي:

الفرع الأول: أن يتولّاها المجتهدون الأكفاء

فالحافظ لفروع المذهب يعتبر مقلد صرف لا يصلح للفتوى، وخاصة النوازل منها، والمؤهلون للفتوى هم:

1- المجتهد المطلق المستقل: وهو ما اتخذ لنفسه أصولا مستقلة كالأئمة الأربعة: مالك والشافعي، وأحمد، وأبي حنيفة، ونظرائهم[19].

2- المجتهد المطلق المنتسب: كعبد الرحمن بن القاسم، وأشهب بن عبد العزيز، والمازري من المالكية، ونظرائهم من أتباع المذاهب الأخرى، وسمي هذا المجتهد منتسبا، لأنه التزم أصول إمامه في استنباط الأحكام، مع قدرته على تأسيس أصول خاصة به[20] .

وعاب بعض المالكية على الإمام اللخمي تخريجه على غير أصول إمامه، حتى قال فيه ابن غازي المكناسي[21]، هذا البيت الذي اشتهر على ألسنة الفقهاء واللغوين:

لقد مزقت قلبي سهام جفونها * كما مزق اللخمي مذهب مالك [22]

3- مجتهد المذهب أو الترجيح :وهو الذي يتخذ نصوص إمامه أصولا، يخرّج على منوالها ويتعامل معها؛ كتعامل المجتهد المطلق مع نصوص الشرع[23].

4- مجتهد الفتوى: وهو الذي لم يبلغ درجة مجتهد المذهب، الذي يقوم بالتخريج على نصوص الإمام، ولكنه متبحّر، مطلع على فروع المذهب وأقوال الإمام، و أصحابه، ويملك المؤهّل العلمي للترجيح بين الأقوال عند تعارضها، وهذه المرحلة قد تتداخل مع التي قبلها لأن القادر على الترجيح يستطيع القيام بالتخريج.

وأجمل هذه المراتب الأربعة صاحب مراقي السعود في قوله:

هذا هو المطــلق والمقيد منسـفل الرتبة عنه يوجـد
ملتزم أصول ذاك المطلق فليس يعدوها على المحقق
مجتهد المذهب من أصوله منصوصة أولا حوى معقوله.
وشرطه التخريج للأحكام على نصوص ذلك الإمام[24].

5- **المقلد الصّرف**: وهو الحافظ للفروع، الناقل للفتوى، والمقلد رتبته قاصرة عن بلوغ التخريج أو الترجيح، ومن كان هذا حاله ليس له من الاجتهاد نصيب، قال صاحب المراقي:

لجاهل الأصول أن يفتي بما نقل مستوفى فقط وأمما[25]

ولا يتأهل للفتوى في النوازل إلا المجتهد المستقل أو المطلق المنتسب أو التخريج وبدرجة أقل مجتهد الترجيح، وفقهاء توات بعضهم من مجتهدي الترجيح الذين يعتمدون نصوص أئمة المذهب أصولا، يخرجون عليها أحكام المسائل المستجدة وهم قليل، ومن هؤلاء محمد العالم الزجلوي، وعبد الرحمن الجنتوري، وجلهم من مجتهدي الفتوى الذين تبحروا في حفظ فروع المذهب، ويملكون القدرة على الترجيح بين الأقوال.

الفرع الثاني: التصور الدقيق للنازلة

فمن ألزم الأمور في النازلة، أن يتصورها المفتي تصورا صحيحا دقيقا وكاملا، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ويمكن أن يستعين بأهل التخصص؛ إذا كانت النازلة في القضايا الطبية والفلكية ونحوهما قال ابن فرحون: (ويجب الرجوع إلى قول أهل البصر)[26]، أي: أهل الخبرة والصنعة، وهذا الأمر أكثر وضوحا في عصرنا الحاضر لتطور العلوم التجريبية وتفرعها، مما يوجب على المجتهد سؤالهم، ليتسنى له تصور المسألة تصورا دقيقا، ويقول ابن القيم:(ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم

بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط بها علما...)[27].

ولن يحيط بالواقعة علما، ولن يكون تصوره لها صحيحا في المسائل التي لها ارتباط بالعلم التجريبي إلا إذا استعان بأهل الاختصاص فيه.

المطلب الثالث: منهج علماء الفتوى في حاضرة توات

عند التتبع والاستقراء لبعض الأجوبة والسؤالات، التي كان يجيب عنها علماء توات المؤهلون للفتوى، وخاصة النوازل منها، تقف على هذا المنهج المتكامل في عمل الفقيه النوازلي ويمكن حصر منهجم فيما يلي:

الفرع الأول: حرصهم على واقعية الفقه واجتناب الفقه الافتراضي

وهذا هو منهج إمام المذهب مالك بن أنس، حيث كان يصرف من يسأله عن الفقه الافتراضي إلى العراق لأهل الرأي من الحنفية، ولما أراد أسد بن الفرات - المتأثر بالفقه الحنفي - أن يسأله عن مسائل لم تقع بعد، قال الإمام: هذه سلسلة بنت سليسلة إذا أردت هذا فعليك بالعراق[28]،وقد تمسك علماء توات بهذا الأصل، ولم يحيدوا عنه، حيث لا نجد إجاباتهم إلا في المسائل الواقعة فعلا، والتي يحتاج فيها السائل إلى إجابة، وهذه الصفة لصيقة بالفتاوى ولا سيما النوازل منها، فكل فتاوى النوازل هي محاولة لتقديم رأي الشرع في تلك المستجدة، التي يبحث فيها المستفتي عن حكم الشرع.

الفرع الثاني: تقرير الجواب بناء على حجم السؤال وحدوده

فتجدهم لا يستطردون في الجواب ولا يذكرون أدلتها التفصيلية لعلمهم أن السائل عامي فرضه التقليد والاستطراد في الإجابة قد يخرجها عن المقصود وهذا منهج متبع لدى علماء المنطقة وربما في ربوع المغرب الإسلامي وكثيرا ما يستهل المفتي جوابه بقوله: (فإن صح ما قاله المستفتي فالكلام كذا...أو فالجواب كذا...) ومن أمثلة ذلك:

سئل عبد الرحمن بن عمر التنيلاني عمن اشترى فرسا بالخيار ليختبر علفه ثم سمع بأمر في بلد بأن نزلت به العرب وأعطاه لصهره مشى به، فأجراه فهلك ما الحكم؟

فأجاب: وبعد فالمشتري للفرس المذكور إذا ثبت تعديه فدفعه لغيره ومبيته بلا علف، وإن ذلك سبب موته فإنه يضمن ما وقع فيه من التلف أو النقصان والله أعلم[29].

ومنها أيضا: سئل أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عمر التنيلاني عن من حبّس أرضا بيضاء يدعي ملكيتها فأجاب: وبعد فمن حبّس أرضا بيضاء قرب العمران جدا مدعيا ملكيتها، فإنه لا يصح تحبيسه إلا بعد إثبات ملكيته لها بوجه صحيح والله أعلم[30].

وهكذا نجد المفتي لا يتجاوز الإجابة عن السؤال المطروح، وبأوجز عبارة وأدقها متحاشيا التطويل والإطناب، حتى يكون الجواب واضحا في ذهن السائل الذي لا يتحمل عقله التفريعات الفقهية والاستدلالات الأصولية الدقيقة.

الفرع الثالث: التزامهم بالقول الراجح والمشهور وعدم الخروج عنهما إلا نادرا

ويراد بالراجح عند أكثر فقهاء المالكية ما قوي دليله، ويقدم على المشهور كما أشار إلى ذلك النابغة في نظمه:

فما به الفتوى تجوزُ المتفق عليه فالراجح سُوقُه نَفَق
فبعدَه المشهورُ فالمُساوي إن عُدم الترجيحُ في التسَاوي

ورجَّحوا ما شهَّر المغاربة والشمسُ بالعراق ليست غاربة[31]

ويراد بالمشهور أحد ثلاثة معان:

1- ما كثر قائلوه

2- ما قوي دليله وبهذا يكون مرادفا للراجح.

3- رواية ابن القاسم.

فيسعى المفتي إلى تقوية فتواه وإضفاء الطمأنينة على نفس المستفتي، ويدفع الفقيه إلى هذا أحد أمرين:

1- استعظام مخالفة المشهور تورعا، كما فعل الشاطبي في فتاواه حيث سئل عن الفتوى بغير المشهور فقال: (وأنا لا أستحل في دين الله وأمانته أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير مع أني مقلد بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول به)[32]، وقال في موضع آخر (ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا - معشر المقلدين- فحسبنا فهم أقوال العلماء والفتوى بالمشهور منها وليتنا ننجوا رأسا برأس لا لنا ولا علينا)[33].

2- قصور المفتي عن النظر والتأصيل والتخريج من أقوال المتقدمين في المذهب، فيكتفي بنقل المشهور في المسألة، سعيا منه إلى تقوية فتواه وبث الطمأنينة في نفس المستفتي.

ومن أمثلة ذلك ما أجاب به الفقيه محمد بن عبد الرحمن التنيلاني في مسألة معاوضة ماء فيه غبن بدار فيها غبن: (سئل أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التنيلاني عمن تعاوض مع آخر بأن أخذ ماء وفيه غبن ودفع فيه دارا عليه فيها غبن أيضا هل يلفق الغبنان إن كانا معا ثلثا بالنسبة إليهما لا بانفراد كل منهما؟

فأجاب: بتمريض ذلك، وقال: يرجع في المسألة للمشهور،من أنه لا قيام بالغبن كيف ما كان، لقول خليل: "ولا بغبن"... الخ)[34].

الفرع الرابع: مراعاتها للأعراف المحلية والظروف والملابسات

مرعاة العرف من أهم القواعد التي ينبغي على المفتي أن يُعملها ولا يهملها، وقد توسع المالكية فيه كثيرا، حتى عدوا إهمالها جهالة في الدين وضلال مبين، وممن حرّر ذلك الإمام القرافي حيث قال: (أن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديدا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد)[35]، فيرى القرافي أن مراعاة الأعراف والعوائد من الأصول المتفق عليها بين المجتهدين وإهمالها دليل الجهل بقواعد الفتوى باتفاق المجتهدين.

ويقول ابن القيم وهو حنبلي المذهب: (ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب، على اختلاف عرفهم، وعوائدهم، وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم، وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين؛ أعظم من جناية من طبب الناس كلهم، على اختلاف بلادهم وعوائدهم، وأزمنتهم وطبائعهم، بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل، أضر على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان)[36].

وباعتبار أن الفتوى هي البحث عن حكم شرعي لحادثة ما تتعلق بأشخاص لهم عوائد وأعراف ندرك سر اعتماد فقهاء توات على هذا الأصل الذي لا يكاد يغيب عن أي فتوى أو نازلة، ومن أمثلة ذلك:

1- سئل السيد محمد الزجلاوي عن الزرع المسمى أيلول، وعن الدنون، والترفاس وحنزل وشحمة الأرض المسماة ببنات أوبر، والأفيون، هل يجوز بيعها بطعام إلى أجل؟وكذا جمار النخل،والماءالذي يجلب من النخيل طعام يدخله ربا الفضل والنساء؟

فأجاب: أما زريعة الحلفاء المسماة بأيلول، فالظاهر أنها ربوية؛ لأنها تدخر وتقتات في وقت الشدة، لقول الحطاب: (الأصل في هذا الباب قوله ﷺ: "والبر بالبر والشعير بالشعير..."[37]، تخصيصه في الحديث الأربعة المذكورة بالذكر لينبه بالبر على كل مقتات في حال الرفاهية وتعم الحاجة إليه، وبالشعير على ما يقتات في حال الشدة)، وأما ما عطف على أيلول سولى جمار النخل، فحكمه حكم الخضر في كونه طعاما غير ربوي وأما جمار النخل فالظاهر أنه كالفواكه في كونه يتفكه به، وأما ما يعصر منه فالظاهر أنه ربا لكونه بمنزلة عسل التمر.

وأجاب الابن: أما الأشياء المسؤول عن بيعها بطعام لأجل، فلا إشكال في المنع فيها لأنها طعام، وهو كاف في ربا النساء، وإن لم يكن مقتاتا ولا مدخرا غالبا، بخلاف ربا الفضل فلا يدخل إلا ما كان مقتاتا مدخرا، ولو في عرف قوم، وقد قال في الجواهر وغيرها: مدار هذا الباب في كون هذه الأشياء طعاما أو غيره، لإنما هو العرف والله أعلم[38] .

فقد بنا الشيخان إجابتهما عن السؤال على العرف، فما كان مقتاتا عندهم ولو في وقت الشدة فهو ربوي ولهذا اعتبر زريعة الحلفاء المسماة بالأيلول ربويا لاعتماد القوم عليه في قوتهم أيام الشدة والضيق.

2- وسئل الابن بحضرتنا عن إمام تعاقد مع أهل بلد أن يصلي بهم، على أن يأخذ غلة وقف المسجد من تمر وزرع وذلك في شهر مايه ثم أقام عندهم سنين عديدة، ثم أراد الرحيل عنهم في شهر أكتوبر، فهل لهم كلام في التمر، والتافسوت وهي الذرة، إذا أرادوا محاصة الإمام فيها بحسب الأشهر التي لم يصلها من تمام العام أم لا؟

فأجاب: بأنه لا محاصة لهم في ذلك؛ لأن العرف الجاري عندنا ببلادنا التواتية أن غلة العام تنقسم على قسمين، صيفية/وشتائية فالصيفة هي التمر والتافسوت، والشتائية القمح والشعير، وما يجمعه زمن كل منهما، فهو لا حق له بحكم التبع، ومبدأ الصيف أبريل، أو مايه ومبدأ الشتاء ما بعد تمام ستة أشهر من أحد المذكورين، وأجاب بأسفله الفقيه عبد الله بن الفقيه سيدي أبي مدين التمنطيطي بما معناه: أنه ما كان العرف جاريا بما ذكره الشيخ فالجواب صحيح، وإلا كان الجواب بما ذكره السرقسطي من محاصة الإمام في غلة حبس المسجد كلها ؛بحسب أيام العام[39].

3- سئل الشيخ أبوزيد عمن أوصى بثلث متخلفه لولد ولده فيما سلف من الزمن، وقام الآن الذكور من أولاد الأولاد، وادعوا أنهم يختصون بالموصى به دون الإناث، ونوزعوا في ذلك لكون لفظ الأولاد يشمل الإناث، فأثبتوا شهادة العرف الجاري، أنه لا يوصي أحد بذلك إلا للذكور، وفي الشهود من كان معاصرا للموصي، فكلفوا بإثبات جريان العرف في عصر الموصي، فإن كان لابد من لإثبات ذلك بتنصيص المعاصرين له على ذلك ؛ بإظهار البينة على البنين، أو على الأولاد الذكور، أو يكفي فيه قوله على الأولاد، فيختصون به؟

فأجاب: الحمد لله، الجواب - والله الموفق بمنه للصواب-: أن أصل لفظ الأولاد في أصل اللغة يشمل الذكور والإناث،إلا إذا خصصه العرف بأحدهما فيعمل عليه، والعرف المعتبر هو الشائع الذي يغرفه العام والخاص ،حتى أن كل من سمع ذلك اللفظ لا يسبق إلى ذهنه، إلا خصوص الذكور فقط ، كما قال القرافي،

فإذا تقرر هذا، فعلى الذكور أن يثبتوا أن هذا العرف كان تقرر في زمن الموصي تقريرا معتبرا كما سبق، فإذا أثبتوا ذلك قضى لهم به، وإلا حمل اللفظ على معناه اللغوي من شمول الذكور والإناث والله تعالى أعلم[40].

4- سئل عمن اشترط في حبسه، أن البنت إن تزوجت بموسر لا شيء لها، ثم تزوجت فما حقيقة اليسر؟ وهل ذلك الزوج إن كان له أولاد تلزمه نفقتهم ؟ يشترط يسره بنفقتهم ونفقاتها وجميع ما يلزمه؟ فأجاب أن اليسر يراعى فيه العرف فما شهد به عمل به[41].

الفرع الخامس: النسبة المذهبية في قواعده وأصوله

أي رد المسألة إلى أصول المذهب، وتخريج الفروع على الأصول وخاصة مراعاة العرف، وما جرى به العمل ومراعاة المصالح وسد الذرائع، والاستصحاب، سئل محمد عبد العزيز البلبالي عن رجل حبس ملكا له على أولاده، وفيهم من ملك أمره، وفي رسم الحبس وحازه فلان معاينة، فبعد مدة من وقت التحبيس، قام في إبطاله بعض الأعقاب وذلك بشهادة من شهد له بتصرف المحبس فيه إلى أن مات، فهل يبطل بذلك أم لا؟

فأجاب: بأنه لا يبطل الحبس بالشهادة المذكورة إلا إذا علم شهودها ابتداء تصرف المحبس مع المحبس عليهم، ووجد ذلك قبل تمام السنة من يوم عاين الشهود حجوز المحبس عليه، وتخلى المحبس عنه، وبيان ذلك أن معاينة شهود الحبس لذلك، أثبتت الاحتياز، الذي هو شرط صحة الحبس، والأصل استمراره عملا بالاستصحاب، وشهادة من شهد برجوع المحبس إلى التصرف في الحبس، مانع من صحته، إذا كان قبل تمام السنة من يوم تخليه عنه، فإذا قطع الشهود بذلك حصل المانع، وإذا شكّوا فيه انتفى المانع؛ لأنه القاعدة: أن الشك في المانع لا يؤثر[42].

نجد أن الفقيه في هذه المسألة بنى جوابه على استصحاب الحكم وهو أصل عند المالكية حيث حكم بعدم بطلان الحبس بالشهادة المتقدمة لأن الاحتياز قد قام وهو شرط في صحة الحبس فيستصحب، والشك في المانع لا يؤثر.

الفرع السادس: الاسترشاد بالفتاوى المماثلة مما حرره كبار علماء المذهب عبر العصور في نظائر المسألة المذكورة

ويكاد يكون هذا أصلا من الأصول المتبعة لدى علماء الفتوى في تلك العصور فلا نكاد نجد فتوى في عصرهم إلا واستهلها الفقيه بما يعلم من أقوال وفتاوى أعلام المذهب ومحققيه كابن رشد والشاطبي وغيرهما أو ذيل الجواب بها أو أحال عليها للإستفادة، وسبب ذلك أن عالم الفتوى بتوات كان مجتهد تخريج أو ترجيح فكان على الفتاوى السابقة والاسترشاد بها ومن النماذج في ذلك:

سئل عمن بيده أصل يتيم من قبل إيصاء، أو أصل زاوية، أو نحو ذلك ثم قام فيه يروم إبطاله للزاوية، أو قام في أصل اليتيم الذي في حجره، فهل هذا القيام يوجب عزله أم لا؟

فأجاب: إذا قام الوصي أو الناظر على ما بيده من مال اليتيم أو الحبس، فإنه يعزل، لأنه صار خصما وقد وقفت على نص في ذلك، أظنه في نوازل ابن رشد والله أعلم.

فاعتمد الشيخ عل نص فتوى سابقة لابن رشد، واسترشد بها في إجابته على سؤال المستفتي.

وأجاب محمد العالم الزجلوي لفظا: في متزوج بامرأة وأتت بولد لدون ستة أشهر من يوم العقد، بأن نكاحه مفسوخ، وتحرم عليه أبدا؛ لأنها إما معتدة أو مستبرأة من وطء فاسد فإن كان الزاني بها ناكحها المذكور لم تحرم عليه مؤبدا ولابد من فسخ نكاحه، ولا يلحق به ما أتت به من ولد، إلا إن حملت به بعد العقد عليها، وبعد حيضتها قبل النكاح أو بعده وأتت به لستة أشهر من عقده عليها، فإن نقص عن الستة أشهر

من عقده عليها، فإن نقص عن الستة يوما ونحوه لم يضر ومن حاشية البناني عن ابن يونس قال مالك: وإن نكحت امرأة ودخلت في العدة قبل حيضة ثم ظهر بها حمل فهو للأول وتحرم على الثاني، ولو نكحت بعد حيضة فهو للثاني ، إن وضعته لستة أشهر فأكثر من يوم دخولها بالثاني، وإن وضعته لأقل فهو للأول، وكذلك من نكح في عدة وفاة بعد حيضة، أو قبل في لحوق الولد.

قال: وقوله من يوم دخل بها الثاني،هو المشهور وقيل تعتبر من يوم العقد وهو الذي في التوضيح والله أعلم[43].

وسئل عن المحجور إذا باع أو اشترى ومات، هل ترد أفعاله أم لا؟

فأجاب: أما حكم المحجور الذي لم يطلع على أفعاله حتى مات، هل ترد أو تمضي؟

فالجواب: أن في ذلك قولين لابن القاسم نقلها ابن رشد في نوازله، ونصه: واختلف فيما فوت السفيه من ماله بالبيع والهبة والصدقة والعتق، وما أشبه ذلك فلم يعلم به حتى مات، هل يرد بعد الموت أم لا؟ على قولين، ثم قال بعد أن حكى في تزويجه، كذلك ثلاثة أقوال، والقولان المتقدمان لابن القاسم وهما جاريان على الاختلاف في فعله، هل هو على الجواز حتى يرد أو على الرد حتى يجاز والله أعلم[44].

الفرع السابع: تذييل الفتوى بالنقول المعتمدة من كتب المذهب

وذلك حرصا منهم على ألا تخرج محرراتها، ونقولها؛ عن مشكاة واحدة وهي المذهب المعتمد. ومثاله:

1- ما جاء في غنية المقتصد : وسئل سيدي والدي أبو عبد الله سيدي محمد بن عبد الرحمن البلبالي عمن لهما دار فقسماها، ولم يتعرضا لسقفها بذكر، هل يختص كل منهما منه بما فوق الذي صار له، أم يكون بينهما على حسب الشركة في الدار قبل القسمة؟

فأجاب بالإحالة على الوقوف على ما للحطاب في الإجارة، عند قول المختصر "وسكنى فوقه"، ونص الحطاب بعد كلام: "قال القرافي في الفرق الثاني عشر بعد المئتين :اعلم أن حكم الأهوية تابع لحكم الأبنية، فهواء الوقف وقف ، وهواء الطلق طلق وهواء الموات موات وهواء الملك ملك، وهواء المسجد له حكم المسجد، لا يقربه الجنب، ومقتضى هذه القاعدة، أن يمنع هواء المسجد والأوقاف إلى عنان السماء، لمن أراد غرز خشب حولها، ويبني على رؤوس الخشب سقفا عليه بنيان، ولم يخرج عن هذه القاعدة إلا فرع: وهو إخراج الرواشن والأجنحة على الحيطان ثم أخذ يبين وجه خروجه إلى آخر الفرق إه باللفظ ، ونحوه في الذخيرة ونحوه في قواعد المقّري قاعدة: (حكم الأهوية حكم ما تحتها، فهواء الوقف وقف، فلا يباع هواء المسجد لمن أراد غرس الخشب حولها، وبناء الهواء سقفا وبنيانا إهـ انظر الحطاب)[45].

وسئل الفقيه أبو زيد الجنتوري في مسألة عمرى عقدها أب لصغار ولده، فملك أمره أحدهم فأخفاها الأب عنه، فلم يعلم بها إلا بعد موته.

فأجاب: وبعد فالعمرى باطلة لعدم الحوز من الرشيد، لأن الأب لو حاز حظ الصغار وأعطى للرشيد حقه، وتصرف فيه مع أبيه، بطل الجميع لجولان يد المحبس مع الرشيد فكيف والرشيد لم يحز أصلا، قال العاصمي:

والأب لا يقبض للصغير..... البيت

وما ذكره ابن غازي هو الصحيح، ولا فرق بين الهبة والعمرى، ومن عين في حبسه أهلال لقبول كالرشيد ولم يقبل بطل، فإذا لم يعلم به، فكيف يقبل، وما ذكره ابن غازي جار في الحبس، والهبة، والصدقة، والعمرى، وسائر التبرعات لاشتراك الجميع في اشتراط الحوز، وإذا بطل الحبس صحت الصدقة للصغير، لأن حوز الأب حوز.

وقد صرّح الحطاب بأن من ملك ولده الكبير ولم يحز لنفسه، وبقي بيد الأب ثم إن الأب وقّف أملاكه، وأدخل في الوقف ما ملّكه لولده الكبير قبل أن يحوز، صح الوقف لأهله والتمليك باطل، إلا أن يحكم به حاكم لا يشترط الحيازة، وهو على القول الراجح: أن الاعتصار لا يكون إلا بالقول إهـ.

انظر كيف أبطل التمليك لعدم الحوز فقط، مع أنه لا اعتصار هنا بالقول، وصحح الوقف، وقد قال خليل: "أو وهب لثان وجاز"، فكذلك مسألتنا، لأن حوز الأب صدقة الصغير حوز معتبر، وذلك يبطل الحبس، الذي لم يحز الكبير المحبس عليه مع الصغار، لأن حوز الأب لهم مع الكبير باطل، فإذا بطل صح حوزه للصغير (المعين) بصدقة خاصة معينة، دون تعميمه بها مع الكبير أيضا[46].

الفرع الثامن: تبسيط الجواب إذا كان السائل من العامة وتفصيله إذا كان من الخاصة

وهذا منهج متبع عند علماء توات وغيرهم، فنجد الفقيه التواتي إذا سأله أحد من عامة الناس يبسط له الجواب ويختصره اختصارا حتى إنه يقدمه مجردا عن الأدلة والترجيحات بينما يكون الأمر مخالفا لهذا إذا كان السائل من أهل العلم حيث نجد التفصيل في الجواب والإكثار من الأدلة والاستشهادات لينتصر كل فقيه لما يراه صوابا.

وأمثلة النوع الأول كثيرة متوافرة منها:

- مسألة يهود توات: التي أثارها العالم النحرير والمجاهد الكبير محمد بن عبد الكريم المغيلي حيث ألف جزء يبين فيه أحكام أهل الذمة عامة ويهود توات خاصة وأجابه في المسألة فقهاء زمانه منهم: الإمام أبو عبد الله الرصاع مفتي تونس، وأبو مهدي الماواسي مفتي فاس، وابن زكريا مفتي تلمسان، ومحمد بن يوسف السنوسي وأبو عبدالله التنسي الذي حقق المسألة تحقيقا وبين الحق وأقام الحجة
- مسألة الصلاة في الغار: حيث جرت محاورة في صحتها بين الشيخ حمزة بن الحاج أحمد القبلاوي من جهة وعلماء كسام من جهة ثانية وقد وجدت ثلاث رسائل للشيخ حمزة بن الحاج يفصل فيها لرأيه ويحشد الأدلة على صحة ما ذهب إليه، ورسالة واحد لعلماء كسام في الرد عليه وتفنيد استدلالاته[47].

الخاتمة:

بعد سياحة علمية نظرية تطبيقة في حاضرة توات ونوازلها، والوقوف على منهجية علمائها في تعاملهم مع القضايا المستجدة، ومن خلال ما سبق يتبين لنا:

1- مدى تميّز الإقليم التواتي عن غيره، و تأثر الفقيه والمفتي بالبيئة المحيطة به، حيث رأينا كيف كان لبعض الأصول تواجدا في التأصيل للنوازل أكثر من غيرها، مع كثرة أصول المالكية وتعددها منها:

أ- العرف المحلي؛ فلا نكاد نجد مسألة من المسائل المطروحة- خاصة من المستجدات- إلا وكان للعرف دور حاسم في بيان حكمها.

ب- ما جرى به العمل؛ وهذا الأصل له ارتباط بما سبقه، ولذلك وجدنا حكم المسألة يختلف من حاضرة إلى أخرى وقلما يتبع التواتيون بما جرى به العمل في فاس أو سجلماسة وغيرهما، وأكثر أحوالهم يلتزمون فيها بما في بيئتهم ومحيطهم المحلي، أي ما جرى به العمل في الديار التواتية وما جاورها.

2- إلتزامهم بمشهور المذهب وراجحه وعدم الخروج عنهما إلا نادرا، وغالبا ما يكون لحفظ مصلحة راجحة، أو درء مفسدة متوقعة، أو تغير عرف، وذلك حفاظا على الوحدة المذهبية والإطار المرجعي للفتوى.

3- تبسيطهم للعبارة تقريبا لفهم السائل الذي غالبا ما يكون عاميا، لا يفقه كثيرا مصطلحات الفقهاء والأصوليين وهذا يدل على انسجام المفتي التواتي مع مجتمعه، وحمله هموم بيئته وواقعه، وهي من أهم شروط المفتي.

4- تمثل مخطوطات الفتاوى والنوازل في إقليم توات رافدا مهما للمفتين والقضاة ومصدرا قيما لتاريخ المنطقة وتراثها العلمي والثقافي، وعلى الباحثين في شتى العلوم الشرعية والتاريخية والاجتماعية أن يولوا وجوههم شطرها، جمعا وتحقيقا ودراسة، لتزويد المكتبة الوطنية بشتى المعارف الإنسانية، وإنقاذ هذا التراث من الضياع والاندثار.

والحمد لله رب العالمين.

قائمة مصادر ومراجع:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

الكتب والرسائل:

1- إبراهيم ابن فرحون (ت:799ه)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية مصر، ط 1، 1406هـ - 1986.

2- ابن زيدان عبد الرحمن بن محمد السجلماسي (المتوفى: 1365)، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، تحقيق: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط 1، 1429هـ - 2008م.

3- إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: 790هـ)،الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلما، دار ابن عفان، ط 1، 1417هـ/ 1997م.

4- أحمد بن فارس القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ)،معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

5 - أحمدشهاب الدين القرافي (684ه):

- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق:عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، 1416هـ - 1995م.

- الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، عالم الكتب، د.ط، د.ت.

6- أحمد أبو الحسين بن فارس الرازي(ت 395هـ)،معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج417/5.

7- أحمد بابا بن أحمد التنبكتي، أبو العباس (ت: 1036 هـ)،نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، ط 2، 2000 م.

8- أحمد بن محمد المقّري التلمساني (ت: 104هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1997.

9- الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري (ت: 170هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

10- عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي (ت: 1233ه) ، مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود ، دار المنارة، جدة، المملكة العربية السعودية، ط2، 2008م.

11- قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، دار ابن حزم بيروت لبنان ، ط 1، 2014/1435.

12- محمد باي بلعالم التواتي (ت:1430)، الرحلة العلية إلى منطقة توات، المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج59/1.

13- محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (ت:751 هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تخريج وتعليق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1423 هـ.

14-محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (ت: 1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، 1409هـ/1989م.

15- محمد حجي، نظرات في النوازل الفقهية، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ط 1، 1420هـ/1999م.

16- محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، مطبعة النجاح الدار البيضاء ط 1996.
17- محمد سليمان الأشقر (ت:1430)، الفتيا ومناهج الإفتاء، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.
18- محمد بن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت لبنان، ط 3، 1414ه.
19- محمد بن يعقوب الفيروز آبادى (ت817ه)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيقات التراث مؤسسة الرسالة ، النشر : مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 8، 1426ه/2005م.

المجلات العلمية:

20- مبارك جعفري، أعلام الفتوى والنوازل في منطقة توات بالجنوب الغربي للجزائر بين القرنين 12و14الهجريين، مجلة البحوث والدراسات، العدد15، السنة 2013.

الهوامش:

[1]- رواه البيهقي في الكبرى، باب: الرجل من أهل الفقه يسأل عن الرجل من أهل الحديث...، رقم (20911)، ج353/10، والطبراني في مسند الشاميين، رقم (599) ج344/1، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح رقم 248، ج82/1.

[2]- عبد الرحمن بن خلدون (ت: 808هـ)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، النشر: دار الفكر، بيروت، ط 2، 1408 هـ - 1988م، ج76/7.

[3]- انظر محمد ابن بطوطة (ت:779هـ)، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار الشرق العربي، ج542/2.

[4]- انظر الرحلة العياشية، عبد الله بن محمد العياشي، تحقيق سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية، أبو ظبي، ج79/1-80.

[5]- محمد باي بلعالم، الرحلة العلية إلى منطقة توات، المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج59/1.

[6]- انظر مبارك جعفري، أعلام الفتوى والنوازل في منطقة توات بالجنوب الغربي للجزائر بين القرنين 12و14 الهجريين، مجلة البحوث والدراسات العدد 15 السنة 2013.

[7]- محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت817ه)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيقات التراث مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 8، 1426ه/2005م، ج375/4.

[8]- محمد بن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت لبنان، ط 3، 1414هـ، 147/15.

[9]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ج473/4.

[10]- أحمد شهاب الدين القرافي (ت 684هـ)، الفروق، عالم الكتب، د.ط، د.ت، ج53/4.

[11]- محمد سليمان الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ص13.

[12]- إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلما، دار ابن عفان، ط 1، 1417هـ/ 1997م، ج255/5.

[13]- قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، دار ابن حزم بيروت لبنان، ط 1، 2014/1435، ص26.

[14]- أحمدأبو الحسين بن فارس الرازي (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج417/5.

[15]- انظر الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت:170ه)، العين، تحقق:مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج367/7، ج367/7.

[16]- بكر عبد الله أبو زيد، فقه النوازل قضايا فقهية معاصرة، مؤسسة الرسالة لطباعة والنشر، ط 1، 1416ه/196م، ج09/1.

[17]- محمد رواس قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس لطباعة والنشر بيروت لبنان، ط 1، 1416ه/1996م، ص442.

[18]- انظر محمد حجي، نظرات في النوازل الفقهية، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ط 1، 1420هـ/1999م، ص55 وما بعده.

[19]- محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، مطبعة النجاح الدار البيضاء، ط 1996، ص298.

[20]- المرجع نفسه، محمد رياض، ص299.

[21]- محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن غازي، المكناسي ثم الفاسي ولد سنة 841 هـ، بمكناس، من أعلام المذهب المالكي بالمغرب، تفنن في عدد من ضروب العلم والمعرفة، كالقراءات، والتفسير، والحديث، والحساب، والنحو، واللغة، والتاريخ، لكنه اشتهر بالفقه والفتوى، وله مؤلفات كثيرة. من أشهرها: شرح مختصر خليل الموسوم بـ: شفاء العليل في حل مقفل خليل، تكميل التقييد وتحليل التعقيد أتم فيه تقييد أبي الحسن الزرويلي على تهذيب المدونة للبراذعي، حاشية لطيفة على الألفية، توفي سنة 919ه بفاس وقبره معلوم يزار هناك. انظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي، ص355، وشجرة النور الزكية لابن مخلوف ج398/1، وإتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس لابن زيدان السجلماسي، ج369/1.

[22]- انظر: أحمد بن محمد المقّري التلمساني (ت: 104هـ) ،نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ،تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1997، ج232/2، وذكر الزرقاني في شرح مختصر خليل(ج84/7)، وعليش في منح الجليل (ج24/8): أن ابن عرفة كثيرا ما كان ينشد هذا البيت مما يدل على أن القائل ليس هو ابن غازي لأن ابن عرفة متقدم على ابن غازي حيث توفي في بداية القرن التاسع (803ه) بينما توفي الثاني في بداية القرن العاشر (919ه) وإنما نقله عن غيره، والله أعلم.

[23]- أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي ص298 وما بعدها.

[24]- عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي، مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود، دار المنارة، جدة، المملكة العربية السعودية، ط2، 2008م ص114-115.

[25]- المرجع نفسه، ص115.

[26]- إبراهيم ابن فرحون (ت:799ه)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط 1، 1406هـ - 1986، ج81/2.

[27]- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت:751ه)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أحمد عبد السلام الزغبي، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط 1، 1418/1997، ج71/2.

[28]-انظر: القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت:544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: عبد القادر الصحراوي، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، ط 2، 1403ه/1983م، ج291/3، و أبو بكر عبد بن محمد المالكي، راض النفوس في طبقات علماء القيروان، تحقيق :بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي بيروت، لبنان، ط 2، سنة 1414ه/1994م، ج257/1.

[29]- محمد عبد العزيز البلبالي (ت:1261ه)، غنية المقتصد السائل فيما وقع في توات من قضايا ومسائل (من بداية باب البيوع إلى باب الاستحقاق)، تحقيق: فاطمة حموني، أطروحة دكتوراه، جامعة أدرار، كلية العلوم الإنسانية، قسم العلوم الإسلامية، سنة 1435-1436ه/2014-2015م، ص137.

[30]- المرجع نفسه، ص 1249.

[31]- محمد النابغة الغلاوي الشنقيطي (ت: 1245هـ)، نظم المعتمد من الأقوال والكتب في المذهب المالكي، تحقيق: لخضر بن قومار، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر باتنة كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية قسم الشريعة، ص82.

[32]- إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت:790هـ)، فتاوى الشاطبي، تحقيق: محمد أبي الأجفان، ط 2، 1406ه/1985، تونس، ص176.

[33]- المرجع نفسه، ص176.

[34]- انظر محمد عبد العزيز البلبالي (ت:1261ه) غنية المقتصد السائل فيما وقع في توات من القضايا والمسائل (من بداية باب البيوع إلى باب الاستحقاق)، تحقيق: فاطمة حموني، رسالة دكتوراه، جامعة أدرار، ص298.

[35]- أحمد شهاب الدين القرافي (684ه)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، 1416 هـ - 1995م، ص219.

[36]- إعلام الموقعين لابن القيم، المرجع السابق، ج67/2-68.

[37]- رواه مسلم: باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقذا رقم (1587) ج1211/3.

[38]- محمد عبد العزيز البلبالي (ت:1261ه) غنية المقتصد السائل فيما وقع في توات من القضايا والمسائل (من بداية باب البيوع إلى باب الاستحقاق)، تحقيق: فاطمة حموني، رسالة دكتوراه، جامعة أدرار، ص317-318.

[39]- انظر محمد عبد العزيز البلبالي، غنية المقتصد المرجع السابق، ص 222.
[40]- انظر محمد عبد العزيز البلبالي، غنية المقتصد، المرجع نفسه، ص1160.
[41]- محمد عبد العزيز البلبالي، غنية المقتصد، المرجع نفسه، ص1218.
[42]- محمد عبد العزيز البلبالي، غنية المقتصد المرجع نفسه، ص1218.
[43]-محمد بن امحمد العالم، نوازل الزجلوي، تحقيق: محمد جرادي، رسالة دكتوراه، جامعة أدرار، ص230.
[44]- محمد عبد العزيز البلبالي، غنية المقتصد، المرجع السابق، ص491
[45]- محمد عبد العزيز البلبالي، غنية المقتصد، المرجع نفسه، ص1435.
[46]- محمد عبد العزيز البلبالي، المرجع السابق، ص1231.
[47]- محمد باي بلعالم، الرحلة العلية إلى منطقة توات المرجع السابق، ج95/2.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 135 – 150
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أثر الظن في الصلاة

The Effect of Assumption on Prayer

طالبة دكتوراه جيلالي بوزينة فاطمة الزهرة
كلية العلوم الإسلامية الخروبة – جامعة الجزائر 1
مخبر الشريعة
3ayedfatimazahra@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/10/26 تاريخ القبول: 2021/12/09

الملخص:
الظن هو عبارة عن ترجّح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير القطع، أما اليقين، فهو طمأنينة القلب على حقيقة الشّيء، والظن مُعتبرٌ في الأحكام الشرعية عند جمهور الفقهاء في أغلب المسائل، وذلك لكثرة طروئه على المكلف وقصور هذا الأخير على التخلص منه، ولهذا كان هدفي من هذا البحث تسليط الضوء على بعض المسائل والمواقف المتعلقة بصلاة المكلف، والتي يُؤَثّر فيها الظن فيعتري المكلَّفَ أثناءها، ومن بين هذه المسائل: ظن الطهارة قبل الصلاة، والظن في يوم الجمعة، وفي صلاة التطوع، وفرائض الصلاة، ومبطلاتها...
وأهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا المقال أن الظن أقوى من الشك وأضعف من اليقين، لأن اليقين علم لا احتمال فيه، أما الظن ففيه احتمال لكنه راجح، ومع ذلك فإن هذا الظن قد يكون مُعتبرا أي يجب العمل به عند بعض الفقهاء كما في الحكم بعدم إجزاء ركعتي التّطوع عن ركعتي الفجر عند ظن عدم طلوع الفجر، وجواز أداء ركعتي الفجر مع ظن طلوعه، وقد يكون غير مُعتبر عند بعض الفقهاء كما في الحكم بعدم إجزاء ركعتي الفجر عند ظن طلوعه، وكما في الحكم بعدم وجوب إعادة الصلاة المفروضة إلا عند تحقق تركها، وقد يكون غير معتبر عند جمهور الفقهاء إذا تبيّن خطؤُه كما في الحكم بإعادة الوضوء والصلاة إن تبيّنت نجاسة الماء بعد أن ظُنت طهارته...
الكلمات المفتاحية: أثر؛ الظن؛ الشك؛ في الصلاة.

Abstract:

Assumption (Al-Dhann) can be defined as the uncertain dominance of one of two possibilities within one's soul over the other. As for certainty (Al-Yaqeen), it can be said to be the reassurance of the heart over a given fact. Assumption is generally accepted in the rulings of Islamic Law according to most scholars in the majority of doctrinal issues and that is due to its frequent occurrence to the legally commissioned person as well as because of this latter's incapacity for getting rid of it. This is why this work aims at shedding light on some matters and issues concerning the legally commissioned person's prayer which can be affected by assumption which in turn may even affect this person during his prayer. Some of these matters include all of doubt about purity before prayer, on Friday, about voluntary prayer, about obligatory acts of prayer and what nullifies prayer, etc. The most salient findings of this article are that assumption is more prominent than doubt and weaker than certainty. This goes back to the fact that in certainty there is no room for possibility while in assumption there is such a possibility but is more preponderant. Nevertheless, this assumption is permitted to depend upon according to some scholars as in the rule which says that the two voluntary Rak'ahs shall not

replace the two Dawn rak'ahs in case of the assumption that the dawn has not yet risen, as well as in the permissibility of performing the two rak'ahs of the Dawn prayer with the assumption that the dawn has not yet risen; as it can be invalid according to some scholars as in the rule of not considering the two rak'ahs of the Dawn with the assumption of its rise and as in the ruling on the lack of obligation of repeating an obligatory prayer except when one is certain about abandoning it. And it can be invalid according to the most preponderant opinion of scholars when it is proved to be false as in the ruling on repeating the Wuḍūʾ (partial ablution) as well as the prayer when the impurity of water becomes apparent after it has been assumed to be pure.
Key words: Effect; Assumption; Doubt; Prayer.

مقدّمة:

إن الناظر والمتأمّل في أحكام الشريعة يجد أن أغلبها قائم على الظن، فالمكلف تصادفه أحوال كثيرة يحتاج فيها إلى العمل بظنه وطرح توهُّمه، لأن القطع غير متيسّر دائما، بل قد يكون متعذّرا.

ولهذا كانت مسألة الظن من المسائل المهمة في أصول الفقه، حيث تكمن **أهميتها** في معرفة أثر الظن البالغ في فروعه والحكم الواجب اتباعه حينها، فمن أجل هذا كان **هدفي** أن أبحث عن بعض هذه المسائل المتعلّقة بالصلاة، المبنية على الظن والتي يمكن أن تعتري كل مكلف، والبحث عن أقوال الفقهاء فيها وأدلتهم، وكذا إثراء المعرفة العلميّة من خلال دراسة هذا الموضوع انطلاقا من **الإشكالية التالية**:

هل الظن معتبر عند جميع الفقهاء في الأحكام الشرعية في باب الصلاة، أم هو معتبر عند البعض فقط؟ وهل هناك فرق بينه وبين اليقين؟

وما الحل إذا اعترى المكلف ظن في المسائل التي يحتاج فيها إلى اليقين في باب الصلاة؟

ومن **أهم الأسباب** التي دفعني لاختيار هذا الموضوع ما يلي:

ـ الحاجة الماسّة إلى ثمار هذا الموضوع الفقهيّة في حياة المكلف العمليّة.

ـ الأهميّة البالغة لهذا الموضوع، وتعلُّقِ الكثير من مسائل الصلاة به، الأمر الذي يحتاج المكلف لمعرفته.

ـ الرّغبة في تنمية مداركي في هذا المجال.

أما **المنهج** الذي سرت عليه في هذا المقال هو المنهج المقارَن.

حيث بحثت عن بعض المسائل التي يؤثّر الظّن في حكمها في باب الصلاة والتي لم تُذكر طبعا في رسالتي العلمية، ودرستها دراسة مقارنة بين المذاهب الفقهيّة الأربعة (الحنفي، المالكي، الشافعي والحنبلي) وذلك إن وجدت لها ذكرا عندهم، ثم عرض أدلّة هذه المذاهب إن وُجدت للوصول في الأخير إلى الرّأي المختار.

وذلك التزاما **بالخطة التالية**:

المطلب الأول: تعريف الظن والفرق بينه وبين اليقين

الفرع الأول: تعريف الظن لغة

الفرع الثاني: تعريف الظن اصطلاحا

الفرع الثالث: الفرق بين الظن واليقين

المطلب الثاني: مدى اعتبار الظن حجة عند الأصوليين

الفرع الأول: تحرير محل النّزاع ومذاهب الأصوليّين في المسألة

الفرع الثاني: أدلة المذاهب

المطلب الثالث: أثر الظن في بعض مسائل الصلاة

الفرع الأول: أثر الظن في شروط الصلاة

الفرع الثاني: أثر الظن في باب صلاة الجمعة والجماعة

الفرع الثالث: أثر الظن في صلاة التطوع والسنن

الفرع الرابع: أثر الظن في مبطلات الصلاة

الفرع الخامس: أثر الظن في قضاء الفوائت

خاتمة

أما **الدراسات السابقة** فلم أجد سوى مختصر بحث تكميلي مقدّم لنيل درجة الماجستير في الفقه المقارن، من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية سنة 2006م، عنوانه: **"الظن وأثره في الصلاة والصيام"**، من إعداد الطالب **حسن بن علي أحمد كاري**، غير أنّ هذه الدراسة لم تذكر المسائل التي ذكرتها في هذا المقال.

المطلب الأول: تعريف الظن والفرق بينه وبين اليقين

إنّ لمصطلح الظّن معاني واسعة في اللّغة وفي اصطلاح الأصوليّين، ولا يمكن فهم مراد العلماء منه في تعبيرهم به إلا بإدراك هذه المعاني، ولهذا كان لابد من تعريف هذا المصطلح، ثمّ تعريف مصطلح اليقين لبيان علاقته به كما يلي:

الفرع الأول: تعريف الظن لغة

الظّنّ لغة: خلاف اليقين، وقد يستعمل بمعنى اليقين[1]، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: 46). وقد يدلّ على الشّك[2]. والجمع: "ظُنُون وأظانين"[3]. ومن مشتقّاته اللّغوية:

ـ **"التّظنّي"**: إعمال الظّنّ وأصله **التّظنُّنُ** فكَثرتِ النُّونات فقُلِبَتْ إحدَاهما ياء"[4].

ـ **مَظِنّة الشّيء:** موضعٌ يُظنُّ فيه وجوده[5]، "والجمع: المظَانُّ"[6].

الفرع الثاني: تعريف الظن اصطلاحا

عرّف الأصوليون الظن بتعريفات عدة منها:

أولا- تعريف الحنفية: عرف الحنفية الظن بعدة تعريفات أذكر منها قولهم: "الظنّ في اعتقاد العلم أحد وجهي الشّك برجحانه على الآخر بهوى لا بدليل"[7].

ثانيا- تعريف المالكية: عرف المالكية الظن بعدة تعريفات أذكر منها قولهم: "الظنّ اسم للاحتمال الرّاجح"[8].

ثالثا- تعريف الشافعية: عرف الشافعية الظن بعدة تعريفات أذكر منها قولهم: "الظنّ تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر"[9].

رابعا- تعريف الحنابلة: عرف الحنابلة الظن بعدة تعريفات أذكر منها قولهم: "الظنّ حكم راجح غير جازم"[10].

وأخلص بعد ذكر هذه التعريفات الاصطلاحية للظن أنها تقترب من معانيه اللّغوية، وتقترب فيما بينها في المعنى، والتعريف الذي أختاره هو ما ذهب إليه المالكية من قولهم: **"الظنّ اسم للاحتمال الرّاجح"** أي أن الظن هو الاحتمال الرّاجح في النفس أي الأقوى دون أن يصل إلى درجة اليقين.

الفرع الثالث: الفرق بين الظن واليقين

لقد سبق تعريف "الظن" لغة واصطلاحا وما بقي إلا تعريف "اليقين" كما يلي:

أولا- تعريف اليقين:

1- **تعريف اليقين لغة:** اليَقِينُ: العِلْم وَإِزَاحَةُ الشَّكِّ وتحقيقُ الأَمر، واليَقِين: نَقيض الشَّكِّ، وَالْعِلْمُ نقيضُ الْجَهْلِ، وربما عبّروا بالظنّ عن اليقين وباليقين عن الظنّ[11].

2- **تعريف اليقين اصطلاحا**: هو طمأنينة القلب على حقيقة الشّيء، وقيل هو: العلم الحاصل بعد الشّك[12].

ثانيا - علاقة الظنّ باليقين:

بعد تعريف مصطلح الظن واليقين اصطلاحا ظهر لي أن هناك علاقة بينهما كما يلي:

1- يتّفق الظنّ مع اليقين في أن كليهما تنبني عليه الأحكام الشرعية.

2- يختلفان في كون اليقين ليس فيه احتمال، وليس له معارض، أما الظنّ ففيه احتمال راجح، ويمكن أن يكون له معارض أقوى منه.

المطلب الثاني: مدى اعتبار الظن حجّة عند الأصوليين

يستعمل الأصوليون مصطلح الظّن أثناء الحديث على كثير من المسائل الأصوليّة، فهل كان ذِكرُهم له مجرّد تعبير، أم لأنهم يعتبرونه مؤثّرا في الأصول ومن ثَمّ في الأحكام الشرعية، وهل اعتبارهم له كان من طرف الجميع أم البعض فقط.

الفرع الأول: تحرير محل النّزاع ومذاهب الأصوليّين في المسألة

اختلف الأصوليّون حول مدى اعتبار الظنّ حجة ودليلا في الشّريعة الإسلاميّة تُبنى عليه أحكامها إلى ثلاث مذاهب:

المذهب الأول: العمل بالظنّ في الأحكام الشرعيّة واجب، وإلى هذا القول ذهب جمهور الأصوليّين من الحنفية[13] والمالكية[14] والشافعية[15] والحنابلة[16].

المذهب الثاني: العمل بالظنّ غير جائز إلا عند تعذّر القطع، وإلى هذا القول ذهب بعض الأصوليين من الحنفية كالشّاشي[17] والحنابلة كأبي الخطّاب الكلوذاني[18] وغيرهما.

المذهب الثالث: العمل بالظّن غير جائز مطلقا، وإلى هذا القول ذهب ابن حزم الظّاهري حيث قال أنه لا يحلّ الحكم بالظّن أصلا[19].

الفرع الثاني: أدلة المذاهب

أولا- أدلة القائلين بأن العمل بالظن في الأحكام الشرعية واجب

استدلّ أصحاب هذا المذهب على ما ذهبوا إليه بالكتاب والسنّة والإجماع والمعقول كما يلي:

1- **من الكتاب:** استدلوا بآيات كثيرة تدعو إلى العمل بالظن منها قوله تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ﴾ (النور: 12).

2- **من السنة:** استدلوا بأحاديث كثيرة منها قوله ﷺ: "مَا أَظُنُّ فُلاَنًا وَفُلاَنًا يَعْرِفَانِ مِنْ دِينِنَا شَيْئًا"[20].

3- **من الإجماع:** فقد أجمع الصّحابة - رضوان الله عليهم - على وجوب العمل بالظنّ[21].

4- **من المعقول:** قالوا: "لأن التّكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا تحصيل علم اليقين في حكم كل حادثة والحرج مدفوع ففي إثبات الحجر عن إعمال الرّأي في الحوادث التي لا نصّ فيها من الحرج ما لا يخفى"[22].

ثانيا- أدلة القائلين بأن العمل بالظنّ غير جائز إلا عند تعذّر القطع

استدلّ أصحاب هذا المذهب على ما ذهبوا إليه بالمعقول فقالوا: أنّ الأصل في التّكاليف أن ينحصر العمل بما هو مقطوع به، واستُثني من ذلك العمل بالظنّ فيما لا نستطيع فيه تحصيل القطع، فيبقى ما أمكن فيه القطع على منع العمل فيه بالظنّ[23].

ثالثا- أدلة القائلين بأن العمل بالظّن غير جائز مطلقا

استدلّ الظّاهرية على ما ذهبو إليه بالكتاب والسّنة كما يلي:

1- **من الكتاب:** استدلّوا بالآيات التي ذمّ الله تعالى فيها اتّباع الظنّ[24] منها قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: 148).

2- **من السنة:** استدلّوا بأحاديث كثيرة منها قوله ﷺ: "إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الحَدِيثِ"[25].

الرأي المختار

بعد عرض مذاهب الأصوليين في حجية الظن وأدلتهم يظهر لي أن الرأي الصائب هو ما ذهب إليه الجمهور من قولهم بوجوب العمل بالظن في الأحكام الشرعية والاعتماد عليه في استنباطها، لأنه لو أهمل لتعطلت كثير من الأحكام الشرعية التي تمتلئ بها كتب الفقه، كما أن أدلتهم قوية الثبوت واستدلالهم في محله، وأما أدلة من خالفهم وإن كانت صحيحة فهي في غير محلها المناسب والله أعلم.

المطلب الثالث: أثر الظن في بعض مسائل الصلاة

الباحث في باب الصلاة يجد أن الفقهاء كثيرا ما يستعملون مصطلح الظن في كثير من مسائلها ويبنون عليه أحكاما كثيرة، فقد ذكروه في شروط الصلاة، ومبطلاتها وصلاة الجمعة والجماعة والسنن والتطوع والفوائت كما يلي:

الفرع الأول: أثر الظن في شروط الصلاة

من توضأ بماء أوصلى في ثوب وهو يظن أنه طاهر ثم تبين له أنه نجس:

أولا- تحرير محل النزاع ومذاهب الفقهاء في المسألة:

اختلف الفقهاء فيمن توضأ بماء نجس ظنا منه أنه طاهر وصلى ثم علم بعد ذلك أنه نجس هل يعيد صلاته بناء على كونه ظنا تبيّن خطؤُه، أم لا يعيدها بناء على ظنّه طهارتَه؟

فذهب الحنفية[26] والشافعية[27] والحنابلة[28] إلى أن من توضأ بماء أو صلى في ثوب على ظن أنه طاهر، ثم تبيّن له أنه نجس فإنه يعيد الصلاة، ويغسل كل ما أصاب الماء منه.

وذهب المالكية[29] إلى أن من توضأ وصلى بماء غير طاهر وهو يظن أنه طاهر ثم علم أنه ليس كذلك، فإنه يعيد في الوقت، فإن مضى الوقت لم يُعد، ويغسل ما أصاب ذلك الماءُ من جسده وثيابه.

ويفهم من كلامهم هذا أن ظن طهارة الماء إن تبيّن خطؤه يكون غير معتبر ويحكم حينها بإعادة الوضوء والصلاة في الوقت فقط.

ثانيا - أدلة الفقهاء:

استدل أصحاب المذهب الأول - الجمهور - على ما ذهبوا إليه بالمعقول:

فقالوا: "لأنه ترك ما أمر به وهو الصلاة في ثوب طاهر وعلى طهارة"[30]. و"يعيد لأنه أخلَّ بشرط في الصَّلاة، والإخلال بالشَّرط لا يُغتفر"[31]. ولم أجد للمالكية أدلة على ما ذهبوا إليه.

الرأي المختار:

بعد عرض مذاهب الفقهاء في هذه المسألة يتضح أنهم متفقون في أمر إعادة الصلاة إن تبين خطأ الظن، وهذا يعني أهم لا يعملون بالظن أمام اليقين، وإن كان الجمهور يشترطون إعادة الصلاة مطلقا والمالكية إعادتها في الوقت فقط، ولعدم العثور على أدلة المالكية لا يمكنني الترجيح في هذه المسألة.

إلا أنني أميل إلى رأي الجمهور لأن شرطاً من شروط صحة الصلاة اختل وهو الطهارة.

الفرع الثاني: أثر الظن في باب صلاة الجمعة والجماعة

من أتى المسجد يوم الخميس وهو يظنه يوم الجمعة أو يوم الجمعة ظانا أنه يوم الخميس:

أولا- تحرير محل النزاع ومذاهب الفقهاء في المسألة:

اختلف الفقهاء فيمن أتى المسجد يوم الخميس ظانا أنه يوم جمعة، أو يوم الجمعة ظانا أنه يوم خميس، هل تجزئه نية الجمعة عن نية الظهر، أو نية الظهر عن نية الجمعة بناء على ظنه أم لا تجزئه؟

فذهب الحنفية[32] والشافعية[33] إلى أن نية الظهر في صلاة الجمعة لا تصح.

ولم يفرقوا بين أن يظن المصلي أنه في يوم جمعة أو في يوم غيره.

وذهب بعض الحنفية[34] إلى أن من كان في الظهر فكبّر ينوي الجمعة، أو العكس فإنه يخرج عن صلاته.

وذهب المالكية[35] إلى أن من أتى المسجد يوم الخميس وهو يظن أنه يوم الجمعة فدخل المسجد والإمام في الظهر فافتتح معه الصلاة ينوي الجمعة، فصلاته مجزئة عنه.

وإن أتى المسجد يوم الجمعة وهو يظن أنه يوم الخميس فأصاب الإمام في الصلاة فدخل معه في الصلاة وهو ينوي الظهر فإنه يعيد صلاته.

والظاهر من هذه المسألة أن الظن معتبر عند المالكية في إجزاء صلاة الظهر في حالة واحدة فقط وهي "ظن يوم آخر أنه يوم جمعة" لا العكس.

ثانيا- أدلة الفقهاء:

1- استدل الحنفية والشافعية على ما ذهبوا إليه بالمعقول فقالوا: لأنها بدل، أي بدل عن الظهر[36].

- الجمعة صلاة مستقلة فلا بد من نية الجمعة[37].

2- واستدل المالكية[38] على ما ذهبوا إليه بالقياس والمعقول فقالوا: تجزئه نية الجمعة عن نية الظهر: لأن الجمعة ظهر.

- ولا تجزئه نية الظهر عن نية الجمعة: لأن الجمعة لا تكون إلا بنية.

- ولأن الأصل هو الظهر والجمعة طارئة عليه، فلا تؤثّر نية الفرع في الأصل، وتؤثّر نية الأصل في الفرع. ولأن شروط الجمعة أكثر من شروط الظهر.

ولم أجد لأصحاب المذهب الثاني (بعض الحنفية) أدلة على ما ذهبوا إليه.

الرأي المختار:

بعد ذكر مذاهب الفقهاء في هذه المسألة وأدلتهم يظهر لي أن الرأي الصواب هو ما ذهب إليه المالكية من إجزاء نية الجمعة عن نية الظهر عند ظن يوم آخر أنه يوم جمعة وذلك لقوة أدلتهم، والظاهر أنهم متفقون مع أصحاب المذهب الأول (الحنفية والشافعية) في عدم إجزاء نية الظهر عن نية الجمعة.

الفرع الثالث: أثر الظن في صلاة التطوع والسنن

أولا- من صلى ركعتين تطوعا ظانا عدم طلوع الفجر

1- **تحرير محل النزاع ومذاهب الفقهاء في المسألة:** اختلف الفقهاء فيمن صلى ركعتين تطوعا ظانا عدم طلوع الفجر، ثم تبيّن له طلوعه، هل تجزئه ركعتا التطوع عن ركعتي الفجر، أم لا تجزئانه بناء على ظنه عدم طلوع الفجر؟

فذهب **الحنفية**[39] في الأصح إلى أن من صلى ركعتين تطوعا مع **ظن** أن الفجر لم يطلع فإذا هو طالع، فإنهما لا تجزيانه عن ركعتي الفجر. وفي الصحيح: تجزئه عن ركعتي الفجر.

وذهب **الشافعية**[40] و**الحنابلة**[41] إلى أن ركعتي الفجر لابد فيهما من **التعيين** بالإضافة.

وفي وجه: يكفي فيما عدا ركعتي الفجر من الرواتب نية أصل الصلاة.

ويفهم من كلامهم هذا أن ركعتي الفجر تشترط فيهما نية التعيين، ولا يجزئه عنهما ركعتان من دون نية، حتى وإن وقعتا بعد طلوع الفجر. ولم أجد للمالكية كلام في هذه المسألة.

2- أدلة الفقهاء:

أ- استدل الحنفية على ما ذهبوا إليه في الأصح بالسنة فقالوا: "لأن السّنة ما واظب عليها النبي ﷺ ومواظبته كانت بتحريمة مبتدأة"[42]. واستدلوا على قولهم الثاني (الصحيح) بالمعقول قالوا: "لأن السّنة تطوّع فتتأدّى بنية التطوّع"[43]. ولأن التعيين لا يشترط في السّنن الرّواتب، وأنها تصح بنية النفل وبمطلق النية[44].

ب- واستدل الشافعية على ما ذهبوا إليه بالقياس فقالوا: "إلحاقا لركعتي الفجر بالفرائض لتأكّدها وإلحاقا لسائر الرواتب بالنوافل المطلقة"[45].

ج- واستدل **الحنابلة** بقوله ﷺ: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ"[46]. وقالوا أن الصلاة عبادة محضة، فلم تصح بغير نية[47].

الرأي المختار: بعد ذكر مذاهب الفقهاء في هذه المسألة وأدلتهم يظهر لي أن الرأي الصواب هو ما ذهب إليه الجمهور من أن ركعتي الفجر لابد فيهما من نية التعيين اعتبار لظن عدم طلوع الفجر وذلك لقوة أدلتهم مقارنة مع أدلة مخالفيهم.

ثانيا - من صلى ركعتي الفجر ظانا طلوعه

1- **تحرير محل النزاع ومذاهب الفقهاء في المسألة:** اختلف الفقهاء فيمن ظن طلوع الفجر فصلى ركعتي الفجر، هل تجزئانه بناء على ظنه أم لا تجزئانه ولابد له من اليقين؟

فذهب الحنفية[48] والحنابلة[49] إلى أن من صلى ركعتي الفجر ولم يستيقن بطلوع الفجر فإنهما لا تجزئانه. وذهب المالكية[50] إلى جواز أداء ركعتي الفجر مع التحرّي و**ظن** طلوع الفجر، أما من تحرى طلوع الفجر فصلاهما ثم تبيّن له أنه صلاهما قبل الفجر فإنه يعيدهما، بخلاف الفريضة فإنه لا يصليها حتى يتحقّق دخول الوقت. ولم أجد للشافعية كلاما في هذه المسألة.

2- **أدلة الفقهاء:**

أ- استدل **الحنفية** بالمعقول فقالوا: "ولأنه لا يدخل وقت الفجر بغلبة الظن حتى يتبيّن الطلوع؛ لأن ذلك مما يُعلم بيقين"[51].

ب- واستدل **الحنابلة** بالإجماع[52].

ج- واستدل **المالكية** على ما ذهبوا إليه **بالمعقول** فقالوا: "لأنه إذا تحرى الفجر مُنع من النفل فيه، فإذا فعل ركعتي الفجر فقد أوقعهما في وقت ثبت له بحكم التبعية"[53].

الرأي المختار: بعد ذكر مذاهب الفقهاء في هذه المسألة وأدلتهم يظهر لي أن الرأي الصواب هو ما ذهب إليه المالكية من جواز أداء ركعتي الفجر عند **ظن** طلوعه، وذلك لأن اليقين متعذر في كثير من الحالات.

الفرع الرابع: أثر الظن في مبطلات الصلاة

أولا- الراعف يظن انقطاع الرعاف أو دوامه قبل الصلاة أو خلالها

1- تحرير محل النزاع ومذاهب الفقهاء في المسألة: اختلف الفقهاء فيمن رعف قبل الدخول في الصلاة أو خلالها، ثم ظن انقطاع الرعاف قبل خروج وقت الصلاة، أو دوامه لآخر وقتها، هل يمكنه تأخير الصلاة أو تقديمها أو إتمامها أو قطعها بناء على ظنه؟

فذهب الحنفية[54] إلى أن الدم إذا خرج من البدن فتجاوز إلى موضع يلحقه حكم التطهير، فإنه ينقض الوضوء. كأن يسيل الدم من الرأس إلى قصبة الأنف. ولم يذكروا الحالات التي يظن فيها الراعف انقطاع الرعاف أو دوامه قبل الصلاة، أو أثناءها.

وذهب المالكية[55] إلى أن من رعف قبل الدخول في الصلاة واستمر به ذلك فإن ظن انقطاعه قبل خروج الوقت فإنه يؤخّر الصلاة وجوبا لآخر وقتها الاختياري، ويصلي على حالته بحيث يوقعها كلها أو ركعة منها فيه ولا يجوز له تقديمها، وأما إن ظن دوامه لآخر الاختياري فإنه يقدّمها في أول وقتها.

وأما إذا رعف وهو في الصلاة فإن ظن دوامه لآخر الوقت الاختياري أتمها على حالته التي هو عليها ـ ولا يخرج ولو سائلا وقاطرا حيث كان في غير مسجد أو فيه ولم يخش تلطخ فرشه بأن فرش شيئا يلاقي به الدم أو كان محصّبا أو متربا لا حصير عليه، فإن خشي تلطخه ولو بقطرة قطع وجوبا وخرج منه وابتدأها خارجه ـ، وحيث لم يخش ضررا بالركوع والسجود أو تلطخ ثيابه التي يفسدها الغسل فيتمّها ولو بالإيماء، فإن خشي تلطخ جسده أو ثيابه التي لا يفسدها الغسل فلا يصح له الإيماء.

وأما **إن ظن انقطاعه قبل خروج الوقت** فله ثلاثة أحوال:

أولها: إذا كان راشحا أي غير سائل ولا قاطر وأمكنه فتله بأن لم يكثر فإنه يجب عليه التّمادي فيها.

ثانيها وثالثها: إذا كان سائلا أو قاطرا ولم يتلطخ به فهو مخيّر بين القطع والتّمادي.

وذهب الشافعية[56] إلى أن من رعف قبل الصلاة ودام فإن رجا انقطاعه والوقت متّسع بأن يبقى منه بعد الانقطاع ما يسع الصلاة كاملة، انتظره ـ الإنقطاع ـ، وإلا تحفّظ كالسّلس، بأن يغسل محلّ الدم من أنفه، ثم يحشوه بنحو قطنة ويعصّبه بخرقة. فإن رعف في الصلاة ولم يصبه منه إلا القليل لم يقطعها وإن كثر نزوله على شيء منفصل عنه، فإن كثر ما أصابه من الدم لزمه قطعها ولو جمعة، خلافا لمن وهم فيه. ولم يفرقوا في هذه الحالة بين ظن دوام الرعاف لآخر الوقت، أو ظن انقطاعه قبل خروج الوقت.

وذهب الحنابلة[57] إلى أن من رعف في الصلاة خرج فتوضأ إن كان الدم كثيرا فاحشا قولا واحدا، وأما إن كان الدم يسيرا فعلى روايتين:

إحداهما: على القول بأن اليسير من الدم ينقض الوضوء، يخرج من صلاته.

والثانية: على القول بأن اليسير من الدم لا ينقض الوضوء، لم يخرج ويمضي في صلاته.

ولم يفرقوا بين ظن دوام الرعاف لآخر الوقت، أو ظن انقطاعه قبل خروج الوقت.

2- أدلة الفقهاء:

أ- استدل الحنفية على ما ذهبوا إليه بالسنة والإجماع والمعقول كما يلي:

الأدلة من السنة: استدلوا بما يلي:

- بقوله ﷺ: "الْوُضُوءُ مِنْ كُلِّ دَمٍ سَائِلٍ"[58]. ومعناه: توضأ من كل دم سائل من البدن[59].

وجه الدلالة من الحديث: قالوا: "وإنما عبر بلفظ الخبر لكونه آكد في الدلالة على الوجوب كأنه أمر فامتثل أمره فأخبر عن ذلك، وهو آية كونه واجبا فإن الأمر إذا كان ممن لا يكذب في كلامه يعبّر عن مطلوبه بلفظ الخبر تأكيدا للطلب"[60].

- وبقوله ﷺ: "إِذَا قَاءَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ أَوْ قَلَسَ أَوْ رَعَفَ فَلْيَتَوَضَّأْ، ثُمَّ لِيَبْنِ عَلَى مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ "[61].

وجه الدلالة من الحديث: من وجوه:

الأول: أنه أمر بالبناء وأدنى درجات الأمر الإباحة، والجواز، ولا جواز للبناء إلا بعد الانتقاض فدل بعبارته على البناء وعلى الانتقاض بمقتضاه.

والثاني: أنه أمر بالوضوء ومطلق الأمر للوجوب.

والثالث: أنه أباح الانصراف وهو لا يباح بعد الشروع إلا به[62].

- وبقوله ﷺ: "لَيْسَ فِي الْقَطْرَةِ وَالْقَطْرَتَيْنِ مِنَ الدَّمِ وُضُوءٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ دَمًا سَائِلًا"[63].

- وبحديث ابن عباس قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ "إِذَا رَعَفَ فِي صَلَاتِهِ تَوَضَّأَ ثُمَّ بَنَى عَلَى مَا بَقِيَ مِنْ صَلَاتِهِ"[64].

- وبإجماع الصحابة[65].

الأدلة من المعقول: حيث قالوا: "ولأن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة"[66].

ب- واستدل المالكية على ما ذهبوا إليه بالمعقول فقالوا: لا يجوز تقديم الصلاة لمن ظن انقطاع الدم قبل خروج وقتها لعدم صحتها بالنجاسة، ومن ظن دوامه يقدّمها لأنه لا فائدة في تأخيرها[67]. وعلى قولهم بإتمام الصلاة لمن رعف فيها وظن دوامه لآخر وقتها بقولهم: لأن ذلك ضرورة[68]. ولأن المحافظة على الوقت مع النجاسة أولى من المحافظة على الطهارة بعده[69].

ج- واستدل الشافعية على ما ذهبوا إليه بالمعقول فقالوا: "وذلك لأن من رعف ليس له قدرة على إزالة الرعاف فلذلك لم يلزمه انتظار انقطاعه، ولزمته الصلاة مع التحفظ"[70]. ولم أجد للحنابلة أدلة على ما ذهبوا إليه.

الرأي المختار: بعد ذكر مذاهب الفقهاء في هذه المسألة وأدلتهم يظهر لي أن الرأي الصواب هو ما ذهب إليه المالكية وذلك لقوة أدلتهم مقارنة مع أدلة غيرهم.

ثانيا- من خرج من صلاته لرعاف وظن إدراك شيء منها بعد رجوعه

أي أن من رعف في الصلاة مع الإمام وخرج منها لغسل الدم وظن إدراك شيء منها بعد رجوعه، هل يجب عليه العودة إليها مع الإمام بناء على ظنه، أم يتمّها وهو في مكانه؟

ذهب **المالكية**[71] إلى أن الراعف إذا خرج من صلاته لغسل الدم ثم **ظن** أنه يدرك شيئا من صلاة الإمام ولو التشهد أو السلام **فإنه يرجع وجوبا** إلى أدنى مكان يصح فيه الاقتداء، فلو تخلّف ظنه بأن وجده فرغ منها فصلاته صحيحة. إلا في صلاة الجمعة إذا أدرك مع الإمام ركعةً بسجدتيها فإنه لا يبني فيها إلا في الجامع.

ومن **ظن** إدراك ركعة مع الإمام بعد رجوعه فإنه **يجب عليه الرجوع** وإن لم يدرك معه ركعة قبل الرعاف، وأما إن لم يدرك ركعة قبل الرعاف، ولا اعتقد إدراك ركعة بعد رجوعه مع الإمام فإنه لا يرجع بل يقطع ويبتدئ ظهرا بإحرام جديد.

وأما إذا **ظن فراغ إمامه** فإنه يجب عليه أن يتم صلاته في مكانه الذي غسل فيه الدم أو الذي حصل له فيه الظن، سواء ظن فراغه بالفعل بمجرد الغسل أو ظن أنه إذا ذهب إليه بعد الغسل لا يدركه، فإن تعدّاه ـ المكان ـ مع إمكان الإتمام فيه بطلت صلاته. ولم أجد لبقية المذاهب كلاما في هذه المسألة.

استدل **المالكية** على ما ذهبوا إليه **بالمعقول** فقالوا: "وإنما لزم الرجوع مع الشك لأن الأصل لزوم متابعته للإمام فلا يخرج منها إلا بعلم أو ظن"[72].

الفرع الخامس: أثر الظن في قضاء الفوائت

من ظن ترك صلاة من الصلوات الخمس:

أولا- تحرير محل النزاع ومذاهب الفقهاء في المسألة:

اختلف الفقهاء فيمن ظن ترك صلاة من الصلوات المفروضة ولم يتيقّن، هل يجب عليه قضاؤها بناء على ظنه، أم لا يجب؟

فذهب **الحنفية**[73] إلى أن من ترك صلاة من يوم واحد ولا يدري أيّة صلاة هي فإنه ينبغي عليه أن يتحرّى، فإن لم يقع تحرّيه على شيء يعيد صلاة يوم وليلة احتياطا. ويفهم من كلامهم هذا أنه إذا وقع تحرّيه أي اجتهاده وظنه على صلاة معيّنة فإن عليه إعادتها هي فقط.

وذهب **المالكية**[74] إلى أن من **ظن** ترك صلاة من الصلوات المفروضة فإنه **يجب عليه أن يقضيها** متى ما ذكرها في ليل أو نهار مع توقّي أوقات النهي.

وذهب بعض **الشافعية**[75] إلى أن من ترك صلاة فإنه لا يقضي إلا ما **تحقّق** تركه منها. ويفهم من كلامهم هذا أن من ظن ترك صلاة ولم يتحقق من ذلك فإنه لا يجب عليه قضاؤها.

وذهب بعضهم[76] إلى أن من ترك صلاة لزمه القضاء بِعَدَدِ ما ترك وإن لم يكن متيقّنا من ذلك.

ولم أجد للحنابلة كلاما في هذه المسألة.

ثانيا ـ أدلة الفقهاء

1ـ استدل **الحنفية** على ما ذهبوا إليه **بالمعقول** فقالوا: "يعيد صلاة يوم وليلة احتياطا حتى يخرج عن قضاء الفائتة بيقين"[77].

2ـ واستدل **الشافعية** على ما ذهبوا إليه **بالمعقول** فقالوا: "فإن الظاهر أن المسلم لا يترك الصلاة"[78].

ولم أجد للمالكية أدلة على ما ذهبوا إليه.

الرأي المختار: بعد ذكر مذاهب الفقهاء في هذه المسألة وأدلتهم يظهر لي أن الرأي الصواب هو ما ذهب إليه الحنفية والمالكية من وجوب قضاء الصلاة عند ظن تركها احتياطا.

خاتمة:

فمن خلال ما تم بحثه في هذا المقال أخلص إلى القول بأن الظن أقوى من الشك وأضعف من اليقين، لأن اليقين علم لا احتمال فيه، أما الظن ففيه احتمال لكنه راجح، وهذا الظن قد يكون معتبرا عند بعض الفقهاء في باب الصلاة كما في الحكم بعدم إجزاء ركعتي التطوع عن ركعتي الفجر عند ظن عدم طلوع الفجر، وجواز أداء ركعتي الفجر مع ظن طلوعه، وإجزاء نية الجمعة عن نية الظهر عند ظن يوم آخر أنه يوم جمعة، ووجوب قضاء الصلاة عند ظن تركها.

وقد يكون غير معتبر عند بعض الفقهاء كما في الحكم بعدم إجزاء ركعتي الفجر في هذه المسألة، وكما في الحكم بعدم وجوب إعادة الصلاة المفروضة إلا عند تحقّق تركها، وقد يكون غير معتبر عند جمهور الفقهاء إذا تبيّن خطؤُه كما في الحكم بإعادة الوضوء والصلاة إن تبيّنت نجاسة الماء بعد أن ظُنت طهارته... وفي الأخير أوصي بمزيد البحث عن المسائل المبنيّة على الظن في باب الصلاة، وإيجاد أقوال الفقهاء فيها، لما في ذلك من حاجة المكلف الماسة.

قائمة المصادر والمراجع:

1- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت:790هـ)، الموافقات، تح: أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1(141هـ/1997م).

2- أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: 476هـ)، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط2، (1424 هـ/2003م).

3- أبو بكر (المشهور بالبكري) عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي (ت: 1310هـ)، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر، ط1، (1418 هـ/1997 م).

4- أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمني الحنفي (ت:800هـ)، الجوهرة النيرة، المطبعة الخيرية، ط1، (1322هـ).

5- أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي أبو العباس شهاب الدين الشهير بالقرافي (ت:684هـ)، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، (1393هـ/1973م).

6- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية - بيروت)، ط3، (1424 هـ / 2003 م).

7- أحمد بن عبد العزيز بن زين الدين بن علي بن أحمد المعبري الملیباري زين الدين الهندي (ت: 987هـ)، فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين، دار بن حزم، ط1، (د.ت).

8- أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د.ط)، سنة (1399هـ / 1979م).

9- أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي نظام الدين أبو علي (ت:344هـ)، أصول الشاشي، (دار الكتاب العربي - بيروت)، (دط وت).

10- أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، نجم الدين، المعروف بابن الرفعة، (ت: 710هـ)، كفاية النبيه في شرح التنبيه، تح: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، ط1، (2009م).

11- أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (ت:770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (المكتبة العلمية - بيروت)، (د.ط)، (د.ت).

12- إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، المعروف بالكوسج (ت:251هـ)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، المملكة العربية السعودية، ط1، (1425هـ / 2002م).

13- زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، (د.ت).

14- سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (ت:716هـ)، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، (1407 هـ/1987م).

15- عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت:623هـ)، فتح العزيز بشرح الوجيز=الشرح الكبير (وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي)، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت).

16- عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، أبو محمد موفق الدين الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط1، (1414هـ/1994م).

17- عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، أبو محمد موفق الدين الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريّان، ط2، (1423هـ-2002م).
18- عبد الواحد بن إسماعيل أبو المحاسن الروياني، (ت 502هـ)، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، تح: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط1، (2009 م).
19- علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، أبو الحسن سيد الدين الآمدي (ت:631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، (المكتب الإسلامي، بيروت)، (دط وت).
20- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري أبو محمد، (ت: 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: الشيخ أحمد محمد شاكر، (دار الآفاق الجديدة - بيروت)، (دط وت).
21- علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي أبو الحسن العدوي (ت:1189هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، (دار الفكر- بيروت)، (د.ط)، (1414هـ/1994م).
22- علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي أبو الحسن الدارقطني (ت:385هـ)، سنن الدارقطني، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (مؤسسة الرسالة - بيروت)، ط1، (1424 هـ/2004 م).
23- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت:816هـ)، التعريفات، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (دار الكتب العلمية - بيروت)، ط1، (1403هـ /1983م).
24- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، (1415هـ/1994م).
25- محفوظ بن أحمد بن الحسن أَبُو الخطاب الكَلْوَذَاني الحنبلي (ت:510 هـ) التمهيد في أصول الفقه، تح: مفيد محمد أبو عمشة وآخرون، (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى)، ط1(1406 هـ - 1985م).
26- محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، (دار الفكر- بيروت)، ط2، (1412هـ/ 1992م).
27- محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (ت:540هـ)، تحفة الفقهاء، (دار الكتب العلمية - بيروت)، ط2، (1414 هـ/1994 م).
28- محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: 483هـ)، أصول السرخسي، (دار المعرفة - بيروت)، (دط وت).
29- محمد بن أحمد بن أبي موسى الشريف، أبو علي الهاشمي البغدادي (ت:428هـ)، الإرشاد إلى سبيل الرشاد، تح: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، (1419هـ / 1998م).
30- محمد بن أحمد بن رشد القرطبي أبو الوليد (ت: 520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تح: د محمد حجي وآخرون، (دار الغرب الإسلامي - بيروت)، ط2، (1408هـ/1988م).
31- محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت:1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت).
32- محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف الشافعي أبو عبد الله المطلبي القرشي المكي (ت:204هـ)، الأم، (دار المعرفة - بيروت)، (د.ط)، (1410هـ/1990م).
33- محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، (1422هـ).
34- محمد بن الحسن بن فرقد أبو عبد الله الشيباني (ت:189هـ)، الأصل المعروف بالمبسوط، تح: أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، (د.ط)، (د.ت).
35- محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، ط1، (1422/1428هـ).
36- محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، تح: خليل الميس، (دار الكتب العلمية - بيروت)، ط1 (1403ه).
37- محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، شمس الدين أبو عبد الله، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت:954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، (1412هـ/1992م).

38- محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت:1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د.ط)، (د.ت).
39- محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: 711هـ)، لسان العرب، (دار صادر - بيروت)، ط3، (1414 هـ).
40- محمد بن يعقوب مجد الدين أبو طاهر الفيروزآبادى (ت:817هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (مؤسسة الرسالة - بيروت)، ط8، (1426 هـ/2005 م).
41- محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، أبو عبد الرحمن، الأشقودري الألباني (ت:1420هـ)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، (دار المعارف - الرياض)، ط1، (1412هـ/1992م).
42- محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي أبو المعالي برهان الدين (ت:616هـ)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تح:عبد الكريم سامي الجندي، (دار الكتب العلمية- بيروت)، ط1، (1424هـ/2004م).
43- محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى أبو محمد بدر الدين العينى (ت: 855هـ)، البناية شرح الهداية، (دار الكتب العلمية - بيروت)، ط1، (1420 هـ/2000 م).
44- محيي الدين يحيى بن شرف النووي أبو زكريا (ت:676هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت).
45- محيي الدين يحيى بن شرف النووي أبو زكريا(ت:676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، (المكتب الإسلامي - بيروت)، ط3، (1412هـ/1991م).
46- منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي أبو المظفر (ت:489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، تح: محمد حسن إسماعيل الشافعي، (دار الكتب العلمية - بيروت)، ط1، (1418هـ/1999م).

الهوامش:

(1) انظر: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي أبو العباس، (ت: 770ه)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، (386/2).

(2) انظر: أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د.ط)، 1979م، (462/3).

(3) محمد بن يعقوب مجد الدين أبو طاهر الفيروزآبادى، (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005 م، (1213/1).

(4) الفيروزآبادى، القاموس المحيط، (م.ن)، (368/35).

(5) انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (م.ن)، (1214/1)، ومحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، (د.ط)، (د.ت)، (368/35 - 369).

(6) الفيومي، المصباح المنير، (386/2).

(7) منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي أبو المظفر، (ت: 489هـ) قواطع الأدلة في الأصول، تح: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م، (401/2).

(8) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي أبو العباس شهاب الدين الشهير بالقرافي (ت: 684هـ)، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1973م، (ص: 63).

(9) إبراهيم بن علي بن يوسف أبو اسحاق الشيرازي (ت: 476هـ) ، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط2، 2003م، (ص:4).

(10) سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (ت: 716هـ)، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1987 م، (161/1).

(11) انظر: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ، (457/13).

(12) انظر:علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ) ، التعريفات، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م، (259/1).

(13) انظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: 483هـ) ، أصول السرخسي، دار المعرفة ، بيروت، (دط وت)، (141/2).

(14) انظر: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ) ، الموافقات، تح: أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1(1417هـ/ 1997م)، (519/1).

(15) انظر: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي أبو الحسن سيد الدين الآمدي، (ت: 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1(1404ه)، (287/3).

(16) انظر:عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، أبو محمد موفق الدين الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ) ، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريّان، ط2(1423هـ-2002م)، (2/ 259).

(17) انظر: أصول الشاشي، (ت: 344ه)، دار الكتاب العربي، بيروت، (دط وت)، (338/1).

(18) انظر: التمهيد في أصول الفقه، تح: مفيد محمد أبو عمشة وآخرون، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط1(1406 هـ - 1985م)، (309/4).

(19) انظر: المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، (دط وت)، (89/1).

(20) أخرجه محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، في الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1(1422هـ)، كتاب: الأدب، باب: ما يكون من الظن، (19/8/6067).

(21) انظر: الشاطبي، الموافقات، (529/1- 530)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (287/3).

(22) السرخسي، أصول السرخسي، (141/2).

(23) انظر: محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1403ه)، (399/2).

(24) انظر: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أبو محمد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ط، د.ت)، (125/1).

(25) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب: ما ينهى عن التحاسد والتدابر، (19/8/6064).

(26) انظر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: 970هـ)، البحر الرائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، (د.ت)، (304/1).

(27) انظر: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف الشافعي أبو عبد الله المطلبي القرشي المكي (ت: 204هـ)، الأم، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، 1990م، (25/1)، وأحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، نجم الدين، المعروف بابن الرفعة (ت: 710هـ) كفاية النبيه في شرح التنبيه، تح: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م، (236/4).

(28) انظر: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: 1421هـ)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، ط1، (1422 - 1428 هـ)، (178/2).

(29) انظر: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، (ت: 179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م، (183/1).

(30) ابن نجيم، البحر الرائق، (304/1- 305).

(31) العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، (178/2). ولم أجد للمالكية أدلة على ما ذهبوا إليه.

(32) انظر: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1992م، (421/1).

(33) انظر: يحيى بن شرف النووي أبو زكريا محيي الدين، (ت: 676هـ)، المجموع، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت)، (532/4).

(34) انظر: محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى أبو محمد بدر الدين العينى (ت: 855هـ)، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000 م، (419/2).

(35) انظر: مالك بن أنس، المدونة، (193/1)، ومحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت)، (233/1)، ولم أجد للحنابلة كلاما في هذه المسألة.

(36) انظر: ابن عابدين، رد المحتار، (421/1).

(37) انظر: النووي، المجموع، (532/4).

(38) انظر: مالك بن أنس، المدونة، (193/1)، ومحمد بن أحمد بن رشد أبو الوليد القرطبي (ت: 520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تح: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1988م، (229/1)، والدسوقي، حاشية الدسوقي، (233/1).

(39) انظر: ابن عابدين، رد المحتار، (15/2) و(376/1)، وابن نجيم، البحر الرائق، (51/2- 52)، وأبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمني الحنفي (ت: 800هـ)، الجوهرة النيرة، المطبعة الخيرية، ط1، 1322هـ، (70/1).

(40) انظر: عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت: 623هـ)، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت)، (263/3)، ويحيى بن شرف النووي أبو زكريا محيي الدين (ت: 676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1991م، (227/1)، ولم أجد للمالكية كلاما في هذه المسألة.

(41) انظر: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، أبو محمد موفق الدين الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م، (241/1).

(42) ابن عابدين، رد المحتار، (15/2)، وانظر: ابن نجيم، البحر الرائق، (52/2).

(43) ابن نجيم، البحر الرائق، (52/2).

(44) انظر: ابن عابدين، رد المحتار، (376/1).

(45) الرافعي، فتح العزيز بشرح الوجيز، (263/3).

(46) أخرجه البخاري، باب: بدء الوحي، (6/1/1).

(47) انظر: ابن قدامة، الكافي، (241/1).

(48) انظر: محمد بن الحسن بن فرقد أبو عبد الله الشيباني، (ت: 189هـ)، الأصل المعروف بالمبسوط، أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، (د.ط)، (د.ت)، (161/1)، ومحمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي أبو المعالي برهان الدين (ت: 616هـ)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تح: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004 م، (447/1).

(49) انظر: إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، المعروف بالكوسج (ت: 251هـ)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 2002م، (434/2، 438).

(50) انظر: مالك بن أنس، المدونة، (210/1 - 211)، ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، شمس الدين أبو عبد الله المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1992م، (79/2)، ولم أجد للشافعية كلاما في هذه المسألة.

(51) أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري (ت: 428 هـ)، التجريد للقدوري، تح: أ. د محمد أحمد سراج و أ. د علي جمعة محمد، دار السلام – القاهرة، ط2، (1427 هـ - 2006 م)، (435/1).

(52) انظر: أبو يعقوب المروزي، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية، (438/2).

(53) الحطاب، مواهب الجليل، (79/2). ولم أجد لبقية المذاهب أدلة على أقوالهم.

(54) انظر: بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، (259/1).

(55) انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي، (201/1 - 203)، وعلي بن أحمد بن مكرم الصعيدي أبو الحسن العدوي (ت: 1189هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، 1994م، (351/1).

(56) انظر: أحمد بن عبد العزيز بن زين الدين بن علي بن أحمد المعبري المليباري زين الدين الهندي، (ت: 987هـ)، فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين، دار بن حزم، ط1، (د.ت)، (ص: 82)، وأبو بكر (المشهور بالبكري) عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي (ت: 1310هـ)، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر، ط1، 1997 م، (123/1).

(57) انظر: محمد بن أحمد بن أبي موسى الشريف، أبو علي الهاشمي البغدادي (ت: 428هـ)، الإرشاد إلى سبيل الرشاد، مؤسسة الرسالة، تح: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، 1998م، (ص: 88).

(58) أخرجه علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي أبو الحسن الدارقطني (ت: 385هـ) في سننه، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2004 م، كتاب الطهارة، باب الوضوء من الخارج من البدن كالرعاف والقيء والحجامة ونحوه، (287/1/581)، وضعفه محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري أبو عبد الرحمن الألباني (ت: 1420هـ) (انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط1، 1992م، 681/1).

(59) انظر: بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، (262/1).

(60) بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، (م.ن)، (262/1).

(61) أخرجه أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ) في سننه، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003 م، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من خروج الدم من غير مخرج الحدث، (222/1/669).

(62) انظر: بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية (م.س)، (265/1).

(63) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من الخارج من البدن كالرعاف والقيء والحجامة ونحوه، (287/1/582)، وضعفه الألباني (انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، 376/9).

(64) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من الخارج من البدن كالرعاف والقيء والحجامة ونحوه، (286/1/579).

(65) انظر: بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، (261/1).

(66) بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، (م.ن)، (267/1).

(67) انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي، (201/1).

(68) العدوي، حاشية العدوي، (351/1).

(69) الدسوقي، حاشية الدسوقي، (م.س)، (202/1).

(70) البكري، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، (123/1).

(71) انظر: العدوي، حاشية العدوي، (355/1 - 356)، والدسوقي، حاشية الدسوقي، (206/1- 207)، ولم أجد لبقية المذاهب كلاما في هذه المسألة.

(72) العدوي، حاشية العدوي، (355/1)، وانظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي، (206/1).

(73) انظر: محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (ت: 540هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1994م، (233/1).

(74) انظر: العدوي، حاشية العدوي، (327/1)، والدسوقي، حاشية الدسوقي، (263/1 - 264).

(75) انظر: عبد الواحد بن إسماعيل أبو المحاسن الروياني (ت 502 هـ)، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، تح: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط1، 2009 م، (311/2)، ولم أجد للحنابلة كلاما في هذه المسألة.

(76) انظر: الروياني، بحر المذهب، (م.ن)، (311/2).

(77) السمرقندي، تحفة الفقهاء، (233/1).

(78) الرّوياني، بحر المذهب، (م.س)، (289/3).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 151 – 172
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

فقه الزكاة بين التوقيف ومراعاة المقاصد في النظر الاجتهادي

zakat jurisprudence between observance of worship and observance of objectives in the ijtihad view

طالب دكتوراه عدلان رزقي[1] إشراف: أ.د/ صالح بوبشيش
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
rzkadlane@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/08/28 تاريخ القبول: 2021/10/06

الملخص:
هذا المقال محاولةٌ جادة لإيضاح معالم منهجٍ مثاليٍّ لدراسة مسائل فقه الزكاة، هذا المنهج يجمع بين القول بالتعبّد وبين مراعاة المقاصد على وجه لا يخلُّ أحدهما بالآخر، وذلك بتحديد مجال إعمال كل واحد منهما، ولتقرير هذا المُبتغَى فقد انتظم هذا المقال أربعةَ مطالبَ، كان الأول لتحديد المفاهيم، وخصصت الثاني لعرض الاتجاهات التي ظهرت في تناول مسائل الزكاة، وأبرزت في الثالث أهم معالم المنهج المرتضَى، وحتى لا تبقى الدراسة جافة ذكرت في المطلب الرابع بعض التطبيقات على ما مضى.
الكلمات المفتاحية: فقه؛ الزكاة؛ التوقيف؛ التعبد؛ المقاصد.

Abstract:

This article is a serious attempt to establish the ideal approach to study the issues of jurisprudence of Zakat (charity due), this approach combines the observance of worship and the observance of purposes in a way that does not prejudice each other, by determining the scope of each of them,

This article was divided into four demands, the first to define concepts, and the second was devoted to the presentation of the trends that emerged in dealing with the issues of Zakat, and highlighted in the third the most important features of the méthodology favorites, and then accompanied by the last request, which contains examples of the application of the above.
Keywords: jurisprudence; zakat; devotion; purposes.

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه الطاهرين الطيبين، أما بعد:

إن الزكاة شعيرة عظيمة من شعائر الإسلام التي تدل على مدى مراعاته لتحقيق التكافل الاجتماعي والتوازن بين مختلف طبقات المجتمع، وقد جاء التقنين الإسلامي لهذه الشعيرة في منتهى الإحكام والضبط، فأوجبت على الغني إخراج نصيب لا يثقل كاهله حيث روعي فيه مقدار جهده وأتعابه، ومع ذلك يكون تطهيرا لماله ونماء له، فجاءت بهذا وسطا قَواما، لم تجحف بالغني ولم تهمل حق الفقير.

[1]- المرسل المؤلف.

هذا؛ ولما كانت تفريعات مسائل باب الزكاة متأرجحة بين كونها من باب التعبد المحض، وبين الالتفات للمعاني والحكم التي تلوح في بعض مسائلها؛ فقد اختلفت نظرة الفقهاء إلى هذا الباب، وتنوعت مناهجهم في تناول مسائله، ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث الذي عالجت فيه هذه القضية المهمة بنَفَس علمي.

إشكالية البحث:

إن من عُقد العلم التي ينبغي أن تُوجه لها الهمم دراسة وتحقيقا؛ تلك المسائل والقواعد التي تنبني عليها فروع عديدة، ومن هذه المسائل تحقيق القول في المنهجية السليمة لتناول مسائل فقه باب معين من أبواب الشريعة، ومن بين الأبواب التي يحسن ضبط أصوله لإحكام فروعه باب الزكاة، فما مدى إمكانية تقرير منهجية مثلى لدراسة مسائل فقه الزكاة استهداءً بنصوص الشرع ومقاصده.

تأسيسا على ما سبق فإنه ترد علينا مجموعة من التساؤلات الفرعية كالآتي:

ما هي مناهج الفقهاء التي انتهجوها في نظرهم وتناولهم لمسائل الزكاة؟

ما هي منطلقات ومرتكزات أصحاب كل منهج في دراسة مسائل الزكاة؟

ما هو أقرب هذه المناهج إلى مصادر الشرع وموارده ومقاصده؟

هل وُجدت آثار للخلاف في منهجية دراسة مسائل الزكاة على الفروع الفقهية؟

أهداف البحث:

تسعى هذه الدراسة لتقرير منهجٍ مثالي في تناول قضايا باب الزكاة من خلال إشارات النصوص ومقاصدها، ومن خلال تطبيقات الصحابة رضوان الله عليهم والأئمة المتبوعين، كما تهدف إلى تطبيق هذا المنهج المثالي على مجموعة من الفروع تكون كالعينة التي تدل على ما سواها.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في كونه يعالج أصولا هامة تحكم مسائل باب الزكاة، والتي انبنى على الخلاف فيها فروع عديدة، لأن تحقيق القول فيها يُغني عن عناء تتبع أفراد المسائل المنضوية تحتها، فإذا أحكمها الباحث انضبطت عنده مسائل الباب، وسار فيها على وزان واحد، وبالتالي يجتمع له ما تفرق عند غيره، وينضبط لديه ما تشتت عند من سواه.

الدراسات السابقة:

مما شد من عزمي على المُضي قدُما في فكرة هذا البحث أني لم أجد -في حدود ما وقفت عليه- من تناول هذه القضية على الصفة الواردة في هذا المقال.

نعم ألف يوسف القرضاوي كتابه المعروف (فقه الزكاة) في أواخر القرن الماضي، وقد ذكر في مقدمته إشارات مختطفة عن ملامح المنهج الذي سار عليه في دراسة مسائل الكتاب، ولم يقم بدراسة مقارنة للمناهج التي ظهرت في هذا الباب، كما أنه يتجلى من خلال ترجيحاته وتقريراته كونه من المتوسعين في القياس وتوظيف المقاصد، وسيأتي في ثنايا البحث تقييم هذا الاتجاه.

المطلب الأول: الإطار الدلالي للعناصر المكونة لعنوان البحث.

يمكن تقسيم عنوان البحث إلى ثلاثة محاور رئيسة نتناولها في الفروع الآتية:

الفرع الأول: مدلول عبارة "فقه الزكاة".

هذه العبارة مركبة من لفظتين تركيبا إضافيا، وعليه سنقف فيما يلي مع الدلالتين: الإفرادية والتركيبية.

1- **الفقه:** لغة : مصدر يطلق على العلم بالشيء والفهم له[1].

اصطلاحا: يمكن الظر إليه باعتبارين:

أ - باعتباره ملكة، وهو معرفة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

ب- بالنظر إلى مضمونه: مجموعة الأحكام العملية المشروعة في الإسلام[2].

2 - الزكاة: لغة: مردُّ الاستعمالات التي تشتق من الزاي والكاف والحرف المعتل إلى معنيين أصليين: **الأول**: النماء والزيادة، **الثاني**: الطهارة[3].

اصطلاحا: عرفت بتعريفات كثيرة في أغلبها قيود تقتضيها الفروع المذهبية للمعرِّف[4]، وفي هذا المقام أسوق تعريفا منسوجا مما ذكره الفقهاء، أتحرى فيه البعد عن الأحكام المسبقة في مسائل النزاع فأقول: "هو حق واجب يخرج من مال مخصوص، ويبذل في أوجه مخصوصة، بشروط مخصوصة".

فالتعبير بأنه حق واجب لإخراج صدقة التطوع، وهذا الجزء متفق عليه، فاقتصرت عليه ولم أتعرض لمحل وجوبه أهو المال أم الذمة.

وفي عبارة: "يخرج من مال مخصوص" تنبيه إلى أنها لا تجب في كل مال، بل وردت الأدلة بتعيينها وهي مبسوطة في مظانها حيث لم يخل منها كتاب فقهي.

والتعبير بأنه يبذل في أوجه مخصوصة إشارة إلى مصارف الزكاة الثمانية الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...﴾ [التوبة: 60].

والتعبير بأنه يبذل بشروط مخصوصة فيه إشارة إلى الشروط التي استفيدت من النصوص، والمتمثلة في الملك التام والحول والنصاب.

إذن بعد عرض مدلول المفردتين يتبين لنا المعنى التركيبي وهو معرفة الأحكام العملية المتعلقة بشعيرة الزكاة، ومنه يتضح أن هذا البحث يعنى بالمسائل العملية فقط دون العلمية كحكم جاحد الزكاة، وفضائل الزكاة...

الفرع الثاني: مدلول التوقيف

أ- لغة: هذا مصدر قياسي من الفعل المضعف العين "وقّف"، والواو والقاف والفاء أصل واحد يدل على تمكث في شيء وسكون[5].

ب- اصطلاحا: هو "ما أتى به الشرع وليس لأحد الزيادة عليه ولا الانقاص منه ولا مجال للرأي فيه"[6]، أو هو "نص الشارع المتعلق ببعض الأمور"[7].

ويعبر عن هذا المصطلح بالتعبد وغير معقول المعنى، وهذا في مقابلة الأمور التي يدخلها النظر، قال عبد الوهاب خلاف: "الأحكام نوعان: أحكام استأثر الله بعلم عللها، ولم يمهد السبيل إلى إدراك هذه العلل ليبلو عباده ويختبرهم؛ هل يمتثلون وينفذون ولو لم يدركوا ما بني عليه الحكم من علة؟ وتسمى هذه الأحكام: التعبدية، أو غير المعقولة المعنى، ومثالها: تحديد أعداد الركعات في الصلوات الخمس...، وأحكام لم يستأثر الله بعلم عللها بل أرشد العقول إلى عللها بنصوص أو بدلائل أخرى أقامها للاهتداء بها، وهذه تسمى: الأحكام المعقولة المعنى، وهذه هي التي يمكن أن تعدي من الأصل إلى غيره بواسطة القياس..."[8].

الفرع الثالث: مدلول المقاصد

أ- لغة: هذه الكلمة لها في اللغة معانٍ كثيرةٌ، لكن المعنى الأساسي الذي ترجع إليها هو ما ذكره ابن جني من أن أصلها في كلام العرب: "الاعتزام، والتوجه، والنهود، والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور"[9].

ب- اصطلاحا: لم يعتنِ القدامى بوضع تعريف للمقاصد بخلاف المعاصرين الذين وُجدت لهم محاولات كثيرة في هذا الباب، ولعلي أنتقي منها تعريف الدكتور الخادمي لما فيه من الوضوح الذي يُغني عن الشرح،

حيث قال: "هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حِكما جزئية، أم مصالح كلية، أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو: تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين"[10].

فهذا التعريف مع وضوحه اشتمل على أقسام المقاصد الثلاثة، وهي كلها حاضرة في هذا المقال كما سيأتي.

المطلب الثاني: الاتجاهات الرئيسة في منهج التعامل مع قضايا الزكاة

اختلفت أنظار الفقهاء قديما وحديثا لأحكام شعيرة الزكاة، فبينما ترى طائفة منهم أن أغلب مسائلها معقولة المعنى يمكن تعدية الحكم من الأصل إلى غيره بواسطة القياس، فهي موردٌ عندهم لإعمال النظر وتلمس المقاصد للبناء عليها؛ نجد في المقابل من يرى أنها توقيفية يقف الفقيه فيها مع مدلولات النصوص لا يتعداها، وتوسطت طائفة فرأت أنها تحتمل هذا وذاك، فهي إذن ثلاثة اتجاهات، وقبل عرضها يحسن بنا تحرير محل النزاع، وهذا ما يأتي في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: تحرير محل النزاع

يمكن عرض مسائل هذا الفرع في النقاط التالية:

- لا خلاف في كون الزكاة أحد أركان الإسلام العظام، وأن موقعها في المنظومة التشريعية هو قسم العبادات.
- الاتفاق قائم -في الجملة- على أن أحكام الشريعة منها ما هو تعبدي، ومنها ما هو تعليلي[11]، وقلت: "في الجملة" احترازا من قول نفاة التعليل، وهم قلة.
- بعض مسائل الزكاة يمكن الوقوف على مقاصدها وحكمها، كتحقيق مبدأ الامتثال والانقياد لله تعالى، وتقرير شكره وحمده، وتطهير نفس المزكِّي من الشح، ومواساة الفقراء، وتقوية أواصر التضامن والتآلف والتراحم...[12].
- الاتفاق قائم على عدم القياس على الأحكام التي لا تعقل معناها، سواء في باب الزكاة أم في غيره؛ إذ القياس فرع تعقل المعنى ومعرفة العلة[13].
- تتفق هذه الاتجاهات الآتي ذكرها في الأخذ بما وردت به النصوص الصريحة في باب الزكاة ومشروعية العمل بمقتضاها.
- وقع النزاع بين الفقهاء في مدى الاقتصار على ما جاءت به النصوص في باب الزكاة أو إلحاق غيرها بها بالقياس، أو بعبارة أخرى: هل الأصل في مسائل الزكاة أنها من موارد إعمال النظر وتلمس المقاصد لكونها معقولة المعنى أو أنها توقيفية يقف الفقيه فيها مع مدلولات النصوص لا يتعداها؟

الفرع الثاني: الاتجاهات الرئيسة

بغية الوقوف على أبرز الاتجاهات وتحرير المذاهب، لا بأس أن نستعرض بعض أقوال العلماء لتكون عونا لنا على ذلك:

- قال الدبوسي الحنفي (ت: 430هـ): "الأصل عند علمائنا أن من وجبت عليه الصدقة إذا تصدق على وجه يستوفي به مراد النص منه أجزأ عما وجب عليه وعنده (أي الشافعي) لا يجزيه، وعلى هذا مسائل..."[14]، ويعني بـ: مراد النص كما في ثنايا كلامه: سد خلة الفقير ودفع حاجته، وهذا هو مقصد الزكاة عنده.
- قال المقري (ت: 759هـ): "نصوص الزكاة في بيان الواجب غير معلولة عند مالك ومحمد، لأن الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل كما مر، فالواجب أعيانها، وقال النعمان: معللة بالمالية الصالحة لإقامة حق الفقير، فالواجب قدرها، فسواء أخرج العين أو القيمة فإنه يكون مخرجا للواجب"[15].

- قال الزنجاني (ت: 656هـ): "الشافعي - رضي الله عنه- حيث رأى أن التعبد في الأحكام هو الأصل؛ غلّب احتمال التعبد وبنى مسائله في الفروع عليه، وأبو حنيفة -رضي الله عنه- حيث رأى أن التعليل هو الأصل؛ بنى مسائله في الفروع عليه، فتفرع عن الأصلين المذكورين مسائل..." إلى أن قال: "ومنها أنه يمتنع الإبدال في باب الزكوات ولا يجزئ إخراج القيم عندنا، لظهور احتمال التعبد بالتشريك بين الفقراء والأغنياء في جنس المال، وعندهم يجزئ"[16].
- قال ابن تيمية: "والعبادة لا بد أن تكون مأمورًا بها، فما لم يثبت أنه مأمور كيف يحكم عليه بأنه عبادة؟ وما لم يثبت من العادات أنه منهي عنه كيف يحكم عليه أنه محظور؟ ولهذا كان أصل أحمد وغيره من فقهاء الحديث: أن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21]..."[17].
- أما عن الظاهرية فقد قال ابن حزم (ت: 456هـ) متبرئا من أخذه بالقياس في مسألة ترك أخذ الزكاة من الثياب، وذكر أن منزعه في ذلك شيء آخر، وهو أن العمومات الواردة في الزكاة لا يؤخذ بها لوحدها فقال إثر ذلك: "ووجب عليه طلب بيان الزكاة في نص آخر فوجدناه صلى الله عليه وسلم قد قال: "إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام" قال هذا في حجة الوداع بعد نزول ﴿وَأَقِيمُوا لصَّلَاةَ وَآتُوا لزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 110] بيقين، وبعد نزول ﴿خُذْ منْ أَمْوَالهمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: 103] بيقين لا شك فيه عند أحد من المسلمين، لأن هاتين الآيتين نزلتا في صدر الهجرة، فوجب بهذا النص ألا يؤخذ من مال أحد شيء إلا بنص على أخذه باسمه، فما نص ﷺ في وجوب أخذه في الزكاة وجب قبوله، وما لم ينص على وجوبه فلا يحل أخذه لأحد"[18].

وقال أيضا: "فصح ألا زكاة إلا فيما أوجبه بيان نص غير ذلك النص أو إجماع متيقن، ولا نص ولا إجماع إلا في البر والشعير والتمر فقط، ومن تعدى هذا فإنما يشرع برأيه، ويخصص الأثر بظنه الكاذب، وهذا حرام"[19].

من خلال هذه النقول يمكن أن نخرج بثلاثة اتجاهات رئيسة:

1- اتجاه المضيقين: حيث يرون الاقتصار على ما جاءت به النصوص حرفيا، ويمثل هذا الاتجاه الظاهرية، وقد ذكر ابن القيم لمنهج الظاهرية أربع مؤاخذات في أبواب الفقه عموما، والتي لها تعلق باب الزكاة منها ثلاثة هي:

أ- رد القياس الصحيح، ولا سيما المنصوص على علته التي يجري النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ.

ب- تقصيرهم في فهم النصوص، وذلك أنهم حصروا دلالتها في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين.

ج- تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل[20]، ومن هذا القبيل استمساكهم بقولهم: الأصل في أموال المسلمين العصمة، فلا يخرج الزكاة منها إلا بدليل، والصحيح أن الاستصحاب وإن كان حجة إلا أنه من أضعف الأدلة، ولهذا فإنه يُترك لأدنى معارض راجح.

2- اتجاه المُوَسّعين: حيث يرون أن الأصل هو العمل بمقصد النص، فيلحقون بالمنصوصات كل ما ظهر لهم أنه من معناها، ويمثل هذا الاتجاه الأحناف ومن وافقهم من المعاصرين، حتى إن بعض المعاصرين اعتبر أنها ليست عبادة محضة، بل هي أقرب إلى ما يسمى بالعادات والمعاملات، ولو أردنا أن نؤلف في الفقه على الطريقة الحديثة لوجب عندهم أن تجعل الزكاة من الفقه المالي والاجتماعي[21]، يقول القرضاوي:

"وهذا ما جعلنا نقيس العمارات المؤجرة للسكن ونحوه على الأرض الزراعية، ونقيس الرواتب والأجور على الأعطيات التي كان يأخذ ابن مسعود ومعاوية وعمر بن عبد العزيز الزكاة عند صرفها مع دخولها في العمومات أيضا، ونقيس القز والمنتجات الحيوانية كالألبان ونحوها على العسل الذي وردت الآثار بأخذ العشر منه"[22].

3- اتجاه أهل الاعتدال والتوسط: حيث وظّفوا منزع كلتا الطائفتين، وبنوا مسائل الباب على كلا الأمرين مع تغليب جانب التوقيف واعتباره الأصل، ومراعاة المعاني والمقاصد عند ما تلوح لهم أمارات ذلك، فاستصحبوا منهجهم الأصولي المنضبط في باب القياس، وطبقوه حيث فهموا أن الشرع له قصد معين في مسألة ما، وهؤلاء هم الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة[23]، وعليه تدل قرارات أغلب المجامع الفقهية واللجان العلمية المعاصرة.

أما عن ملامح هذا المنهج فهذا ما سنراه في المطلب الموالي.

المطلب الثالث: معالم الوسطية في بناء فقه الزكاة

يمكن إبراز هذه المعالم في الفروع الآتية:

الفرع الأول: الأصل في العبادات التوقيف

وهذه قاعدة جليلة تضافر على إثباتها الكتاب والسنة والاستقراء والنظر[24].

1- أما من القرآن فقد وردت نصوص كثيرة يمكن إرجاعها إلى ثلاثة محاور:

أ- الأدلة الدالة على أن الحكم والتشريع لله وحده، منها قوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: 40]، وقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾ [يوسف: 67]، وقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [الأنعام: 57]، ونحوها من الآيات، قال ابن تيمية: "... فلهذا كان دين المؤمنين بالله ورسوله أن الأحكام الخمسة: الإيجاب، والاستحباب والتحليل، والكراهية، والتحريم، لا يؤخذ إلا عن رسول الله ﷺ فلا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله"[25].

ب- الأدلة الدالة على تحريم القول على الله بغير علم، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: 116]. وقال سبحانه: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: 59]. وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21].

ج- الأدلة الدالة على ذم الابتداع في الدين، فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153]، ومعنى ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ﴾ كما في كتب التفسير: البدع والشبهات. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: 159].

2- أما من السنة فقد وردت أحاديث كثيره تقرر ما سبق، من أصرحها قوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[26] وفي رواية لمسلم: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد»[27].

3- أما الاستقراء فقد ورد في كلام عالمين جليلين من أهل الاطلاع الواسع:

- أحدهما ابن تيمية حيث قال: "فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع... وذلك لأن الأمر والنهي مما شرع الله تعالى، والعبادة لا بد أن تكون مأمورًا بها، فما لم يثبت أنه مأمور كيف يحكم عليه بأنه عبادة؟"[28]

- والثاني هو الشاطبي حيث قال: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني، أما الأول فيدل عليه أمور منها الاستقراء..."[29].

4- أما من النظر فقد قال الشاطبي: "لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حُدّ وما لم يحد؛ لنصب الشارع عليه دليلا واضحا كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه... ولما لم نجد ذلك كذلك بل على خلافه دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود"[30].

وكذلك من الأدلة على هذا الأصل "أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات"[31]، وقد سجّل لنا الشاطبي الفارق بين العادات والعبادات فقال: "والفرق بينهما ما تقدم من اهتداء العقول للعاديات في الجملة، وعدم اهتدائها لوجوه التقربات إلى الله تعالى... وبذلك كله يعلم من قصد الشارع أنه لم يَكل شيئا من التعبدات إلى آراء العباد، فلم يبق إلا الوقوف عند ما حده، والزيادة عليه بدعة، كما أن النقصان منه بدعة"[32].

الفرع الثاني: لا مانع من تلمس الحكم والغايات دون الجزم بها إلا فيما دلت عليه أمارات ظاهرة

هذا العنصر متمم لما سبق، فقولنا بأن الأصل في العبادات التوقيف لا يعني أنه ليس فيها تعليل أو حكمة في نفس الأمر، لكن قد لا يكون ذلك ظاهرا لكل الناس[33]، وفي هذا يقول القرافي: "وهكذا كل تعبدي معناه أنا لا نعلم مصلحته لا أنه ليس فيه مصلحة طردا لقاعدة الشرع في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل"[34]، وقال ابن القيم كذلك: "ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة، يعقل معناه من عقله، ويخفى على من خفي عليه"[35]، ومع ذلك فلا يُعدى الحكم في العبادات أو في غيرها إلا إذا تحققت شرائط العلة وانتفت قوادحها كما قرره الأصوليون، فحيثما وجدنا ذلك علمنا أن قصد الشارع أن يلحق بهذه المسألة كل ما كان في معناها، وهذا موجود في باب العبادات لكنه قليل مقارنة بما يقابله من الأحكام التعبدية التي لا تقبل التعدية، وضمن هذا المنظور يقول ابن العربي: "فإن انقدح له معنى مخيل، أو ظهر له لامع من تعليل، فينبغي أن يجعله مناط حكمه، ويشد عليه نطاق علمه، فإن أبهمت الطريق ولم يتضح له سبيل ولا اتفق، ترك الحكم بحاله، وتحقق عدم نظرائه وأشكاله"[36]، ويقول الشاطبي: "فإذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه الوقوف عند ما حُد، دون التعدي إلى غيره، لأننا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلا فيها"[37].

ففي كلام الشاطبي تصريح بدخول القياس في بعض مسائل العبادات، لكنه قليل خلاف الأصل، ويمكن التمثيل له في باب الزكاة بما ذهب إليه جمهور العلماء القائلين بأصالة التعبد فيها من إلحاق بعض الأنواع من الزروع والثمار بالمنصوص عليه في زكاة الفطر[38]، وما ذلك إلا لأنهم فهموا أن ثمة علة ظاهرة نصبها الشارع في هذا الموطن، ولهذا قال الإمام الشافعي: "لأن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من الطعام وسمى شعيرا وتمرا، فقد عقلنا عنه أنه أراد من القوت، فكان ما سمى من القوت ما فيه الزكاة، فإذا اقتاتوا طعاما فيه الزكاة فأخرجوا منه أجزأ عنهم إن شاء الله تعالى"[39]،

والمقصود من هذا كله بيان أن التعليل الذي يصلح للبناء عليه في القياس موجود في العبادات لكنه نادر، وضابطه هو ما نصب الشارع عليه أمارات ظاهرة يفهم منها المجتهد أن القصد تعدية الحكم إلى غيره، أما ما سوى ذلك فلا يعدو أن تكون حِكما مظنونة، من اهتدى إليها فحسن، ومن غابت عنه فلم يفُته كبير شيء، ولهذا عد الشاطبي وغيره هذا من مُلح العلم لا من صلبه[40].

أما العادات فعلى العكس من ذلك، وهذا هو الوسط في هذا الباب، ومنشأ غلط الاتجاهين الآخرين أنهم نظروا إلى النادر فأجروا عليه بقية مسائل الباب، يقول الشاطبي: "وقد يمكن أن تُراعى المعاني في باب العبادات وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة الحنفية، والتعبدات في باب العادات وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة الظاهرية، ولكن العمدة ما تقدم"[41].

الفرع الثالث: القول بالتوقيف لا يعارض إعمال المقاصد في الوجوه المناسبة

فالقول بأن باب الزكاة كغيره من العبادات مبناه على التوقيف هو مطابق لقصد الشارع، وفي مقابل هذا فإن القول بأصالة إعمال الرأي فيها -وإن ظهر لأول وهلة عند غير المتمرّس أن فيه مراعاة للمقاصد وبعدا عن الجمود-؛ إلا أنه في واقع الأمر مناقض لمقصود الشارع، ولهذا قال الشاطبي: "التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدَّه لا يُتعدى، فإذا وقع طابق قصد الشارع وإن لا خالف، وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل"[42]

هذا؛ ويمكن توظيف المقاصد في جوانب متعددة من باب الزكاة منها:

- إعمال المقاصد في الترجيح بين الأقوال في المسائل الخلافية، ومثال ذلك أن من مسالك الكشف عن المقاصد التي ذكرها الشاطبي: سكوت الشارع عن شرعية العمل مع وجود المقتضي وانتفاء المانع، فإن هذا السكوت كالنص على أن قصد الشارع ألا يزاد في هذا ولا ينقص، فإن زاد المكلف شيئا كان مخالفا لقصد الشارع[43]، ومعلوم أن هذا المسلك ألصق ما يكون بأبواب العبادات، ومنها باب الزكاة، ولهذا فإنَّ فهْم هذا المعنى يساعد على الترجيح في كثير من المسائل التي وجد مقتضاها في زمن النبي ﷺ ولم يشرع فيها حكما، وسيأتي مزيد توضيح لهذا في النماذج التطبيقية في المطلب الموالي.
- إعمال المقاصد في الظروف الاستثنائية، فيحكم المجتهد فيها بخلاف الأصل مراعاة للمقاصد، مثل حالات الحرج والمشقة التي يراعى فيها مبدأ التيسير المنضبط، ولهذا أمثلة سيأتي بعضها في الفرع الثاني من المطلب الموالي.
- مراعاة المقاصد عند الترجيح بين المستحقين، ومثاله إذا تردد المكلف فيمن يدفع له الزكاة وتزاحم عنده المستحقون لها، ولم يمكنه أن يستوعبهم بالمال المزكَّى، فإنه حينئذ يقدم من تكون المعونة له أنفع، فيقدم مثلا من حاجته لتوفير قوت يومه على من كانت حاجته لقضاء دَيْنه، لأن في الأول مصلحة حفظ النفس التي تعد من الضروريات، وهي مقدمة على الثاني الذي يعد من الحاجيات، حيث يلحق بالمدين حرج شديد عند عدم السداد.
- إعمال المقاصد في النوازل التي لم تكن على عهد النبي ﷺ، ومثاله مسألة زكاة الفطر بالنسبة لقوم قوتهم من غير الحبوب، قال ابن القيم: "فإن كان قوتهم من غير الحبوب كاللبن واللحم والسمك أخرجوا فطرتهم من قوتهم كائنا ما كان، هذا قول جمهور العلماء، وهو الصواب الذي لا يقال بغيره؛ إذ المقصود سد خلة المساكين يوم العيد، ومواساتهم من جنس ما يقتاته أهل بلدهم"[44]
- يمكن دخول القياس في باب الزكاة، لكن ليس القياس المبني على الوصف المناسب، وإنما قياس الشبه عند القائلين به، وفي هذا يقول ابن العربي المالكي: "العبادات: وهي نوع لا يجري فيها تعليل بحال، لأنه لا يعقل معناها، بلى إن قياس الشبه يدخلها، كقول علمائنا رحمة الله عليهم في الوضوء: عبادة فافتقرت إلى النية كالصلاة... وكقولهم: إن القيم في الزكاة لا تجوز لأنها عبادة، فاقتصرت مورد الأمر دون التعليل كالوضوء والصوم وأمثال ذلك كثيرة"[45].

والمقصود بقياس الشبه الذي يمكن استعماله في مسائل الزكاة وغيرها من العبادات هو القياس الذي لا يعتمد على الأوصاف التي تخلو من مناسبة، كما أنه لا يعتمد على ما يُعلم اشتماله على المناسبة، وإنما هو في مرتبة بينها، فهو مبني على الأوصاف التي يُتوهم اشتمالها على مصلحة الحكم ويظن أنها مظنتها من غير اطلاع على عين المصلحة، مع عهدنا اعتبار الشارع لها في بعض الأحكام، وهذا القسم أكثر الأصوليين على قبوله لأنه يثير ظنا بثبوت الحكم.

ويجدر التنبيه إلى أن الكلام هنا على القياس في مسائل الزكاة في غير العلة المنصوصة، وإلا فلا إشكال في توظيفها لكن ذلك نادر، يقول الشاطبي: "إلا أن يتبين بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اتبعه، لكن ذلك قليل فليس بأصل، وإنما الأصل ما عم في الباب وغلب في الموضع"[46].

كما يحسن التنبّه إلى أن التعليل بالمناسب تعليلا قاصرا من غير تعدية جائز، ذلك لأنها وإن كانت المناسبة واضحة في الجملة، إلا أنها غير مطردة في كل ما شابهها، ولهذا يقول الشاطبي: "فإن المناسب فيها معدود عندهم فيما لا نظير له كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك، وإلى هذا أكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص"[47].

المطلب الرابع: نماذج تطبيقية

حتى لا تبقى هذه الدراسة نظرية بحتة رأيت أن أذيّلها بفروع تطبيقية يتم عرضها على ما سبق تقريره من معالم المنهج الأمثل في دراسة قضايا الزكاة:

الفرع الأول: مسألة إيجاب الزكاة في كل مال نام

ذهب بعض المعاصرين إلى إيجاب الزكاة في كل مال نام، سواء أكان مما يخرج من الأرض كالخضروات والفواكه، أم من الحيوانات التي تتخذ للنماء وترعى في كلأ مباح وبلغت النصاب، على خلاف بينهم في مقدار النصاب، بل وأوجبوا الزكاة في نتاج الحيوان من ألبان وحرير وبيض ونحوها[48]، فخالفوا بذلك جماهير الفقهاء، وفاقوا بذلك حتى الحنفية المتوسعين في هذه الأصناف[49].

وأدلة كل قول طويلة الذيل، وعرضها مع ما أُورد عليها ليس مما يُرام هنا للنيْل، ولكن حسبي هنا عرض التخريج المقاصدي للمسألة، فأقول وبالله التوفيق:

إن أهم ما استدل به الموَسعون مما له تعلق بالمقاصد أمران:

الأول: الاستدلال بالعمومات الموجبة للزكاة، وهذا كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 141]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 267]، وقوله ﷺ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر، وفيما سُقي بالنضح نصف العشر»[50]، فهذه النصوص وأشباهها يرون أن عمومها مقصود للشارع، ولم يُرَد منها الخصوص.

ويناقش بأن القول بأن هذا مراد للشارع لابد من إقامة الدليل عليه وهو غير موجود، بل إن القرائن تدل على خلاف هذه الدعوى، أما بالنسبة للحديث فقد قال ابن العربي: "إن الألفاظ الموضوعة للعموم قد تأتي على قصد الخصوص، والألفاظ الموضوعة للخصوص قد تأتي على قصد العموم، وإنما يعول في ذلك على القصد، وقوله: "فيما سقت السماء وفيما سقي بالنضح" لم يأت لبيان الشمول في النوعين، وإنما جاء لبيان الفرق بين مقدار الزكاة في القسمين"[51]، إذن فالسياق مما يساعد على معرفة قصد الشارع، وها هو الجويني يزيدك الأمر إيضاحا فيقول: "فإذا استدل الحنفي بهذا الظاهر في إثبات العشر في كل ما تنبته الأرض؛ كان

ذلك مردودا عليهم، فإن الرسول استاق كلامه هذا للفرق بين السيح والنضح، لا للتعرض لجنس ما يجب فيه العشر، فإذا ظهر أن هذا الفن من العموم لم يقصده الشارع، وإن جرى في كلامه اللفظ الصالح له، وهو "ما سقت السماء" فالاستمساك به في قصد التعميم باطل، إذ ظهر من كلامه خلافه"[52]، وهكذا القول في الآيات فهي من العام المخصوص كما سيأتي في النقطة الموالية.

الذي عليه جمهور الأصوليين أن العام يبنى على الخاص، وأن الخاص يقضي على العموم، وفي هذا يقول المقّري: "النص يقضي على العام، قال ابن العربي: "بلا خلاف"، يريد عند من لا يجعل العام نصا كالنعمان، وما استقرئ لمالك بقوله عليه السلام: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[53] يقضي على قوله: "فيما سقت السماء العشر"[54]..."[55].

إذا تقرر هذا فقد وردت نصوص خاصة فيها حصر جنس ما يحب فيه الزكاة، فمثلا في زكاة ما يخرج من الأرض صح عن موسى بن طلحة أنه قال: «عندنا كتاب معاذ عن النبي ﷺ أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر»[56]، وفي رواية أنه ﷺ قال لأبي موسى ومعاذ رضي الله عنهما حين بعثهما إلى اليمن: «لا تأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة: الشعير والحنطة والزبيب والتمر»[57]، فهذا نص في محل النزاع، ولذا يعجبني في هذا المقام ما ذكره ابن زنجويه (ت: 251هـ) معلقا على هذه الأحاديث وغيرها حيث قال: "... لأن رسول الله ﷺ حين خص هذه الأربعة بالصدقة وأعرض عما سواها؛ قد كان يعلم أن للناس أموالا وأقواتا مما تخرج الأرض سواها، فكان تركه ذلك وإعراضه عنه عفوا منه كعفوه عن صدقة الخيل والرقيق، وإنما يُحتاج إلى التشبيه والتمثيل (أي القياس) فيما لا توجد فيه سنة، فإذا وُجدت السنة قائمةً لزم الناسَ اتباعها على ما وافق الرأي وخالفه"[58].

فهذا موطن استعمال المقاصد، فترك النبي ﷺ أخذ الصدقة عما سوى الوارد في الحديث مع وجود المقتضي وانتفاء المانع دليل على أن ذلك غير مشروع، وقد تقدم - في الفرع الأخير من المطلب السابق- تقرير أن من مسالك الكشف عن المقاصد سكوت الشارع.

الأخذ بالعمومات لا يصح في العبادات، لأنه باب من أبواب الابتداع في الدين، والاستدراك على الشرع، ولهذا قال الشاطبي: "الأصل إذا ثبت في الجملة لا يلزم إثباته في التفصيل، فإذا ثبت مطلق الصلاة لا يلزم منه إثبات الظهر والعصر أو الوتر أو غيرها حتى ينص عليها على الخصوص، وكذلك إذا ثبت مطلق الصيام لا يلزم منه إثبات صوم رمضان أو عاشوراء أو شعبان أو غير ذلك حتى يثبت التفصيل بدليل"[59].

الثاني: مراعاة المقاصد العامة والجزئية، أما العامة فقد ذكروا أن الزكاة إنما شرعت لسد حاجة المستحقين ولإقامة المصالح العامة للمسلمين، وهذا واجب على كل ذي مال نام، ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قصد إلقاء هذا العبء على من يملك خمسا من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة أوسق من الشعير، ثم يعفي صاحب البساتين من البرتقال أو المانجو أو التفاح، ويعفي أصحاب المصانع الضخمة والأجور الكبيرة...[60].

أما عن المقصد الجزئي فيظهر ذلك فيما ذكروه من كون المقصود من شرعية الزكاة ابتلاء الخلق ومواساة الفقراء على وجه لا يصير المزكي فقيرا، وذلك بأن يعطي من فضل ماله قليلا من كثير، والإيحاب في المال الذي لا نماء له يؤدي إلى خلاف ذلك عند تكرر السنين، ولهذا فإن علة وجوب الزكاة في المال معقولة، وهي النماء كما نص الفقهاء الذين يعللون الأحكام، ويعملون بالقياس... وإذا كان النماء هو العلة في وجوب الزكاة، فإن الحكم يدور معه وجودا وعدما، فحيث تحقق النماء في مال وجبت فيه الزكاة، وإلا فلا[61].

ويناقش بما يلي:

- أما الحكمة التي ذكروها فيمكن التسليم بها، أما التفريع عليها دون وجود نص خاص فهذا ما لا يسلم لهم، وذلك لما يؤدي من التشريع مع الله سبحانه وتعالى، وقد تقدم الكلام عن هذا مستوفيا في بداية المطلب السابق، على أنه يمكن معارضة هذه الحكمة بأخرى أضبط منها، وذلك أن كثيرا من الفقهاء فهموا أن المقصود من زكاة ما يؤكل سد خلة الفقير وحفظ جسده، وذلك لا يكون غالبا إلا فيما هو قوت[62]، ولهذا عللوا بالاقتيات والادخار، لأن الفواكه والألبان والبيض ونحوها وإن كانت تطرد الجوع لكن لا يمكن ادخارها، إذ الفساد يسرع إليها، وفي هذا الصدد يقول القرافي مبينا وجه اختيار هذا الوصف: "لأنه وصف مناسب في الاقتيات من حفظ الأجساد التي هي سبب مصالح الدنيا والآخرة"[63].
- التعجب من التفريق في إيجاب الزكاة بين بعض الأصناف لا وجه له، لأن الأمور التعبدية لا يهتدي إليها العقل لوحده، بل لا بد فيها من الشرع، ولهذا لم يهتد أهل الجاهلية إلى هذا النظام الزكوي الإسلامي، ومع ذلك فإن أصحاب الخضروات والفواكه تشملهم النصوص العامة في الصدقة، فيخرجون ما طابت به أنفسهم، أما إلزامهم بالعشر أو نصفه فهذا يحتاج إلى نص خاص ولم يوجد مع وجود المقتضي وانتفاء المانع، بل وُجد النص الدال على عدم الزيادة على المنصوص كما سبق قريبا.
- أما القول بأن النماء علة فلا يسلم به، حيث لم يذكر ذلك أحد من السابقين، وإنما الموجود في كتب الفقه أن النماء شرط وليس علة، ويصرح به كشرط الحنفية، أما غيرهم من المذاهب فيراعونه في تعليلاتهم دون تصريح به[64].
- العلة الصحيحة من شرطها الاطراد والانعكاس، فإذا وجد الوصف وتخلف الحكم كان هذا دليلا على عدم اطراده وبالتالي عدم صحتها، ويسمي الأصوليون هذا القادح بالنقض[65]، فتوجد صور تحقق فيها وصف النماء مع أن الزكاة لا تجب فيها، يقول ابن بية الشنقيطي: "العلماء لم يستندوا إلى النماء، فالغنم المعلوفة أيضا تنمو وتتوالد، ومع ذلك لم يقل أحد منهم مطلقا بأن النماء سبب في وجوب الزكاة..."[66].

الفرع الثاني: مسألة إخراج القيم في الزكاة.

الناظر في كتب الفقهاء يجد في حكم إخراج القيمة في الزكاة اتجاهين إجمالا:

الاتجاه الأول: قالوا بجواز إخراج القيمة مطلقا، وهو قول الأحناف[67].

الاتجاه الثاني: وجوب الاقتصار على الأعيان المخصوصة، قال به الجمهور[68].

وهناك منحى ثالث هو أقرب للصواب في تقديري، وهو وسط بين الاتجاهين السابقين، حيث يفرق بين ما فيه مصلحة راجحة أو حاجة قائمة فيجوز، وبين ما خلا منهما فيُمنع، وقد اختار هذا القول ابن تيمية رحمه الله وعلل اختياره بأن النبي ﷺ قدَّر الجُبران لمن لم تكن عنده السن المطلوبة بشاتين أو عشرين درهماً ولم يعدل إلى القيمة، وبأنه متى جُوِّز إخراج القيمة مطلقا فقد يَعدِل المالك إلى أنواع رديئة، وقد يقع في التقويم ضرر، ولأن الزكاة مبناها على المواساة، وهذا معتبر في قدر المال وجنسه، ثم مثَّل لاختياره بثلاثة أمثلة:

1- أن يبيع ثمر بستانه أو زرعه بدراهم، فهنا إخراج عشر الدراهم يجزيه، ولا يُكلف أن يشتري ثمرا أو حنطة، لأنه ساوى الفقراء بنفسه.

2- أن يجب عليه شاة في خمس من الإبل، وليس عنده من يبيعه شاة؛ فإخراج القيمة هنا كاف ولا يُكلف السفر إلى مدينة أخرى ليشتري شاة.

3- أن يطلب منه المستحقون للزكاة إعطاء القيمة لكونها أنفع لهم؛ فيعطيهم إياها، أو يرى الساعي أن أخذها قيمة أنفع للفقراء، كما نقل عن معاذ بن جبل أنه: كان يقول لأهل اليمن: «ائتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصدقة مكان الشعير والذرة، أهْون عليكم، وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة»[69] على قول من قال أن هذا كان في الزكاة لا في الجزية[70].

هذا؛ واستعراض أدلة كل فريق مما يطول[71]، والمناسب للمقام أن نعرض الوجهة المقاصدية لكل اتجاه، وبيانه كالآتي:

أما الاتجاه الأول فنظروا إلى مقصد الشارع من الخطاب، فرأوا أن القصد من المنصوص عليه هو التيسير لا التقييد، ونظروا أيضا إلى مقصد الشارع من تشريع الحكم وهو إغناء الفقير، يقول السرخسي: "وبيان رسول الله ﷺ لما ذكر للتيسير على أرباب المواشي لا لتقييد الواجب به، فإن أرباب المواشي تعز فيهم النقود، والأداء مما عندهم أيسر عليهم"[72]، ثم قال بعد ذلك موضحا مقصد الحكم: "لأن المقصود إغناء الفقير، كما قال النبي ﷺ: «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم»[73]، والإغناء يحصل بأداء القيمة كما يحصل بأداء الشاة، وربما يكون سد الخلة بأداء القيمة أظهر"[74].

أما الاتجاه الثاني فرأوا أن مقصد الشارع ملازمة أعيان الأجناس الواردة في النصوص، وأجابوا عما ذكره أصحاب الاتجاه الأول بما يلي:

1- الذي تقرر عندنا أن الأصل في العبادات التوقيف، فيُلتزم بالمنصوص إلا إن وجدت أمارات ظاهرة يُفهم منها قصد التعدية[75].

2- أن تعليل النص بالعلة التي ذكروها يكرُّ على أصله بالإبطال والرفع، وهذا مُخلّ بشرط التعليل المقبول[76]، ولهذا قال ابن العربي: "التعليل الذي أشار إليه يُسقط الأصل، ومتى أسقط التعليل أصله الذي ينشأ عنه سقط في نفسه، وهذه نكتة يجب شد اليد عليها"[77] .

3- التعليل بسد الخلة وحده غير كاف، بل الأدق أن يضاف وصف آخر، وهو سد الخلة بجنس المال المزكى، قال الغزالي: "قال الشافعي: لا أُبعد كون سد الخلة مقصودا، ولكن لا يبعد أيضا كونه مقصودا بجنس مال الزكاة ليحصل للفقراء الاستغناء بجنس مال الأغنياء، ويبقى في أيديهم أعيانها، وهي تدر عليهم وتنسل، والدراهم تتبدد في أيديهم على قرب، فيعودون إلى أدبارهم، ويشهد له تخصيصه عليه السلام الأنثى بالذِّكر، والمالية فيهما سواء"[78]، فتأمل أيها القارئ قوله: "والدراهم تتبدد في أيديهم على قرب" ففيه رد لقولهم بأن القيمة أنفع للفقي، وتأمل أيضا في قوله: "ويشهد له تخصيصه عليه السلام الأنثى بالذِّكْر"، ففي حصر الشارع لجنس ما يعطى في الزكاة في إناث الأنعام دون الذكران رغم تساويهما في القيمة ما يدل على أن التقيد بما ورد في النص مقصود في الخطاب.

ويمكن إضافة جواب آخر وهو أن يقال: الحديث الذي انتزعوا منه العلة "أغنوهم عن المسألة..." ضعيف لا تقوم به الحجة[79]، وما بني على فاسد فهو فاسد، فيصير إذن مستند العلة عقليا، وما ذكره الشافعي من تركيب الوصف المعلل به من الإغناء وكونه من جنس المال؛ أقوى مأخذا وأبعد عن القوادح.

أما الاتجاه الثالث فجمعوا بين القولين وحملوا كلا منهما على حال، ففي الأحوال العادية يلتزم بالمنصوص عليه لأنه الأصل، أما عند المشقة والحرج، أو عند وجود المصلحة الراجحة كما سبق التمثيل عليه قريبا فلا بأس بإخراج القيمة، وهذا القول تجتمع فيه النصوص مع المقاصد دون إهمال لأحدهما.

ويجدر التنبيه إلى أن القائلين بهذا الاختيار يعنون به زكاة الأموال، أما زكاة الفطر فلا يمكن إلحاقها بها لما بينهما من الفروق[80].

الفرع الثالث: استحداث وعاء زكوي أو نصاب أو مقدار جديد.

الناظر في كتب المعاصرين يجد بعض الآراء الجديدة لم تعرف في كتب الأقدمين، ولو أنها كانت من القضايا النازلة التي لم يعرف لها نظير في غابر الأزمان لهان الأمر، لكن الإشكال أن كثيرا منها وُجد في عصر التشريع، فضلا عن عصر الأئمة المجتهدين، ولعلي أقتصر على مثال لنوع واحد يحوي تحته أفرادا كثيرة، وما يقال فيه ينسحب على ما شابهه من المسائل، هذا المثال هو زكاة المستغلات، والمستغلات هي "كل أصل -من ثابت أو منقول -غير معد للتجارة بأصله يدر دخلا وتتجدد غلته، وتزول عينه بالاستهلاك التدريجي"[81] ومن أمثلتها المصانع الإنتاجية والعقارات والسيارات والآلات ونحوها من كل ما لا يراد التجارة بعينه ويدر دخلا بإيجاره أو استثماره.

إذا تقرر هذا فقد ذهب أكثر المعاصرين تبعا لما نقل عن فقهائنا القدامى إلى أنه لا زكاة في أعيان المستغلات، وإنما تزكى غلتها زكاة النقد وعروض التجارة، أي يُخرج منها ربع العشر[82]، وقد ظهر في هذا العصر قولان جديدان:

1- أن المستغلات تزكى أعيانها وغلتها زكاة التجارة، فيخرج منها ربع العشر.

2- أن الزكاة تجب في غلتها، وتُزكى زكاة الزروع والثمار: العشر أو نصفه[83].

والذي يهمنا هنا عرض التوجيه المقاصدي لهذين الاتجاهين ومناقشته فيقال:

يشترك الاتجاهان في الاستدلال بالعمومات وبالتوجيهات المقاصدية، أما العمومات فقد سبق مناقشة ذلك في التطبيق الأول بما لا مزيد عليه، أما ما يخص المقاصد فاشترك الاتجاهان في المقصد العام، واختلفوا في الجزئي.

أما عن المقصد العام فقد ذكروا أن حكمة تشريع الزكاة - وهي التزكية والتطهير لأرباب المال أنفسهم، والمواساة لذوي الحاجة، والإسهام في حماية دين الإسلام، ودولته ونشر دعوته - تجعل إيجاب الزكاة هو الأولى والأحوط، لأنه لا يعقل أن يكون شكر النعمة، ومساعدة العاجز، وتطهير النفس وتزكيتها بالبذل، لازما لصاحب الزرع والثمر، غير لازم لصاحب المصنع والعمارة والسفينة والطائرة ونحوها، مما يدر من الدخل أكثر مما تدره أرض الذرة والشعير بأضعاف مضاعفة، ويجهد أقل من جهدها"[84].

هذا عن المقصد العام أما عن المقصد الجزئي فقد اختلف الاتجاهان في نظرهم إليه، وبالتالي اختلفوا في الأصل الملحق به.

- أما أصحاب القول الأول فقد قاسوا المستغلات على عروض التجارة بجامع النماء والربح في كلٍّ، فالنماء هو علة وجوب الزكاة في عروض التجارة وغيرها من الأموال الزكوية، وهذه العلة موجودة في المستغلات، فتجب الزكاة في أعيانها وغلتها لتحقق علة النماء فيها

- أما أصحاب القول الثاني فإنهم قاسوها على الأراضي الزراعية بجامع أن كل منهما يدرّ غلة ودخلا[85]

ويمكن مناقشة هذه التوجيهات على الترتيب الذي سيقت عليه بما يلي:

1- أما استدلالهم بالحكمة فبغض النظر عن الراجح في مسألة التعليل بالحكمة والتعدية بها؛ فإنه يمكن معارضتها بأنها مع مخالفتها للإجماع فهي منافية لمقصد من مقاصد الشريعة وهو رفع الحرج والمشقة، وضمن هذا المنظور يقول صديق حسن خان: "إيجاب الزكاة فيما ليس من الأموال التي تجب فيها الزكاة بالاتفاق كالدور، والعقار، والدواب ونحوها بمجرد تأجيرها بأجرة من دون تجارة في أعيانها؛ مما لم يُسمع به في الصدر الأول الذين هم خير القرون، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، فضلا أن يسمع فيه بدليل من كتاب أو سنة، وقد كانوا يستأجرون ويؤجرون، ويقبضون الأجرة من دورهم وضياعهم ودوابهم، ولم يخطر

ببال أحدهم أنه يخرج في رأس الحول ربع عشر قيمة داره أو عقاره أو دوابه، وانقرضوا وهم في راحة من هذا التكليف الشاق"[86].

ويقول الإمام مالك: "الأمر المجتمع عليه عندنا في إجارة العبيد، وخراجهم وكراء المساكين، وكتابة المكاتب أنه لا تجب في شيء من ذلك الزكاة، قلَّ ذلك أو كثر حتى يحول عليه الحول من يوم يقبضه صاحبه"[87].

إذن فهذا التعليل الذي ذكروه مخالف للإجماع، وهذا كاف في رده، ومع ذلك هو مخالف لقواعد الشرع، إذ لو أوجبنا الزكاة في المستغلات نفسها فهناك الكثير من المقلّين ومن الأرامل والأيتام إنما يعيشون على غلات دورهم أو غلات حوانيتهم الصغيرة، فلو أوجبنا الزكاة على الدور والحوانيت صار ذلك مجحفًا لمالهم، وهذا مناف للعدل، ومثله لا يأتي به الشرع الحنيف[88].

ثم إنه بالتأمل في المقادير المنصوصة نلاحظ أن مقدار الزكاة يزداد كلما قل العمل، ويقل كلما كثر العمل، ففي زكاة الزروع والثمار إذا كان صاحبها لا يسقيها فإنه يخرج العشر، أما إذا كان يبذل جهدا بسقيها فيقل المقدار الواجب في حقه ليصير نصف العشر، وحينما يكون الأمر يستدعي جهدا أكثر كما في التجارة فالواجب حينها هو ربع العشر، فهذا التناسب والتضاعف مما يحقق العدل، فليس فيه إثقال لكاهل الأغنياء، ولا إجحاف بحق الفقراء[89].

2- الزكاة وإن كانت معقولة المعنى في الجملة، إلا أن المقادير والأنصبة غير معقولة المعنى، ولم يقل أحد بذلك، نعم حاول بعضهم تلمس حكَم تقريبية لكن غالبها ظنون لا يمكن الجزم بها، وعليه فالقول بالتعبد فيها لا مناص منه.

3- قياس أعيان المستغلات على عروض التجارة بجامع النماء غير مسلم لما بينهما من الفروق، منها أن عروض التجارة تتقلب أعيانها في البيع والشراء بخلاف المستغلات، ومنها أن دوران رأس المال في عروض التجارة كثير لكثرة تقلب هذه العروض وتجددها بخلاف المستغلات[90].

ثم إنه لا يمكن أن يكون النماء علة لأنه وصف لا يطرد، وقد تقدم الكلام عن هذا في التطبيق الأول، ونزيد هنا أنه حتى على فرض التسليم بصحة العلة، فإن المستغلات لا يتحقق فيها هذا الوصف لأن المال النامي كما يظهر من اصطلاح الفقهاء هو مال تأتي نتيجة نمائه من جنسه، مثلا النقود تأتي نتيجة نمائها في صورة النقود نفسها، وكذلك لحيوان ينمو فيأتي نتيجة نمائه بصورة حيوان من جنس الحيوان، وكذلك الزروع والثمار، ولا يوجد في كتب الفقهاء ما يسمى مالًا ناميًا ولا تأتي نتيجة نمائه من غير جنسه، وأما المستغلات فنتيجة نمائها تأتي في صورة النقود، فلذلك لا تصلح أن تسمى أموالا نامية[91].

4- قياس المستغلات على الأرض المزروعة قياس مع الفارق، لأن المستغل ليس كالأرض، فقد يهلك في لحظة، فتحترق الطائرة، وتغرق السفينة، وتنهدم العمارة، بخلاف الأرض فإنها تبقى إلى أن تقوم الساعة، أضف إلى ذلك أن غلة الأراضي الزراعية تفوق بكثير غلة المستغلات، وكذلك من جهة أخرى فالغلة ليست كالزرع لأنها تزكى كل حول، أما الزرع فبعد أن يزكى للمرة الأولى فإنه إذا ادُّخر لسنوات فلا يزكى مرة ثانية، إلا إذا أصبح عروض تجارة[92].

خـاتمـة

في خاتمة هذا المقال لا بأس أن نستعرض أبرز المحطات التي مرت معا في هذا المقال، وذلك فيما يلي:

- أحكام الشريعة منها ما هو تعبدي لا تدرك علته، مع إمكان تلمس بعض الحكم والمقاصد دون الجزم بذلك، ومنها ما يدرك علته، وقد اتفق الفقهاء على عدم القياس على الأحكام التي لا يعقل معناها.
- اختلف الفقهاء قديما وحديثا في نظرتهم لمسائل باب الزكاة، فمنهم من رأى مسائلها تعبدية لا ينبغي الخروج فيها عن ظواهر النصوص، وقابلتهم طائفة أوغلوا في إعمال القياس واستخدام الرأي في كثير من مسائلها، وتوسط آخرون فأخذوا بالأمرين معا مع تغليب جانب التعبد واعتباره هو الأصل.
- تضافرت أدلة الكتاب والسنة والنظر على كون الأصل في العبادات التوقيف، أي أنه لا يقاس عليها غيرها، وذلك لكونها غير معقولة المعنى على وجه التفصيل، وهذا لا يمنع من تلمّس الحكم والمقاصد الإجمالية من غير قطع بها.
- لما كان الأصل في الزكاة التعبد قلَّ دخول القياس في مسائلها، والقياس الذي يستعمل في هذه المواطن القليلة هو القياس المبني على الوصف الشبهي، أما الوصف المناسب فهو وإن كان واضحا على وجه الإجمال في بعض أحكامها، إلا أنه غير واضح في التفاصيل والجزئيات، ولهذا فلا يمكن طرده في كل ما شابهه، ومن هنا كان القول بإنشاء وعاء زكوي جديد أو مقدار أو نصاب جديد قولا ضعيف المأخذ.
- يمكن مراعاة المقاصد في فقه الزكاة في جوانب عديدة كالترجيح في المسائل الخلافية أو عند تعارض المصالح، أو لإيجاد حكم النوازل.
- لقد كان للخلاف في منهجية تناول مسائل الزكاة آثار في الفروع الفقهية القديمة والحديثة، وقد تناولت في هذا البحث عينة منها تدل على ما سواها.

التوصيات:

- أوصي الباحثين بالعناية بمثل هذا النوع من الدراسات وتعميمه على الأبواب الأخرى للشريعة كباب السياسة الشرعية، وباب الأحوال الشخصية وغيرها.
- الاعتناء بتخريج الفروع على الأصول تنظيرا وتطبيقا، مع الإلمام بالمقاصد الشرعية واستحضارها عند تناول المسائل الفقهية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، اعتنى به: مشهور حسن، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1427هـ.
2. أحمد بن حنبل، المسند، ت: الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1420هـ
3. ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ت: محمد عبد الله ولد كريم، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1429هـ.
4. ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري، المحصول في أصول الفقه، ت: حسين علي البدري، دار البيارق، الأردن، ط1، 1420هـ.
5. ابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1423هـ.
6. ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير وبهامشه شرح العناية على الهداية للبابربي، دار عالم الكتب، الرياض، دط، دت.

7. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، القواعد النورانية الفقهية، ت: أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1422هـ.
8. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن ابن القاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد المدينة النبوية، دط، 1425هـ.
9. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الفتاوى الكبرى، ت: محمد عطا وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ.
10. ابن حرم أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة بيروت، دط، دت.
11. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، المحلى بالآثار في شرح المجلى بالاختصار، تحقيق: خالد الرباط وآخرون، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1437هـ.
12. ابن حزم وابن تيمية، مراتب الإجماع ويليه نقد مراتب الإجماع، ت: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1419هـ
13. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ت: عبد الله العبادي، دار السلام، القاهرة، ط3، 1427هـ.
14. ابن زنجويه حميد بن مخلد، كتاب الأموال، ت: شاكر الخوالدة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط2، 1428هـ
15. ابن سيده علي بن اسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: مراد كامل وآخرون، معهد المخطوطات العربية، مصر، ط2، 1424هـ.
16. ابن عابدين محمد أمين، (1421هـ)، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، دط، 1421هـ.
17. ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1425هـ.
18. ابن فارس أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ.
19. ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، ت: عبد الله التركي وآخرون، دار عالم الكتب، الرياض، ط6، 1428هـ.
20. ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، اعتنى به: مشهور حسن، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، دت.
21. ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
22. الآمدي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ.
23. الألباني محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1399هـ.
24. البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ت: محمد زهير الناصر وآخرون، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.
25. الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، ت: عبد العظيم الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1412هـ.
26. الجيزاني محمد بن حسين، دراسة وتحقيق قاعدة الأصل في العبادات المنع، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط2، 1432هـ.
27. الحاكم أبوعبد الله محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، ت: صالح اللحام، دار العثمانية، الأردن، ط1، 1428هـ.

28. الحجاوي شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى، الإقناع لطالب الانتفاع، ت: عبد الله التركي، دار عالم الكتب، الرياض، دط، 1432هـ.
29. الحطاب محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الرضوان، موريتانيا، ط1، 1431هـ.
30. الخادمي نور الدين، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1421هـ.
31. الدارقطني علي بن عمر، الدارقطني، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ.
32. الدبوسي أبو زيد عبيد الله عمر بن عيسى، تأسيس النظر، ت: مصطفى محمد القباني، دار ابن زيدون، بيروت، دط، دت.
33. الرصاع أبو عبد الله محمد الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة، ت: محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1993م.
34. الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط1، 1418هـ.
35. الزرقا مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط2، 1425هـ.
36. الزنجاني شهاب الدين محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، ت: محمد أديب صالح، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1427هـ.
37. السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد، المبسوط، دار النوادر، الكويت، ط1، 1434هـ.
38. الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الاعتصام، ت: محمد الشقير وآخرون، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1429هـ.
39. الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1417هـ.
40. الشافعي محمد بن إدريس، الأم، ت: رفعت فوزي، دار الوفاء، المنصورة، ط3، 1426هـ.
41. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، شفاء الغليل في بيان الشَبه والمخيَّل ومسالك التعليل، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1390هـ.
42. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ.
43. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المنحول من تعليقات الأصول، ت: محمد حسين هيتو، دار الفكر، دمشق، دط، دت.
44. الغفيلي عبد الله بن منصور، نوازل الزكاة، دار الميمان، الرياض، ط1، 1430هـ.
45. القاضي عبد الوهاب أبو محمد عبد الوهاب بن علي البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1429هـ.
46. القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، ت: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1994م.
47. القرضاوي يوسف، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط2، 1393هـ.
48. القيرواني ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ت: عبد الفتاح الحلو، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م.
49. الماوردي علي بن محمد، الحاوي الكبير، ت: عبد الله عوامة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1430هـ.
50. المقري أبو عبد الله محمد بن أحمد، قواعد الفقه، ت: محمد الدروابي، مكتبة دار الأمان، المغرب، ط1، 1435هـ.
51. النووي أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ت: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، دط، دت.
52. الهيتمي أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج مع حاشية الشرواني وابن القاسم العبادي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، دط، 1357هـ.
53. رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، جمع: أحمد الدويش، دار المؤيد، الرياض، ط5، 1424هـ.
54. زايد بن حسن الوصابي، أحكام الزكاة، دار الآثار، اليمن، ط1، 1435هـ.

55. سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر، دمشق، ط1، 1402هـ.
56. سعدي أبو حبيب، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط4، 1432هـ
57. صديق حسن خان، الروضة الندية شرح الدرر البهية ومعها التعليقات الرضية للألباني، دار ابن عفان، القاهرة، ط2، 1428هـ.
58. عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الشاطبي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1421هـ
59. عبد الله بن مبارك آل سيف، زكاة المستغلات، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، الرياض، العدد الخامس، (1430-1431هـ).
60. عبد الوهاب حلاف، علم أصول الفقه، دار القلم، دمشق، ط20، 1406هـ.
61. عطية محمد سالم، تتمة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة المعارف، الرباط، دط، دت.
62. قلعجي محمد رواس وآخرون، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط3، 1415هـ.
63. مالك بن أنس، الموطأ، ت: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، دط، 1406هـ.
64. مسلم أبو الحجاج، الصحيح، ت: فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1412هـ.
65. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار الصفوة، الكويت، ط1، 1412هـ.

الهوامش:

[1]- انظر: ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، (دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ)، ج13، ص522.

[2]- انظر: الزرقا مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، (دار القلم، دمشق، ط2، 1425هـ)، ج1، ص65-66.

[3]- انظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، ت: إبراهيم شمس الدين، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ)، ج1، ص529.

[4]- لمزيد من التفصيل انظر: ابن عابدين محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (دار الفكر، بيروت، دط، 1421هـ)، ج2، ص278-280/ الرصاع أبو عبد الله محمد الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة، ت: أبو الأجفان والطاهر المعموري، (دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1993م)، ج1، ص140/ النووي أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ت: محمد نجيب المطيعي، (مكتبة الإرشاد، جدة، د.ط, د.ت)، ج5، ص295/ الحجاوي شرف الدين موسى بن أحمد، الإقناع لطالب الانتفاع، ت: عبد الله التركي، (دار عالم الكتب، الرياض، دط، 1432هـ)، ج1، ص387

[5]- انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص642.

[6]- قلعجي، محمد رواس وآخرون، معجم لغة الفقهاء، (دار النفائس، بيروت، ط3، 1415هـ)، ص151.

[7]- سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، (دار الفكر، دمشق، ط1، 1402هـ)، ص385.

[8]- عبد الوهاب حلاف علم أصول الفقه، (دار القلم، دمشق، ط20، 1406هـ)، ص62.

[9]- انظر: ابن سيده علي بن اسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: مراد كامل وآخرون، (معهد المخطوطات العربية، مصر، ط2، 1424هـ)، ج6، ص116.

[10]- الخادمي نور الدين، علم المقاصد الشرعية، (مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1421هـ)، ص17.

[11]- انظر: الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد سليمان الأشقر، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ)، ج2، ص278/ ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الحبيب بن الخوجة، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1425هـ)، ص150.

[12]- انظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص171- 173.

[13]- انظر: الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1417هـ)، ج2، ص539.

[14]- الدبوسي أبو زيد عبيد الله عمر بن عيسى، تأسيس النظر، ت: مصطفى القباني، (دار ابن زيدون، بيروت، د.ط، د.ت)، ص112.

[15]- المقري أبو عبد الله محمد بن أحمد، قواعد الفقه، ت: محمد الدروابي، (مكتبة دار الأمان، المغرب، ط1، 1435هـ)، ص215.

[16]- الزنجاني شهاب الدين محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، ت: محمد أديب صالح، (مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1427هـ)، ص49-52.

[17]- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الفتاوى الكبرى، ت: محمد عطا وآخرون، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ)، ج4، ص12، 13

[18]- ابن حرم أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد شاكر، (دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت)، ج7، ص141.

[19]- ابن حرم أبو محمد علي بن أحمد، المحلى بالآثار في شرح المجلى بالاختصار، ت: خالد الرباط وآخرون، (دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1437هـ)، ج5، ص373-374.

[20]- لمزيد من التفصيل انظر: ابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: مشهور آل سلمان، (دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1423هـ)، ج3، ص98-99.

[21]- انظر: القرضاوي يوسف، فقه الزكاة، (مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط2، 1393هـ)، ج1، ص28.

[22]- انظر: المرجع نفسه، ج1، ص29.

[23]- لمزيد من التفصيل انظر: الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، ت: عبد العظيم الديب، (دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1412هـ)، ج2، ص622/ الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي ، شفاء الغليل في بيان الشَبه والمخيَّل ومسالك التعليل، ت: حمد الكبيسي، (مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1390هـ)، ص204/ الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الاعتصام، ت: محمد الشقير وآخرون، (دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1429 هـ)، ج3، ص39/ الهيتمي أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج مع حاشية الشرواني وابن القاسم العبادي، (المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ط، 1357 هـ)، ج7، ص171/ ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، القواعد النورانية الفقهية، ت: أحمد الخليل، (دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1422هـ)، ص164.

[24]- انظر: الجيزاني محمد بن حسين، دراسة وتحقيق قاعدة الأصل في العبادات المنع، (دار ابن الجوزي، السعودية، ط2، 1432هـ)، ص50-57.

[25]- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن ابن القاسم وابنه محمد، (مجمع الملك فهد، المدينة النبوية، د.ط، 1425هـ)، ج22، ص226.

[26]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم: 2697، ج3، ص184/ ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، رقم: 1718، ج3، ص1343.

[27]- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، رقم: 1718، ج3، ص1344. وعلقه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب النجش، ج3، ص69.

[28]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج29، ص16، 17.

[29]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص513.

[30]- المرجع نفسه، ج2، ص514، 515.

[31]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص518.

[32]- الشاطبي، الاعتصام، ج3، ص42، 43. (بتصرف يسير)

[33]- التباس هذا المعنى على بعض الباحثين جعلهم يتصورون أن الشاطبي لم يلتزم بتأصيله حيث علل كثيرا من العبادات، ينظر مثلا: عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (دار الفكر، دمشق، ط1، 1421هـ)، ص237، و240. وهذا غير مسلم، بل التوجيه الصحيح هو ما قُرر هنا، من كون المنفي هو التعليل الذي يعدى به الحكم فهذا نادر، أما غير ذلك فالتعليل ثابت في نفس الأمر لكن لا ندركه على سبيل القطع غالبا، ومع ذلك يمكن تلمس الحكمة على سبيل الظن من غير قياس عليها.

[34]- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، ت: محمد بوخبزة، (دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1994م)، ج1، ص67.

[35]- ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص294.

[36]- ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري، المحصول في أصول الفقه، ت: حسين علي البدري، (دار البيارق، الأردن، ط1، 1420هـ)، ص132.

[37]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص517، 518.

[38]- انظر: الحطاب محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (دار الرضوان، موريتانيا، ط1، 1431هـ)، ج3، 130/ الماوردي علي بن محمد، الحاوي الكبير، ت: عبد الله عوامة، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1430هـ)، ج4، ص257-258/ ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، ت: عبد الله التركي وآخرون، (دار عالم الكتب، الرياض، ط6، 1428هـ)، ج4، ص289.

[39]- الشافعي محمد بن إدريس، الأم، ت: رفعت فوزي عبد المطلب، (دار الوفاء، المنصورة، ط3، 1426هـ)، ج3، ص178.

[40]- انظر: المرجع نفسه، ج1، ص111.

[41]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص138.

[42]- المرجع نفسه، ج2، ص539.

[43]- انظر: المرجع نفسه، ج2، ص157.

[44]- ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص353.

[45]- ابن العربي، المحصول، ص133.

[46]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص515.

[47]- المرجع نفسه. ج2، ص515.

[48]- لمزيد من التفصيل انظر: القرضاوي، فقه الزكاة، ج1، ص430.

[49]- انظر: ابن حزم وابن تيمية، مراتب الإجماع ويليه نقد مراتب الإجماع، ت: حسن أحمد إسبر، (دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1419هـ)، ص67/ النووي المجموع شرح المهذب، ج5، ص310، 437/ ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير وبهامشه شرح العناية على الهداية للبابربي، (دار عالم الكتب، الرياض، دط، 1424هـ)، ج1، ص504/ الحجاوي، الإقناع، ج1، ص387/ سعدي أبو حبيب، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، (دار الفكر، دمشق، ط4، 1432هـ)، ج1، ص474-475/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، (دار الصفوة، الكويت، ط1، 1412هـ)، ج23، ص250، 291.

[50]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، رقم: 1483، ج2، ص126.

[51]- ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ت: محمد عبد الله، (دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1429هـ)، ج1، ص416.

[52]- الجويني، البرهان، ج1، ص354.

[53]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الورق، رقم: 1447، ج2، ص116/ ورواه مسلم في صحيحه، أول كتاب الزكاة، رقم: 979، ج2، ص673.

[54]- سبق تخريجه قريبا، الهامش رقم: 58.
[55]- المقري، قواعد الفقه، ص218.
[56]- رواه أحمد في مسنده، مسند معاذ بن جبل، رقم: 21989، ج36، ص314، والحديث قال عنه محققو المسند: إسناده صحيح رجاله رجال الشيخين، وصححه كذلك: الألباني، إرواء الغليل، ج3، ص277.
[57]- رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، رقم: 1459، ج1، ص527. والحديث صححه الحاكم ووافقه الذهبي على ذلك.
[58]- ابن زنجويه، حميد بن مخلد، كتاب الأموال، تحقيق: شاكر الخوالدة، (مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط2، 1428هـ)، ج2، ص859.
[59]- الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص29.
[60]- انظر: القرضاوي، فقه الزكاة، ج1، ص147- 148، وص 355.
[61]- انظر: منظمة المؤتمر الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (جدة، ع2، 1407هـ)، ج1، ص120/ القرضاوي، فقه الزكاة، ج1، ص140.
[62]- انظر: ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ت: عبد الله العبادي، (دار السلام، القاهرة، ط3، 1427هـ)، ج2، ص600.
[63]- القرافي، الذخيرة، ج3، ص73.
[64]- انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج23، ص242.
[65]- الآمدي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، (دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ)، ج2، ص107.
[66]- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج1، ص170.
[67]- انظر: الدبوسي، تأسيس النظر، ص112/ السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد، المبسوط، (دار النوادر، الكويت، ط1، 1434هـ)، ج2، ص156
[68]- انظر: القيرواني ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ت: عبد الفتاح الحلو، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م)، ج2، ص222/ النووي المجموع شرح المهذب، ج5، ص401/ ابن قدامة، المغني، ج4، ص296.
[69]- رواه البخاري معلّقا، كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة، ج2، ص116.
[70]- انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج25، ص82-83.
[71]- للوقوف على الأدلة انظر: السرخسي، المبسوط، ج2، ص156-157/ القاضي عبد الوهاب أبو محمد عبد الوهاب بن علي البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، ت: مشهور آل سلمان، (دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1429هـ)، ج2، ص144-146/ المجموع شرح المهذب، ج5، ص402-405/ ابن قدامة، المغني، ج4، ص296-297.
[72]- السرخسي، المبسوط، ج2، ص156.
[73]- رواه الدارقطني في سننه، كتاب زكاة الفطر، رقم: 2133، ج3، ص89.
[74]- السرخسي، المبسوط، ج2، ص157.
[75]- انظر: ابن العربي، المحصول، ص95، و132.
[76]- انظر: الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المنخول من تعليقات الأصول، ت: محمد حسين هيتو، (دار الفكر، دمشق، د.ط، د،ت)، ص201.
[77]- ابن العربي، المحصول، ص95
[78]- الغزالي، المنحول، ص200، 201.
[79]- انظر: الألباني، إرواء الغليل، ج3، ص332.
[80]- انظر: عطية محمد سالم، تتمة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (مكتبة المعارف، الرباط، د.ط، د.ت)، ج8، ص299- 301.

[81]- عبد الله بن مبارك آل سيف، زكاة المستغلات، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، ع5، 1430-1431هـ، ص238.
[82]- انظر: الشافعي، الأم، ج3، ص122/ ابن قدامة، المغني، ج4، ص249/ زايد بن حسن الوصابي، أحكام الزكاة، (دار الآثار، اليمن، ط1، 1435هـ)، ص453/ مجلة مجمع الفقه، ج1، ص197- 198/ رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، جمع: أحمد الدويش، (دار المؤيد، الرياض، ط5، 1424هـ)، ج9، ص332/ الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، (دار الفكر، دمشق، ط4، 1418هـ)، ج 10، ص7922.
[83]- انظر: الغفيلي عبد الله بن منصور، نوازل الزكاة، (دار الميمان، الرياض، ط1، 1430هـ)، ص129
[84]- انظر: مجلة مجمع الفقه، ع 2، ج1، ص120.
[85]- انظر: الغفيلي، نوازل الزكاة، ص133-135.
[86]- صديق حسن خان، الروضة الندية شرح الدرر البهية، (دار ابن عفان، القاهرة، ط2، 1428هـ)، ج1، ص507.
[87]- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، 1406هـ)، ج1، ص247.
[88]- انظر: مجلة مجمع الفقه، ع2، ج1، ص161.
[89]- انظر: المرجع نفسه، ع2، ج1، ص163.
[90]- انظر: الغفيلي، نوازل الزكاة، ص132.
[91]- انظر: مجلة مجمع الفقه، ع2، ج1، ص160.
[92]- انظر: الغفيلي، نوازل الزكاة، ص133/ مجلة مجمع الفقه، ع2، ص144.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 173- 190
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الزكاة بين جلل التشريع وخلل التطبيق
Zakat between the sublime legislation and the malfunctioning application

طالبة دكتوراه ليلى الزهرة بلقاسمي[1] د/ نور الهدى طيبي
كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية - جامعة وهران
leilazohra32@gmail.com h00001976@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/10/28 تاريخ القبول: 2022/01/06

الملخص:
يهدف هذا البحث إلى دراسة الزكاة من حيث تكامل التشريع من جهة، وسوء التطبيق من جهة أخرى، وذلك من خلال ذكر ماهيتها ومقاصد تشريعها الدينية والاجتماعية والاقتصادية، ثم البحث في واقع الناس أين نجد خلل التطبيق كإحجام البعض عن دفع زكواتهم أو سوء توزيعها عند البعض الآخر، مع محاولة إعطاء البدائل والحلول.
الكلمات المفتاحية: الزكاة؛ مقاصد التشريع؛ خلل التطبيق.

Abstract:
This research aims to study the zakat in terms of the complementarity of legislation on the one hand and misapplication on the other hand, stating its nature, and the purposes of its religious, social and economic legislation, then searching in the reality of people where we find the application defect is represented in the reluctance of some to paying their zakat or misallocating others' zakat, then trying to give alternatives and solutions.
Key words: zakat; purposes of legislation; the application defect.

مقدمة:
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:
من تمام منن الله أن أنزل علينا شريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد فهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فالشريعة كما قال الإمام بن القيم: "عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدالّة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ"[1].
ومن حكمته سبحانه وتعالى أن فرض علينا عبادات نتقرب بها إلى ربنا ونحقق بها مراده عز وجل بخلافته في أرضه، وإن من أهم هذه العبادات الزكاة، فهي الركن المالي الاجتماعي في أركانه الخمس، بها يدخل المسلم في جماعة المسلمين ويستحق أخوتهم وانتمائه إليهم قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ (التوبة :11)، وهي ملتقى شعبتين من الشريعة الإسلامية وهما العبادة والسلوك الاجتماعي، جاء الأمر بها في كتاب الله 80 مرة، منها 27 مرة مقترنة بالصلاة، وورد ذكرها في 172 حديثا من ما رواه الإمام البخاري فقط، لذا فهي قدر مشترك بين علوم شتى، تحدث عنها المفسرون، والمحدثون وشراح الحديث، والفقهاء، إلا أن هذه الدراسة ستسلط الضوء على الزكاة كونها عبادة من خلال

[1]- المرسل المؤلف.

بيان جلل تشريعها ووضوح مقاصدها، ثم بيان الخلل الواقع في تطبيقها، مع محاولة إعطاء البدائل والحلول، فكان عنوانها: **"الزكاة بين جلل التشريع وخلل التطبيق".**

إشكالية البحث: رغم جلل مقاصد تشريع الزكاة إلا أن الخلل في تطبيقها يحول دون الوصول إلى المأمول منها، فأين يكمن هذا الخلل وكيف يمكن تلافيه؟ ومنه تتفرع الأسئلة التالية:

- ما مقاصد تشريع الزكاة؟ وما أثر الزكاة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية؟
- ما هي الأخطاء التي يقع فيها المزكون؟ وما السبيل لتصحيحها؟

الدراسات السابقة: رغم كثرة الدراسات التي تناولت موضوع الزكاة في مختلف جوانبه، إلا أنه وبعد البحث لم أظفر بدراسة تناولت الخلل في تطبيقها. وقد انتظم البحث فيما يلي:

المبحث الأول: تعريف الزكاة

المبحث الثاني: مكانة الزكاة في الإسلام والمقاصد الشرعية منها

المبحث الثالث: بعض أخطاء المزكين ومقترحات لتفاديها

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: تعريف الزكاة

المطلب الأول: الزكاة في اللغة

تطلق الزكاة لغة على معان متعددة منها:

1- النماء:

يقال: زكا الزرع، أي طال ونما، وكل شيء يزداد وينمو فهو يزكو زكاة[2]، والزكاة سميت بذلك لما يكون فيها من رجاء البركة ولتزكية النفس وتنميتها بالخيرات والبركات[3].

وفيه قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (الروم: 39)

1- **الطهارة**: الزكاة طهرة للأموال، وزكاة الفطر طهرة للأبدان[4] قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبة: 103)، وقال: ﴿قد أفلح من زكاها﴾ (الشمس: 9) أي طهرها من الذنوب والآثام.

2- **الصلاح**: وفيه قوله تعالى: ﴿فَأَرَدْنَا أن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾ (الكهف: 18) أي أصلح وأكثر تدينا منه[5].

3- **المدح والثناء**: يقال زكّى نفسه تزكية أي مدحها وزكّى الرجل نفسه إذا وصفها وأثنى عليها[6]، قال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ (النجم: 32).

جمعت الزكاة في لغة العرب الكثير من المعاني الطيبة، ففيها النماء للمال المزكى وزيادته، وهي في نفس الوقت تطهر نفس المزكي من البخل والشح، ومن الأنانية والأثرة، وتمدحه فتشهد له بصحة الإيمان، ومن جهة أخرى تطهر نفوس الفقراء والمحتاجين لها من الحقد على الأغنياء، فهي بذلك تصلِح المجتمع كله.

المطلب الثاني: الزكاة في الاصطلاح

للفقهاء نظرتان في تعريف الزكاة، منهم من نظر إليها بالنسبة للمال الذي تخرج منه الزكاة، ومنهم من نظر إليها بالنسبة إلى فعل المزكي نفسه، وقد أطلقها الشارع وأراد بها كلا المعنيين لكن الغالب في استعمالها أنها لفعل الزكاة.

قال الحطاب: "عرّفها بعضهم بالمعنى الأول - باعتبارها اسم- فقال: هي اسم لقدر من المال يخرجه المسلم في وقت مخصوص لطائفة مخصوصة بالنية"[7].

وعرفها عليش أيضا بهذا المعنى فقال:" تطلق أيضا على الجزء المخصوص المخرج من المال المخصوص الذي بلغ نصابا إن تم الملك وحول غير المعدن والحرث"[8].

وعرفها غيرهم بالمعنى الثاني -أعني باعتبارها فعل- فقالوا : "هي إخراج مال مخصوص من مال مخصوص بلغ نصابا لمستحقه إن تم الملك وحول غير معدن وحرث"[9].

تعليق على التعاريف:

مما تقدم من تعاريف يلاحظ اتفاق فقهاء المالكية على ما يلي:

1- ذكر القدر المعين المخرجِ زكاةً.

2- تعيين المال الذي يجب إخراج الزكاة منه.

3- تعيين مصرف الزكاة وهم المستحقون.

فإن أردنا صياغة تعريف للزكاة عند المالكية بنظرية القدر المشترك نقول هي: **إخراج نصيب مُقَدَّر شرعًا في مال معين لأصناف مخصوصة على وجه مخصوص.**

محترزات التعريف:

إخراج: نرجح إطلاقها على الفعل لأن من قال إنها تعني المال المؤدى، قال بإطلاقها عليه إما على سبيل المجاز أو على سبيل أنها مشترك لفظي والأصح أنها تطلق على الفعل وليس على المال، وذلك لأن موضوع علم الفقه هو فعل المكلف، ولأنها توصف بالوجوب، وهو من صفات الأفعال دون الأعيان[10].

نصيب مقدر شرعًا: يُراد به بلوغ المال المزكي نصابًا، وهو الحد الشرعي الذي لا تجب الزكاة في المال دونه، ويختلف باختلاف المال[11].

في مال معين: يُراد به الأموال الزكوية، وهي سائمة الأنعام، والنقدان، وعروض التجارة، والخارج من الأرض، وخرج به ما كان للقُنية، فلا تجب زكاته، وما وجب في كل الأموال كالديون والنفقات. [12]

لأصناف مخصوصة: يراد بها أصناف الزكاة الثمانية، كما يخرج بهذا القيد الهاشمي ومولاه ويَخرج به من يجب عليه نفقتهم، كالفروع والأصول[13].

على وجه مخصوص: يراد بهذا القيد توفر شروط الزكاة كالإسلام والحرية والملك التّام وحولان الحول، كما يراد به اشتراط النية في إخراج الزكاة، بأن تكون زكاة خالصة لله تعالى[14].

المبحث الثاني: مكانة الزكاة في الإسلام والمقاصد الشرعية منها

المطلب الأول: مكانة الزكاة في الإسلام

هي ثالث أركان الإسلام، وتعتبر القسم الثالث من واجبات الشرع والتي تجمع بين أمرين: حظ العباد، وامتحان المكلف بالاستعباد، ولا ينبغي أن ينسى أحد المعنيين لأن ذلك يؤدي إلى اختلال المقصد الشرعي الذي من أجله فرضت الزكاة؛ فحظ الفقير مقصود في سد الخلة، وهو جلي سابق إلى الأفهام، وحق التعبد في إتباع التفاصيل مقصود للشرع، وباعتباره صارت الزكاة قرينة الصلاة والحج في كونها من مباني الإسلام [15]. وعليه فالزكاة تنظم علاقة الفرد بخالقه وعلاقة الفرد بمجتمعه، وأي فهم للزكاة بعيداً عن هذا التصور الصحيح يعتبر تصوراً جزئياً مخلاً بالصورة الكاملة لنظام الزكاة.

لذا فإن بعد الدعوة للإيمان تُقَدَّم الصلاة والزكاة على ما عداهما من أركان الإسلام؛ لما جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن، فقال له: «إنّك ستأتي قومًا أهل كتاب، فإذا

جئتهم، فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أنّ الله فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»[16]، وإنّما اقتصر عليهما لشدة اهتمام الشارع بهما، وتقديمهما على غيرهما عند الدعوة إلى الإسلام، وأَخْذًا بمبدأ التدرج في بيان فرائض الإسلام. وقد جاءت الأحاديث بالتغليظ الشديد على مانعي الزكاة قال تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (آل عمران: 180)، وصح عن النبي ﷺ قوله: «ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يَوْمُ الْقِيَامَةِ صُفِّحَتْ لَهُ صَفَائِحَ مِنْ نَارٍ فَأُحْمِيَ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوَى بِهَا جَنْبُهُ وَجَبِينُهُ وَظَهْرُهُ، كُلَّمَا بَرَدَتْ أُعِيدَتْ لَه، في يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، حَتَّى يُقْضَى بين العباد، فَيُرَى سَبِيلُهُ إِمَّا إِلَى الجنة، وإما إلى النار»[17]. بل لقد شرع الإسلام مقاتلة مانعي الزكاة، فقد روى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «أُمِرْتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم إلّا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»[18].

وما ذلك إلا لعظم شأن هذه الفريضة، ولما يترتب عليها من آثار عظيمة ومقاصد جليلة، سأذكر طرفًا منها في المبحث التالي:

المطلب الثاني: المقاصد الشَّرعيَّة من فريضة الزكاة

لقد فرض الإسلام الزكاة، وأثبت لها هذه المنزلة العليا والمكانة العظمى، وما ذلك إلّا لما يتحقق من تطبيقها والأخذ بها من مقاصد شرعية عظيمة، تعود على الغني والفقير ومجتمعهما بالخير الكثير في الدنيا والآخرة، ومن تلكم المقاصد:

أولا: المقاصد الدينية

1- تحقيق التعبد لله بامتثال أمره والقيام بفرضه: فقد جاءت النصوص المتواترة بالأمر بأداء هذه الفريضة العظيمة، وبيَّنت أنّ ذلك من صفات المؤمنين الطائعين قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ (التوبة: 18)، فالمؤمن يتعبد الله بامتثال أمره بإخراج الزكاة بالقدر المطلوب شرعًا، وصرفها في مصارفها الشرعية، وليس ذلك ضريبة مالية، بل هي طاعة لله وقربة، يرجو بها العبد الأجر العظيم والثواب الجزيل،[19] كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: 277)، وقال تعالى: ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 162).

2- رعاية الكليات الخمس: فإن من مقاصد الزكاة الدينية رعاية الكليات الخمس، وهي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل والمال، وقد عرفها الشاطبي بقوله : "هي ما لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[20]، وفيما يلي بيان لها:

أ- حفظ الدين: لفريضة الزكاة دور كبير في الحفاظ على هذه الكلية من خلال الجوانب التالية:

- في الزكاة طاعة الله عز وجل بالتزام أوامره[21]، إذ يقوم بها المسلم بوصفها جزءً من التكليف الإلهي للإنسان الذي استخلفه الله في هذه الأرض، ليعبده تعالى، ويعمرها بالحق والعدل، ليجنى ثمرته في دار

أخرى، فهو يعد ويصقل ويصهر في بوتقة التكاليف والابتلاء في هذه الدار ليصلح للخلود والنعيم في الدار الباقية، فإذا طهرت نفسه وزكا قلبه بالتزام حدود الله وإقامة واجباته، كان أهلاً لنعيم الحياة الآخرة وجوار الله في جنته، ولهذا المعنى قرن القرآن بين الصلاة والزكاة في ثمانية وعشرين موضعًا منه، وقرنت بينهما السنة في عشرات المواضع، وعرف في الإسلام أن الزكاة أخت الصلاة، لا تجوز التفرقة بينهما وقد جمعهما الله، ولهذا قاتل أبو بكر من أقاموا الصلاة، وامتنعوا من أداء الزكاة[22].

- حراسة الدين ودعمه ونشره وتمكينه في الأرض، من خلال سهم في سبيل الله الذي رجح العلماء أنه يقتصر على الجهاد في سبيل الله، إلا أن الجهاد الآن لا يكون بالسيف فقط بل قد يكون بالقلم واللسان والبيان، فيكون جهادا فكريا وتربويا، أو اجتماعيا واقتصاديا، أو سياسيا، كما يكون عسكريا لأن أخطر غزو تتعرض له الأمة الآن هو الغزو الفكري، لهذا جهاد الفكر والقلم أضحى أكثر من ضرورة[23].
- وفي الزكاة تأليف القلوب للإقبال على الدين واعتناقه والالتزام بتعاليمه، يتجلى ذلك من خلال مصرف المؤلفة قلوبهم[24].

ب- حفظ النفس: غاية خلق الإنسان هي عبادة الله عز وجل ولن تتحقق إلا باستمرار وجوده، من هنا سعى الإسلام في تعاليمه إلى توفير كل ما يحفظ النفس من الهلاك وفوت الحياة، ونفي الذلة عنها، وحمايتها من أسباب الضعف كالفقر، لذا فالمصرف الأول من مصارف الزكاة يستهدف الطبقة الضعيفة في المجتمع لتوفير حد الكفاية[25].

ج- حفظ النسل: اعتبر العلماء الزواج من تمام الكفاية ، فأجازوا إعانة طالب الزواج لإعفاف نفسه من أموال الزكاة[26].

د- حفظ العقل: وذلك من خلال عدّ طالب العلم المتفرغ له في أصناف مستحقي الزكاة، وإنما أعطي طالب العلم لأنه يقوم بفرض كفاية، ولأن نفعه يعم الأمة، فكان من حقه أن يعان من مال الزكاة؛ لأنها لأحد رجلين، إما لمن يحتاج من المسلمين أو لمن يحتاج إليه المسلمون، وهذا قد جمع بين الأمرين[27].

هـ- حفظ المال: ففي الزكاة تنميته وتكثيره، وزيادته، وذلك بديمومة حركته عن طريق الاستثمار ومحاربة كنزه[28]، ومن الدلائل على حرص الشارع على حماية الأموال من التلف أمر النبي ﷺ ولي اليتيم بالاتجار في مال اليتيم حتى لا تأكله الصدقة[29].

3- تطهير المزكي من الشح والبخل: وقد تضمن ذلك في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبة: 103) فالشُّح مرض بغيض مذموم، ابتلي به الإنسان، فصار يسعى لحب التملك وحب الذات وحب البقاء والاستكثار، ونتج عن هذا الاستئثار بالمنافع، وفي ذلك يقول تعالى مبينًا هذه الحقيقة: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾ (الإسراء: 100)، ويقول: ﴿وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ﴾ (النساء: 128)، لذا فإن الشّح من أعظم أسباب التعلق بالدنيا والانصراف عن الآخرة، فهو سبب للتعاسة التي دعا بها النبي ﷺ على عُبَّاد المال والدنيا بقوله: «تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ وَعَبْدُ الدِّرْهَمِ وَعَبْدُ الْخَمِيصَةِ، إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ سَخِطَ، تَعِسَ وَانْتَكَسَ، وَإِذَا شِيكَ فَلَا انْتَقَشَ»[30]، فحب الدنيا والمال أصل من أصول الخطايا والذنوب، ومتى نجا المرء منهما ووقي الشّح فقد استحق الفلاح[31]، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: 9).

4- تطهير قلب الفقير من الحقد والحسد على الغني: وذلك أن الفقير إذا رأى من حوله ينعمون بالمال الوفير وهو يكابد ألم الفقر، فلرُبما تسبَّب ذلك في بثّ الحسد والحِقد والعداوة والبغضاء في قلبه على الغني،

وبهذا تضعف العلاقة بين المسلم وأخيه، بل ربما تقطعت أواصر الأخوة وشبَّت نار الكراهية، فالحسد والحقد والكراهية أدواء فتاكة، تهدد المجتمع وتزلزل كيانه، وقد سعى الإسلام لمعالجتها بأساليب كثير منها تشريع الزكاة ، فهي أسلوب عملي فاعل لمعالجة تلك الأدواء، ولنشر المحبة والوئام بين أفراد المجتمع المسلم[32].

5- تطهير مال الزكاة: وذلك بأداء ما تعلق به من حقوق المستحقين وما لزمه من واجبات، فتعلق حق الغير بالمال يجعله ملوَّثًا مشوبًا لا يطهر إلا بإخراج هذا الحق من المال، كما يشير إلى ذلك تعليل النبي ﷺ عدم مشروعية صرف الزكاة لآل البيت بأنَّها أوساخ الناس، فبالزكاة يحصل التطهير، وتزول تلك الأوساخ[33].

6- شكر الله على نعمة المال: من المعلوم الذي تنادى به العقول، وتقره الفطر، وتدعو إليه الأخلاق وتحث عليه الأديان والشرائع: أن الاعتراف بالجميل، وشكر النعمة، أمر لازم، فالمسلم عندما يؤدي الزكاة يشكر الله على هذا المال الذي أنعم به عليه، وبالتالي فإن الله يزيد له في هذا المال ويبارك له فيه لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (إبراهيم:7)، والزكاة توقظ في نفس معطيها معنى الشكر لله تعالى، والاعتراف بفضله عليه وإحسانه إليه، فالعبادات البدنية شكر لنعمة البدن، والمالية شكر لنعمة المال[34].

7- مضاعفة حسنات معطيها ورفع درجاته: وهو مقصد شرعي مهم، وفيه يقول الله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 261).

8- مواساة الغني للفقير وتحقيق الأخوة الإيمانية: فمن المقاصد المهمة التي شرِعت لأجلها الزكاة، مواساة الفقير وسد حاجته، قال ابن القيم -رحمه الله -: "اقتضت حكمته أن جعل في الأموال قدرًا يحتمل المواساة ولا يجحف بها، ويكفي المساكين ولا يحتاجون معه إلى شيء، ففرض في أموال الأغنياء ما يكفي الفقراء".[35] فالزكاة تربط بين الغنى ومجتمعه برباط متين سداه المحبة ولحمته الإخاء والتعاون؛ فإن الناس إذا علموا في الإنسان رغبته في نفعهم، وسعيه في جلب الخير لهم، ودفع الضير عنهم، أحبوه بالطبع، ومالت نفوسهم إليه لا محالة[36]، فقد جاء في الأثر: (جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها)[37].

9- نماء مال الزكاة: من مقاصد مشروعية الزكاة نماء المال بكثرته وحلول البركة فيه، وقد تقدم أنَّ من معاني الزكاة في اللغة: النماء، وربما استغرب ذلك بعض الناس فالزكاة في الظاهر نقص من المال بإخراج بعضه فكيف تكون نماء وزيادة؟! ولكن العارفين يعلمون أن هذا النقص الظاهري وراءه زيادة حقيقية: زيادة في مال المجموع وزيادة في مال الغنى نفسه، فإن هذا الجزء القليل الذي يدفعه يعود عليه أضعافه من حيث يدرى أو لا يدرى، وقريب من هذا ما نراه في بعض الدول الغنية المتخمة تتبرع بأموال من عندها لبعض الدول الفقيرة - لا لله - ولكن لتخلق قوة شرائية لمنتجاتها. وإذا نظرنا نظرة نفسية نرى أن الدينار في يد رجل تخفق له القلوب بالحب وتهتف له الألسنة بالدعاء، وتحوطه الأيدي بالحماية والرعاية - الدينار مع هذا الإنسان أشد قدرة وأكثر حركة من بضعة دنانير مع غيره[38]، ولعل هذا التفسير الاقتصادي للنماء هو بعض ما تشير إليه آيات القرآن كما في قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (البقرة: 276) وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (سبأ: 39) أي: فهو يخلفه عليكم في الدنيا بالبدل، وفي الآخرة بالجزاء والثواب[39]، كما قال النبي ﷺ: «ما من يوم يصبح العباد فيه، إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقًا خلفًا، ويقول الآخر: اللهم أعط ممسكًا

تلفًا»[40]، كما أن عمل العناية الإلهية في هذا الإخلاف والإرباء، بغير ما نعرف من الأسباب، والله يؤتى من فضله ما يشاء لمن يشاء: ﴿والله ذو الفضل العظيم﴾ (البقرة: 105)، ثم إن الجزاء الذي يؤخذ كل حول، زكاة من مال المسلم، يكون حافزًا له على تثمير ماله وتنمية ثروته، إما بنفسه أو بمشاركة غيره حتى لا تأكلها الزكاة، وهذا التثمير يعود على رب المال -وفقًا لسنة الله- بأضعاف ما أخذ منه[41].

10- امتحان وابتلاء للغني: شرع الله عز وجل الزكاة حتى يبتلي الغني فيعلم هل يخرج حق المال أم يبخل ويمسك، فالامتحان يظهر المحسن من المسئ، والطائع من العاصى، كما أن الزكاة تظهر مدى صدق الغني في حبه لله عز وجل قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: 24).

ثانيا: في المجال الاجتماعي

لعل أبرز الأهداف التي تسعى النظم المالية إلى تحقيقها هو مبدأ العدالة الاجتماعية أو ما يسمى بالضمان الاجتماعي، ولمعرفة مساهمة الزكاة في تحقيق هذا المبدأ سنقوم باستعراض دور الزكاة في نقطتين رئيسيتين هما:

1- دور الزكاة في ضمان حد أدنى من مستوى المعيشة للفئات الغير قادرة في المجتمع: المفهوم الإسلامي للضمان الاجتماعي هو أن المجتمع من واجبه توفير وضمان حد الكفاية لكل فرد فيه[42]، وحد الكفاية في أبسط معانيه هو توفير الحد الملائم من المعيشة الذي يمكن أن يستغني به الشخص عن الحاجة والعوز، ويترك تقدير هذا الحد لأهل الاختصاص، حسب ظروف الزمان والمكان وحالة الشخص؛ لأن حد الكفاية من المعايير التي تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان[43].

وتعتبر الزكاة أول وأهم وسيلة تملك الدولة من خلالها تحقيق مبدأ الضمان الاجتماعي باعتبار أن كفالة معيشة الفقراء هو الهدف الأكبر للزكاة[44]، قال النبي ﷺ: «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»[45] .

2- دور الزكاة في تقليل التفاوت في مستويات الدخل وإعادة توزيعها: تسعى الزكاة إلى إعادة التوازن الاجتماعي والتقليل من التفاوت في مستويات الدخول من خلال :

أ- أنه يتم اقتطاعها من الأغنياء، لصالح أصحاب الدخول المنخفضة مما يساهم في تقليل الفجوة بين دخول الأغنياء والفقراء فلا يزداد الغني غنى ولا يزداد الفقير فقراً[46]، وبالتالي ينطبق على الاقتصاد الإسلامي قاعدة تعتبر على جانب كبير من الأهمية، وهي عدم احتجاز الثروة في يد فئة قليلة من الناس، بل يصبح المال متداولاً بين جميع الناس[47]، تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ (الحشر:7)، وهو ما يطلق عليه الرواج، الذي عرّفه الشيخ ابن عاشور بقوله: "هو دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق، وهو مقصد عظيم شرعي يدل عليه الترغيب في المعاملة التي يؤذن بها"[48].

ب- أن عملية توزيع الزكاة تمارس بناء على "مبدأ الإغناء" الذي طبقه الفاروق عمر رضي الله عنه حيث يقول في توزيع الزكاة على الفقراء: "إذا أعطيتم فأغنوا"[49]، ويقول أيضاً: "فيدفع إلى كل واحد منهم إذا اتسعت الزكاة ما يخرج به من اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى، وذلك يعتبر حسب حالهم"[50].

ولعل هذا المنهج في إعطاء الزكاة هو أفضل طريقة لتحويل الفقراء والمحتاجين إلى قوة منتجة قادرة على توفير متطلبات حياتها بالاعتماد على نفسها بدلاً من استمرارهم في انتظار إعطائهم حاجتهم من المأكل والملبس، وبنفس الوقت أيضاً حولناهم من مستهلكين إلى منتجين يخدمون مجتمعهم[51].

ج- لكي تكون الزكاة أداة فاعلة في تقليل التفاوت في مستويات الدخول وإعادة توزيعها، فرضت على جميع الأموال، مما يعطيها صفة الشمول واتساع القاعدة[52].

د- تكرار أخذ الزكاة وديمومة أخذها من الغني لصالح الفقير، هو انتقال للثروة من أصحاب الدخول المرتفعة إلى أصحاب الدخول المنخفضة وهو بلا شك تقليل التفاوت في مستويات الدخول وإعادة توزيع الدخول لصالح الفقراء[53].

ولا يقتصر دور الزكاة في المجال الاجتماعي على المساهمة الفاعلة في تحقيق مبدأ الضمان الاجتماعي بل إن الزكاة تساهم في تحقيق الكثير من الأهداف الاجتماعية الأخرى كمحاربة الأمراض الاجتماعية؛ التي يؤدي انتشارها إلى أخطار تعتبر أشد فتكاً من مشاكل الفقر والحاجة[54]، قال الشيخ الطاهر بن عاشور: "هي أعظم مؤسسة للتضامن الاجتماعي، وإن في تأدية الزكوات على وجهها إصلاحاً للأوضاع والأخلال في المجتمع، من بطالة وبؤس وفقر ونوائب وكوارث وديون، كما تتمثل أبعاد مشروعيتها في ضمان حاجات الأفراد وضمان استقرار الحياة الإنسانية بينهم"[55].

ثالثا: مقاصد الزكاة الاقتصادية

تعتبر الزكاة الأساس الأهم للنظام المالي والاقتصادي والاجتماعي في الإسلام فتحليل المقاصد والحِكم التي تسعى هذه الفريضة لتحقيقها، تؤكد أنها إنما فرضت من أجل أن تكون حجر الزاوية في بناء النظام الاقتصادي والمالي لهذا الدين، فالإسلام لم يغفل المال الذي هو عصب الحياة وكذلك لم يغفل أمر التنظيم الذي يمكن أن تنظم به الدولة شؤونها المالية والاقتصادية, بل جاءت هذه الفريضة لتمثل القاعدة والأساس حيث أن الواجب يقتضي من المسلمين تقصي الحكم والمقاصد العامة للزكاة وإقامة النظام المالي الذي يتفق مع أحكامها ومقاصدها بما يتوافق مع مصالح الأمة التي تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان[56].

فالاقتصاد اسم للعلم الذي يبحث فيه عن وسائل توفير المال الدائر في الأمة بأحسن ما يستطاع، وإن غاية هذا العلم أن يكون أكثر من يمكن من أفراد الأمة موفيا بما يستطيع من الإثمار والإنتاج، بعقله، وعلمه، وآلاته من حيوان ومصنوعات[57]، ولعل أكثر ما تهتم به النظم المالية هو تحقيق الاستقرار الاقتصادي في المجتمع والذي تعد الزكاة أداة من أدوات السياسة المالية التي تلعب دوراً مباشراً أحياناً، وأحياناً أخرى تساهم بصورة غير مباشرة في تحقيق الاستقرار الاقتصادي من خلال تحصيلها وتوزيعها، وسنقوم بالتعرف على أثر الزكاة على بعض جوانب النشاط الاقتصادي[58]:

1- أثر الزكاة على الإنتاج: تعمل الزكاة على إحداث توازن بين الإنتاج والاستهلاك، حيث أن توفير المال في يد الفقير وتمكينه من سد احتياجاته يعني تقوية جانب الطلب على الاستهلاك ووجود الطلب من شأنه أن يشجع المنتجين على القيام بإنتاج السلع لتلبية الطلب المتزايد وبالتالي تستمر دورة الإنتاج ولا تتكدس السلع في المخازن، نتيجة لضعف الطلب وعدم مواكبته للإنتاج[59].

2- محاربة الاكتناز: حث الله عز وجل على الزكاة وإنفاق المال وعدم اكتنازه وتعطيله، مما يحفز أصحاب رؤوس الأموال للبحث عن مجالات استثمارية إنتاجية وإلا تناقص رأس المال بتكرار دفعه للزكاة، وفي ظل تحريم الربا والتعامل بالفائدة في النظام الاقتصادي في الإسلام فلا مجال أمام أصحاب رؤوس الأموال إلا بالتوجه إلى المشروعات الإنتاجية[60]، وهذا أوضح ما يكون في زكاة النقود، فقد حرم الإسلام كنزها، وحبسها عن التداول والتثمير، وجاء في ذلك وعيد الله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليمٍ﴾ (التوبة: 34)، ولم يكتف بهذا الوعيد الهادر الشديد، بل أعلن حربًا عملية على الكن، ووضع الخطة الحكيمة لإخراج النقود من الشقوق والخزائن، وذلك حين فرض 2.5 %

على الثروة النقدية، سواء استغلها صاحبها أم لم يستغلها، فالزكاة بذلك سوط يسوقه سوقًا إلى إخراج النقود لتعمل وتغل وتكسب وتنمى، حتى لا يأتي عليها مرور الأعوا[61]م. و قد قال النبي ﷺ :"من ولي ليتيم مالا فليتجر به ولا يدعه حتى تأكله الصدقة»[62].

3- أثر الزكاة على الاستثمار: تأثير الزكاة على الاستثمار يأتي من أكثر من زاوية، منها:

أ- أن تحصيل الزكاة من أصحابها من شأنه دفع هؤلاء وتحفيزهم إلى استثمار أموالهم حتى لا تأتي عليها الصدقة[63]، ولهذا أمر الرسول ﷺ بأن يتجروا في أموال اليتامى حتى لا تأكلها الصدقة يقول ﷺ: "من ولي ليتيم مالا فليتجر به ولا يدعه حتى تأكله الصدقة»[64].

ب- إن إنفاق الفقراء للزكاة في شراء احتياجاتهم من السلع والخدمات يزيد من تيار الاستهلاك وهذا معناه زيادة الطلب الكلي وهذا بدوره يدفع أصحاب المشروعات إلى التوسع في استثماراتهم لتغطية الزيادة في الطلب[65].

ج- توزيع الزكاة وفقاً لمبدأ الإغناء وإقامة مشروعات إنتاجية للفقراء من أفضل الطرق وأجداها لتشجيع الاستثما[66].

د- الزكاة كوسيلة لمنع تركز الثروة في يد فئة قليلة وبقاء رأس المال مرهون في يد القلة من أفراد المجتمع والتي تتحكم في استثماره بدون منافسة يعطل هذا المال عن كثير من الاستثمار أما إذا توفر المال وتم انتشاره في أيدي معظم الناس زاد الحافز للاستثمار والبحث عن مشروعات إنتاجية مربحة وزادت جدية أصحاب الثروة في ذلك نتيجة لزيادة المنافسة بين رؤوس الأموال على تنفيذ المشروعات[67].

4- الدور التمويلي للزكاة: بالإضافة إلى أن الزكاة تعتبر أداة مالية فاعلة تساهم في تحقيق أهداف كبيرة للمجتمع إلا أن دورها لا يقتصر على هذه الجوانب بل لها مساهمتها أيضاً في تمويل بعض مشروعات الدولة وبخاصة ما تتعلق بالضمان الاجتماعي بالدرجة الأولى، ودور الزكاة كمورد مالي لا يقل أهمية عن الأدوار التي تساهم بها الزكاة في المجالات سالفة الذكر، فالواقع التاريخي للدولة الإسلامية الراشدة يؤكد أن الزكاة كانت أهم إيرادات الدولة أو لعل إيرادات بيت المال في أول عهد الرسول ﷺ بالمدينة المنورة كانت قاصرة على أموال الزكاة وخمس الغنائم، ومع أن أنواع الزكاة في ذلك العصر كانت أقل بكثير مما هي عليه في عصرنا الحالي إلا أن الحصيلة التي كانت تجنى من الزكاة كانت تملأ بيت المال لدرجة أن الرسول ﷺ في آخر حياته تولى قضاء دين كل من يموت وليس له مال[68].

المبحث الثالث: بعض أخطاء المزكين ومقترحات لتفاديها

المطلب الأول: أخطاء في الآداء

فيما سبق رأينا جلل التشريع وإحكام بنائه وشمولية مقاصده ورغم هذا فالفقراء كثر، وأثر الزكاة لا يكاد يظهر في مجتمعنا، فما السبب؟

1- التهاون في أداء الزكاة: وذلك لأن أمرها متروك للوازع الديني للناس، فتجد البعض ممن التزموا حديثا يسألون عن سنوات لم يؤدوا فيها الزكاة، والأصل أنها تؤخذ؛ بدليل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبة: 103)، لهذا يجب على الدولة أن تتولى مسؤولية جبايتها بتشريع رسمي ملزم وأن لا تتركها لضمائر الناس، مع ضرورة تطوير نظام محاسبي خاص بهذه الفريضة يتناسب مع أهدافها ومقاصدها[69].

2- عدم إخراج الزكاة من مال بلغ النصاب مدخر: شائع بين الناس عدم إخراج الزكاة من مال بلغ النصاب مدخر منذ سنين للحج أو شراء سكن أو الزواج أو غيره، حتى أن الأستاذ موسى إسماعيل أورده

في أول كتاب الزكاة من مؤلفه "فتاوى شرعية" وذكر أن سبب امتناع السائل عن زكاة ماله المدخر للزواج فتوى أفتاه إياها إمام مسجده[70]! ومعلوم أنه تجب الزكاة سنويا على الأموال المدخرة إذا وصلت النصاب، مادامت تتوافر فيها شروط الزكاة وهي: الملكية، النماء، النصاب، الحول، والخلو من الدين، وعليه نستطيع تلافي مثل هذه الأخطاء الشائعة بتعليم الناس أحكام هذه الفريضة كما نعلمهم أحكام الصلاة والصوم في مساجدنا ومجالسنا العلمية وقنواتنا الإعلامية.

3- يظن البعض أن الزكاة واجبة في عاشوراء ولا يراعون حلول الحول: فقد دأب الجزائريون على إخراج زكاتهم يوم العاشر من محرم من كل سنة هجرية على سبيل العادة حتى أصبح الأمر موروثا اجتماعيا لديهم وثقافة ينقلها جيل إلى جيل دون أن يكون له دليل شرعي، ولم يذكر شيء عن هذا التخصيص في الأثر, لأن أوان إخراجها يحين يوم حولان الحول على المال الذي بلغ النصاب, والناس يختلفون في ذلك من يوم إلى الآخر، و في هذا تحقيق لمقصد الاستفادة من دوام دفع الزكاة طوال العام ؛ مما يجعل تأثير الزكاة في الحد من الركود الاقتصادي يستمر على مدار العام بالكامل[71]. لكن يمكن اعتماد يوم عاشوراء لإخراج الزكاة إذا كان موعد حولان الحول ذلك اليوم أو إذا لم يحسن حساب نصاب ماله، والتوقيت الصحيح لإخراج زكاته فيختاره.

4- حساب الحول بالتقويم الميلادي بدل التقويم الهجري: والصحيح أن التوقيت الشرعي يكون بالحول القمري لا الشمسي لما يلي:

أولًا: دلالة النصوص الشرعية على وجوب الأخذ بالتوقيت القمري المتمثل بالتاريخ الهجري وطرح التوقيت الشمسي المتمثل بالتاريخ الميلادي، ومن ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: 189).

وجه الدلالة: أن الله جعل الهلال علمًا على بداية الشهر ونهايته، فتكون الأهلة مواقيت بهذا المعنى.[72]

ب- قول الله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ (التوبة: 36).

وجه الدلالة: أن الأصل الذي وصفه الله هو التوقيت بالهلال، وأن المعتبر في الإسلام هو الحول القمري المكون من اثني عشر شهرًا كما ذكر الله. قال القرطبي -رحمه الله -: "هذه الآية تدل على أن الواجب تعليق الأحكام من العبادات وغيرها، إنما يكون بالشهور والسنين التي تعرفها العرب دون الشهور التي تعتبرها العجم والروم والقبط"[73].

ثانيا: يعتبر الحول القمري صالحا لكل الناس، العالم والجاهل، الحضري والبدوي، في القديم والحديث، مما يؤكد أن الأخذ به متعين دون الحول الشمسي، لما في الأول من عالمية تتناسب مع عالمية هذا الدين[74]. فإن شقَّ احتسابها بالتاريخ الهجري مشقَّة معتبرة، فيجوز احتسابها بالتاريخ الميلادي بناء على جواز تأخير الزكاة عند الحاجة لذلك، لاسيما أنَّه تأخير يسير، والمشقَّة تجلب التيسير، مع التقييد بما يلي:

- أن تعلقها بذمة المزكي يثبت من تمام الحول الهجري، وتكون دينا عليه حتى يؤديها، فلو مات أخرجت من تركته قبل قسمتها.
- وجوب احتساب الفرق الناتج عن التأخر المذكور، مع التأكيد أنّ الأصل المتفق عليه هو احتساب الزكاة وفق التاريخ الهجري، ولا ينبغي الاعتداد بالتاريخ الميلادي في ذلك إلا مع المشقَّة المعتبرة لما يلي:

- إن اعتبار الحول الشمسي في الزكاة المتمثل بالتاريخ الميلادي يؤدي لتأخر دفع الزكاة قرابة أحد عشر يوما، لزيادة الحول الشمسي عن الحول القمري أحد عشر يومًا، مما يترتب عليه ترك المسلم لزكاة سنة

كاملة كل ثلاثين سنة تقريبًا، مما يعني تفويت ملايين المسلمين لزكاة عام مرة أو مرتين في أعمارهم، وهذا بلا شك يلحق الضرر بمصالح الأمة العامة والخاصة المنبثقة من مصارف الزكاة الثمانية[75].

- أن الاعتداد بالحول الشمسي يترتب عليه عدم تعلق الزكاة بذمة مزكيها في حال نقصان نصابه أو وفاته بعد تمام الحول القمري وعدم تمام الحول الشمسي، أي عدم وقوع ذلك في المدة الفارقة بين الحولين، وهي أحد عشر يومًا تقريبًا، وفي ذلك مفسدة لا تخفى، وتضييع لحق الله وحق عباده[76].

المطلب الثاني: أخطاء في التوزيع وحلولها

1- إعطاء الزكاة لتحصيل منفعة شخصية: وذلك إما بإعطائها لمن تجب نفقته عليه، أو مجاملة لمن تعوّد أخذها منه، أو لقادر على الكسب: قال الإمام ابن المنذر رحمه الله: "وأجمعوا على أن الزكاة لا يجوز دفعها إلى الوالدين، والولد في الحال التي يُجبر الدافع إليهم على النفقة عليهم"، ولأن دفع زكاته إليهم تغنيهم عن نفقته وتسقطها عنه، ويعود نفعها إليه، فكأنه دفعها إلى نفسه، فلم تجز، كما لو قضى بها دينه؛ ولقوله ﷺ: «لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة: لغاز في سبيل الله، أو لعامل عليها، أو لغارم، أو لرجل اشتراها بماله، أو رجل كان له جار مسكين فَتُصدِّقَ على المسكين فأهداها المسكين للغني»[77]، ولم يذكر فيه مجاملة ولا الخجل، ولا الإحراج أو جبر الخواطر كمسوغ لأخذ الزكاة. وقد جاء في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوي»[78]. فالقادر على الكسب لا تحل له الزكاة.

2- إعطاء الزكاة للمتسولين وعدم التحري عن حاجتهم: يجب على المزكي أن يتحرى لإعطاء زكاته لمن يستحقها؟ وكم يستحق؟ ويكون ذلك التحري كل سنة، فقد تعوّد بعض المزكين أن يدفع الزكاة لشخص بعينه ولا يتحرى عن حاله في كل سنة، وقد يكون هذا الشخص قد خرج من مصارف الزكاة، وفي ذلك عدة مفاسد[79]:

- لا زالت ذمة المعطي مشغولة بالزكاة وذمة الآخذ مشغولة لأكله أموال الناس بالباطل.
- تعوّد هذه الفئة على مدّ أيديهم للناس وعلى التسول كما نراه في شهر رمضان، مع أن الله قد أغناهم.
- حرمان الأصناف المستحقين لهذا المال من مالهم الذي آتاهم الله.
- دخول حظوظ الدنيا في باب هذه العبادة لأن المزكي يخجل أن يرد السائل فيقع في الحرام.
- كسل المعطي عن البحث، وهذا يدل على عدم اهتمامه بأداء الزكاة وأنها ثقيلة عليه فيتخلص منها بأي طريقة.

سوء توزيع الزكاة:

لقد قام الأستاذ عبد الله طاهر بدراسة حول حصيلة الزكاة في بلدان العالم الإسلامي، وبالرغم من إغفاله لعدد من الأوعية وهي الثروة الحيوانية، الأرصدة النقدية لدى الأفراد، الأوراق المالية ومدخرات الأفراد من الذهب والفضة، باعتبار أن الإحصائيات حولها غير متوفرة فقد توصل إلى النتائج التالية:

الدول الإسلامية	نسبة الزكاة إلى الناتج الداخلي الخام
المنتجة للنفط	بين 10- 14 %
غير المنتجة للنفط	بين 3.5 - 7 %

المصدر: عبد المجيد قدي، الزكاة من منظور اقتصادي، موقع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف -الجزائر، الخميس 06 يناير 2011 /https://www.marw.dz/

كما قام نفس الباحث مرة ثانية بمقارنة حصيلة الزكاة المقدرة مع الإيرادات العامة للدول الإسلامية فوجدها تتراوح ما بين 16-44 % من إجمالي الإيرادات العامة. أما إذا قورنت حصيلة الزكاة مع الإنفاق الاستثماري العام فإن النتائج في بعض الدول الإسلامية هي كالتالي:

الدول	النسبة إلى الإنفاق الاستثماري العام
باكستان	% 172
عمان	% 157
الكويت	% 156
موريتانيا	% 146

المصدر: عبد المجيد قدي، الزكاة من منظور اقتصادي، موقع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف -الجزائر، الخميس 06 يناير 2011 /https://www.marw.dz/

أما بالنسبة لباقي الدول الإسلامية فهي تتراوح ما بين 23 – 90 %، وهذا يؤكد أن حصيلة الزكاة هي حصيلة مرتفعة، وأنه بإمكانها أن تغطي الكثير من الحاجات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات الإسلامية،[80] إلا أن سوء توزيعها جعلها قليلة الفائدة، إذ يعمد الكثير من المزكين إلى إعطاء مبالغ زهيدة لأكبر عدد ممكن من المستحقين وهذا نوع من سوء توزيع للزكاة، وما يغفل عنه هؤلاء هو مقصد الإغناء؛ فالأولى أن يعطي الشخص كفايته وما يمكن أن يغنيه، وهذا أفضل طريقة لتحويل الفقراء والمحتاجين إلى قوة منتجة قادرة على توفير متطلبات حياتها بالاعتماد على نفسها، مما يقلل عدد الفقراء ويزيد عدد المزكين، وهو مبدأ الإغناء" الذي طبقه الفاروق عمر رضي الله عنه حيث يقول في توزيع الزكاة على الفقراء: "إذا أعطيتم فأغنوا"[81]، ويقول أيضاً: "فيدفع إلى كل واحد منهم إذا اتسعت الزكاة ما يخرج به من اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى، وذلك يعتبر حسب حالهم"[82].

خاتمة:

1- الزكاة عبادة روحية ومالية شرعها المولى عز وجل لتحقق مصالح دينية واقتصادية واجتماعية لتدفع مفاسد تفتك بالفرد والمجتمع .

2- كلما كان جمع الزكاة وتوزيعها وفق ضوابط الشرع كلما تحققت تلك المصالح ودرئت المفاسد .

3- لا يكفي إنشاء هيئات تخيّر المزكي في دفعها، بل وجب تطوير هذه الهيئات بحيث تقوم على عملية جبايتها بتشريع رسمي ملزم، وأن لا تتركها لضمائر الناس.

4- ضرورة تطوير نظام محاسبي خاص بهذه الفريضة يتناسب مع أهدافها ومقاصدها، وهذا تحقيقا لمقام التعبد في قوله تعالى : ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبة: 103).

قائمة المصادر والمراجع:

- إسماعيل موسى، الفتاوى الشرعية في المسائل الدينية والدنيوية على مذهب السادة المالكية، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، الطبعة الثانية، 1438هـ/2017م.
- البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري), تح : محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ
- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحُسَين بن عليٍّ (384 - 458 هـ)، السنن الكبرى، تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية (الدكتور عبد السند حسن يمامة)، الطبعة الأولى، 1432هـ/2011م.
- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، (المتوفى: 458هـ)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا, دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.
- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، (المتوفى: 458هـ) شعب الإيمان، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي – الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط 1، 1423هـ - 2003 م.
- الترمذي محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (ت: 279هـ) سنن الترمذي، تح :محمد فؤاد عبد الباقي , شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر،الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م
- الحاد محمد عاصم، أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة، الدار السعودية جدة، 1988م.
- الحطاب الرُّعيني شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، (ت: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1412هـ - 1992م.
- حلوي فتيحة، البعد الحضاري للزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية، رسالة المسجد، السنة14، العدد5، ذو الحجة 1437هـ- محرم 1438هـ/سبتمبر-أكتوبر2016م.
- الخطيب عبد الكريم، السياسة المالية في الإسلام، دار المعرفة، بيروت، ب ط، ب س ط.
- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ب ط، ب س ط.
- زبير محمد عمر، دور الدولة في تحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، 2011م.
- ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد بن محمد (المتوفى: 1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،1425 هـ - 2004 م.
- ابن عاشور محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، ب س ط.
- أبوعرجة لينة سامي محمد، إشراف أ د: مازن إسماعيل هنية، دفع الزكاة للأصول والفروع في الفقه الإسلامي، الجامعة الإسلامية غزة.1436هـ -2015م.
- العسال أحمد وفتحي عبد الكريم، النظام اقتصادي في الإسلام، مكتبة وهبة للنشر، ب ط, 2010م.
- عليش محمد بن أحمد بن محمد، أبو عبد الله المالكي (ت: 1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر – بيروت، ب ط، 1409هـ/1989م.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.
- الغفيلي عبد الله بن منصور، نوازل الزكاة «دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة»، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
- القحطاني مسفر بن علي، النظام الاقتصادي في الإسلام، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، 1423هـ/ 2002م.
- القرضاوي يوسف، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة عشر، 1986 م.
- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت:671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، (تفسير القرطبي)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.
- قطب سيد، في ظلال القرآن الكريم، ط9، دار الشروق، ب س ط.

- ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت: 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، السابعة والعشرون، 1415هـ /1994م.
- ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م.
- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، الطبعة الأولى،1419هـ.
- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت: 450هـ)، الأحكام السلطانية، دار الحديث – القاهرة.
- محمد علي مصطفى أمين، حوكمة نظام الزكاة، دار الكتب العالمية، بيروت- لبنان، 1971م.
- أبو السعود محمود، خطوط رئيسة في الاقتصاد الإسلامي، مكتبة المنار الإسلامية، 1968م.
- الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات، تح: عبد الله دراز، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1427هـ-2006م
- الصاوي أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، (ت: 1241هـ)، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لِمَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ)، دار المعارف، ب ط، ب ت، الخياط عبد العزيز، الزكاة وتطبيقاتها، الدار المتقدمة للنشر والتوزيع، ب ط، 2005م.
- مرتضى الزَّبيدي محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- مرطان سعيد سعد، مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1425هـ /2004م.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تح : محمد فؤاد عبد الباقي , دار إحياء التراث العربي – بيروت، ب ط، ب س ط.
- مصطفي بشير، نظام الزكاة من منظور الاقتصاد فراغات في القياس والمحاسبة وإقترابات في المنهجية، مجلة رسالة المسجد، مجلة محكمة تصدر عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف – الجزائر، عدد خاص بصندوق الزكاة، محرم 1426هـ/فيفري2005م.
- ابن منظور محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط3، 1414هـ.
- النبهان محمد فاروق، أبحاث في الاقتصاد الإسلامي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1988م.
- النجار عبد المجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1 ،2008م,
- يوسف إبراهيم يوسف، النفقات العامة في الإسلام، دار الكتاب الجامعي، 1980م.

مواقع الأنترنيت:

- آل حماد سعيد بن سعد، أخطاء الناس في الزكاة، مقال في موقع صيد الفوائد 2992610241،
http://www.saaid.net/mktarat/ramadan/204.htm
- عبد المجيد قدي، الزكاة من منظور اقتصادي، موقع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف -الجزائر، الخميس 06 يناير 2011 /https://www.marw.dz/
- وليد شاويش، فقه الزكاة، مقال في موقعه الإلكتروني 04 يناير 2015.
https://www.walidshawish.com/lessons/fiqhzakat/

الهوامش:

[1]- ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م، ج3، ص14.

[2]- ابن منظور محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط3، 1414هـ، ج14، ص358.

[3]- مرتضى، الزَّبيدي محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج38، ص221.

[4] - ابن منظور، لسان العرب، م س، ج14، ص 358.

[5]- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت:671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، (تفسير القرطبي)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م، ج11، ص37.

[6]- ابن منظور، لسان العرب، م س، ج14، ص 358.

[7]- الحطاب شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1412هـ - 1992م، ج2، ص256.

[8]- عليش محمد بن أحمد بن محمد، أبو عبد الله المالكي (ت: 1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر – بيروت، ب ط، 1409هـ/1989م، ج 2، ص3.

[9]- الصاوي أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، (ت: 1241هـ)، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لِمَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ)، دار المعارف، ب ط، ب ت، ج1، ص587.

[10]- أبوعرجة لينة سامي محمد، إشراف أ د: مازن إسماعيل هنية، دفع الزكاة للأصول والفروع في الفقه الإسلامي، الجامعة الإسلامية غزة، ص8.

[11]- الغفيلي عبد الله بن منصور، نوازل الزكاة «دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة»، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م، ص 40.

[12]- الغفيلي، نوازل الزكاة، م س، ص 40.

[13]- الغفيلي، نوازل الزكاة، م س، ص 40.

[14]- الغفيلي، نوازل الزكاة، م س، ص40.

[15]- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص213.

[16]- البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تح : محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ، كتاب: الزكاة، باب: أخذ الصدقة من الأغنياء و ترد في الفقراء حيث كانوا، رقم: (1496)،ج2، ص128.

[17]- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (ت: 261هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ب ط، ب س ط، كتاب: الزكاة، باب: إثم مانعي الزكاة، رقم: (987/24)، ج2، ص680.

[18]- البخاري، الصحيح، م س، كتاب الإيمان، باب: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: 5]، رقم: (25)، ج1، ص14.

[19]- الغفيلي، نوازل الزكاة، م س، ص 47.

[20]- الشاطبي، الموافقات، تح: عبد الله دراز، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1427هـ-2006م، ج2، ص265.

[21]- أبوعرجة، دفع الزكاة للأصول والفروع في الفقه الإسلامي، م س، ص26.

[22]- القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط3، د ت، ج2، ص357.

[23]- القرضاوي، فقه الزكاة، م س، ج2، ص133.

[24]- أبوعرجة، دفع الزكاة للأصول والفروع في الفقه الإسلامي، م س، ص26.
[25]- النجار عبد المجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2008،1م، ص98.
[26]- النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، م س، ص95.
[27]- القرضاوي يوسف، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط11، ص92.
[28]- أبوعرجة، دفع الزكاة للأصول والفروع في الفقه الإسلامي، م س، ص26.
[29]- ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (المتوفى: 1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،1425هـ - 2004 م،ج2،ص388.
[30]- صحيح البخاري، م س، كتاب الجهاد، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، برقم: (2887)، ج4، ص34.
[31]- الغفيلي، نوازل الزكاة، م س، ص 49.
[32]- القرضاوي، فقه الزكاة، م س، ج 2، ص930.
[33]- الغفيلي، نوازل الزكاة، م س، ص 53.
[34]- القرضاوي، فقه الزكاة، م س، ج 2، ص863.
[35]- ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، السابعة والعشرون، 1415هـ /1994م، ج2، ص8.
[36]- القرضاوي، فقه الزكاة، م س، ج 2، ص867.
[37]- أبو بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، (المتوفى: 458هـ) شعب الإيمان، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي – الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط 1، 1423 هـ - 2003 م،ج2،ص38.
[38]- القرضاوي، فقه الزكاة، م س، ج 2، ص870-871.
[39]- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، الطبعة الأولى،1419هـ، ج6، ص 462.
[40]- البخاري، صحيح البخاري، م س، كتاب الزكاة، باب: قول الله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى. . .} [الليل: 5]، اللهم أعط منفق مال خلفا. برقم (1442)، ج2، ص115.
[41]- القرضاوي، فقه الزكاة، م س، ج 2، ص870-871.
[42]- النبهان محمد فاروق، أبحاث في الاقتصاد الإسلامي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1988م، ص33.
[43]- زبير محمد عمر، دور الدولة في تحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، 2011م، ص176.
[44]- القحطاني مسفر بن علي، النظام الاقتصادي في الإسلام، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، 1423هـ/ 2002م، ص176.
[45] - صحيح البخاري، م س، كتاب: الزكاة، باب: أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، رقم: (1496)، ج2، ص128.
[46]- مصطفى أمين محمد علي، حوكمة نظام الزكاة، دار الكتب العالمية، بيروت- لبنان، 1971م، ص 93.
[47]- قطب سيد، في ظلال القرآن الكريم، ط9، دار الشروق، ج6، ص 3524.
[48]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م س، ج2، ص415.
[49]- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحُسَين بن عليٍّ (384 - 458 هـ)، السنن الكبرى، تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية (عبد السند حسن يمامة)، الطبعة الأولى، 1432هـ/2011م، رقم 13335، ج13، ص420.
[50]- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت: 450هـ)، الأحكام السلطانية، دار الحديث - القاهرة، ص122 .

[51]- يوسف إبراهيم يوسف، النفقات العامة في الإسلام، دار الكتاب الجامعي، 1980م، ص397.
[52]- العسال أحمد وفتحي عبد الكريم، النظام اقتصادي في الإسلام، مكتبة وهبة للنشر، 2010م، ص115.
[53]- الخياط عبد العزيز، الزكاة وتطبيقاتها، الدار المتقدمة للنشر والتوزيع، 2005م، ص997.
[54]- يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، م س، ج2، ص857 – 870.
[55]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، م س، ج2، ص387.
[56]- أبو السعود محمود، خطوط رئيسة في الاقتصاد الإسلامي، مكتبة المنار الإسلامية، 1968م، ص 17.
[57]- ابن عاشور محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1968، الجزائر، ط2، د س، ص 198- 199.
[58]- أبو السعود محمود، خطوط رئيسة في الاقتصاد الإسلامي، م س، ص85.
[59]- أبو السعود محمود، خطوط رئيسة في الاقتصاد الإسلامي، م س، ص85.
[60]- مرطان سعيد سعد، مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1425هـ/2004م، ص182– 183.
[61]- القرضاوي، فقه الزكاة، م س، ج 2، ص 884.
[62]- أبو بكر أحمد بن الحُسَين بن عليٍّ البيهقي، السنن الكبرى، (384 - 458 هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية (الدكتور عبد السند حسن يمامة)،الطبعة الأولى، 1432هـ - 2011 م، باب تجارة الوصي بمال اليتيم أو إقراضه، رقم: 11085، ج11، ص323.
[63]- الحاد محمد عاصم، أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة، الدار السعودية جدة، 1988م، ص52
[64]- البيهقي، السنن الكبرى، باب تجارة الوصي بمال اليتيم أو إقراضه، رقم: 11085، ج11، ص323.
[65]- الحاد، أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة، م س، ص53
[66]- الحاد، أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة، م س، ص54.
[67]- الحاد، أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة، م س، ص56.
[68]- الخطيب عبد الكريم، السياسة المالية في الإسلام، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة وتاريخ، ص 194.
[69]- مصطفي بشير، نظام الزكاة من منظور الاقتصاد فراغات في القياس والمحاسبة واقترابات في المنهجية، مجلة رسالة المسجد، مجلة محكمة تصدر عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، عدد خاص بصندوق الزكاة، محرم 1426هـ/ فيفري2005م، ص 67-68.
[70]- إسماعيل موسى، الفتاوى الشرعية في المسائل الدينية والدنيوية على مذهب السادة المالكية، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، الطبعة الثانية، 1438هـ/2017م، ج1، ص352.
[71]- حلوي فتيحة، البعد الحضاري للزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية، رسالة المسجد، مجلة محكمة تصدر عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف –الجزائر، السنة14، العدد5، ذو الحجة 1437هـ- محرم 1438هـ/سبتمبر- أكتوبر2016م، ص 15.
[72]- الغفيلي، نوازل الزكاة، م س، ص 82.
[73]- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ/1964م، ج8، ص133.
[74]- الغفيلي، نوازل الزكاة، م س، ص 84.
[75]- الغفيلي، نوازل الزكاة، م س، ص 86.
[76]- الغفيلي، نوازل الزكاة، م س، ص 86.
[77]- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت: 275هـ) سنن أبي داود، تح : محمد محيي الدين عبد الحميد ،المكتبة العصرية، صيدا – بيروت ، ب ط، ب س ط، كتاب الزكاة، باب: من يجوز له أخذ الصدقة وهو غني رقم 1635، ، ج2، ص 119، قال الألباني: صحيح.

[78]- سنن أبي داود، م س، كتاب الزكاة، باب من يعطى من الصدقة و حد الغنى، برقم 1634، ج2،ص118، قال الألباني: صحيح.

[79]- آل حماد سعيد بن سعد، أخطاء الناس في الزكاة، مقال في موقع صيد الفوائد 2992610241، http://www.saaid.net/mktarat/ramadan/204.htm

[80]- عبد المجيد قدي، الزكاة من منظور اقتصادي، مقال في موقع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف -الجزائر، الخميس 06- يناير-2011 /https://www.marw.dz/

[81]- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحُسَين بن عليٍّ (384 - 458 هـ)، السنن الكبرى، تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية (الدكتور عبد السند حسن يمامة)، الطبعة الأولى، 1432هـ/2011م، رقم 13335، ج13، ص420.

[82]- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت: 450هـ)، الأحكام السلطانية، دار الحديث - القاهرة، ص122 .

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 191 – 208
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الآراء الفقهية المرجوحة واستثماراتها المعاصرة في جائحة كورونا

Probable jurisprudential opinions and ther contemporary investments in the Corona pandemic

طالبة دكتوراه ليلى سية[1] **أ.د/ عبد القادر بن حرز الله**
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
sialeila@yahoo.fr kharzallah@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2021/01/01 **تاريخ القبول: 2021/03/21**

الملخص:
جاءت هذه الورقة البحثية لتسليط الضوء على بعض الفتاوى التي أصدرتها اللجان العلمية والهيئات الإفتائية التي طُرحت على هامش جائحة كورونا كمسألة التباعد بين الصفوف في الصلاة ومسألة تعجيل إخراج زكاة المال قبل حولان الحول وغيرها...، فتبحث في أدلتها والآراء التي استندت عليها، ومدى إعمال الفقهاء وعلماء العصر للآراء المرجوحة في فتاواهم، وما هي مُسَوِّغات العدول إليها؟ وهل لهذه الأقوال حظ من النظر في المذاهب الفقهية، أم أنها كلها أقوال ضعيفة دعت إليها الضرورة؟
وقُسم البحث إلى مبحثين؛ تناولت في المبحث الأول تحديد المفاهيم لمفردات العنوان وفي المبحث الثاني عرضت بعض النماذج التطبيقية المعاصرة التي استثمرت فيها الآراء المرجوحة في ظل هذه الجائحة مع بيان وجه العمل بها ومُسَوِّغَاتَ العدول إليها.
وقد توصل البحث إلى أن المصلحة والضرورة والحاجة من أهم مُسَوِّغات العدول، كما أن هذه الآراء المرجوحة المبثوثة في مختلف المذاهب الفقهية تُعتبر ثروة هائلة يمكن الرجوع إليها وإعمالها بضوابطها عند قيام المقتضى الشرعي لذلك؛ واستثمارها فيه مراعاة للمقاصد الشرعية ومراعاة لواقع المكلف لاسيما في زمن الأوبئة والجوائح.
الكلمات المفتاحية: المرجوح؛ جائحة كورونا؛ الآراء؛ المعاصرة؛ الفقه

Abstract:
Activating Views in the Light of the Corona Pandemic on the margins of the Corona pandemic, many questions of legitimacy and doctrinal anecdotes have been raised that have touched almost all the doors of jurisprudence, and have given rise to a state of doctrinal mobility among a number of scholars and doctrinaires; on a variety of countries and doctrines.

This research highlights some of the advisory opinions issued by committees and advisory bodies, such as the divergence between classes in prayer and the issue of accelerating the excommunication of Zakat Al-Mal before the Hulal and others. It examines their evidence and the opinions on which they are based, and the extent to which scholars and scholars of the times have acted on the views that are in their opinions. Do these statements have a chance of

[1]- المرسل المؤلف.

considering the doctrinal heritage and doctrine, or are they all weak and idiosyncratic statements that are necessary?

The research was divided into a preface in which concepts of the title vocabulary, such as the pandemic, the corona virus and elliptical words, and two research studies were presented through which practical models were presented in which the views of the pandemic were implemented on the basis of the interests and purposes of Islamic law. This is through the portrayal of the drop-in, its legitimization and the views of scholars, together with the presentation of the face of the work with the weights and grounds for recourse.

The research found that the valid opinions expressed in the doctrinal heritage of the various doctrinal doctrines are an enormous and rich asset that can be consulted and enforced by its controls when the legitimate requirement is to do so in view of the reality of the situation, the time and the place and the purpose; There is no doubt that the use of these views and their actions in the Corona Islands is in line with the general purpose of the legislation to considerate interests and the reality, and with the facilitation of Sharia provisions and the removal of embarrassment from the mandate holders.

Keywords: probable opinion, Corona Pandemic.

مقدّمة:

يعيش المسلمون هذه الأيام على غرار سكان المعمورة ظروفا استثنائية وحالة استنفار قصوى بسبب انتشار جائحة كوفيد 19، وأصبح هذا الموضوع محل اهتمام البشرية قاطبة، ومحور أحاديث الناس ونقاشاتهم على اختلاف أجناسهم ومستوياتهم وتخصصاتهم، كيف لا وقد بلغت خطورة الجائحة حدا أصبحت فيه حياة الملايين من البشر مُهَدَّدَة، حيث أصاب الفيروس أكثر من سبعة وخمسين مليون شخص عبر العالم، كما بلغ عدد الوفيات أكثر من مليون حالة وفاة.

وبالرغم من أن جائحة كوفيد 19 أخرجت معظم البشرية من حياتها العادية ومسّت كل البلدان، إلا أنها في العالم الإسلامي؛ إضافة إلى إثارتها لاهتمام الأطباء والمختصين من أجل تحسيس المواطنين وتوعيتهم للوقاية من هذا الوباء، جعلت علماء الشريعة والفقهاء ينبرون لمدارسة مختلف النوازل المرتبطة بهذا الموضوع، ومعالجة ما أفرزته الجائحة من قضايا ومستجدات تؤرق المكلف، وهو ما أثار حالة من الحراك الفقهي عبر مختلف المجامع الفقهية وجهود الفقهاء الفردية بالبحث والتأصيل والتقعيد.

ولقد مست الفتاوى والاجتهادات الفقهية في ظل هذه الجائحة جميع أبواب الفقه تقريبا، فنجد في أحكام الطهارة مثلا مسألة المسح على الكمامات والقفازات واللواصق الطبية إذا شق نزعها عند الوضوء، ومسألة تغسيل وتكفين ودفن موتى المسلمين المصابين بالوباء والصلاة عليهم سواء في البلدان الإسلامية أو في الغرب. وفي أحكام الصلاة ظهرت مسائل تعليق الصلاة في المساجد، والتباعد بين الصفوف في الصلاة، وصلاة العيد جماعة في البيوت... وفي أحكام الزكاة نجد مسائل تعجيل زكاة الفطر وزكاة المال ودفعها للمتضررين من هذه الجائحة، وكذا احتساب الدين من الزكاة للمعسرين. أما ما تعلق منها بأحكام الحج فنجد مسألة إيقاف الحج والعمرة وغيرها من المسائل التي طال فيها النقاش وبرز فيها الخلاف بين الفقهاء.

فجاء هذا البحث الموسوم بـ - **الآراء الفقهية المرجوحة واستثماراتها المعاصرة في جائحة كورونا** - ليسلط الضوء على عدد من هذه الفتاوى، ويبحث في أدلتها والآراء القديمة التي استندت عليها، وتخريجات

العلماء القدامى التي توافق هذه الجائحة، ومدى إعمال الفقهاء وعلماء العصر للآراء المرجوحة في الفتاوى الخاصة بجائحة كورونا، وذلك انطلاقا من إشكالية تضمنت التساؤلات التالية:

- ما هي أهم الأقوال المرجوحة التي عُدل إليها وعُمل بها في ظل جائحة كورونا؟
- هل لهذه الأقوال المرجوحة حظ من النظر في التراث الفقهي وفي المذاهب الفقهية أم أنها كلها أقوال ضعيفة وشاذة دعت إليها الضرورة؟
- ما هي مُسَوِّغات العدول إلى هذه الأقوال المرجوحة؟

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة؛ تناولت في المبحث الأول تعريف المصطلحات الواردة في العنوان والمستعملة في ثناياه كجائحة كورونا (كوفيد19) والقول المرجوح، وفي المبحث الثاني عرضت من خلاله بعض النماذج التطبيقية التي فُعلت فيها الآراء المرجوحة في ظل هذه الجائحة كمسألة التباعد بين الصفوف في صلاة الجماعة، وتعجيل إخراج زكاة المال، بناء على ما تقتضيه المصلحة ومقاصد الشريعة الإسلامية مع بيان وجه العمل بالمرجوح ومُسَوِّغَاتَ العدول إليه.

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث (جائحة فيروس كورونا- كوفيد19، القول المرجوح)

المطلب الأول: التعريف بمصطلح جائحة فيروس كورونا (كوفيد-19)

الفرع الأول: تعريف فيروس كورونا (كوفيد-19):

عرّفت منظمة الصحة العالمية **فيروس كورونا** بأنه "سلالة واسعة من الفيروسات التي قد تسبب المرض للحيوان والإنسان، ومن المعروف أن عدداً من فيروسات كورونا تسبب لدى البشر أمراض تنفسية تتراوح حدتها من نزلات البرد الشائعة إلى الأمراض الأشد وخامة مثل متلازمة الشرق الأوسط التنفسية (ميرس) والمتلازمة التنفسية الحادة الوخيمة (سارس). ويسبب فيروس كورونا المُكتشف مؤخراً مرض كوفيد-19"[1].

أما **كوفيد-19** فهو اختصار لمرض الفيروس التاجي 2019 المعروف، وهو الاسم الذي أطلقته منظمة الصحة العالمية على المرض حيث عرّفته بأنه: "مرض مُعد يسببه آخر فيروس تم اكتشافه من سلالة فيروسات كورونا. ولم يكن هناك أي علم بوجود هذا الفيروس الجديد ومرضه قبل بدء تفشيه في مدينة ووهان الصينية في كانون الأول/ديسمبر 2019. وقد تحوّل كوفيد-19 الآن إلى جائحة تؤثر على العديد من بلدان العالم"[2]، حيث صنفته منظمة الصحة العالمية كجائحة في مارس من سنة 2020 بسبب سرعة تفشي العدوى واتساع نطاقها، وبقيت الإصابات في ازدياد مستمر تقريبا في جميع البلدان، وفتك المرض بكثير من أرواح الناس مما استدعى إعلان حالة الطوارئ، الأمر الذي زعزع الأمن الصحي سواءً على المستوى المحلي أو على مستوى العالمي.

يسبب هذا المرض التهابًا في الجهاز التنفسي، ويؤثر على الناس بشكل مختلف، حيث تظهر معظم الحالات أعراضا خفيفة، خاصة عند الأطفال والشباب، ومع ذلك يمكن أن تظهر بعض الحالات بشكل حاد وخطير، حيث يحتاج حوالي 20% من المصابين للرعاية الطبية في المستشفى.

الفرع الثاني: تعريف الجائحة:

كلمة جائحة من الجذر الثلاثي (ج و ح)، والجمع جائحات وجوائحُ، مصدر جَاحَ، تأتي في معاجم اللغة بمعنى:

- **الاِسْتِئْصَالُ**: قال ابن فارس: "الجيم والواو والحاء أصل واحد وهو الاستئصال، يقال جَاحَ الشَّيْءَ يَجُوحُهُ اسْتَأْصَلَهُ، ومنه اشتقاق الجائحة"[3]؛ أي أن الجائحة استأصلت أموالهم.

- **الهلاك والإهلاك؛** قال الجوهري: "وجاح الله ماله وأجاحه، بمعنى أهلكه بالجائحة"[4]. كما جاء نفس المعنى في تهذيب اللغة: "الجائحة كلُّ مَا أذْهَبَ الثَّمَرَة أوْ بعضَها من أمْرٍ سماوِيَ بِغَيْر جنايةِ آدَمِي"[5].
- **الشِدّة والنازلة العظيمة** التي تجتاح المال[6].
- **المصيبة**: فقد قال الفيومي: "الجَائِحة المُصِيبَة تحلّ بِالرجلِ فِي مَاله فتجْتَاحُه كُلَّه"[7]، وذهب ابن عرفة إلى أن: "أَصْلُهَا فِي اللُّغَةِ الْمُصِيبَةُ الْعَامَّةُ الْمُذْهِبَةُ لِمَالٍ أَوْ نَفْسٍ أَوْ غَيْرِهِمَا"[8].

فالجائحة إذن هي **كل ما يجتاح الناس في أموالهم؛ أفرادا أو جماعات، بمختلف أنواعها وأشكالها، فيهلكها ويفنيها.**

المطلب الثاني: التعريف بمصطلح القول المرجوح

يُستعمل مصطلح المرجوح للتعبير عن صفة الدليل وصفة بعض الأقوال الفقهية بعد عملية الترجيح، وفيما يلي تعريف للمصطلح بشقيه اللغوي والاصطلاحي.

الفرع الأول: تعريف القول المرجوح لغة

الْمَرْجُوحُ اسم مفعول من فعل (رَجَحَ) يدل على عدة معانٍ، منها:

- **الرزانة والزيادة**: حيث قال ابن فارس: "الراء والجيم والحاء أصل واحد، يدل على رزانة وزيادة، يُقال: رَجَحَ الشيء، وهو راجِح، إذا رَزَنَ"[9].
- **المَيْل:** فيُقال رَجَحَت إحدى الكفتين عن الأخرى أي مالت بالموزون. قال الجوهري: "رَجَحَ الميزانُ يَرْجَحُ ويَرْجُحُ ويرجِحُ، رُجْحاناً، أي مالَ... وترجَّحت الأرجوحة بالغلام: أي مالت. وراجَحْتُه فَرَجَحْتُهُ، أي كانت أرزنَ منه"[10].
- **الثقل والتفضيل والتقوية:** قال الحموي: "رَجَحَ الشيء إذا زاد وزنه، وثقلت كفته بالموزون... أرجحت ورجّحت الشيء بالتثقيل فضّلته وقوّته"[11]، "وأرجح الميزان: أثقله حتى مال"[12]، "الراجِح: الوازِن، ورَجَّحَ الشيء بيده: رَزَنَه ونظر ما ثقله"[13].
- **الغلبة والقوة:** رَجَحَ الرَّأيُ: غلَبَ على غَيرِهِ[14].

ويُلاحظ أن هذه المعاني تشترك كلها في أصل واحد هو الميل إلى الجهة الغالبة وتضعيف الجهة المغلوبة، فلا خلاف بينها؛ لأن الراجح جانبه أثقل من المرجوح فتميل كفته إليه، وبالتالي يكون المرجوح هو الجانب الضعيف عند المقارنة بين شيئين.

الفرع الثاني: تعريف القول المرجوح اصطلاحا

مصطلح المرجوح من المصطلحات الفقهية التي تُطلق في مقابل الراجح، والتي استخدمها الفقهاء في جميع المذاهب الفقهية في أبوابٍ عديدةٍ، وذلك في معرض الترجيح بين الأدلة أو الأقوال المتعارضة في مسألة معينة، وبالرغم من أن المصطلح كان مستعملًا، إلا أني لم أجد له عند العلماء المتقدمين إلا تعريفا واحدا نُسب للزركشي، حيث نُقل عنه أنه قال: "المرجوح عند الأصوليين: ما كان دليله أضعف من غيره المقابل له"[15].

أما عند المعاصرين، فقد عرّفه فريد الأنصاري بقوله: "المرجوح هو الطرف المغلوب في الترجيح، أو الدليل المُهمل بعد الترجيح، في مقابل المُعمل"[16].

كما عُرِّف كذلك بـ: "ما ضَعُفَ اعْتِبارُهُ مِن أَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ أو القَولينِ المُتَعارِضَيْنِ وكان العَمَلُ بِغَيْرِهِ أَوْلَى"[17].

والملاحظ من هذه التعريفات أنها متقاربة المعنى؛ وهي تُبيّن أن المرجوح باعتباره أحد أركان الترجيح هو القول الذي غُلِّب عليه غيره ورُجِّح عليه، وقُدِّم عليه في العمل عند مقابلته مع الركن الآخر، وهو القول الراجح الذي ترجَّحَ عليه بأحد المُرَجِّحات المعتبرة، فيكون هو القول الصحيح والأقوى دليلا والأولى إعمالًا، لأنّه يغلب على ظن المجتهد أنه مراد الشرع بحسب ما ترجح عنده من أدلة.

كما نلاحظ أن التعريف الاصطلاحي حافظ على الدلالة اللغوية للمصطلح، فلم يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، لأن القول المرجوح هو الجانب الأضعف في مقابلة الراجح.

- **التعريف المختار للمرجوح:** يمكننا مما سبق أن نستنتج تعريفا للقول المرجوح هو: **القول الذي رَجَحَ عليه غيره إما لضعف فيه أو لأنه عارضه ما هو أقوى منه عند الترجيح بينهما.**

- **شرح محترزات التعريف:**

رَجَحَ عليه غيره: أي غُلّب عليه القول الراجح عند الموازنة بينهما في الترجيح.

لضعف فيه: أي أن هذا القول ضعيف في نفسه إما لمخالفته الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس؛ وهو ما يعرف بضعيف المُدرك[18].

عارضه: أي أن في المسألة الواحدة قولين أو أكثر، متخالفين ومتنافيين ولهما نفس القوة.

أقوى منه: أي أن القول الراجح ظهرت فيه مزية فتقوّى بها على القول المرجوح؛ وهذا القيد يفيد أيضا أن سبب إهماله ليس لضعف فيه بل لظهور قوة في القول الراجح أوجبت تقديمه وتأخير المرجوح.

فعند عملية الترجيح بين الأقوال المتعارضة يكون القول المرجوح الذي ضعُف دليله عند المجتهد هو بمثابة القول الضعيف، أي أن له درجة من الضُعف إمَّا في نفسه أو أمام مقابله كانت سببا في عدم رجحانه عند المجتهد، فيكون القول الضعيف والمرجوح بمعنى واحد يُطلقان على مقابل الراجح.

المبحث الثاني: بعض نوازل كورونا التي فُعّلت فيها الآراء المرجوحة

أفرزت جائحة كورونا كثيرا من المسائل والنوازل من جميع أبواب الفقه المختلفة، وقد أسالت الحبر الكثير وأثارت حالة من الحراك الفقهي عبر مختلف المجمعات الفقهية والجهود الفردية للعلماء؛ تأصيلاً وتقعيداً وترشيداً وتوجيهاً للمسلمين.

ومن بين القضايا والمستجدات التي نسلط عليها الضوء في هذا البحث ونتناولها بالدراسة:

- مسألة التباعد بين الصفوف في صلاة الجماعة.
- مسألة تعجيل إخراج زكاة المال قبل حولان الحول،

حيث نتناول في هذا المبحث أهم الأقوال المرجوحة التي عُدل إليها وأُعملت في ظل جائحة كورونا وذلك وفق الخطوات التالية:

- تصوير النازلة وتأصيلها الشرعي وآراء العلماء فيها.
- مسوغات العدول إلى القول المرجوح والعمل به.

المطلب الأول: مسألة التباعد بين الصفوف في صلاة الجماعة في ظل جائحة كورونا

الفرع الأول: تصوير النازلة وتأصيلها الشرعي

لا ريب أن صفة التباعد بين الصفوف في صلاة الجماعة بسبب فيروس كورونا من المسائل المستجدة والنوازل التي لم تقع من قبل، الأمر الذي يستلزم تصويرا للنازلة ثم تأصيلا شرعيا لها ولحيثياتها والبحث عن آراء العلماء فيها.

أ- تصوير النازلة:

في بداية انتشار الجائحة فُرض العزل الصحي والإغلاق الشامل لجميع المرافق والمحلات والمساجد في كثير من البلدان؛ تطبيقا لتدابير الوقاية الصحية من فيروس كورونا، مع إلزامية التباعد الاجتماعي للحد من انتشار المرض. وبعد انخفاض معدل الإصابات شُرع في تخفيف هذه الإجراءات من خلال الفتح التدريجي لمختلف المرافق، وعودة الحياة إلى ما كانت عليه شيئا فشيئا، كما فُتحت المساجد لأداء صلاة الجماعة، وألزمت الجهات الحكومية المصلين بمجموعة من الإجراءات الوقائية كارتداء الأقنعة الواقية واستعمال سوائل التعقيم والتباعد بين المصلين وترك مسافة معينة بينهم حتى يتجنبوا انتقال العدوى.

ولقد أثارت هذه الإجراءات جدلا واسعا بين الفقهاء؛ لا سيما حول مسألة تباعد صفوف المصلين في صلاة الجماعة، وتساءل الكثير عن مشروعية هذا التباعد سواء التباعد بين الصفوف أو التباعد بين المناكب، ومن ثمّ هل تصحّ الصلاة على هذه الهيئة؟ وهل معنى الجماعة يتحقق بها؟ وهل القول بالتباعد في الصلاة له سند في التراث الفقهي؟

ب- التأصيل الشرعي لمسألة التباعد بين الصفوف في الصلاة الجماعة:

اختلف الفقهاء المعاصرون في هذه النازلة إلى قولين، وكان سبب اختلافهم يرجع إلى مسألة خلافية قديمة حول حكم تسوية الصفوف في صلاة الجماعة: هل هي واجبة أم مستحبة؟

فمن المعلوم أن صلاة الجماعة لها كيفيتها وصفتها الخاصة بها؛ كتسوية الصفوف وتراص المصلين واعتدالهم، وسدّ الفرجات والخلل بينهم؛ وهي مشروعة بمجموع الأدلة التي تحث على ذلك، ولا خلاف في ذلك بين أهل العلم، حيث نُقل إلينا اتفاق الفقهاء على مشروعيتها، إنما الخلاف الذي وقع بينهم كان حول الأمر بهذه التسوية والتراص هل جاء على سبيل الوجوب أم على سبيل الاستحباب؟

وقد نتج عن هذا الخلاف قولان متمايزان:

- **القول الأول:** فحواه أن تسوية الصفوف مندوبة ومستحبة يُكره تركها مع القدرة عليها، وهو قول جمهور أهل العلم من السلف والخلف، كما قال به فقهاء المذاهب الأربعة[19]، حيث قالوا أن الأمر بتسوية الصفوف جاء على سبيل الاستحباب لا الوجوب، فإن خالفه المصلون وصلّوا مع وجود مسافة بينهم لم تبطل صلاتهم؛ لأن تسوية الصف سنة مستحبة، وقد استندوا في ذلك على مجموعة من الأحاديث[20] الواردة في الباب والتي تحث على تسوية الصفوف، ويُفهم منها أن التمام والحسن أمر زائد عن الواجب، فقد قال ابن العطار: "أن تسويتها مستحبٌّ ليس بواجب؛ لجعله ﷺ تسويتها من تمام الصلاة، ومعلوم أن الشيء إذا لم يكن من أركان الشيء، ولا من واجباته، وكان من تمامه، كان مستحبًا؛ لكونه أمرًا زائدًا على وجود حقيقته التي لا تُسمّى إلا بها، في الاصطلاح المشهور"[21].
- **القول الثاني:** القائلون بوجوب تسوية الصفوف؛ منهم ابن حزم[22] والبخاري[23] وابن حجر[24] وابن رجب وابن تيمية[25]، والشوكاني[26]، حيث اعتبروا أن الأمر بتسوية الصفوف في النصوص النبوية هو للوجوب لا للندب، وقد عضدوا قولهم هذا ببعض الآثار الصحيحة عن النبي ﷺ التي شملت الوعيد والعقاب على ترك تسوية الصفوف[27]، واعتبروا أن الوعيد لا يأتي على مستحب؛ ولا يكون إلا في كبيرة من الكبائر على رأي ابن حزم و ابن حجر الهيثمي[28].

ج- آراء العلماء في مسألة التباعد بين الصفوف في الصلاة الجماعة في زمن كورونا:

بناءً على ما قرره الأطباء المختصون وخبراء الصحة من تدابير؛ مثل ضرورة التباعد الاجتماعي الوقائي، صدرت فتاوى في مسألة التباعد بين الصفوف في الصلاة الجماعة من عديد العلماء ولجان الفتوى

والهيئات التابعة للمؤسسات الإسلامية الرسمية في مختلف أنحاء العالم تجيز التباعد وذلك وقايةً من انتشار العدوى وتفشي الوباء، وقالوا بصحة الصلاة على هذه الهيئة.

ومن بين الهيئات العلمية التي أصدرت هذه الفتاوى نذكر على سبيل المثال لا الحصر: لجنة الفتوى بالجزائر[29]، ودار الإفتاء الأردنية[30]، ودار الإفتاء الفلسطينية[31]، ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف[32]، ودار الإفتاء المصرية[33]، ولجنة الفقه والفتوى بالاتحاد العالمي لعلماء المسلمين[34]، وغيرها... أما من العلماء المعاصرين فنذكر منهم: القره داغي[35]، وخالد بن عبد الله المصلح[36]، محمد الحسن الددو[37]، محمد صادق الغرياني[38] وغيرهم...

الفرع الثاني: مُسَوِّغَات العدول إلى القول المرجوح والعمل به في ظل هذه الجائحة

لا شك أن تسوية الصفوف وتراص المصلين على الهيئة المعهودة في صلاة الجماعة هو الأصل والرأي الراجح المعمول به في الأحوال العادية، وخلافه مرجوح بلا منازع، إلا أن فتوى اللجان والهيئات العلمية عدلت عن هذا الرأي وأجازت الصلاة بتباعد المصلين في الصفوف بسبب الظروف الطارئة التي فرضتها جائحة كورونا، استنادا إلى مجموعة من المُسَوِّغات التي اقتضت هذا العدول، نذكر منها ما يلي:

1- الضرورة أو الحاجة: فمن المعلوم شرعا أن الشريعة الإسلامية راعت في أحكامها الضرورة والحاجة، ذلك لأنها مبنية على مبدأ التيسير ورفع الحرج والمشقة على الناس، وهو منهج راسخ في معالمها وأحكامها، ودرج عليه العلماء قديما وحديثا، وعملوا به في ما يطرأ عليهم من نوازل ومستجدات توجب مراعاة ضرورة الظرف.

ونظرا لخطورة جائحة كورونا لا سيما مع سرعة انتشار الفيروس وسهولة انتقاله بين الناس بما يهدد حياتهم، وما تقتضيه شروط الوقاية من تباعد اضطراري اجتماعي، أخذ العلماء بهذه الحيثيات وأفتوا بجواز التباعد بين صفوف المصلين في صلاة الجماعة للضرورة الشرعية. فهذه الجائحة تنطبق عليها معايير الضرورة لأن تسوية الصفوف قد تؤدي إلى إصابة المصلين بالفيروس وانتقال العدوى بينهم مما يوقعهم في مشقة وحرج قد يصل إلى حد الهلاك أو الموت، فكل حاجة ترتبط بمصالح الخلق على العموم تتنزل منزلة الضرورة، وقد نص العلماء على ذلك في فتاواهم، نذكر على سبيل المثال:

- قول الشيخ كامل صبحي صلاح: "إن هذا الأداء لصلاة الجماعة في المساجد مع وجود التباعد بين المصلين إنما هو لعذر وحاجة، والأمر إذا ضاق اتسع، وأن المكروهات تبيحها الحاجات والضروريات، وإن هذه المباعدة بين المصلين حال الأداء جماعةً تقتضيها الحاجة والمصلحة، وهي حاجة عامة لعموم المصلين قد تصل إلى حد الضرورة، وما ذاك إلا احترازاً من نقل العدوى، وهي لا تؤثر على صحة الصلاة"[39].
- وجاء في الفتوى الصادرة عن لجنة الفقه والفتوى بالاتحاد العالمي لعلماء المسلمين: "أكيد ما اتفقت عليه المجامع والمجالس الفقهيّة واللجان الإفتائيّة من صحّة ترك الجمع والجماعات اتقاءً لضرر وباء كورونا ومنعًا لانتشاره بين الناس، وذلك لأنّ الشريعة المطهّرة مبنية في مصادرها وموارداها على اليسر ورفع الحرج ودفع الضرر والمفاسد الخاصة والعامة... فترك سدّ الفُرَج بين المصلين مكروه عند جماهير العلماء في حالة الاختيار والسعة، أمّا في حالة الحاجة والاضطرار فإنّ هذه الكراهة تسقط عن المكلف لقاعدة سقوط الكراهة عند أدنى حاجة"[40].
- وقال علي محيى الدين القره داغي: "فعذر تفشي جائحة كورنا أكبر وأخطر مما ذكروه؛ لأنه يتعلق بمقصد الحفاظ على النفس، كما أنه في حالة عدم الالتزام بالتباعد يترتب عليه ترك الجمعة والجماعة، وهذا أخطر"[41].

- وقال حامد العطار وهو أحد علماء الأزهر: "فإن اتقاء العدوى والاحتراز منها من الحاجات المعتبرة التي ينبغي أن يقال بإسقاط وجوب التراص في الصف عند من يقول به؛ لأن أحكام هذه الجائحة أحكام ضرورة، يتعذر معها تحقيق الأصل وهو سد الفرج وتلاصق أفراد الصف"[42].

2- العذر الشرعي: إذا كانت الواجبات الشرعية تسقط بالأعذار، فإنه من أسباب الأخذ بالقول المرجوح وجود عذر شرعي يقتضي العدول، ولذلك كان الاحتراز من نقل العدوى عذرا معتبرا شرعا وسببا للترخص في هذه الفتوى، حيث قال القرة داغي: "في ظل خطر تفشي كورونا، وهو عذر مقبول مؤثر"[43]. كما أن ترك تسوية الصفوف هي حالة استثنائية فرضتها الظروف الطارئة؛ تزول بزوالها، وهي ليست بأي حال مخالفة لسنة ﷺ، ولا هي ببدعة في الدين كما ذهب إلى ذلك البعض[44]، فقد قال الرملي: "إن كان تأخرهم عن سد الفرجة لعذر؛ كوقت الحر بالمسجد الحرام، لم يكره لعدم التقصير"[45]، كما قال ابن تيمية: "فليست المصافة أوجب من غيرها، فإذا سقط غيرها للعذر في الجماعة فهي أولى بالسقوط، ومن الأصول الكلية أن المعجوز عنه في الشرع ساقط الوجوب"[46].

3- المقاصد الشرعية: لا شك أن مراعاة المقاصد الشرعية في العملية الاجتهادية أثّر في عدول المجتهد عن الرأي الراجح إلى الرأي المرجوح؛ فمن المقاصد الشرعية التي راعتها هذه الفتوى:

- **مقصد حفظ النفس البشرية:** فلئن كانت تسوية الصفوف في صلاة الجماعة سُنّة عند جمهور الفقهاء -كما ذكرنا سابقا-، فإن المحافظة على النفس البشرية مقصد ضروري من مقاصد الشريعة الإسلامية، فكان تباعد المُصلين في صلاة الجماعة أمر جائز حسب فتوى العلماء كإجراء احترازي لمنع تفشي فيروس كورونا[47] ومراعاة لهذا المقصد الكلي.
- **مقصد حفظ الجماعة واجتماع المسلمين: الذي يندرج تحت كلية حفظ الدين،** فمن المعلوم أن جمع المسلمين في صلاة الجماعة وتوحيدهم والتأليف بين قلوبهم من أعظم مقاصد الشرع، وفي هذه المسألة وازن الفقهاء بين مفسدتين: مفسدة غلق المساجد وترك الجماعة، ومفسدة إقامة الصلاة على هذه الهيئة وترك سُنّة التسوية، فلا شك أن المحافظة على الجماعة ولو بهذه الهيئة مُقَدَّمٌ على غيره، لأن واجب الجماعة آكد وأعظم، والواجب مُقَدَّمٌ على السنة عملا بالقاعدة الشرعية "إذا تعارضت مفسدتان رُوعي أعظمُهما ضررًا بارتكاب أخفهما"، فضرر الصلاة مع تباعد الصفوف أخف من ضرر عدم الصلاة، فنعمل بأخف الضررين دفعا للأشد حفاظا على هذا المقصد الشرعي.

فالمصلحة الراجحة تقتضي إقامة الجماعات مع تباعد المصلين، وذلك أولى من ترك إقامتها بالكلية وغلق المساجد؛ حفاظا على مقصد إقامة الجماعة واجتماع المسلمين، فالصلاة جماعة مع ترك بعض الواجبات أولى من الإتيان بجميع شروطها منفردا، وفي ذلك يقول ابن تيمية: "ولهذا كان تحصيل الجماعة في صلاة الخوف والمرض ونحوهما مع استدبار القبلة والعمل الكثير ومفارقة الإمام ومع ترك المريض القيام أولى من أن يصلوا وحدانا"[48]، ثم قال: "ولهذا سقط عنده وعند غيره من أئمة السنة ما يُعتبر للجماعة من عدل الإمام وحل البقعة ونحو ذلك للحاجة، فجوزوا بل أوجبوا فعل صلوات الجمعة والعيدين والخوف والمناسك ونحو ذلك خلف الأئمة الفاجرين وفي الأمكنة المغصوبة إذا أفضى ترك ذلك إلى ترك الجمعة والجماعة أو إلى فتنة في الأمة"[49].

وقد عُدّ ذلك من هدي السنة النبوية الشريفة في الموازنة بين إهمال بعض الواجبات والإسراف في الإتيان بها؛ فقال: "ومن اهتدى لهذا الأصل ... فقد هُدي لما جاءت به السنة من التوسط بين إهمال بعض واجبات الشريعة رأسا كما قد يُبتلى به بعضهم، وبين الإسراف في ذلك الواجب حتى يُفضي إلى ترك غيره

من الواجبات التي هي أوكد منه عند العجز عنه، وإن كان ذلك الأوكد مقدورا عليه كما قد يُبتلى به آخرون، فإن فعل المقدور عليه من ذلك دون المعجوز عنه هو الوسط بين الأمرين"[50].

4- عموم البلوى: إن مرض كوفيد-19؛ كما رأينا سابقا، صُنف وفق منظمة الصحة العالمية كجائحة أصابت العالم، وتضرر من المرض الكثير من الناس من مختلف الأقاليم والبلدان، وهو الأمر الذي استدعى من فقهاء العصر تنزيل الفتاوى على واقع المُكَلَّف، فعموم البلاء على الناس واستمراره شهورا عديدة يقتضي في نوازل معينة عدولهم عن آراء راجحة إلى أخرى مرجوحة كما هو الشأن في مسألة التباعد بين الصفوف؛ وذلك تيسيرا على الناس ورفعا للحرج والمشقة عنهم.

5- الاستناد إلى دليل شرعي مُعتبَر يقوي الأخذ بالرأي المرجوح: حيث استند العلماء في هذه النازلة على دليل القياس، فقاسوا ترك التراص بين الصفوف على ترك بعض الأركان كما هو الحال في صلاة الخوف أو صلاة القاعد أو المريض لاشتراكهما في علة الخوف، فقالوا: "وأما دليل عدم المحافظة على الهيئة الشرعية فقياسا على عدم المحافظة على الهيئة الشرعية في صلاة الخوف مع إمكان أن يصلي الرجل وحده أو بنفر يسير مع المحافظة على الهيئة الشرعية، لكن هنا غلبت مصلحة الجماعة على الهيئة الشرعية؛ للضرورة ورجحان مصلحة الجماعة"[51].

كما قاسوا المسألة أيضا على الواجبات الأخرى للصلاة التي تسقط عند العجز؛ كالقيام والطهارة واستقبال القبلة وستر العورة، فقد جاء في فتوى مجمع البحوث الإسلامية: "إذا كان الشارع الحكيم أباح ترك رُكن من أركان الصلاة من أجل العُذر المعتبر كالصلاة قاعدًا لمن عجز عن الصلاة قائمًا في صلاة الفريضة؛ عجزًا عن القيام، أو منعًا من اشتداد المرض؛ فترك تسوية الصفوف مع بقاء إقامتها أولى"[52]، وفي ذلك يقول ابن تيمية: "وإذا كان القيام والقراءة وإتمام الركوع والسجود والطهارة بالماء وغير ذلك يسقط بالعجز فكذلك الاصطفاف وترك التقدم"[53].

6- النازلة لها أشباه ونظائر في التراث الفقهي: ومما يقوي الأخذ بالرأي المرجوح وجود ما يُعضده من مسائل فقهية قديمة نصّ فيها العلماء على ترك التراص والتسوية، فقد أرجع المعاصرون مسألة التباعد بين الصفوف في صلاة الجماعة إلى مسائل مشابهة لها في التراث الفقهي؛ منها:

- **مسألة الصلاة بين السواري للحاجة**، فالصلاة بين السواري مكروهة؛ لكونها تقطع اتصال الصفوف، ومع ذلك فقد نصّ العلماء على أن الكراهة تزول للحاجة. قال الرحيباني في مطالب أولي النهى: "ولا تبطل الصلاة بقطع صف مطلقا، أي: سواء كان وراء الإمام أو عن يمينه إلا أن يكون قطع الصف عن يساره... قاله ابن حامد، وجزم به في الرعاية الكبرى"[54].
- **مسألة صلاة المنفرد خلف الصف:** إن الاصطفاف واجب عند الإمام ابن تيمية ولا تصح الصلاة إلا به وهو الراجح عنده، إلا أنه أخذ بالقول المرجوح وجوَّز صلاة المنفرد خلف الصف إذا لم يجد مكانا في الصف، وجعل هذا خيرا من تركه الجماعة؛ فقد قال: "فلو لم يجد من يصافه ولم يجذب أحدا يصلي معه صلى وحده خلف الصف ولم يدع الجماعة، كما أن المرأة إذا لم تجد امرأة تصافها فإنها تقف وحدها خلف الصف باتفاق الأئمة"[55].
- **الصلاة بين الأساطين:** فمن المقرر في مذهب المالكية كراهية الصلاة بين الأساطين، فإذا كان المسجد ضيقا جازت من غير كراهية، قال الدسوقي: قَوْلُهُ: "وتكره... (وَصَلَاةٌ بين الْأَسَاطِينِ) لِأَنَّ هذا الْمَحَلَّ مُعَدٌّ لِوَضْعِ النِّعَالِ وَهِيَ لَا تَخْلُو غَالِبًا من نَجَاسَةٍ أو لِأَنَّهُ مَحَلُّ الشَّيَاطِينِ وَمَحَلُّهُمْ يَنْبَغِي التَّبَاعُدُ عنه فَقَدْ ارْتَحَلَ

عليه الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عن الْوَادِي الذي نَامُوا فيه عن صَلَاةِ الصُّبْحِ حتى طَلَعَتْ الشَّمْسُ وقال إنَّ بِهِ شَيْطَانًا"[56].

ولئن كان العلماء قد أفتوا بصحة الصلاة في صفوف غير متصلة لوجود السواري أو غيرها بسبب ضيق المسجد، فإن صحتها أوكد في حالة التباعد خشية انتشار الوباء، لأن حفظ البدن ووقايته من الأمراض أولى وأهم.

وقد تعرض فقهاء المالكية أيضا إلى ترك تسوية الصفوف لعذر أو ضرورة، ومن بين ما ورد في كتبهم ما يلي:

- جاء في البيان والتحصيل: "قال محمد بن رشد: الخروج عن الصف في الصلاة منهي عنه، فإنما أجاز ذلك للضرورة، ولو فعله من غير عذر؛ لكان قد أساء، ولم تكن عليه"[57].
- كما جاء في كتاب نوادر والزيادات: "ولا بأس على أهل الخيل أَنْ يُصلُّوا بإمام متباعدين، لحِصَانَةِ خيلهم. قال عنه عليٌّ في المَجْمُوعَة: وهو أَحَبُّ إليَّ من صلاتهم أفذاذًا"[58].

وفي ختام هذه المسألة الاجتهادية الظنية التي لا يسوغ فيها الإنكار على المخالف ويُراعى فيها الاختلاف، يمكن القول أن الرأي الذي يجيز التباعد في الصلاة له قوته التي يستمدها من كون هذه الفتوى صدرت من الجهات الحكومية بناءً على اجتهاد مجموعة من العلماء والفقهاء الذين استندوا في فتواهم إلى التقارير الطبية والعلمية المتعلقة بالجائحة، فالفقهاء أجازوا الأخذ بالقول المخالف وإن كان مرجوحا عند وجود مُسَوِّغ شرعي لذلك.

كما أن عديد العلماء؛ بالرغم من عدم رجحان هذا القول عندهم، إلا أنهم أفتوا به، حيث أيّد الشيخ حسام الدين عفانة هذا القول بالرغم من كونه مرجوحًا عنده، فالضرورة والمصلحة رجحته وجعلته يفتي به، وهو ما صرح به عندما قال: "التراصُّ هو المطلوب لموافقته للسنة النبوية، وأنا شخصياً ما زلتُ على هذا القول ولم أبدله، وأفتيت المصلين في المسجد الأقصى المبارك بأن يأخذوا بالتباعدِ، وأن يأخذوا بأسباب الوقاية الصحية، نظراً لتربص يهود بالمسجد الأقصى المبارك، ولقطع الطريق على المتربصين، ولئلا يؤدي عدمُ الالتزام بأسبابِ الوقاية الصحية إلى إغلاق المسجد الأقصى المبارك"[59].

المطلب الثاني: مسألة تعجيل إخراج الزكاة قبل الحول بسبب وباء كورونا

الفرع الأول: تصوير النازلة وتأصيلها الشرعي

أ- تصوير النازلة:

لقد كان فرض العزل الصحي وما ترتب عليه من الإغلاق الشامل لجميع المرافق والمحلات التجارية في كثير من البلدان؛ الأمر الذي أقعد الناس عن العمل وأوقع أصحاب الدخل اليومي والحرف والمهن الحرة والتجار في مشقة وحرج، مدعاة لطرح الفقهاء المعاصرين مسألة تعجيل إخراج زكاة المال وإمكانية إخراجها قبل وقتها ودفعها للفئة المتضررة من هذه الجائحة تلبية لحاجاتهم ورفعا للضرر الذي مسّهم، فكان السؤال التالي: هل يجوز تعجيل إخراج زكاة المال قبل حلول وقتها تماشيا مع هذه الظروف؟

ب- التأصيل الشرعي لمسألة تعجيل إخراج الزكاة بسبب وباء كورونا

اتفق الفقهاء على أن الزكاة تجب عند بلوغ النصاب وحولان الحول عليه، كما ذهب الشافعية والحنفية والحنابلة[60] إلى جواز تعجيلها قبل وقتها بعد ملك النصاب إذا دعت الحاجة أو الضرورة لذلك، بناء على رخصة النبي ﷺ للعباس، خلافا للمالكية الذين منعوا تقديمها واستثنوا ما كان بزمن يسير مع الكراهة[61]، لما يترتب على التعجيل من تضييع لحقوق الفقراء في الزكاة؛ فقد ذكر ابن عبد البر ذلك بقوله: "لأنه قد يمكن

أن يحول عليه الحول وقد تلف ماله فيصير تطوعا وتكون نيته في إخراجها بلا نية وقد يمكن أن يستغني الذي أخذها قبل حلول حولها فلا يكون من أهلها"[62].

فالخلاف بين العلماء واقع إذن في تحديد مدة التعجيل بين مُضيّق لها ومُوَسِّع، فالشافعية حدّدوها بعام واحد فقط لأن زكاة العام الثاني لم ينعقد حولها[63]، وأما الحنابلة بعامين لا أكثر عملا بظاهر الحديثً[64]، بينما ذهب الحنفية إلى إطلاق المدة كالسنة أو سنتين أو أكثر من ذلك[65]، بخلاف المالكية الذين لم يُجيزوا تقديم الزكاة إلا بزمن يسير أدناه اليوم وأقصاه الشهران[66].

الفرع الثاني: مُسَوِّغَات العدول إلى القول المرجوح والعمل به في ظل هذه الجائحة

لقد دعت الظروف التي يعيشها العالم جراء انتشار وباء كورونا وتوقف الكثير من الناس عن العمل وتعطل مصالحهم عديد المجالس العلمية واللجان الإفتائية[67] وثلة من العلماء[68] إلى إصدار فتوى تجيز إخراج الزكاة قبل ميعادها ودفعها للفئات المتضررة؛ عملا بالمصلحة الفقراء، وهو ما ذهبت إليه لجنة الإفتاء الجزائرية حيث جاء في بيانها: "إن الأصل في إخراج زكاة الثروة النقدية والحيوانية أن يكون بعد بلوغ النصاب، ودوران الحول (السنة)، غير أنه إذا عرضت حاجة تقتضي تعجيل الزكاة جاز تعجيلها... وبناء عليه فإنه يجوز تقديم الزكاة وإخراجها قبل حلول موعدها (أي الحول)، وفي ذلك ما لا يخفى من المصلحة الظرفية التي تعود على فئة من المواطنين، بمساعدتهم على تجاوز صعوبات الحجر الصحي الذي فُرِضَ بسبب الوضعية الاستثنائية"[69].

ويتجلى العمل بالمرجوح في هذه النازلة في كون القول بتعجيل إخراج الزكاة دون تحديد المدة يُعتبر قولا مرجوحا عند المالكية، فهم لا يجيزون إخراج الزكاة قبل وقتها إلا بزمن يسير لا يتعدى الشهران كما ذهب بعضهم، وبالتالي فإن إطلاق مدة التعجيل حسب الفتوى التي أصدرتها لجنة الإفتاء الجزائرية وعدم تقييدها بزمن معين هو خلاف للمذهب المالكي، وعمل بالمذهب الحنفي الذي أجاز إخراجها قبل سنتين من موعدها.

وهذه الفتوى لها مُسَوِّغاتها الشرعية المعتبرة ومقتضياتها التي يمكن أن نجملها في ما يلي:

1- الضرورة أو الحاجة: لقد كانت الظروف غير العادية التي تعيشها البشرية بسبب تفشي جائحة فيروس كورونا وتأثر الكثير من الناس وتدهور أوضاعهم الاقتصادية والتجارية دافعا قويا لإعمال فقه الضرورة في كثير من المسائل التي طُرحت على الساحة الفقهية.

ولئن كان جمهور الفقهاء -خلافا للمالكية- قد أجازوا في الظروف العادية تعجيل دفع الزكاة مراعاة للمصلحة؛ فإنه من باب أولى العمل بهذا الرأي في ظل هذه النازلة التي عمّت جميع الأمصار ومست كل الفئات واشتدت فيها حاجة الفقراء والمتضررين.

فهذا الرأي وإن كان مرجوحا في الحالات العادية بحسب أدلة المالكية عملا بالأحوط، فهو راجح للضرورة والحاجة، بل هو الأرجح بلا خلاف في هذه الجائحة التي اشتدت فيها حاجة الفقراء ومسّت ذوي الثراء الذين تضرروا. فالقول بالتعجيل في هذه الظروف الطارئة إذن هو الأوفق والأفضل وذلك لمساعدة الناس على قضاء حوائجهم الشديدة والمستعجلة[70].

2- المصلحة الراجحة: لا شك أن مقتضى العدول إلى هذا الرأي المرجوح في المذهب المالكي هو مراعاة مصلحة فئة كبيرة من الناس؛ وهم المتضررون من الجائحة بسبب الحجر الصحي الذي حال دون ممارستهم لأعمالهم، ومن ثم أدخلهم في عوز وحاجة، فكان العمل بهذا القول ظرفيا وعملًا بالمصلحة التي تستوجب التعجيل لمساعدة هؤلاء على تجاوز هذه الضائقة. و"إظهارًا للمروءات في أوقات الأزمات، وثواب

الزكاة المعجلة يكون في هذه الحالة أعظم، لما فيه من مزيد تفريج الكروب وإغاثة الملهوفين وسدّ حاجة المعوزين"[71].

وفي هذا السياق يقول قطب الريسوني: "ووجهُ العدولِ عن الاقتضاءِ الأصليِّ الثابتِ لنظائرِ المسألة إلى الاقتضاء التبعيِّ: مصلحةُ الإرفاق بالمحتاجين، ولو أجريت تلكم المسألةُ على عموم النظائرِ لفاتتِ المصلحةُ وحلَّ الحرجُ"[72].

فترجيح هذا الرأي وإن كان مرجوحا في الحالات العادية فهو راجح في زمن الأوبئة والجوائح بناءً على المصلحة الراجحة وعملاً بواجبِ الوقت ومقتضاه. فالعمل بالمرجوح قد يرجح في وقتا ما عند قيام المقتضى الشرعي لذلك كإقترانه بالمصلحة التي قوته فيكون العملُ به عملاً بالراجح وعملا بواجبِ الوقت ومقتضاه، وإن كان غيره أرجح منه في الحالة المطلقِة أو العادية.

3- مراعاة مقاصد الشرعية: إن العمل بالقول المرجوح في مسألة تعجيل زكاة المال التي أخذ بها عديد العلماء وهيئات الإفتاء يحقق جملة من المقاصد الشرعية والإنسانية في ظل الظروف الطارئة التي مست البشرية، فكان العدول لهذا الرأي مراعاة لهذه المقاصد؛ والتي نذكر منها:

- **مقصد التكافل الاجتماعي**: وهو من أجل وأهم مقاصد الزكاة؛ فالأصل في الزكاة أنها شُرّعت لسد حاجات الفقراء؛ فهي مصلحة متضمنة في هذا المقصد، فالقول بتقديم الزكاة وإخراجها قبل حلولها في هذه الظروف الاستثنائية التي تضرر فيها أصحاب المهن وغيرهم إنما مبتغاه مراعاة حالتهم المعيشية وإعانتهم والرفق بهم في هذه الجائحة.
- **مقصد التيسير ورفع الحرج:** فالقول بالتعجيل فيه من التيسير والتخفيف ورفع الحرج ما من شأنه دفع ولو جزء من الضرر الذي مس فئة من الناس جراء تعطل مصالحهم وأشغالهم في هذا الظرف الاستثنائي، وهو مبدأ راسخ في أحكام الشريعة يدل على مرونتها واستيعابها لكل النوازل والمستجدات الطارئة. وهو ما أشار إليه وصفي أبو زيد في فتواه: "وفي هذه المدد المتفاوتة ابتداء من شهر إلى أكثر من سنتين سعة ومرونة من الفقه الإسلامي لاستيعاب الجوائح والحاجات الناتجة عنها، وهذا يعبر عن عظمة الفقه الإسلامي وتضمنه من الآراء والاجتهادات ما يحقق كفايته بحاجات الواقع ونوازله الصغيرة والكبيرة"[73].

4- دليل الاستحسان: كما أن من مقتضى العدول للقول المرجوح في مسألة تعجيل الزكاة أيضا دليل الاستحسان، فالأصل أن الزكاة تخرج في وقتها، ولا يُجزئ غير ذلك عند المالكية قياسا على الصلاة؛ إلا أن القول بتعجيلها هو استحسان كما قال ابن يونس في كتابه الجامع: "والقياس... أنه لا يجزي قبل محلها كالصلاة، وما عداه استحسان"[74]، وهو ما أشار إليه قطب الريسوني: "لأنَّ المسألة قُطعت عن نظائرها من مسائل العباداتِ بدليلٍ من السنة، وهو الترخيص للعباس في تعجيل صدقته، فدخلت أي المسألة في الصورِ التي استثناها الشارع من عموم النظائر، وهذا ما يُسمَّى باستحسان النصِّ عند الأصوليين"[75].

5- الاستناد إلى دليل شرعي مُعتبَر يقوي الأخذ بالرأي المرجوح: بالرغم من كون القول بالتعجيل مرجوحا في المذهب المالكي إلا أنه راجح عند جمهور الفقهاء من الشافعية والحنفية والحنابلة الذين أجازوا تعجيل دفع الزكاة قبل ميعادها -كما بينا سابقا-. فالمسألة مبسوطة في كتب الفقه قديما ولها مستندها الشرعي، حيث جاء في حديث علي ﷺ: «أَنَّ الْعَبَّاسَ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ فِي تَعْجِيلِ صَدَقَتِهِ قَبْلَ أَنْ تَحِلَّ، فَرَخَّصَ لَهُ فِي ذَلِكَ»[76]، كما أن هذا القول المرجوح له قوة يستمدها من كونه له حظ من النظر ومعتبر في التراث الفقهي، ويُفتى به في المذاهب الفقهية الأخرى، وهذا ما يُقوّي العمل به خاصة في هذا الظرف الاستثنائي من جائحة كورونا، وهو ما بينته اللجنة الوزارية في بيانها الذي جاء فيه: "إذا كان اختيار جواز تعجيل الزكاة في هذه

الظروف -على سبيل الاستثناء- مبنيًا على ما هو معتمد في مذهبي السادة الحنفية والشافعية، فإنّه لا يصحّ لأحد أن يقول ببطلانِ تصرّفٍ قَالَ بهِ مذهبان من أكبر المذاهب المعتمدة، ومراعاة المجتهدين للمذاهب الفقهية لا يتنافى مع احترام المرجعية الدّينية، الّتي من أصولها مراعاة اختيارات الفقهاء المعتبرين في الوطن"[77].

وفي ذلك يقول مصطفى الزرقا: "والاجتهاد الإسلاميّ قد أقرّ لوليّ الأمر العامّ من خليفة أو سواه أن يحدّ من شمول بعض الأحكام الشّرعيّة وتطبيقها أو يأمر بالعمل بقول ضعيف إذا اقتضت المصلحة الزّمنيّة ذلك فيصحّ وهو الرّاجح الّذي يجب العمل به وبذلك صرّح فقهاؤنا وفقا لقاعدة المصالح المرسلة وقاعدة تبدّل الأحكام بتبدّل الأزمان"[78].

والعمل بهذه الفتوى أيضا في ظل الظروف الطارئة يوافق قواعد أصول الشريعة الإسلامية المعروفة في كتب الاجتهاد والتقليد والفتوى، كما يوافق أصول المذهب المالكي وقواعده كمراعاة الخلاف الذي يُعتبر ميزة المالكية وأصلهم الأصيل، وهو ما أكّدته اللجنة في بيانها: "ولا يخفى على مَن له دراية بالفقه وأصوله أنّ مراعاة الخلاف من أهمّ الأصول الّتي يُستَنَد إليها في الاجتهاد والفتوى، وهي من محاسن المذهب المالكي، وقال به معظم المجتهدين في كلّ أبواب الفقه الإسلامي"[79].

كما أن العمل به يكون وفق قاعدة -لا إنكار في مسائل الخلاف-، فالاختلاف من كمال هذه الشّريعة وشمولها.

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث نعرض أهم النتائج والتوصيات التي توصلنا إليها:

- القول المرجوح هو القول الذي رَجَحَ عليه غيره، إما لضعف فيه أو لأنه عارضه ما هو أقوى منه عند الترجيح، ويدخل فيه المرجوح في المذهب؛ وهو ما اعتمدناه في هذا البحث.
- من خلال عرض المسألتين التي أُعمل فيهما القول المرجوح، تبين أن من أهم مُسَوِّغات العدول هي المصلحة الراجحة والضرورة والحاجة.
- في العملية الاجتهادية قد يُعمل بالأقوال المرجوحة وفق ما تقتضيه طبيعة الظروف، فالقول المرجوح الذي يفقد قوته ورجحانه عند معارضته للقول الراجح في وقت ما، قد تعضده المصلحة وتقويه فيصبح قولا راجحا كما رأينا في الأنموذجين السابقين.
- تفعيل الآراء المرجوحة هو من باب العمل بفقه الموازنات وتحقق مناطات الفتوى ومراعاة الحال وتنزيلها عليه.
- العمل بالقول المرجوح في كلا المسألتين جاء تماشيا مع روح الشريعة وقواعدها لا سيما جلب المصالح ودفع المفاسد والتيسير ورفع الحرج عن المكلفين.
- العمل بالقول المرجوح يُبَيِّنُ مرونة هذه الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ومراعاتها لكل الأحول والظروف من خلال إيجاد حلول لكل القضايا والنوازل المستجدة.
- إعمال الآراء المرجوحة في نوازل كورونا نقلها من دائرة الإهمال إلى دائرة الإعمال، وأخرجها من بطون الكتب وسلّط عليها الضوء واستثمرها؛ بعد أن كانت مهملة.
- لئن كانت طبيعة هذا البحث لم تسعفنا للتطرق إلى مختلف النوازل المتعلقة بجائحة فيروس كورونا، فإنه حري بالباحثين التعمق أكثر في هذا الموضوع، وبيان كيف استثمر الفقهاء المعاصرون الآراء المرجوحة وفعلوها في هذه النازلة.

الهوامش:

1- موقع منظمة الصحة العالمية على شبكة الإنترنت:
https://www.who.int/ar/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses

2- المرجع السابق.

3- ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت – لبنان، 1399هـ- 1979م، 492/1.

4- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط4، 1407هـ-1987م، 360/1؛ الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تح: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط8، 1426هـ-2005م، ص216.

5- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، دط، دت، 113/1؛ الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط4، 1407هـ-1987م، 360/1.

6- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت-لبنان، ط3، 1414هـ، 431/2؛ الفيروزآبادى، **القاموس المحيط**، ص216؛ الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، 360/1.

7- أبو منصور الأزهري، محمد بن أحمد الهروي، **تهذيب اللغة**، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2001م، 88/5.

8- الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري، **شرح حدود ابن عرفة**، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1350هـ، ص289.

9- ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 489/2.

10- الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، 364/1؛ زين الدين الرازي، **مختار الصحاح**، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت- صيدا، ط5، 1420هـ-1999م، ص118؛ الفيروز آبادى، **القاموس المحيط**، ص218؛ مرتضى الزَّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية، دط، دت، 386/6.

11- الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 219/1؛ مرتضى الزَّبيدي، **تاج العروس**، 384/6؛ **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة- مصر، 329/1.

12- مرتضى الزَّبيدي، **تاج العروس**، 384/6؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 445/2.

13- المصدر نفسه.

14- **المعجم الوسيط**، 329/1.

15- مجموعة باحثين، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية-الكويت، دار الصفوة، القاهرة- مصر، ط1، 1404هـ، 345/36.

16- فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، الدار البيضاء – المغرب، مطبعة النجاح، ط1، 1424هـ-2004م، ص409.

17- **موسوعة المصطلحات الإسلامية المترجمة:**
https://terminologyenc.com/ar/browse/term/7205

18- عبد الله محمد بن قاسم القادري، **رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيار حرام**، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1406هـ-1985م، ص6؛ عبد العزيز بن صالح الخليفي، **الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي مصطلحاته وأسبابه**، ط1، 1414هـ-1993م، ص172.

19- الحافظ العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، **طرح التثريب في شرح التقريب**، الطبعة المصرية القديمة، دط، دت، 325/2؛ شهاب الدين النفراوي، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، دار الفكر، بيروت-لبنان، دط، 1415هـ-1995م، 211/1؛ فخر الدين الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ط1، 1313هـ، 136/1، النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر، بيروت-لبنان،

دط، دت، 301/4؛ علاء الدين المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر، القاهرة- مصر، ط1، 1415هـ-1995م، 404/3.

20- ما ورد عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «وَأَقِيمُوا الصَّفَّ فِي الصَّلَاةِ، فَإِنَّ إِقَامَةَ الصَّفِّ مِنْ حُسْنِ الصَّلَاةِ»، صحيح البخاري، كتاب الآذان، باب: إقامة الصف من تمام الصلاة، رقم الحديث: 722، 145/1؛ صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها وتقديم أولي الفضل وتقريبه من الإمام، رقم الحديث: 908، 31/2؛ وعن أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «سَوُّوا صُفُوفَكُمْ، فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفُوفِ مِنْ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ»، **صحيح البخاري**، كتاب الآذان، باب: إقامة الصف من تمام الصلاة، رقم الحديث: 723، 145/1؛ وفي **صحيح مسلم** بلفظ «فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصَّفِّ، مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ»، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها وتقديم أولي الفضل وتقريبه من الإمام، رقم الحديث: 906، 30/2.

21- علاء الدين ابن العطار، **العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام**، دار البشائر الإسلامية، بيروت – لبنان، ط1، 1427هـ-2006م، 407/1.

22- قال ابن حزم: "تسويةُ الصفِّ إذا كان من إقامةِ الصَّلاة فهو فرضٌ؛ لأنَّ إقامة الصلاة فرضٌ؛ وما كان من الفَرْضِ فهو فرض": ابن حزم، **المحلى بالآثار**، دار الفكر، بيروت-لبنان، دط، دت، 375/2.

23- **صحيح البخاري**، 245/1.

24- ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، دار المعرفة، بيروت– لبنان، 1379هـ، 206/2.

25- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ-1995م، 394/23.

26- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، **نيل الأوطار**، تح: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ-1993م، 330/3.

27- ما ورد عن النعمان بن بشير ﷺ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «لَتُسَوُّنَّ صُفُوفَكُمْ، أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ»، **صحيح البخاري**، باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها، رقم الحديث: 717، 145/1؛ **صحيح مسلم**، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول منها، رقم الحديث: 436، 324/1.

28- ابن حزم، **المحلى بالآثار**، 374/2؛ ابن حجر الهيتمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، تح: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، 1420هـ - 1999م، 280/1.

29- اللجنة الوزارية للفتوى بالجزائر، البيان رقم:22، 2020/08/09م:
https://www.marw.dz/?q22-رقم-بيان-الفتوى-الوزارية-اللجنة-/أخبار

30- دار الإفتاء الأردنية، رقم الفتوى: 3572، 2020/06/03م:
http://aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=3572#.X4wwVNIzbIU

31- دار الإفتاء الفلسطينية، **حكم التباعد بين المصلين وارتداء الكمامات والقفازات خلال أداء الصلاة جماعة في المساجد**، قرار رقم: 185/2، 2020/07/23م:
http://www.darifta.ps/majles2014/showfile/show.php?id=382

32- مجمع البحوث الإسلامية-الأزهر الشريف، حكم الصلاة حال التباعد في صفوف المصلين؟، 2020/06/27م (الصفحة الرسمية):
https://www.facebook.com/AIRCAzhar/posts/2607606672832198

33- دار الإفتاء المصرية، دار الإفتاء تعليقًا على التباعد بين المصلين في صلاة الجماعة، 2020/06/25م:
https://www.dar-alifta.org/AR/Viewstatement.aspx?sec=media&ID=7157

34- الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، **ما حكم تباعد المصلين وعدم رص الصفوف بسبب جائحة كورونا؟**، فتوى رقم15، 2020/05/08م:
http://www.iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=11517

35- علي محيى الدين القره داغي، **حكم صلاة الجماعة مع مراعاة مسافة**، 2020/07/4م:
http://www.qaradaghi.com/Details.aspx?ID=4017#_ftn3

36- خالد بن عبد الله المصلح، **تباعد المصلين في الصفوف هل يؤثر على صحة الصلاة**، 2020/04/28م:
https://almosleh.com/ar/f-85530
37- محمد الحسن الددو، **ما الحكم الشرعي في التباعد بين المصلين وارتداء الكمامة أثناء الصلاة؟**، من حصة قضايا معاصرة في قناة درر الفضائية، 2020/06/26م:
https://www.youtube.com/watch?v=ckhmzLkkK7k
38- الصادق الغرياني، **هل تجوز الصلاة عند ازدحام المسجد بسبب التباعد في الطرق والساحات الملاصقة له**، صفحة دار الإفتاء الليبية، 2020/10/15م:
https://www.facebook.com/IFTALibya/videos/2760835760827264
39- كامل صبحي صلاح، **حكم صلاة الجماعة مع التباعد الاجتماعي زمن كورونا**، الموقع الإلكتروني لهيئة علماء فلسطين في الخارج، 2020/06/30م:
http://palscholars.com/post/6432
40- الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، **ما حكم تباعد المصلين وعدم رص الصفوف بسبب جائحة كورونا؟**، فتوى رقم15، 2020/05/08م:
http://www.iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=11517
41- علي محيى الدين القره داغي، **حكم صلاة الجماعة مع مراعاة مسافة**، 2020/07/14م:
http://www.qaradaghi.com/Details.aspx?ID=4017#_ftn3
42- حامد العطار، حول تباعد المصلين عن بعضهم أثناء أداء الصلاة في جماعة، 2020/06/30م:
https://islamonline.net/36195
43- علي محيى الدين القره داغي، **حكم صلاة الجماعة مع مراعاة مسافة**، 2020/07/14م:
http://www.qaradaghi.com/Details.aspx?ID=4017#_ftn3
44- من بين المخالفين لصلاة الجماعة بتباعد الصفوف وترك التسوية خالد حنفي: الأمين العام المساعد للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ورئيس لجنة الفتوى بألمانيا، والشيخ يحيى الحجوري:
https://sh-yahia.net/show_fatawa_9326.html.
45- الرملي، شمس الدين محمد بن أحمد شهاب الدين، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت-لبنان، دط، 1404هـ-1984م، 197/2.
46- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 559/20-560.
47- مركز الأزهر العالمي للفتوى الإلكترونية، **في زمن كورونا التَّباعد بين المُصلِّين في صلاة الجماعة جائز بغير كراهة وتسوية الصفوف مطلوبة**، 2020/08/27م:
https://www.facebook.com/fatwacenter/posts/3478409542211315
48- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، **القواعد النورانية الفقهية**، تح: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، مصر-القاهرة، ط1، 1370هـ-1951م، ص: 77.
49- المرجع نفسه.
50- المرجع نفسه.
51- أحمد محمد الصادق النجار، **حكم الصلاة في مكان واحد يجمعهم مع تباعد الصفوف وعدم التراص**، 2020/04/29 (الصفحة الرسمية):
https://www.facebook.com/anaseeh/posts/1583964185084787
52- مجمع البحوث الإسلامية-الأزهر الشريف، **حكم الصلاة حال التباعد في صفوف المصلين؟**، 2020/06/27م (الصفحة الرسمية):
https://www.facebook.com/AIRCAzhar/posts/2607606672832198
53- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 406/23-407.

54- الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، المكتب الإسلامي، ط2، 1415هـ-1994م، 695/1.

55- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 406/23-407.

56- الدسوقي، محمد بن عرفة، **حاشية الدسوقي**، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، 331/1.

57- ابن رشد(الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، تح: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت– لبنان، ط2، 1408هـ-1988م، 245/1.

58- ابن أبي زيد القيرواني، أبو محمد عبد الله عبد الرحمن النفزي، **النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات**، تح: عبد الفتّاح محمد الحلو ومحمَّد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط1، 1999م، 295/1.

59- حسام الدين عفانة، **في المسألة قولان**، مقال منشور على شبكة يسألونك الإسلامية، 2020/07/03م:
http://yasaloonak.net/2020/07/في-المسألة-قولان/

60- السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، **المبسوط**، تح: خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1421هـ-2000م، 317/2؛ الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، 141/3؛ النووي، **المجموع شرح المهذب**، 127/6؛ مالك بن أنس، **المدونة**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ-1994م، 335/1؛ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، **الاستذكار**، تح: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1421هـ–2000م، 272/3؛ ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني شرح مختصر الخرقي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1405هـ-1985م، 260/2؛ علاء الدين المَرْداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، 179/7.

61- حيث قال مالك: "إلا أن يكون قرب الحول أو قبله بشيء يسير فلا أرى بذلك بأسا، وأحب إلي أن لا يفعل حتى يحول عليه الحول"؛ مالك بن أنس، **المدونة**، 335/1.

62- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، **الكافي في فقه أهل المدينة**، تح: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض-المملكة العربية السعودية، ط2، 1400هـ-1980م، 303/1.

63- النووي، **المجموع شرح المهذب**، 127/6.

64- المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، 179/7.

65- السرخسي، **المبسوط**، 317/2.

66- نقل اختلافهم في تحديد التعجيل على أقوال: "فمنهم من أجاز التعجيل بيوم ويومين كابن المواز، ومنهم من أجاز العشرة الأيام ونحوها كابن حبيب، ومنهم من أجاز الشهر كابن القاسم، ومنهم من أجاز الشهرين وهو قول مالك في المبسوط"، ابن رشد، **البيان والتحصيل**، 325/14؛ القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، **الذخيرة**، تح: محمد بو خبزة وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 1994م، 137/3.

67- دار الإفتاء العام بالأردن، **جواز إخراج زكاة المال قبل حولان الحول**، فتوى رقم 3566، 2020/03/24م:
https://aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3566#.X7MQMXRKjIU

دار الإفتاء المصرية، **تعجيل إخراج الزكاة بسبب وباء كورونا**، 2020/03/31، الرقم المسلسل: 4998:
https://www.dar-alifta.org/ar/ViewMindFatawa.aspx?sec=fatwa&ID=413

الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، **الحكم الشرعي بتعجيل دفع الزكاة قبل إتمام الحول**، فتوى رقم (5)، 2020/04/02:
http://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=11294

مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي، **ما حكم تعجيل الزكاة بأكثر من شهر أو شهرين لتلبية احتياجات الظروف الراهنة:**
http://binbayyah.net/arabic/archives/4619

68- فتوى لعدد من كبار العلماء بجواز تعجيل الزكاة قبل مضي الحول نظراً لجائحة وباء كورونا (كوفيد–19)، 2020/03/27م:
http://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=11168

69- اللجنة الوزارية للفتوى، **جواز تعجيل زكاة المال**، البيان رقم 7، 2020/04/02م:
https://www.marw.dz/?q=أخبار/اللجنة-الوزارية-للفتوى-بيان-رقم07-جواز-تعجيل-زكاة-المال

70- مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي، **ما حكم تعجيل الزكاة بأكثر من شهر أو شهرين لتلبية احتياجات الظروف الراهنة:** http://binbayyah.net/arabic/archives/4619

71- دار الإفتاء المصرية، **تعجيل إخراج الزكاة بسبب وباء كورونا**، 2020/03/31، الرقم المسلسل:4998: https://www.dar-alifta.org/ar/ViewMindFatawa.aspx?sec=fatwa&ID=413&

72- قطب الريسوني، **تعجيل الزَّكاة لتدبيرِ جائحة كورونا مصلحة الوقت**، مقال منشور في هوية بريس، 2020/04/06م، 22:17: http://howiyapress.com/تعجيل-الزَّكاة-لتدبيرِ-جائحة-كورونا

73- وصفي عاشور أبو زيد، **هل يجوز تعجيل إخراج الزكاة بسبب وباء كورونا؟**، 2020/03/29م: https://www.aljazeera.net/blogs/2020/3/29/هل-يجوز-تعجيل-إخراج-الزكاة-بسبب-وباء

74- ابن يونس، **الجامع لمسائل المدونة وشرحها**، أبو بكر بن عبد الله ابن يونس الصقلي، تح: تركي بن يحي بن جردان الثبيتي، ط1، 1434هـ-2003، دار الفكر، بيروت-لبنان، 136/4.

75- قطب الريسوني، **تعجيل الزَّكاة لتدبيرِ جائحة كورونا مصلحة الوقت**، مقال منشور في هوية بريس، 2020/04/06م، 22:17: http://howiyapress.com/تعجيل-الزَّكاة-لتدبيرِ-جائحة-كورونا

76- أبو داود، **سنن أبي داود**، تح: شعَيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ- 2009م، كتاب الزكاة، باب في تعجيل الزكاة، رقم الحديث: 1624، 66/3؛ ابن ماجة، **سنن ابن ماجه**، تح: الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، القاهرة-مصر، ط1، 1430هـ-2009م، بَابُ تَعْجِيلِ الزَّكَاةِ قَبْلَ مَحِلِّهَا، رقم الحديث: 1795، 15/3؛ الترمذي، **سنن الترمذي**، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة-مصر، ط2، 1395هـ-1975م، باب ما جاء في تعجيل الزكاة، رقم الحديث: 678، 54/3.

77- اللجنة الوزارية للفتوى، **بيان توضيحي حول حكم تعجيل إخراج زكاة الفطر**، 2020/05/20م: https://www.marw.dz/?q=أخبار/بيان-توضيحي-حول-حكم-تعجيل-إخراج-زكاة-الفطر

78- مصطفى أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ط1، دار القلم، دمشق-سوريا، 1418هـ-1998م، 215/1.

79- اللجنة الوزارية للفتوى، **بيان توضيحي حول حكم تعجيل إخراج زكاة الفطر**، 2020/05/20م: https://www.marw.dz/?q=أخبار/بيان-توضيحي-حول-حكم-تعجيل-إخراج-زكاة-الفطر

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 209 – 220
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الإجهاض لدواع طبية ـ دراسة مقاصديةـ

Abortion for medical reasons - Purposes study-

طالبة دكتوراه قاسمي فتيحة[1] **د/ حمادي نور الدين**
جامعة زيان عاشور الجلفة
مخبر التنمية الديمقراطية وحقوق الإنسان في الجزائر
f.gasmi@mail.univ-djelfa.dz n.hamadi@mail.univ-djelfa.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/09 تاريخ القبول: 2021/12/13

الملخص:
يقدم هذا البحث دراسة فقهية مقاصدية لأحكام الإجهاض لدواع طبية، وما استجد في ذلك من نوازل بفعل التطور الطبي الهائل في العصر الحديث، فتطرقت لمسألة الإجهاض بشكل عام، ثم لمسائل الإجهاض للضرورة الطبية؛ وهي إسقاط الحمل خوفا على حياة الأم، ومسألة إسقاط الجنين الذي ثبت تشوهه داخل الرحم، وأيضا حكم الجنين الذي ثبت انتقال مرض خبيث إليه من أمه مثل مرض الإيدز، وبعد عرض المختلف الآراء والمذاهب الفقهية كانت أهم النتائج المتوصل إليها أن مدار هاته الأحكام تقوم على الموازنة بين مراتب الكليات الخمس، خاصة كليتي حفظ النفس وحفظ النسل، وكذلك استعمال بعض القواعد الفقهية والتي من أهمها: قاعدة لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، والضرورات تقدر بقدرها.
الكلمات المفتاحية: الطب؛ الضرورة؛ جنين؛ الأم.

Abstract:
This research offers a study of the medical provisions of abortion, the new medical conditions that were created by the great medical development in the modern age, and discussed the issue of abortion in general, then the issues of abortion for medical necessity, which are aborting the fetus for fear of the mother's life, and the issue of aborting the fetus that has been proven to be deformed inside the womb. The judgment of aborting the fetus, to which a pernymoped disease has been established from his mother, such as AIDS. The most important findings of the report were that the course of these provisions was based on a balance between the five colleges, especially the two schools of self-preservation and birth preservation, as well as the use of some of the most important rules of jurisprudence: The rule of no harm or harm, the rule of necessity that allowed the prohibitions, and the necessities were appreciated.
Key words: Abortion; medical; reasons.

مقدّمة:

حفظ النفس مقصد هام من مقاصد الشريعة الإسلامية، لذا وضعت لها من النصوص والأحكام ما يكفل حمايتها والحفاظ عليها، كما اهتمت الشريعة الإسلامية أيضا بحفظ النسل ، فاهتمت بالإنسان من لحظة تكوينه، فوضعت للجنين وأمه في فترة الحمل أحكاما خاصة، تضمن في النهاية للجنين إتمام مرحلته ليستقبل

[1]- المؤلف المرسل.

بعد ذلك الدنيا عضوا صالحا مفيدا، وتضمن أيضا لأمه اجتياز هذه المرحلة بصحة لتواصل رحلتها معه في مرحلة أخرى تأتي بعد تلك المرحلة، وهي مرحلة الطفولة[1]، لكن قد يعرض عارض صحي للأم أو الجنين يقرر الأطباء بسببه إجهاض الجنين وهو ما يعرف بالضرورة الطبية للإجهاض.

فماهي مختلف الأحكام المتعلقة بالإجهاض؟ ماهي صور الضرورة الطبية للإجهاض وماهي أحكامها؟ وهل يمكن اعتبار الإجهاض الطبي وسيلة من وسائل حفظ النفس والنسل؟

تكمن أهمية الإجابة على هذه التساؤلات في كون الموضوع يتعلق بحياة نفسين معصومتين؛ حياة جنين لاحول له ولا قوة من جهة، وحياة أم قد تكون ابنة وزوجة وأم لأبناء آخرين من جهة ثانية، فحفظ حياتهما هو من باب حفظ النفس وصيانتها والتي هي من مقاصد الشريعة الكبرى.

وبالنسبة للدراسات السابقة فإن موضوع الإجهاض بشكل عام قد عالجته دراسات كثيرة لكن أهم دراسة وقفت عليها في الموضوع هو البحث المنشور للدكتورة فريدة صادق زوزو الموسوم ب: الإجهاض – دراسة فقهية مقاصدية – وهو بحث يلامس ثنايا هذا البحث من جوانب عديدة خاصة استعمال النظر المقاصدي في استخراج الأحكام الشرعية والترجيح بينها، لكن يختلف هذا البحث في كونه يركز على نوع معين من أنواع الإجهاض وهو الإجهاض للضرورة الطبية.

ولقد استعملت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي المقارن وذلك من خلال استقراء المذاهب الفقهية ومقارنتها ببعض ثم تحليل المسائل تحليلا منطقيا، مع الأخذ بعين الاعتبار للميزان المقاصدي فيها وذلك لغرض الوصول للحكم المناسب لها.

أما فيما يخص خطة البحث فقد استعنت بمبحثين وخاتمة كانت كخلاصة لأهم النتائج.

المبحث الأول: مفهوم الإجهاض وحكمه الشرعي

لبيان مفهوم الإجهاض وحكمه الشرعي وجب التعريف بالجنين وبيان مراحل تكوينه، ثم تعريف الإجهاض وبيان حكمه العام:

المطلب الأول: تعريف الجنين وبيان مراحل تكوينه داخل الرحم

من أهم المعجزات الظاهرة في القرآن الكريم والتي أبهرت العلماء وصفه الدقيق لمراحل تكون الإنسان وهو في بطن أمه، بداية من مرحلة النطفة وانتهاء بالخلقة التامة:

الفرع الأول: تعريف الجنين لغة واصطلاحا

أولا/ تعريفه الجنين لغة: يقال (أجنت) المرأة ولدا، و (الجنين) الولد ما دام في البطن، وجمعه (أجنة)[2].

ثانيا/ تعريف الجنين اصطلاحا: يطلق على البيضة المخصبة بالحيوان المنوي من بداية تكوينها وحتى الولادة، سواء تم هذا الإخصاب في داخل الرحم، أو تم خارجه، وسواء استمر الحمل في رحم طبيعي، أو في رحم صناعي[3].

الفرع الثاني: أطوار حياة الجنين في رحم الأم

من خلال ما ورد في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ استطاع الفقهاء تحديد المراحل التي يمر بها الجنين في رحم أمه، حيث يتخلق وفق منهج إلهي غاية في الدقة والإحكام.

والمقصود من بحث أطوار حياة الجنين هو: معرفة المراحل الأساسية التي يمر بها الجنين، وماذا يكتسب في كل مرحلة منها من خصائص قد يكون لها أثر ما في ترتيب بعض الأحكام الشرعية، لأن وضوح

هذه الأطوار في أذهان الفقهاء والمجتهدين هو الذي يمكنهم من استنباط الأحكام الخاصة بالحمل والجنين من خلال النصوص الشرعية، بالإضافة إلى ما توصل إليه أهل الطب وعلم الأجنة:

وفيما يلي توضيح لكل مرحلة من هذه المراحل على النحو التالي:

أولا: مرحلة ما قبل نفخ الروح: وتمر أيضا بثلاث مراحل[4]:

1- مرحلة النطفة: أول مرحلة من مراحل نمو الجنين، وهي عبارة عن امتزاج ماء الرجل وماء المرأة ، فتبدأ البويضة الملقحة تنقسم انقساماتها المعروفة المتتالية، فتصبح الخلية خليتين والخليتان أربعا، والأربع ثمانيا.

2 ـ مرحلة العلقة: العلقة هي المرحلة التي تلي تكون النطفة الأمشاج بالرحم وتبدأ منذ تعلق النطفة الأمشاج بالرحم في اليوم الأربعين فتأخذ شكل العلقة، وقد قدر الطب الحديث بدء هذا الطور ومدته بأسبوعين تقريبا.

3- مرحلة المضغة: هي المرحلة التي تظهر فيها الكتل البدنية ، وذلك من اليوم العشرين أو الواحد والعشرين حتى يكتمل نموها إلى 42 أو 45 زوجا من الكتل في اليوم الخامس والثلاثين ، ويمكن التعرف عليها من خلال النظر إلى سطح الجنين الخارجي، فإذا نظرت إلى هذه المرحلة لم تشك أن الجنين يشبه قطعة لحم ممضوغة.

ثانيا: مرحلة نفخ الروح

إن معرفة الوقت الذي ينفخ فيه الروح أمر من الأهمية بما كان، وذلك لاختلاف حكم الإجهاض بعد نفخ الروح عن حكمه قبل النفخ

وقد أجمع الفقهاء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد مئة وعشرين يوما من بداية التلقيح، ولم يخالف في هذا إلا ابن عباس ـ رضي الله عنهما- حيث قال بأن نفخ الروح يكون بعد مئة وثلاثين يوما.

المطلب الثاني: مفهوم الإجهاض وبيان أقسامه

إن انحلال القيم في المجتمع الإسلامي نتيجة لغياب الدين أو تغييبه أدى إلى انتشار حالات الإجهاض والمناداة بإباحته مطلقا في حين أن حكمه يختلف بحسب نوعه، لذا وجب بيان مفهوم الإجهاض وأنواعه حتى يستبين الحكم الشرعي لكل نوع.

الفرع الأول: مفهوم الإجهاض

أولا/ الإجهاض لغة: مصدر الفعل أجهض، يقال: أجهضت الناقة إجهاضا وهي مجهض، أي ألقت ولدها لغير تمام، والإجهاض هو الإزلاق، والجهيض هو السقيط، والإسقاط مصدر أسقطت المرأة ولدها إسقاطا: أي أسقطته ناقص الخلقة، فهي جهيض ومجهضة[5].

فمن هذا يتبين لنا أن الإجهاض يطلق في اللغة على إلقاء الولد قبل تمامه، ويشمل الذكر والأنثى قبل ان يستبين خلقه، أو الذي تم خلقه ونفخ فيه الروح من غير أن يعيش.

ثانيا/ الإجهاض اصطلاحا: يتفق المعنى اللغوي مع مفهوم الإجهاض لدى فقهاء الشريعة، وذلك من خلال النصوص الفقهية الواردة في هذا الشأن، ويمكن تعريف الإجهاض وفقا لذلك بأنه: (إنزال الجنين قبل انتهاء مدة الحمل، وقد يكون ذلك قبل نفخ الروح فيه أو بعده، وسواء كان بفعل الحامل أو بفعل غيرها)[6].

الفرع الثاني: أنواع الإجهاض

ينقسم الإجهاض إلى ثلاثة أنواع، إجهاض طبيعي وإجهاض اختياري وإجهاض اضطراري أو علاجي:

أولا/ الإجهاض الطبيعي: وهو الذي يحصل بدون إرادة أو تدخل خارجي، ويسمى أيضا بالإجهاض التلقائي، وهو عملية طبيعية يقوم بها الرحم لطرد الجنين الذي لا تكتمل له عناصر الحياة، بسبب التشوه الشديد الذي أصابه أو بسبب مرض الأم[7].

وهذا النوع من الإجهاض لا يوصف بحل ولا حرمة، لأنه يحصل من غير إرادة ولا قصد، ومن ثم فلا يترتب عليه إثم ولا مؤاخذة؛ لأن المقاصد معتبرة شرعا، ولا قصد هنا في الإسقاط[8].

ثانيا/ الإجهاض الاختياري[9]: هو إخراج الحمل من الرحم في غير موعده الطبيعي عمدا وبلا ضرورة بأية وسيلة من الوسائل، ويعبر عنه أيضا بالإجهاض الإرادي، وهو ما يحدث بفعل فاعل كالتعدي على الجنين من أمه أو من الطبيب أو من أي فاعل آخر، ويعبر عنه أيضا بالإجهاض الجنائي وكذلك يسمى بالإجهاض الاجتماعي بالنظر لأسبابه.

ومن أهم أسباب الإجهاض الاختياري:

- الفقر وعدم الرغبة في كثرة الأولاد.
- حفظ جمال المرأة أو انشغال المرأة عن الاهتمام ببيتها بالعمل ونحوه وتهربها من تربية الأولاد.
- الشك في تعرض الجنين للإعاقة أو التشوهات.
- الأسباب غير الأخلاقية مثل الزنا والاغتصاب.

ثالثا/ الإجهاض الاضطراري: ويسمى أيضا بالإجهاض العلاجي وهو: إخراج الجنين من الرحم قبل موعده الطبيعي إنقاذا لحياة أمه من خطر استمرار الحمل أو لدواع طبية أخرى[10]، وهذا هو المقصود بالبحث هنا.

المطلب الثالث: حكم الإجهاض الاختياري

يميز الفقهاء في حكم الإجهاض بين مرحلتين: الإجهاض قبل نفخ الروح، والإجهاض بعد نفخ الروح:

أولا/ الإجهاض قبل نفخ الروح: اختلف الفقهاء حول حكم إسقاط الجنين قبل نفخ الروح، فتعددت الآراء حتى في المذهب الواحد، ويمكن تلخيصها في ثلاثة آراء:

الرأي الأول: يجوز الإسقاط في جميع أطوار هذه المرحلة، أي سواء في مرحلة النطفة أو العلقة أو المضغة، ولا إثم في ذلك إذا لم يستبين شيء من خلقه، وهو الرأي الراجح عند الحنفية[11]، وبعض الشافعية[12]، وبعض الحنابلة[13].

الرأي الثاني: يحرم الإسقاط في جميع أطوار هذه المرحلة، وهذا عند المالكية[14]، والغزالي من الشافعية[15]، وبعض الحنابلة[16] والظاهرية[17] وقال به أيضاً من المعاصرين، وهبة الزحيلي، ويوسف القرضاوي، ومحمد شلتوت، وأحمد سحنون، وإبراهيم حقي، ومحمد الغزالي[18].

الرأي الثالث: ذهب أصحابه إلى كراهة إسقاط الجنين قبل نفخ الروح؛ وقد قال بهذا الرأي بعض المالكية مع تقييد كراهة الإسقاط بقبل الأربعين الأولى[19]، وكذلك بعض الشافعية[20].

أدلة القول الأول[21]: استدل أصحاب القول بجواز الإجهاض قبل نفخ الروح بأدلة من القياس والمعقول :

أولا/ القياس: قاسوا إسقاط ما في بطن المرأة مالم ينفخ الروح فيه على العزل، فكما يجوز العزل في مرحلة النطفة لأنه مجرد سفح للماء وإخراج له، فإنه يجوز الإجهاض قبل نفخ الروح بجامع أن كلا منهما ماء لم ينعقد.

ونوقش هذا الاستدلال: أن هذا القياس قياس مع فارق، لأن العزل ليس فيه جناية بخلاف الإجهاض فإنه جناية على موجود حاصل، كما أن القياس لا بد أن يكون على أصل متفق عليه بينما العزل مختلف في جوازه.

ثالثا/ المعقول: إن الجنين مالم يتخلق فليس بآدمي، وإذا لم يكن آدميا فلا حرمة له.

وأجيب عليه: أنه لو ترك الجنين دون عدوان عليه لأدى ذلك إلى اكتمال نموه ونفخ الروح فيه بأمر من الله تعالى فيصير آدميا.

أدلة القول الثاني[22]: استدل أصحاب القول بحرمة إجهاض الجنين قبل نفخ الروح بأدلة من السنة والقياس والمعقول:

أولا/ من السنة:

- ما روى ابن مسعود رضي الله عنه قال: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فتنفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: يكتب رزقه، وأجله وشقي أو سعيد)[23]. فبيان بداية خلق الجنين على هذه الصورة يضع حرمة لهذا الجنين، وبالتالي لا يجوز الاعتداء على حرمته بالإجهاض.
- ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه: "أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرحت جنينها، فقضى رسول الله ﷺ فيها بغرة عبد أو وليدة"[24]. ووجه الدلالة ان إيجاب الغرة فيه دليل على أنه نفس محترمة لا يجوز الاعتداء عليها، ولفظ الجنين يشمل النطفة والمضغة والعلقة، وما نفخ فيه الروح.

ثانيا/ القياس: قياس حرمة إجهاض الجنين قبل نفخ الروح على حرمة كسر بيض الصيد للمحرم الحاج، بجامع أن كلا منهما أصل: فالبيض أصل للصيد والجنين أصل للإنسان وهو مستعد للحياة قبل إنزاله.

ثالثا/ المعقول: استدلوا بقاعدة اعتبار المآل ;إذ أن الماء إذا وقع في الرحم فإن مآله الحياة، وإذا لم يفسد فهو معد للحياة كالآدمي، فيكون له حكم الحياة في إيجاب الضمان بإتلافه، وإسقاطه يسبب قطع النسل وتقليله فهو حرام.

أدلة القول الثالث: استدل أصحاب القول بالكراهة بأدلة من المعقول نذكرها على النحو التالي:

1. إن إجهاض الحمل في مراحله الأولى لا يثبت فيه التحريم حيث إنه ليس بآدمي حي، ولكن لما كان الحمل مآله الحياة فإنه لهذا الاعتبار يكره إسقاطه.

أجيب عليه: لما كان الحمل مآله الحياة. كما صرح بذلك أصحاب هذا القول، فإن ذلك يكفي لتقرير حرمة إسقاطه لا كراهته؛ إذ إن أصل الشيء يأخذ حكم الشيء نفسه، فقد جعل الشارع البيض كالصيد حكمه في وجوب الجزاء على المحرم وإن لم يكن فيها معنى الصيدية.

2. انعقاد النطفة في الأربعين يوما الأولى غير متحقق؛ إذ أنها قد تنعقد وقد لا تنعقد، فيكره إسقاطها، أما إن صارت علقة، فإن ذلك يدل على أن النطفة قد انعقدت واستقرت وصارت في أول ما يتحقق به أنه ولد.

يجاب عليه: إن القول بالاحتمال قد انتفى في عصرنا الحاضر إذ أن هناك أجهزة طبية تستطيع أن تحدد أدق التفاصيل عن الجنين منذ لحظة التقاء الكائن المنوي بالبويضة.

سبب الخلاف: من خلال عرض الأدلة ومناقشتها يتبين أن الخلاف في المسألة يعود للأسباب التالية:

- الاختلاف في قياس العزل على الإجهاض.
- الاختلاف في قياس كسر بيض المحرم على الإجهاض.

- الاختلاف في تأويل وفهم الأحاديث المبينة لأصل الخلقة وأطوار الجنين في الرحم.

الترجيح:

بعد بيان أبرز الآراء الفقهية وأهم أدلتهم ثم مناقشتها ثم بيان سبب الاختلاف، يترجح لنا صحة الرأي القائل بتحريم الإجهاض الاختياري للجنين قبل نفخ الروح فيه وذلك للأسباب التالية:

- قوة أدلة الفريق القائل بالتحريم وسلامتها من المعارضة.
- مراعاة وإعمالا لمقصدين هامين من مقاصد الشريعة ألا وهما: مقصدي حفظ النفس البشرية ومقصد حفظ النسل.
- إعمالا للقاعدة الفقهية " لا ضرر ولا ضرار "، حيث من المعروف أن للإجهاض آثارا بالغة على صحة المرأة الجسمية والنفسية، وكذا على مدى قدرتها على الإنجاب مستقبلا.[25]
- سدا للذريعة، وحماية للمجتمع من الانحلال الخلقي والانحراف الجنسي.
- تفعيلا لمقصد حفظ المال، حيث لا يخفى على أحد المبالغ المالية الكبيرة التي تصرف على هذه العمليات في البلدان العلمانية، حيث فاقت أعداد عمليات الإجهاض الاختياري أعداد الولادات الطبيعية في البلدان المحللة للإجهاض بمجرد الطلب.

المبحث الثاني: حكم الإجهاض للضرورة الطبية:

يختلف الحكم الشرعي في حالة الضرورة الطبية باختلاف السبب الطبي الداعي للإجهاض.

المطلب الأول: حكم إجهاض الجنين خوفا من مرض الأم أو موتها

والدافع إلى الإجهاض هنا قد يكون مرضيا أو علاجيا:

أولا/ الدافع المرضي: أن تكون المرأة بحالة طبيعية لم يطرأ عليها شيء من مظاهر الخطر، وإنما هو تنبء من الطبيب، بناء على قرائن توجب الخوف.

ثانيا/ الدافع العلاجي، فهو دفع لخطر واقع بالفعل، ولا سبيل إلى دفعه إلا بالإجهاض.

والحكم في الحالتين بناء على المرحلة العمرية للجنين:

1- مرحلة ما قبل نفخ الروح[26]: وهي مئة وعشرون يوما، فيجوز الإجهاض إذا توقفت عليه حياة الأم، بل قال البعض بوجوبه.

ودليل ذلك:

- القواعد الشرعية العامة الداعية إلى رفع الضرر، والتي منها: الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، لأن المحافظة على حياة مستقرة أقل من المحافظة على جماد لم ينفخ فيه الروح بعد.
- أن فقهاء الحنفية أجازوا إجهاض الجنين قبل نفخ الروح لعذر عدم وجود المرضع، فإجازة إجهاضه مع دواعي هلاكه وهلاك أمه أولى.
- أن للأم حقوقا وعليها واجبات، ولاحظ مستقل في الحياة للجنين، فلا نخاطر بالأم في سبيل جنين لم تستقل حياته، ولم يثبت له شيء من الحقوق.

وهذا الحكم له ضوابط:

الضابط الأول، وجود خطر حقيقي يعرض حياة الأم للخطر، إذا لم يجهض الجنين.

الضابط الثاني: إثبات الخطر بشهادة طبيبين عدلين متخصصين.

الضابط الثالث: أن تكون الخطورة مرتبطة ببقاء الجنين ببطن أمه.

الضابط الرابع، تعذر علاج الأم يغير الإجهاض.

2- **مرحلة ما بعد نفخ الروح**، فقد اختلف العلماء فيه على قولين :

القول الأول، لا يجوز الإجهاض بعد نفخ الروح، ولو أدى إلى هلاك الأم.

القول الثاني: يجوز إذا كان هو السبيل الوحيد لإنقاذ أم الجنين، وهو الراجح، ودليل ذلك[27]:

- منع الفقهاء هتك جسد الأم في حال موتها، ولو كان الجنين مما في بطنها، مراعاة لحرمة جسدها، فلأن يحافظوا على روحها بإجهاض جنينها استيفاء لروحها أولى؛ لأن حياتها ثابتة بيقين، بخلاف جنينها، خصوصا أنها أقل تعرضا للخطر من الجنين.
- أن قواعد الشريعة قاضية بدفع الضرر الأقوى والأشد، بارتكاب الأخف، واختيار أهون الشرين، وتقديم المقطوع على المظنون، وموت الأم أشد خطرا من موت جنينها، لما يتركه موتها من أثر بالغ على زوجها وأولادها، ثم إن الأم أصل، والجنين فرع، وترك استنقاذ الأم ربما أدى إلى هلاكهما معا، فيقدم ما كان فيه إنقاذ لأحدهما على ما كان فيه هلاكها معا.
- أن المشقة تجلب التخفيف، ومشقة موت الأم على أهلها أشد من فقد جنين قد يودي بحياة أمه، ويودي بنفسه أيضا، ويراعى في هذه المسألة الضوابط التي تم ذكرها في مسألة الإجهاض قبل تفخ الروح.

المطلب الثاني: حكم إجهاض الجنين المشوه أو خوفا من مرضه أو موته

مع التقدم العلمي في الأجهزة التقنية التي تساعد الأطباء على الكشف المبكر للحالة الطبية العامة للجنين والأمراض أو التشوهات التي تصيبه قبل ولوجه للحياة الخارجية ثار التساؤل حول حكم إجهاض هذا الجنين؟

الفرع الأول: الإجهاض إذا وجدت تشوهات بالجنين

أولا/ الإجهاض قبل نفخ الروح: إذا تم اكتشاف التشوهات في مرحلة ما قبل نفخ الروح فإن مقتضى ما ذهب إليه الأئمة جوازه، فمن أباحه بإطلاق فالأمر واضح، ومن منعه منهم فقد ورد عنه تقييد التحريم بالعذر، كمن قيده بكون الحمل ناتجا عن زنا، وذهب إلى هذا الفقهاء المعاصرون[28]، وأكده قرار المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثانية عشر[29].

وأدلة ذلك:

- قواعد الشريعة العامة تقضي بارتكاب أخف الضررين، فإجهاض الجنين - وإن كان ضررا- لكن الإبقاء عليه حتى يولد مشوها فيه ضرر عليه وعلى أسرته وعلى مجتمعه فيرتكب الضرر الأخف - وهو إسقاط الجنين - دفعا للضرر الأشد، والضرر الأشد هو ما يتركه بقاؤه على الجنين نفسه و أسرته ومجتمعه، خصوصا إذا علمنا أن التشوهات المرضية للجنين لا يرجى الشفاء منها[30].
- قبول بعض الفقهاء لبعض الأعذار في جواز إسقاط الجنين قبل نفح الروح مثل: جواز إسقاط ولد الزنا لعلة انقطاع نسبه من أبيه، وجواز إسقاط الجنين إذا خاف الأب انقطاع اللبن عن الطفل بسبب حمل الأم[31].

ثانيا/ الإجهاض بعد نفخ الروح: إذا تم اكتشاف هذه العيوب والتشوهات بعد مرحلة نفخ الروح، فإن الجنين هنا أصبح نفسا بشرية متكاملة، له من الحقوق مثله مثل ما للحي، وبناء على ذلك فقد اتفق الفقهاء قديما وحديثا على تحريم إجهاضه[32].

وأدلة ذلك[33]:

- عموم الأدلة الدالة على النهي عن قتل النفس بغير حق.
- إجماع العلماء على تحريم الإجهاض بعد نفخ الروح.

الفرع الثاني: إجهاض الجنين إذا أصيبت أمه بمرض ثبت انتقاله إليه

أثبت العلم بوسائله الحديثة أن أنواعا من الأمراض تنتقل من الأم المصابة إلى الجنين، ومن أهم هاته الأمراض مرضي الزهري والإيدز، فهل يجوز إجهاض هذا الجنين إذا ثبت انتقال المرض إليه؟

الإجابة تكون وفق التفصيل الآتي:

أولا/ ثبوت الإصابة بعد نفخ الروح[34]: لا يجوز إجهاضه، ودليل ذلك:

- إن في إجهاضه بعد نفخ الروح قتلا لنفس بريئة من غير حق.
- إن إصابته بالمرض أمر يصعب التحقق منه؛ لأن الكثير من الحالات التي قيل فيها بإصابة الجنين تبين خلافها.
- إن أم الجنين المصابة بالمرض فعلا، لم يقل أحد بجواز قتلها لليأس من حياتها، فمن باب أولى ألا يقال ذلك في شأن جنينها المحتمل عدم إصابته.

ثانيا/ ثبوت الإصابة قبل نفخ الروح: تباين الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: إن إصابة الأم بهذا المرض لا يعد مسوغا شرعيا لإجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه، وأنه يجب أن يترك الجنين لمشيئة الله وقدره، ولا يتعرض له.

وهذا ما ذهب إليه كثير من العلماء المعاصرين، وقد صيغت التوصية النهائية لندوة مشاكل مرض الإيدز بما يفيد عدم الجواز، فقد جاء فيها: (كانت المنظمة الإسلامية قد عقدت ندوة حول الإنجاب في ضوء الإسلام، وتوصلت في موضوع حكم الإجهاض إلى أن الجنين حي من بداية الحمل، وأن حياته محترمة في كافة أدوارها، خاصة بعد نفخ الروح فيه، وأنه لا يجوز العدوان عليها بالإسقاط، وخالف بعض المشاركين فرأى جواز ذلك قبل تمام أربعين يوما وخاصة عند وجود الأعذار، وترى الندوة أن هذا الحكم ينطبق على الأم الحامل المصابة بالإيدز)[35].

أدلتهم[36]:

- إن الجزم بإصابة الجنين مبني على الظن، والأدوات الطبية الحديثة في كثير من الأحيان تضلل الطبيب، ولا تبين الحقيقة القاطعة، وكثيرا ما تتبين النتيجة خاطئة.
- أنه لا يمكن تشخيص إصابة الجنين إلا في وقت متأخر (بعد نفخ الروح فيه)، ولا يمكن حتى الآن معرفة ما إذا كان الطفل في بطن أمه أصيب بالعدوى أم لا، وعليه فإن الإجهاض والحال ما ذكر يكون بدون مبرر شرعي، لأنه مبني على التوهم أو مجرد الظن.

القول الثاني[37]: إن إصابة الأم بهذا المرض مسوغ شرعي لإجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه، وهذا ما ذهب إليه بعض الفقهاء المشاركين في الدورة التاسعة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، وبعض المشاركين في ندوة (رؤية إسلامية لمشاكل مرضى الإيدز).

أدلة هذا القول:

- أن من الفقهاء من أجاز الإجهاض في تلك المدة بدون عذر، فجوازه بهذا العذر من باب أولى.
- إن حمل المرأة المصابة بهذا المرض يسرع في ظهور المرض، ويقصر مرحلة نموه، ولذا فإن المرأة تتدهور صحتها أثناء الحمل، فيكون ذلك مسوغا للإجهاض حفاظا على الأصل.
- إن معنى الحياة في هذا الجنين غير متكاملة حتى بعد الولادة مادام الأطباء لم يجدوا علاجا للمرض، حيث أن المريض لا يرجى برؤه من تعاطيه العلاج، فمرض الإيدز مثلا يعتبر مرض موت.

الترجيح: الرأي الراجح في هذه المسألة هو القول الأول القاضي بضرورة احترام حياة الجنين في كافة الأطوار إلا إذا قرر الأطباء تأثير هذه الحياة على حياة الأم، حيث أن ثبوت انتقال المرض مبني على الظن والاحتمال.

الفرع الثالث: الإجهاض خشية موت الجنين أو التحقق من موته

وتنقسم هذه الحالة إلى قسمين:

أولا/ إذا ماتت المرأة الحامل وفي بطنها جنين حي: تكلم الفقهاء قديما وحديثا حول هذه المسألة، أما قديما فقد انقسم الفقهاء إلى قسمين:

قسم قائل بجواز شق بطن الأم إن تأكدت حياته، وقسم محرم لذلك استنادا لحرمة الميت، وكذلك لشكهم في مدى تحقق حياة الجنين إذا تم إخراجه من رحم أمه المتوفاة[38].

أما اليوم وفي ظل تطور الأجهزة الطبية فقد أمكن التحقق من حياة الجنين داخل الرحم وكذلك توقع نسبة حياته، لذا فقد أفتى معظم العلماء المعاصرين بالجواز إعمالا لمقصدي حفظ النفس وحفظ النسل.

ولقد استدل القائلون بالجواز بالأدلة التالية[39]:

1- قول الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ (المائدة: 32).

2- من ترك الجنين يموت بموت أمه وهو قادر على إنقاذه فهو قاتل نفس، فيكون شق بطن الأم مطلوبا لحياة ولدها.

3- من القواعد المقررة في الشرع: أنه: (إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها بارتكاب أخفها)، ومفسدة شق بطن الأم أهون من مفسدة موت ولدها؛ إذ فيه استبقاء حي بإتلاف جزء من ميت.

والجواز يتقيد بأمرين:

- غلبة الظن بحياة الجنين بعد موت أمه.
- أن يكون في مدة يرى ثقات الأطباء حياته في مثلها لو أخرج من بطن أمه.

ثانيا: إذا مات الجنين في بطن أمه متأثرا بمرض أو عدوان عليه

إذا مات الجنين في بطن أمه متأثرا بمرض أو عدوان عليه، فإن خرج من بطن أمه فالأمر واضح، وإن بقي في بطنها فإنه يتسبب في أضرار كبيرة على أمه، لأنه إن بقي فقد يتسبب في مرض في رحم المرأة، ولا تستطيع المرأة الحمل مادام موجودا، لأن الرحم مشغول به، وقد يتسبب في إطالة زمن العدة إذا كانت معتدة من زوج سابق[40].

فمدار القول أنه يجوز إجهاض الجنين في هذه الحالة، ولكن إن أمكن إجهاضه دون إجراء عملية جراحية لأمه، ودون تقطيعه في الرحم وإخراجه قطعا فذلك أولى؛ لما يلي[41]:

- إن بقاءه في رحم المرأة فيه ضرر عليها، لما يؤدي بقاؤه من أمراض، بالإضافة إلى منعها من الحمل، وإطالة عدتها إن طلقت، أو توفي زوجها، والضرر يزال.
- إن إخراجه داخل في مفهوم التداوي المأمور به في قول النبي ﷺ: " تداووا عباد الله، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا الهرم"[42].

خاتمة:

من خلال ما سبق يمكننا الخروج بعدة نتائج أهمها:

- يتعارض الإجهاض بشكل عام مع مقصدين أصليين من مقاصد الشريعة ألا وهما مقصدي حفظ النفس البشرية المعصومة ومقصد حفظ النسل.
- لا خلاف بين الفقهاء أن الجنين بعد نفخ الروح أصبح نفسا بشرية معصومة، كفلت لها الشريعة جميع حقوق النفس البشرية وبالتالي وجب حفظها.
- اختلف الفقهاء حول مشروعية أو عدم مشروعية إجهاض الجنين قبل نفخ الروح، وذلك لاختلافهم حول مدى إعطاء الجنين حكم النفس البشرية المعصومة في مختلف أطواره الثلاث، وذلك بمدى قياس الفرع على الأصل، ومدى إعطاء الجنين حكم الحياة باعتبار المآل، ولقد رجحنا القول القاضي بحرمة الاعتداء على الجنين في جميع أطواره وذلك لقوة أدلة المانعين له، ولموافقة هذا الرأي لروح الشريعة ومقاصدها في حفظ النفس والنسل والمال.
- أهم القواعد التي أعملها الفقهاء في حالات الإجهاض العلاجي هي قاعدة الضرورات تبيح المحظورات والضرورات تقدر بقدرها، وفي هذه الحالة تبرز أهمية ترتيب الضروريات الخمس، حيث قدمت الشريعة حفظ حياة الأم وهي حياة محققة على حياة نسل غير محقق الوجود، وذلك مع ضوابط وشروط تعكس حرص الشارع الحكيم على رعاية النفس والنسل بحسب أهمية كل منهما.
- إن إجهاض الجنين المشوه أو ذي العيب الوراثي سواء قبل نفخ الروح أو بعده ،بحجة انه ليست لحياته فائدة، وأننا بإجهاضه نخلصه ونخلص والديه من حياة بائسة مليئة بالآلام هي من مقاصد المكلف الوهمية التي تنافي روح الشريعة وحق الإنسان المكفول له من الله عز وجل في الحياة، وينافي سنة الله التي خلق عليها عباده في الاختلاف، وكذلك مقصده في جعل الحياة اختبارا للبشر بالصبر على المكاره والابتلاء منذ أن خلق الله الأرض ومن عليها، وما أجمل تذكر حديث الرسول ﷺ في هذا المقام: "عَجَباً لأمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ لَهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ لِأَحَدٍ إِلاَّ لِلْمُؤْمِنِ: إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءُ شَكَرَ فَكَانَ خَيْراً لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ فَكَانَ خيْراً له"[43].

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب القديمة:

- جمال الدين بن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ب ط، ب س.
- زكريا بن محمد الأنصاري: الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، تح: محمد عبد القادر عطا، د.ط، 1998م.
- زين الدين أبي الفرج ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
- شمس الدين محمد بن عباس الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر بيروت، د.ط، 1984م
- علي بن أحمد ابن حزم الظاهري، المحلى بالآثار، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ط، د.ت.
- محمد أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان. د.ط، د.ت.
- محمد أمين ابن عابدين: حاشية رد المحتار، دار الفكر بيروت، د.ط، 1992م.
- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري: صحيح البخاري، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، 1422ه.
- محمد بن يزيد أبو عبد الله ابن ماجة القزويني: سنن ابن ماجة، تح: محمد بن فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت.
- محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د.ط، د.ت.

- موفق الدين أبي محمد ابن قدامة الحنبلي: **المغني**، مكتبة القاهرة، د.ط، 1968م.
- حاشي.

الكتب الحديثة:

- إبراهيم بن محمد قاسم رحيم: أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي، دار الحكمة، ط1، 2002م.
- عبد العزيز رمضان سمك: الإجهاض وآثاره في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، ط1، 2012م.
- عطا عبد العاطي السنباطي: بنوك النطف والأجنة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 2015م.
- علي البار: مشكلة الإجهاض ـ دراسة طبية فقهية ـالدار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، 1985م.
- محمد الشيباني الشنقيطي: تبيين السالك لشرح أقرب المسالك، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2013 م.

الرسائل والبحوث

- عبد الفتاح أحمد شحاتة: إجهاض جنين الاغتصاب في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، رسالة ماجستير، جامعة الإسكندرية، 2011-2012.
- فريدة صادق زوزو: فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة، مجموعة بحوث منشورة بكلية الآداب بجامعة الملك فيصل بالإحساء، د.ط، د.ت.

قرارات المجامع الفقهية

رابطة العالم الإسلامي، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي (من الدورة الأولى إلى الدورة السابعة عشر)، مكة المكرمة، ط2، د.ت.

الهوامش:

[1]- عطا عبد العاطي السنباطي، بنوك النطف والأجنة، دار النهضة العربية، القاهرة، 2015، ص 260.

[2]- زين الدين أبو عبد الله بن أبي بكر الحنفي، مختار الصحاح، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت،1999م، ص283

[3]- عطا عبد العاطي السنباطي، مرجع سابق، ص 7.

[4]- عبد الفتاح أحمد شحاتة، إجهاض جنين الاغتصاب في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، رسالة ماجستير، جامعة الإسكندرية، 2011-2012، ص 35 - 40.

[5]- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ج7، مادة جهض، ص 94

[6]- عبد العزيز رمضان سمك، الإجهاض وآثاره في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، 2012م، ص 12.

[7]- نفس المرجع، ص60

[8]- الجمعية السعودية العلمية للدراسات الطبية الفقهية، كتاب الفقه الطبي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2010م، ص131.

[9]- عبد العزيز رمضان سمك، مرجع سابق، ص 37، 38.

[10]- نفس المرجع، ص 21.

[11]- محمد أمين ابن عابدين، حاشية رد المحتار، دار الفكر بيروت، 1992، ج3، ص 176.

[12]- زكريا بن محمد الأنصاري، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998م، ج5 ص 331.

[13]- موفق الدين ابن قدامة الحنبلي، المغني، مكتبة القاهرة، 1968، ج7، ص 537.

[14]- محمد الشيباني الشنقيطي، تبيين السالك لشرح أقرب المسالك، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 2013، ج3، ص 174.

[15]- محمد أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج3، ص 447.

[16]- زين الدين ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. د.ط، د.ت، ج 1، ص 155.

[17]- ابن حزم الظاهري، المحلى، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج11، ص30.

[18]- فريدة صادق زوزو، فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة، مجموعة بحوث منشورة بكلية الآداب بجامعة الملك فيصل بالإحساء، ص 18.

[19]- محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د.ط، د.ت، ج2، ص 226
[20]- شمس الدين محمد بن عباس الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ج8، ص 442.
[21]- عبد العزيز رمضان سمك، مرجع سابق، ص 44-48.
[22]- نفس المرجع، ص 49-52.
[23]- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، حديث رقم 3208، ج4، ص 111.
[24]- نفس المصدر، حديث رقم 6904، ج9، ص 11.
[25]- انظر علي البار، مشكلة الإجهاض - دراسة طبية فقهية -، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1985م، ص 26، 27.
[26]- الجمعية العلمية السعودية للدراسات الطبية والفقهية، مرجع سابق، ص 132.
[27]- نفس المرجع، ص 133.
[28]- إبراهيم بن محمد قاسم رحيم، أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي، دار الحكمة، ط1، 2002 م، ص 174.
[29]- القرار الرابع لمجمع الفقه الإسلامي بالدورة الثانية عشر حول إجهاض الجنين المشوه.
[30]- الجمعية العلمية السعودية للدراسات الطبية والفقهية، مرجع سابق، ص 134.
[31]- إبراهيم بن محمد قاسم رحيم، مرجع سابق، ص 175.
[32]- نفس المرجع، ص 177.
[33]- الجمعية العلمية السعودية للدراسات الطبية والفقهية، مرجع سابق، ص135.
[34]- نفس المرجع، ص 134.
[35]- إبراهيم بن محمد قاسم رحيم، مرجع سابق، ص 190.
[36]- نفس المرجع، ص 190.
[37]- نفس المرجع، ص 188.
[38]- نفس المرجع، ص 193.
[39]- الجمعية العلمية السعودية للدراسات الطبية، مرجع سابق، ص 135
[40]- إبراهيم بن محمد قاسم، مرجع سابق، ص 206
[41]- الجمعية السعودية العلمية للدراسات الطبية، مرجع سابق، ص 135
[42]- محمد بن يزيد بن عبد الله، سنن ابن ماجة، دار إحياء الكتب العربية، حديث رقم 3634، ج 2، ص 1137.
[43]- مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، حديث رقم 2999.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 221 – 238
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

العقود الذكية ودور القواعد الفقهية في تحكيمها
The role of jurisprudence rules in smart contract arbitration

طالبة الدكتوراه سناء رحماني[1] إشراف: أ.د/ مسعود فلوسي
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
messaoudfeloussi@yahoo.com sansoun.alg@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/07/04 تاريخ القبول: 2021/10/17

الملخص:
هذا المقال الذي جاء بعنوان: "العقود الذكية ودور القواعد الفقهية في تحكيمها"، يتناول في طياته بيانا لنوع جديد من العقود والتي يطلق عليها العقود الذكية، وهي من العقود المستحدثة التي أثارت ضجة وانتشرت في العالم ككل، فصار لزاما بيان موقف الشريعة الإسلامية منها، وتهدف الدراسة في جانبها النظري إلى بيان المقصود من العقود الذكية وعلاقتها بسلسلة البلوك شين والعملات الافتراضية، أما في الجانب التطبيقي فتهدف إلى بيان أهم القواعد الفقهية التي لها أثر في بناء حكم العقود الذكية.
الكلمات المفتاحية: العقود الذكية؛ العملات الافتراضية؛ سلسلة البلوك شين؛ القواعد الفقهية.

Abstract
This Article entitled: “the role of jurisprudence rules in smart contract arbitration” deals with a new type of contracts which is called “Smart Contracts”. Smart contracts is one of the innovated contracts that caused an uproar and spread throughout the hence, it became imperative to clarify the position of Islamic law from this type of contracts. In its theoretical aspect, this study aims to clarify the meaning of smart contracts and their relationship to the block chain and crypto currencies. While on the practical side, it aims to explain the most important jurisprudential rules that have an impact on building the rules of smart contracts.
Key words: The smart contracts; the crypto currencies; block chain; the jurisprudential.

المقدمة:
الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد:
فإن الفقه الإسلامي يتمتع بمرونة فائقة تمكنه من مسايرة تطور الزمان والمكان، وتعطيه صلاحية لمعالجة المسائل المستجدة التي تعرض سبيل العباد، كما يشجع التطور التكنولوجي الناتج عن التفاعل الفكري والعلمي المتواصل للعقل البشري.

[1]- المرسل المؤلف

يعيش الإنسان الآن في زمن الثورة الرقمية حيث تتسارع الخطى والأحداث وتتجدد القضايا، فكان من نتاج هذه الثورة الرقمية في مجال المعاملات المالية بعض العقود المستحدثة والتي لم يكن المجتمع مستعدا لها ومن بينها العقود الذكية.

وسيتم في هذا البحث، دراسة العقود الذكية في مفهومها وعلاقتها بالعملات الافتراضية وصلتها بتقنية (البلوك شين)، وبيان مميزات وعيوب هذه العقود ثم بيان التكييف الشرعي لها، مع التركيز على القواعد الفقهية التي يحتكم إليها في تحكيم العقود الذكية.

وقد يلاحظ في البحث بعض التوسع في الجانب النظري نظرا لحداثة الموضوع وكثرة المصطلحات العلمية الجديدة والتي تحتاج إلى بيان وشرح.

إشكالية الموضوع:

مصطلح العقود الذكية ومصطلح العملات الافتراضية من المصطلحات المعاصرة، فما العلاقة بينهما؟ ما الحكم الشرعي للعقود الذكية؟ وماهي القواعد الفقهية التي يحتكم إليها في بيان ذلك؟

الدراسات السابقة:

نظرا لحداثة الموضوع نسبيا فإنه يشق الاطلاع على كل الدراسات السابقة في الموضوع.

ومن أحدث الدراسات التي اطلعت عليها:

1- بحوث الدورة الرابعة والعشرين لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي 2019م بدبي حيث قرر المجمع تأجيل البت في موضوع العقود الذكية لدراسة كافة جوانبه.

2- استكشاف تقنية البلوك شين، وتطبيقاتها في المالية الإسلامية، د. زاهرة بن عامر، و أ. ألاء تحسين، بحث مقدم لمؤتمر: تقنية البلوك شين، وثورة الابتكارات في منظمات الأعمال، الذي نظمه مركز: تمكين للتنمية الإدارية والفنية، البحر الميت/ الأردن في 21/20 آذار /2019م.

تحدث البحث عن العقود الذكية، واستكشاف تقنية البلوكشين، وتطبيقاتها المعاصرة في المالية الإسلامية، ومميزات هذه العقود وسلبياتها.

3- العقود الذكية والبنوك الرقمية والبلوك شين، د. عبد الستار أبو غدة، ندوة البركة التاسعة والثلاثون للاقتصاد الإسلامي، جدة 8-9 رمضان 1440هـ الموافق 13-14 مايو 2019م

تناول البحث مفهوم العقود الذكية وتوقف في بيان الحكم الشرعي لها، وعرض بعض تطبيقات الفقه الإسلامي والتي تغني عن العقود الذكية بصورتها الحالية.

ونظرا لحداثة الموضوع وجدته نسبيا فهو موضوع لا يزال بحاجة للدراسة لتسليط الضوء على هذا النوع من العقود الجديدة، ثم ربط العقود الذكية باعتبارها تقنية حديثة بالقواعد الشرعية لبيان الحكم الشرعي لها، ومدى توظيف القواعد الفقهية في بيان الحكم الشرعي للعقود الذكية وهو ما أحسبه جديدا في هذا البحث.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان:

1- مفهوم العقود الذكية وعلاقتها بالعملات الافتراضية وتقنية البلوك شين.
2- التكييف الشرعي للعقود الذكية.
3- القواعد الفقهية التي يحتكم إليها في بيان الحكم الشرعي للعقود الذكية.

خطة البحث:

المطلب الأول: مفهوم العقود الذكية.
المطلب الثاني: علاقة العقود الذكية بسلسلة البلوك شين وبالعملات الافتراضية.
المطلب الثالث: إيجابيات وسلبيات العقود الذكية.
المطلب الرابع: التكييف الشرعي للعقود الذكية.
المطلب الخامس: الإشكالات الشرعية في العقود الذكية
المطلب السادس: القواعد الفقهية التي يمكن بناء حكم العقود الذكية عليها.
الخاتمة: تتضمن أهم النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: مفهوم العقود الذكية

الفرع الأول تعريف العقود الذكية

مفهوم العقود الذكية من المفاهيم الحديثة التي ظهرت وانتشرت بشكل واسع مؤخرا.

العقد لغة: العين والقاف والدال أصل واحد، وعاقدته بمعنى عاهدته، قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]، والعقد بمعنى الربط وهو نقيض الحل والجمع عقود[1].

العقد الذكي: يعتبر نيك زابو nick Szabo أول من صاغ مصطلح العقد الذكي وذلك سنة 1994م، فهو من العقود الحديثة النشأة والتي لا تزال قيد التجربة والتنفيذ وقد أدت التطورات الحديثة في العالم الإلكتروني مثل تقنية البلوك شين Block Chain إلى إعادة الاهتمام بمفهوم العقود الذكية حيث كان التطبيق الفعلي لها في أواخر سنة 2013م[2].

- عرف القانون الأمريكي العقد الذكي بأنه:" برنامج حاسوبي تفاعلي، يستخدم في أتمتة المعاملات، وينفذ على سجل حسابات لا مركزي موزع ومشترك ومستنسخ"[3].
- وعرفها عبد الستار أبو غدة بأنها: "برتوكولات خاصة بطرق مرمزة (مشفرة) من خلال برمجيات قادرة على إرسال العقود من حساب شخص إلى حسابات أخرى على منصات (بلوك شين)، دون تدخل طرف ثالث كموثق أو وسيط أو أي جهة مركزية"[4].
- وعرفت بتعريف موسع بأنها: "برامج أو تعليمات برمجية، قائمة بذاتها، تنفذ تلقائيا أحكام وشروط العقد، دون الحاجة إلى التدخل البشري، وقد اقترحت بالفعل عام 1993م، (DENIS& ULRIKA.2017) ويمكن أن تتضمن العقود الذكية، جميع المعلومات حول شروط العقد، وواجبات وحقوق الأطراف، والرسوم وكافة العناصر، التي ينبغي وجودها في العقد، بحيث يتم تنفيذ جميع الإجراءات تلقائيا، دون اللجوء لخدمات الوسطاء"[5].

من خلال التعريفات السابقة نجد أنه يغلب في تعريف العقود الذكية وصفها بأنها بروتوكولات أو تعليمات برمجية تنفذ أحكام وشروط العقود دون الحاجة لوسيط أو طرف ثالث، وذلك من خلال منصة إلكترونية تسمى البلوك شين، فيتضح إذا أن مصطلح العقود الذكية لا يرتبط بالعقد في حد ذاته، وإنما بطريقة إجرائه وتنفيذه فقد يكون العقد عقد بيع عادي ولكن يتم عن طريق منصة البلوك شين وفق شروط خاصة وبطرق مرمزة، فيصبح بذلك عقدا ذكيا.

وباختصار يمكن القول إن تقنية العقود الذكية تتمثل في تسجيل العقود بشكل مشفر على البلوك شين دون الحاجة لوسيط. فالعقود الذكية إذا عبارة عن آلية إجرائية ذكية لتنفيذ العقود التقليدية، فهي قد لا تكون

عقودا مستحدثة في حد ذاتها أو في مضمونها وإنما هي عقود تقليدية تنفذ عن طريق تقنيات مستحدثة عبر منصات ذكية، وتستعمل عملات افتراضية لتنفيذ هذه العقود.

ومن خلال ما سبق يتبين أن مصطلح العقود الذكية يختص بعدة خصائص وهي كما يلي:

1- الرقمنة: بمعنى أن هذه العقود تتم في الحاسوب وتكون على شكل رموز وبيانات وبرامج تشغيل.

2- متضمن لشروط اتفاقية تنفذ تلقائيا.

3- ذاتية التنفيذ: لا تحتاج إلى طرف ثالث.

4- لا رجعة فيها: فبمجرد البدء لا يمكن عادة إيقاف النتائج التي يتم تشفير العقد الذكي من أجل تنفيذها[6].

وهذه الخصائص هي ما تميز العقود الذكية عن غيرها من العقود القديمة.

وللعقود الذكية مسميات مختلفة ويرجع ذلك إلى جدة هذا المفهوم فيطلق عليها:

- العقود الرقمية Digital Contracts لكونها تتم عبر برامج حاسوبية بطريقة مشفرة.
- عقود سلسلة الكتل: Block chain Contracts نسبة إلى المنصة التي تتم من خلالها.
- عقود ذاتية التنفيذ Self- Executing Contracts نظرا إلى عدم الحاجة لطرف ثالث وسيط.
- عقود مشفرة: Crypto contracts.

الفرع الثاني: أركان العقد الذكي

يتوفر في العقد الذكي جميع أركان العقد التي اشترطها الفقهاء في كتبهم وهي:

1- طرفا العقد، 2-المعقود عليه، 3- صيغة العقد[7].

1- طرفا العقد: يقصد بطرفي العقد العاقدان جائزا التصرف، ويشترط فيهما العقل فلا ينعقد بيع المجنون، والصبي الذي لا يعقل ، كما اشترط الشافعي البلوغ أيضا[8].

فالمتعاقدان في العقد الذكي، يمكن من الناحية النظرية أن يتم التأكد من وجودهما الفعلي وأهليتهما للتعاقد من حيث السن والأهلية العقلية، وذلك بسؤالهما عند فتح الحساب وبدأ العلاقة التعاقدية، أما من الناحية التطبيقية الفعلية فإن ذلك لا يكون إلا بسؤال المتعاقد نفسه إذ لا يمكن في العقود الذكية سبق التعرف على شخصية الطرف الآخر الذي من الممكن في الحقيقة أن يكون إما وهميا "روبوت" أو دون سن التعاقد القانونية[9].

2- المعقود عليه: حدد الفقهاء شروطا للمعقود عليه لابد من توافرها وهي:

- أن يكون موجودا فلا ينعقد بيع المعدوم.
- أن يكون مالا لأن البيع مبادلة المال بالمال.
- أن يكون العقد مشروعا مباحا.
- أن يكون مملوكا.
- أن يكون مقدور التسليم عند العقد[10].

وهذه الشروط متحققة في العقود الذكية، وإن كان بعضها يأتي بشكلية تخالف ما عليه العقود التقليدية وكذا العقود الإلكترونية[11].

وعليه فإن نظام العقود الذكية، يقدم توصيفا كاملا لكل من المالين المتبادلين في العقد بحيث لا يوجد أي مجال للشك في نوع المال وخصائصه وجميع أوصافه، فتنعدم أي جهالة فيما يتم التعاقد عليه من أموال وفضلا عن ذلك يقوم النظام اللامركزي لسلاسل الكتل بالتأكد من وجود المالين المتعاقد عليهما وجودا حقيقيا يستدعي التنفيذ الفوري للعقد من خلال نظام البلوك شين اللامركزي نفسه[12].

3- صيغة العقد: ويقصد بالصيغة تقابل الإيجاب والقبول، حيث يعد الإيجاب تعبيرا نهائيا، جازما، قاطع الدلالة على اتجاه إرادة من صدر منه إلى قبول التعاقد وفقا لشروط معينة[13].

وصيغة الإيجاب والقبول في العقود الذكية كاملة الالتزام وهي متحققة عبر وسيلة الكتابة، التي تدل على رضا المتعاقدين[14].

ومن المعلوم اعتبار الفقهاء للكتابة تعبيرا عن الإرادة فالكتابة تنزل منزلة الخطاب كما تقرر في القاعدة الفقهية "الكتاب كالخطاب"[15].

إذا فمن الناحية الشكلية يمكن القول أن العقود الذكية قد استوفت جميع أركان العقد المقررة شرعا من وجود المتعاقدين وأهليتهما للتعاقد أي صلاحيتهما للإلزام والالتزام[16]، وتوفر صيغة العقد والتي تكون عبارة عن نقرة زر للموافقة على العقد، كما تتحقق شروط المعقود عليه من وجود للمال المملوك المقدور على تسليمه، غير أن الإشكال الواقع في العقود الذكية يتلخص في نوع المال المتبادل ومدى اعتباره مالا متقوما، إذ لا تتم العقود الذكية إلا بواسطة العملات الافتراضية والتي لم يتوصل بعد إلى اعتبارها مالا متقوما وهو ما سنبينه فيما يلي.

المطلب الثاني: علاقة العقود الذكية بسلسلة الكتل (البلوك شين) وبالعملات الافتراضية

لفهم العلاقة القائمة بين العقود الذكية وكل من سلسلة البلوك شين والعملات الافتراضية لابد في بداية الأمر من تحديد المقصود بهذه المفاهيم.

الفرع الأول: مفهوم سلسلة الكتل (Block chain)

تناقل الباحثون تعاريف كثيرة لسلسلة الكتل غير أنها تصب في مضمون واحد، ومن ضمن هذه التعاريف:

عرفها **مصطفى النمر** بأنها: "قاعدة بيانات لا مركزية مفتوحة المصدر، تعتمد على معادلات رياضية، وعلم التشفير، والخوارزميات، لتسجيل أي معاملة أو صفقة أو معلومة، كالمعاملات النقدية أو نقل البضائع أو معلومات عامة أو حتى الأصوات الانتخابية"[17].

وعرفت أيضا بتعريف موضح أكثر بأنها: "نظام يتيح لمجموعة من الحواسيب المتصلة إنشاء سجل دفتري إلكتروني للتحقق من البيانات والتعاملات والمصادقة عليها وحفظها في سلسلة طويلة من البيانات المشفرة على الملايين من النقاط والتي تسمى العقد (nods) حول العالم، تسمح لأطراف كثيرة بإدخال المعلومات والتأكد منها، بحيث تملك كل نقطة أو جهاز حاسوب أو جهة في هذه السلسلة نفس النسخة من هذه البيانات والمعلومات، وفي كل مرة يتم فيها إضافة عقود واتفاقيات إلكترونية للسلسة يتم التأكد والتحقق من صحتها قبل إضافتها وفقا لآلية الإجماع المتبعة في البلوكشين، بحيث يكون في النهاية سجل علني مشفر وآمن لا يمكن التلاعب به أو التعديل عليه"[18].

فتقنية البلوك شين تمثل المنصة الرقمية التطبيقية التي يتم من خلالها تنفيذ وإتمام العقود الذكية، باعتبارها سجلا إلكترونيا يحمل جميع البيانات الخاصة بالعقود، ويتمتع بكونه مشفرا وآمنا يصعب التلاعب به والتعديل عليه.

الفرع الثاني: مفهوم العملات الافتراضية (crypto currency)

عرف قاموس أوكسفورد العملة الافتراضية (crypto currency) بأنها: "نظام عملة رقمية إلكترونية، تستخدم لعملية البيع والشراء الإلكتروني، دون الحاجة إلى أي بنك مركزي"[19].

كما عرفت بأنها: "العملات المشفرة مثل البيتكوين هي عملات رقمية غير مدعومة بأصول حقيقية، أو أوراق مالية ملموسة، يتم تداولها بين الأطراف المتوافقة بدون وسيط ويتم تعقبها على دفاتر رقمية"[20].

خصائصها: من خلال مفهوم العملات الافتراضية يمكن أن نستشف بعض الخصائص المميزة لها ومنها:

1- لا تصدر عن سلطة نقدية أو بنك مركزي، فهي تعتبر نقودا خاصة.

2- عملة غير محسوسة ماديا كونها إلكترونية.

3- سهلة التداول والاستخدام في التعاملات البنكية.

4- تمتاز بالسرعة والأمان في إنجاز عمليات الدفع والتحويل لاعتمادها على تقنية البلوك شين[21].

أنواع العملات الافتراضية: انتشرت أنواع كثيرة من العملات الافتراضية ومن أشهرها:

- عملة البيتكوين (Bitcoin)
- عملة الإيثيريوم (Ethereum)
- عملة ريبيل (Ripple)
- عملة الليبرا (Libra)

إن أهم إشكال يدور حول العملات الافتراضية منذ بداية ظهورها هو افتقارها للاعتراف الرسمي من قبل الحكومات والبنوك، وذلك لخلوها من جهة إصدار، فهي غير تابعة لأي جهة رسمية، ما يجعلها خالية من الضمانات، بل إن غالبية البلدان حظرت تداول هذه العملات الافتراضية واعتبرتها غير قانونية.

وقد منع قانون المالية الجزائري 2018 تداول العملة الافتراضية " بيتكوين" حسب ما جاء في المادة 117 من القانون وحذر نص المادة مستعملي هذه العملة من عقوبات استخدامها وحيازتها[22].

فمن الناحية القانونية يمكن القول أن العملات الافتراضية عملات لم يتوفر فيها مفهوم المال في الوقت الحالي نظرا لعدم اعتبارها مالا متقوما، لعدم خضوعها للاعتراف الرسمي من قبل الدول، غير أن التطورات المتسارعة للعالم الرقمي قد تغير مجريات الأمور، أما من الناحية الشرعية فسيتم مناقشة حكم العملات الافتراضية في المطالب الموالية.

الفرع الثالث: علاقة العقود الذكية بتقنية البلوك شين والعملات الافتراضية

بعد بيان مفهوم كل من تقنية البلوك شين والعملات الافتراضية فإنه يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: ما علاقة العقود الذكية بتقنية البلوك شين وبالعملات الافتراضية؟

إن العقود الذكية ترتبط ارتباطا وثيقا بالعملات الرقمية وبتقنية سلسلة الكتل، ومن العدل أن نقول أن أحدهما لا يمكن إلا بوجود الآخر والعكس بالعكس، فبروتوكولات العملات الرقمية اللامركزية هي في الأساس عقود ذكية مع أمن وتشفير لامركزي ويتم استخدامها على نطاق واسع في معظم شبكات العملات الرقمية الحالية.

وتأسيسا على ما سبق بيانه من مفهوم العملات الافتراضية وسلسلة الكتل، فإنه يمكن القول بأن أهم فرق بين العقود الذكية وغيرها من العقود التقليدية يتمثل في كونها تتخذ من هذين العنصرين الأساس الذي تستند إليه من أجل إنجاز وإتمام العقود والمعاملات والبيوع التقليدية، كما تختص باستخدام هذين العنصرين لضمان الشفافية ، والوضوح، والثبات في العقود، مما يفضي إلى القضاء على الغش والتزوير، والخطأ قدر الإمكان، والخلل الذي يقع في الغالب الأعم في العقود التقليدية نتيجة غياب هاتين الأداتين الجديدتين، وعليه فإنه من شبه المتفق عليه عند الباحثين في العقود الذكية بأن إتمامها وإنجازها يتوقف على وجود هذين

العنصرين الأساسين: العملة الرقمية المشفرة وهي العملة المتداولة في إنجاز العقود، وسلسلة البلوك شين وهي منصة التطبيق أو التنفيذ لهذه العقود[23].

ويمكن باختصار تحديد العلاقة القائمة بين العقود الذكية وكل من تقنية البلوك شين والعملات الافتراضية، بالقول بأن تقنية البلوك شين تعتبر المنصة الرقمية للعقود الذكية حيث يتم من خلالها تنفيذ وإتمام هذه العقود، والعملات الرقمية هي العملات التي يتم تداولها في إنجاز هذه العقود، بل إن سبب تسمية العقود الذكية راجع إلى هذين العنصرين ولولاهما لكانت العقود عقودا تقليدية عادية.

المطلب الثالث: مميزات وعيوب العقود الذكية

الفرع الأول: المميزات

تتميز العقود الذكية بعدة مزايا جعلتها محط إقبال الأفراد والحكومات وأكثر قبولا في عملية التحويل للعمليات الرقمية ومن هذه المميزات

1- **ميزة الاستقلالية**: وهي عدم الحاجة لوسيط بين المتعاقدين، وذلك يؤدي إلى تخفيف العديد من العوامل التي تعقد المعاملات المالية، إذ يمكن للعقد الذكي فرض نفسه من خلال الوسائل الرقمية عند استيفاء الشروط المحددة مسبقا، وإلغاء العقد تلقائيا في حالة انتهاك الشروط.

2- **ميزة الشفافية**: حيث يتم صياغة العقود الذكية وفق الشروط والأحكام المتفق عليها من قبل الأطراف المشاركة بدقة وتطبيقها بالتفصيل وفق القواعد المتفق عليها سلفا، مما يمنع أي خلاف في المراحل المتأخرة بين أطراف العقد.

3- **ميزة الدقة:** بفضل تقنية البلوك شين وصعوبة اختراق البيانات وبالتالي فإنه من الصعب سرقة أو فقدان أي من المستندات الخاصة بالمنظمة، مما يمنع حدوث أي تجاوزات أو أي عمليات تزوير، أي توفير عنصر الثقة للمتعاملين، كما يتم الاحتفاظ بكافة الشروط والأحكام المتفق عليها بشكل واضح ومفصل قبل البدء بالعمل.

4- **ميزة السرعة:** تحفظ العقود الذكية في ملفات إلكترونية فلا تحتاج إلى وقت في تخزينها ولا الاطلاع عليها كما لا تحتاج إلى مساحة تخزين في المكاتب، كما هو الحال في العقود التقليدية التي تحتاج إلى وقت للتنفيذ ومساحة لتكديس الملفات والمستندات ومن ثم صعوبة الحصول عليها في وقت قصير.

5- **ميزة الأمان:** تتميز العقود الذكية بمستوى عالٍ من الأمن والحماية بفضل تقنية البلوك شين وصعوبة اختراق البيانات كما أن عملية التشفير المعقدة التي تتم بها برمجة وحفظ العقود يجعل من الصعوبة جدا اختراق هذه العقود، ويتم حفظ البيانات في نظام لامركزي يكاد يكون من المستحيل تعديلها أو حذفها أو التراجع عن البيانات والتعاملات التي تم حفظها[24].

الفرع الثاني: العيوب

نظرا لكون العقود الذكية من العقود المستحدثة والتي لا تزال قيد التجربة والتنفيذ، فإنه وبلا شك يتخللها بعض النقائص والتي تشكل عيوبا قد تتلاشى مع التقدم التكنولوجي في هذا المجال، ومن ضمن هذه العيوب، نقص الوعي التكنولوجي من قبل الأطراف المتعاقدة، وما يترتب عن ذلك من مشكل في استيعاب بنود العقد بشكل صحيح، وبالتالي حدوث نزاعات وخلافات بين الأطراف المتعاقدة ، هذا إلى جانب إمكانية تعرضها للأخطاء البشرية عند ملئ معلومات العقد أو نتيجة التعرض للهجمات الفيروسية، والتي تكون سببا في تلف البيانات المخزنة. غير أن هذه الإشكالات واردة الحدوث وتقع ضمن ما لا يمكن التحرز منه.[25]

وعلى الرغم من كون هذه العيوب قابلة للتصحيح والتعديل إلا أنه ومن الناحية الشرعية توجد إشكالات لابد من التوقف عندها ويتوقف الحكم الشرعي للعقود الذكية على بيانها، ويمكن تحديدها في ثلاث إشكالات أساسية.

الإشكال الأول: مدى إلزامية العقد الذكي من الناحية القانونية.

الإشكال الثاني: تداول العملات الافتراضية غير المرخصة من قبل جهات إشرافية.

الإشكال الثالث: جهالة طرفي العقد وذلك في المنصات المفتوحة التي لا تعرف هويات المستخدمين وعدم القدرة على التحقق من أهلية طرفي العقد الذكي.

فهذه الإشكالات الثلاثة تعتبر العقبة الأساسية في إصدار الحكم الشرعي بخصوص العقود الذكية وستكون محل مناقشة وتحليل في المطلب الخامس.

المطلب الرابع: التكييف الشرعي للعقود الذكية

نظرا لحداثة العقود الذكية وقلة استخدامها في المؤسسات المالية الإسلامية فإننا نجد شحا كبيرا في الدراسات الشرعية المتعلقة بالتكييف الشرعي للعقود الذكية، وقد اجتهدت في جمع وتمحيص بعض الاجتهادات لبعض أساتذتنا الفضلاء والمتعلقة بالتكيف الشرعي للعقود الذكية، وأورد فيما يلي آراءهم في ذلك بشكل مختصر.

التكييف الأول: العقد الذكي بيع استجرار

وبيع الاستجرار كما عرفه الفقهاء هو: "أخذ الحوائج من البياع شيئا فشيئا ودفع ثمنها بعد ذلك"[26]، يقول ابن عابدين: "كلما أخذ شيئا انعقد بيعا بثمنه المعلوم"[27].

ولبيع الاستجرار عند المالكية عدة صور وهي:

الصورة الأولى: أن يضع الإنسان عند البياع دراهم، ثم يأخذ بجزء معلوم من الدراهم سلعة معلومة وهكذا. فهذا البيع صحيح؛ لأن السلعة معلومة والثمن معلوم.

الصورة الثانية: أن يضع عند البياع درهما، ويقول له: آخذ به منك كذا وكذا من التمر مثلا، أو كذا وكذا من اللبن أو غير ذلك. يُقَدِّرُ معه فيه سلعة ما، ويقدر ثمنها قدرا ما، ويترك السلعة يأخذها متى شاء، أو يؤقت لها وقتا يأخذها فيه، فهذا البيع جائز أيضا.

الصورة الثالثة: أن يترك عند البياع درهما في سلعة معينة أو غير معينة، على أن يأخذ منها في كل يوم بسعره، وعقدا على ذلك البيع، فهذا البيع غير جائز؛ لأن ما عقدا عليه من الثمن مجهول، وذلك من الغرر الذي يمنع صحة البيع.

الصورة الرابعة: أن يأخذ الإنسان من البياع ما يحتاج إليه بسعر معلوم، فيأخذ كل يوم وزنا معلوما بسعر معلوم، والثمن إلى أجل معلوم، أو إلى العطاء إذا كان العطاء معلوما مأمونا، فهذا البيع جائز[28].

يرى الباحث عمر الجميلي أن "للعقود الذكية أصلا مقاربا لما ذكره الفقهاء السابقون حيث أشاروا إلى البيع بالاستجرار أو بيع أهل المدينة أو الوجيبة كما يسميه المالكية، وهو أخذ المشتري السلع شيئا فشيئا سواء عجل الثمن أم أخره، وهذا البيع أجازه الفقهاء إن علم الثمن، مع جواز تأخر أحد البدلين، والأمر في العقود الذكية ليس كذلك بل كل جزء من السلعة – إن كانت مجزأة- له نصيب من الثمن، إن تم تسليم السلعة يتم إزائها تسليم الثمن مباشرة، أعني أن العقود الذكية أكثر دقة وضبطا فجوازها من باب أولى"[29].

التكييف الثاني: العقد الذكي بيع بالتعاطي

والبيع بِالتَّعَاطِي عند الفقهاء هو: أن يتقابض البائع والمشتري من غير صيغة، أي يتعاطيا من غير إيجاب ولا قبول، وقد يوجد لفظ من أحدهما[30]. يقول ابن عابدين: "لو أعطاه الدراهم، وجعل يأخذ منه كل يوم خمسة أمنان ولم يقل في الابتداء اشتريت منك يجوز وهذا حلال وإن كان نيته وقت الدفع الشراء؛ لأنه بمجرد النية لا ينعقد البيع، وإنما ينعقد البيع الآن بالتعاطي"[31].

ولبيع المعاطاة صورتان:

الأولى: أن يتم التعاطي من غير تكلم ولا إشارة من أحد الطرفين.

الثانية: أن يتم التعاطي بتكلم أحد الطرفين ويتم التسليم[32].

وقد كيف العقد الذكي بأنه بيع بالتعاطي حيث يقول عمر الجميلي: "قد يكيف العقد الذكي بأنه بيع بالتعاطي وهو إعطاء كل من العاقدين لصاحبه ما يقع التبادل عليه دون إيجاب ولا قبول... والحق أن وجه القياس ظاهر إلا أن العقود الذكية فيها اتفاق على الثمن والمثمن سلفا فقد يصبح وصف المقارنة أنها وجهية فلكل منها خصوصيته... فأقول إن صحح الفقهاء البيع بالتعاطي فالبيع وغيره من التعاملات في العقد الذكي أقرب للمقاصد التي بينتها الشريعة الإسلامية"[33].

ولا ترى الباحثة في التكييف الأول والثاني أي ارتباط بالعقود الذكية فإن كان العقد الذكي قد استوفى أركان العقد التقليدي من حيث الوجود، إلا أن هذه الأركان مختلفة في حقيقتها مما يجعل ربط هذه العقود القديمة بالعقود الذكية تكييفا بعيدا ؛ وذلك لأن هذه العقود السابقة الذكر متفق على مشروعية النقود المتداولة في إنجازها على خلاف العقود الذكية والتي تعتبر العملة الرقمية المشفرة هي العملة الوسيطة التي يتم من خلالها الدفع وإنجاز العقود، وقيام العقود الذكية على هذا العنصر يمثل الفارق الأساسي بينها وبين العقود التقليدية.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن من أركان العقود الذكية الصيغة كما سبق الإشارة إلى ذلك فلا وجه لقياس العقود الذكية على البيع بالتعاطي، والذي يفتقد إلى الصيغة، فأين وجه الاتفاق بينهما؟!

التكييف الثالث: العقد الذكي وسيلة أو أداة تابعة للمستخدم

يرى محمد محمود الجمال أن العقد الذكي ليس عقدا في حد ذاته وإنما هو وسيلة يستعملها المستخدم حيث يقول: "الوكيل الذكي أداة ووسيلة يستعملها المستخدم، ويضمن ما يترتب على تصرفاته من آثار، لأنه لا أهلية له ولا إدراك ولا موطن ولا ذمة، كما لا يمكنه التعبير عن إرادته بذاته مما يصعب قبول اعتباره وكيلا عن مستخدمه؛ ولذا يحتاج إلى تدخل المستخدم الذي يقوم بتزويده بالمعلومات التي يرغب في اطلاع الغير عليها... ومن هنا فإن الوكيل الذكي لا يخرج عن كونه أداة أو وسيلة تابعة للمستخدم، والتابع تابع، ولا يفرد بحكم كما قُعد؛ ولذا تقرر مسؤوليته عن أفعال تابعه"[34].

وفي حقيقة الأمر يعد هذا التكييف – من وجهة نظر الباحثة- منطقيا من وجهين:

أولا – انطلاقا من التعريفات السابقة لمفهوم العقد الذكي اتضح أنها بروتوكولات وشروط تستخدم في تسجيل العقود بشكل مشفر عبر تقنية البلوك شين، فهي وسائل حديثة لإنجاز العقود.

ثانيا- أن إطلاق وصف العقود الذكية خاص بحداثة المنصة التي تتم من خلالها هذه العقود، فهي في حقيقتها عقود عادية ولكن يتم تنفيذها عبر منصة إلكترونية ويتم تداول عملات إلكترونية في إنجازها، فالوصف ينطبق على طريقة إجراء هذه العقود وليس على العقود في حد ذاتها فقد تكون عقودا تقليدية عادية تنجز بآلية إجرائية ذكية.

وبعد هذا العرض الموجز لآراء الفقهاء المعاصرين في التكييف الفقهي للعقود الذكية يمكن القول بأن الباحثة تتفق مع رأي الدكتور قطب سانو في أن ما ذهب إليه كثير من متفقهي العصر من اعتبار بعض العقود السابقة الذكر أصولا يقاس عليها غيرها من العقود الجديدة أو المعاملات الحديثة فهو اجتهاد لا يخلو من مغمز ونقد ؛ ذلك أن الشطر الأعظم من تلك العقود لم يرد في شأنها نصوص خاصة من الكتاب والسنة مما يتعذر اعتبارها أصولا قديمة لفروع جديدة وهي في حقيقتها فروع وليست أصولا، ولا يصح اتفاقا إلحاق فرع بفرع من منطق العلم والفقه.

ولهذا فإن العقود الحديثة والمعاملات الحديثة والشروط المستحدثة جميعها مشمولة بتلك النصوص العامة التي وردت في شأن المال والأعمال ولا تحتاج إلى التكلف بإلحاقها بما يشبهها من عقود قديمة، وبناء على ذلك وجب إعادة النظر في كيفية بيان حكم الشرع فيما يستجد من عقود ما دامت الأصول العامة كافية وشافية لتحقيق ذلك الهم الاجتهادي المسؤول، ومادامت معاني تلك النصوص عامة غير متناهية تصلح لكل زمان ومكان[35].

وبناء على ما سبق بيانه، وانطلاقا مما تجلى من حقيقة هذه العقود الذكية، ومكوناتها، فإنه يمكن القول أن هذه العقود- في حقيقتها- شروط مستحدثة في العقود، وذلك من أجل تسهيل وتبسيط إنجاز العقود التقليلدية، وإتمام المعاملات القديمة، ومن أجل الاستغناء عن طرف ثالث وتكاليف خدماته، ولذلك فإن حكمها صحة وبطلانا يخضع لما تخضع له الشروط في العقود، كما أن الإلزام بها يخضع لما تخضع له الشروط في العقود، إذن فالعقود الذكية من العقود الجديدة المستحدثة على حياة الناس وهذه العقود يراعى فيها تحكيم القواعد الشرعية العامة التي تضبط المعاملات المالية الإسلامية؛ لأنها من الأحكام الاجتهادية التي لا نص فيها، فهي تخضع لقواعد الإباحة الأصلية وقواعد العرف الذي لا يخالف نصا ولا إجماعا ولا مبدأ من مبادئ الشريعة الإسلامية مالم تحرم حلالا أو تحل حراما[36].

غير أن القول في حكم هذه العقود يتوقف على حل الإشكالات الشرعية الموجودة فيها وهو ما سنتناوله فيما يلي:

المطلب الخامس: الإشكالات الشرعية في العقود الذكية

الحديث في الحكم الشرعي للعقود الذكية يتم من خلال دراسة عدة إشكالات جوهرية في الموضوع ويمكن تحديدها كالتالي:

أ- مدى إلزامية العقد الذكي قانونيا.

ب- مدى الاعتراف بالعملة الافتراضية.

ج- جهالة طرفي العقد الذكي.

أ- مدى إلزامية العقد الذكي قانونيا: حيث إن القوانين إلى الآن لا تعترف بالعملات الرقمية المشفرة التي تنفذ من خلالها العقود الذكية، وهذا له أثر مباشر على التعامل بهذه العقود ولذا يعد: "التحدي القانوني الأبرز هو عدم تقبل المشرع لهذه التقنية عموما، لأنها ببساطة تحتاج إلى تغيير جذري في القوانين والإجراءات والسياسات، وهذا لن يتم بين عشية وضحاها، خصوصا أنها تطال الجميع من حكومات ومؤسسات وأفراد، وهذا يستدعي جهدا ووقتا كبيرين حتى يستقر الوضع لهذه التقنية"[37].

"لقد وجدت العقود عموما لتنظيم مصالح الأطراف المتعاقدة، ويبقى القضاء المرجع الأول والأخير عند حدوث المنازعات، فيلجأ المتخاصمون إلى المحاكم. لكن في حالة العقود الذكية سيكون ذلك من الصعوبة بمكان، وذلك لأنه لا زالت المحاكم لا تعترف بهذا العقد وإلزاميته، باستثناء بعض التشريعات – كتشريعات

ولاية اريزونا- التي أصدرت مؤخرا مشروع قانون يمنح الوضع القانوني للعقود الذكية المستندة على عملة الاثيريوم ليتم التعامل مع التوقيعات القائمة على سلسلة الكتل بنفس الطريقة التي تعامل بها أي عقد أو توقيع تنظيمي"[38].

إن عدم اعتراف القوانين القضائية بالعقود الذكية يعد إشكالا شرعيا يقف عائقا دون الفصل في حكم العقود الذكية، وذلك لأن العقود لا تخلو في كثير من الأحيان من مخاصمات ومنازعات، يرجع للقضاء في حلها، وعدم الاعتراف القانوني بهذه العقود يوقع المتعاقدين في إشكال حل النزاع القائم بينهما مما قد يسبب ضياعا للحقوق المالية وهو أمر مخالف لمقاصد الشريعة والتي تراعي حفظ المال.

ب- مدى الاعتراف بالعملة الافتراضية: العقود الذكية لا يمكن تنفيذها إلا بواسطة العملات الافتراضية المتداولة، والإشكال الأساسي الذي يقع حول هذه العملات الافتراضية أنها غير مرخصة من الجهات الإشرافية وغير مدعومة أو مربوطة بأي أصل مالي من قبل المؤسسات.

ويعد هذا الإشكال حقيقة هو الإشكال الأساسي والحقيقي المتعلق بالعقود الذكية فكون هذه العملات الافتراضية غير مدعومة وغير مرخصة أدى إلى عدم استقرار قيمتها في الوقت الحالي، مما أدى بكثير من الباحثين الشرعيين إلى التوقف في الحكم المتعلق بها إلى حين توضح صورتها وهذا ما عمد إليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي[39].

يشير الدكتور رفيق المصري إلى أن صاحب الصلاحية في عملية إصدار النقود هي الدولة ولا يجوز لغيرها من الجهات القيام بهذه المهمة بأي حال من الأحوال، والدليل على ذلك القاعدة الفقهية العظيمة "مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[40]، وبإنزال هذه القاعدة على الواقع يتبين أن ركون الدولة في هذه المهمة إلى جهة غيرها يؤدي يقينا أو بغلبة الظن إلى ضرر لا مناص منه على الدولة وعلى المجتمع، فضلا على أنها من مظاهر السيادة التي لا يجوز الانتقاص منها[41].

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن عدم استقرار قيمة العملات الافتراضية، يؤدي إلى أضرار قد تلحق أطراف العقد وقد تؤثر في انهيار السوق أو حتى تؤدي إلى أزمات اقتصادية فهذه مفسدة كبيرة لابد من درئها وكما هو مقرر في القواعد الفقهية فإن "الضرر يزال"[42]، وإن كانت هذه العقود الذكية يلحقها مصالح كثيرة والتي تتمثل في تسهيل المعاملات وغيرها فمفسدة عدم استقرار العملة قد يكون تأثير ضررها أكبر وكما هو مقرر فإن "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"[43].

لقد تقرر في الفقه الإسلامي أن خلق النقود من خصائص الإمام وولي أمر المسلمين لما في ذلك من حفظ لمقصد حفظ المال والذي هو ضرورة من الضرورات الخمس، ويستفاد هذا من نقول بعض الفقهاء:

قال الماوردي: "وليعلم الملك أن الأمور التي يعم نفعها إذا صلحت ويعم ضررها إذا فسدت أمر النقود من الدرهم والدينار، .... وقد كان المتقدمون يجعلون ذلك دعامة من دعائم الملك، ولعمري إن ذلك كذلك لأنه القانون الذي يدور عليه الأخذ والعطاء ولست تجد فساده في العرف إلا مقترنا بفساد الملك فلذلك صار من دعائم الملك"[44].

وقال النووي: "قال أصحابنا: ويكره أيضا لغير الإمام ضرب الدراهم والدنانير إن كانت خالصة؛ لأنه من شأن الإمام، ولأنه لا يؤمن فيه الغش والإفساد"[45].

فإن خلق النقود دون إذن ولي أمر المسلمين يؤدي إلى إضرار بالمجتمع فتقرر منعه بناء على القاعدة الفقهية "الضرر يزال"[46]، وقاعدة "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"[47]، منعا للغش والفساد.

فالعملات الافتراضية لم تستجمع الشروط والضوابط اللازمة لاعتبارها عملة نقدية، فإصدار النقود وظيفة سيادية تتولاها الدولة وكل عملة تصدر خارج نطاق الدولة تعتبر غير مرخصة فهي لا تزال محفوفة بمخاطر اقتصادية و قانونية تقف دون تداولها في الوقت الراهن، غير أن الأزمان تتغير والظروف تتبدل وما ستؤول إليه هذه العملات الافتراضية لا يزال غامضا وسيتجلى مع مرور الزمن، ولذا فالباحثة ترى الأنسب التروي في إصدار الحكم الشرعي حول تداول هذه العملات حتى تستجمع الشروط والضوابط اللازمة لاعتبارها عملة نقدية مرخصة من قبل الجهات الإشرافية أو حتى تصبح مدعومة بأصل مالي.

ج- جهالة طرفي العقد: علمنا سابقا أن العقود الذكية تتم من خلال منصات رقمية وهذه المنصات متنوعة فمنها المنصات التي تعتمد على تقنية سلسلة الكتل وهي خاصة بعدد محدود من المستخدمين وفق شروط ومواصفات محددة، كالمنصات الرقمية للمؤسسات المالية والشركات وشركات التأمين وغيرها، فالعقود الذكية التي تنفذ على هذه المنصات يكون طرفا العقد معلومي الهوية والأهلية وكل ما يتعلق بهما من بيانات ومعلومات تتطلبها العقود ولوائح المؤسسات.

ومنها المنصات المقيدة بشروط وقيود مفروضة من الدول: مثل بعض الدول التي تشرط على مستخدمي المنصات الرقمية تسجيل هويات وبيانات المستخدمين.

ومنها منصات مفتوحة لا تعرف هويات المستخدمين حين تنفيذ العقود، وعدم التحقق من أهلية طرفي العقد الذكي، فالإشكال يطرح في جهالة الأطراف في هذه العقود التي تتم عبر المنصات المفتوحة.

وفي حقيقة الأمر أن هذه الجهالة عرضية؛ لأنه وبالتتبع التقني يمكن معرفة الأطراف، كما أن شهرة العقد بين المستخدمين وإشهاد خلق كثير عليه بما يحقق استفاضة[48] العقد بجميع مكوناته يحمي العقود والتزامات كل الأطراف من آثار عدم معرفة حال الأطراف التفصيلية[49].

فجهالة طرفي العقد قد تؤدي إلى الغرر المنهي عنه شرعا، نظرا لما يفضي إليه من المخاصمة والمنازعة، غير أن هذه الجهالة هي مسألة غير مستعصية قابلة للحل وغير مؤثرة في العقد، لأن بالتتبع التقني يتوصل إلى معرفة طرفي العقد وأهليتهما للتعاقد.

المطلب السادس: القواعد الفقهية التي يمكن بناء حكم العقود الذكية عليها

بعد التوصل فيما سبق إلى أن العقود الذكية من العقود المستحدثة والتي لم يرد في بيانها نص أو اجتهاد سابق، فلابد من الاجتهاد في بيان حكمها الشرعي وفيما يلي بعض القواعد الفقهية التي قد يحتكم إليها في بيان الحكم الشرعي للعقود الذكية نذكر منها:

الفرع الأول: القواعد الفقهية التي قد يحتج بها المجيزون للعقود الذكية

1- قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم[50]: معنى القاعدة أن الله سبحانه وتعالى قد أحل حلالا وحرم حراما وفرض فرائضا وسننا في كتابه وعلى لسان رسوله وسكت سبحانه عن أشياء كثيرة عن غير نسيان منه فحكم المسكوت عنها هو الإباحة وهو الراجح عند الجمهور[51].

قد يحتج بهذه القاعدة في بيان الحكم الشرعي للعقود الذكية لمن يرى أن العقود الذكية عقود جديدة مستحدثة لم يرد في شأنها نص ولا اجتهاد سابق كما أنها تحقق مصالح ومنافع والأصل في المنافع الإباحة. وخصوصا إن كانت في مباح غير مخالف لأصل شرعي.

2- قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة [52]: المراد بالحاجة هنا ما كان دون الضرورة، والضرورة هي الحالة الملجئة إلى ما لابد منه، والضورة هي أشد درجات الحاجة للإنسان ويترتب على عصيانها خطر... فإذا كانت هناك حاجة عامة لمجموع من الناس أو خاصة بشخص ما نزِّلت

هذه الحاجة منزلة الضرورة في جواز الترخيص لأجلها، لكن الحاجة مبنية على التوسع والتسهيل فيما يسع العبد تركه بخلاف الضرورة لأن مبنى الضرورة على لزوم فعل ما لا بد منه للتخلص من عهدة تلزم العبد ولا يسعه الترك[53].

فالعقود الذكية، تعتبر جزءا من الاقتصاد الرقمي، وتحقق جملة من المصالح التي يحتاجها أفراد المجتمع بما يضمن الاستثمار الأمثل والأسرع للأموال فهل الحاجة لمثل هذه العقود أصبحت ملحة حقا بحيث أنها تنزل منزلة الضرورة ليجوز احتكامها وفق ضوابط الضرورة؟ قد يحتكم إلى هذه القاعدة من يرى في العقود الذكية حاجة ملحة تحقق مصالح العباد، وإن كانت خاصة بفئة معينة من الناس.

3- الأصل أن يفرق بين الفساد إذا دخل في أصل العقد وبينه إذا دخل في علقة من علائقه[54]: ومعنى القاعدة أن المفسد للعقد يختلف تأثيره بين أن يدخل في أصل العقد وبين أن يدخل في وصف من أوصافه الخارجة عن ماهيته، فإن وقع سبب الفساد في أصل العقد - وهو البدل أو المبدل منه- فإن العقد يفسد من أصله، ويلتحق بالباطل في أكثر أحكامه، ولا تترتب عليه آثار في إفادة الملك بالقبض، ولا يعود العقد صحيحا إذا أزيل المفسد، بل لابد من استئناف العقد وتجديده[55].

قد تدخل هذه القاعدة في العقود الذكية حيث يكون البدل أو المبدل منه عملة افتراضية لا وجود لها حقيقة وغير معترف بها رسميا لحد الآن، فالنقود المتداولة في العقود الذكية نقود افتراضية لم يحكم بعد بجوازها فهل يكون بذلك العقد الناشئ عنها باطلا؟

4- قاعدة التابع تابع ولا يفرد بحكم[56]: المقصود من القاعدة أن التابع تابع أي غير منفك عن متبوعه[57]، وتفيد أن ما لم يوجد مستقلاً بنفسه بل وجوده تبع لوجود غيره، فهو ينزل منزلة المعدوم من حيث تعلق الأحكام، فلا يجوز إفراده بالحكم. وذلك كالجنين في بطن أمه، وكالصفة القائمة بالموصوف، وكحق الشرب أو المرور تبعاً للأرض، فعلى ذلك: لا يجوز بيع الجنين في بطن أمه منفرداً ولا هبته، ولا بيع حق الشرب أو المرور دون الأرض[58].

قد تدخل هذه القاعدة في بيان الحكم الشرعي للعقود الذكية لمن يرى أنها ليست عقودا في حد ذاتها بل هي وسيلة ذكية لإجراء العقود، فهي غير مستقلة بذاتها ولذا تكون تابعة للعقد فتأخذ حكمه.

الفرع الثاني: القواعد الفقهية التي قد يحتكم إليها المانعون

1- قاعدة الضرر يزال[59]: قد يستدل بهذه القاعدة لمن يرى أن العقود الذكية تحمل في طياتها ضررا يؤثر في استقرار الاقتصاد، نتيجة عدم استقرار العملات الافتراضية المتداولة في إنجاز العقود الذكية، مما ينعكس بالسلب على المتعاملين بهذه العقود، فينشأ عنه ضرر بأحد المتعاملين أو كليهما أو ضرر عام بالمجتمع ككل إذا انتشر تداول هذه العقود.

2- قاعدة دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح[60]: قد يستدل بهذه القاعدة من يرى تداخلا بين المصالح والمفاسد الموجودة في العقود الذكية، فالعقود الذكية بالرغم من المصالح المترتبة عنها من تسهيل للمعاملات وضمان الشفافية والأمان في إنجاز العقود الذكية نظرا لاعتمادها على تقنية البلوك شين؛ غير أن المفاسد التي قد تلحق أحد طرفي العقد أو كليهما بسبب الوضع القانوني للعملة الافتراضية المتداولة في إنجاز العقود الذكية قد يقف عائقا دون إجازتها.

3- البيع مبني على رفع الجهالة[61]: يقرر هذا الضابط أن من شروط صحة البيع العلم بالمبيع والثمن والأجل وغير ذلك من متعلقات عقود البيع، علما يرفع النزاع بين طرفي العقد، فإن وجدت هذه الجهالة فإن

البيع يفسد؛ لأن الجهالة التي توجب المنازعة تمنع التسليم والتسلم، وبدونهما يكون البيع فاسدا لأنه لا يفيد مقصوده وهو التراضي، لأن البيع منوط بالرضى[62].

قد يستدل بهذه القاعدة لمن يرى تأثيرا في جهالة طرفي العقد نتيجة انعقاد بعض العقود الذكية على منصات مفتوحة لا تعرف هويات المستخدمين حين تنفيذ العقود، وعدم القدرة على التحقق من أهلية طرفي العقد، مما قد ينتج عنه نزاع بعد انعقاد العقد يؤدي إلى إبطاله.

فهذه جملة من القواعد الفقهية التي ترى الباحثة أنه يمكن الاحتكام إليها في بيان الحكم الشرعي للعقود الذكية. والله تعالى أعلم.

الخاتمة

النتائج:

يخلص البحث إلى عدة نتائج أبرزها:

1- أن تقنية العقود الذكية تتمثل في تسجيل العقود بشكل مشفر على البلوك شين دون الحاجة لوسيط. فهي آلية إجرائية ذكية لتنفيذ العقود التقليدية.

2- أن العقود الذكية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعملات الافتراضية وبتقنية سلسلة البلوك شين حيث تعتبر تقنية سلسلة البلوك شين المنصة الرقمية التي يتم من خلالها تنفيذ وإجراء العقود الذكية في حين تعتبر العملات الافتراضية العملة المتداولة في إنجاز هذه العقود.

3- أن التكييف الأقرب- من وجهة نظر الباحثة - للعقود الذكية أنها شروط إلكترونية مستحدثة تطبق على منصة رقمية الهدف منها تسهيل وتسريع إنجاز العقود.

4- العقود الذكية من العقود المستحدثة التي لم يرد في بيانها نص أو اجتهاد سابق ووقفنا على بعض القواعد الفقهية التي قد تعين في معرفة الحكم الفقهي للعقود الذكية في محاولة من الباحثة لتوسيع دائرة الأصول الاجتهادية التي تساعد على معرفة الحكم الشرعي للعقود الذكية.

التوصيات:

موضوع العقود الذكية من المواضيع المستجدة التي لا تزال قيد الدراسة والبحث، نظرا لتعلقه بتقنيات الثورة الرقمية حيث تتسارع الخطى والأحداث، لذا فهو موضوع لا يزال بحاجة لمزيد بحث ومواكبة، وبخاصة في الجانب الشرعي.

المصادر والمراجع:

1. استكشاف تقنية البلوكشين وتطبيقاتها في المالية الإسلامية، زاهرة بني عامر، وألاء تحسين، بحث مقدم لمؤتمر: البلوكشين، وثورة الابتكارات، في منظمات العمال، الذي نظمته: تمكين للتنمية الإدارية والفنية، البحر الميت / الأردن 20-21آذار 2019م.
2. الإسلام والنقود، رفيق المصري، جامعة الملك عبد العزيز مركز النشر العلمي، 1410هـ - 1990م، ط1.
3. الأشباه والنظائر، تاج الدين السبكي (ت: 771هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1991م.
4. الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي (ت:911هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1990م.
5. البناية شرح الهداية، بدر الدين العينى (ت: 855هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1420 هـ - 2000م.
6. البيان الختامي والقرارات والتوصيات الصادرة عن ندوة العملات الإلكترونية التي عقدها مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة، سبتمبر، 2019م.
7. العملات الرقمية وعلاقتها بالعقود الذكية، غسان سالم الطالب، ضمن بحوث مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة والعشرون، دبي 2019
8. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر – دمشق ط1، 1427 هـ - 2006م.
9. الجريدة الرسمية الجزائرية، العدد 23، السنة الخامسة والخمسون، سنة 2018، قانون المالية، المادة 117.

10. الرؤية المقاصدية للعقود الذكية، أحمد حسن الربابعة، بحوث مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة والعشرون، دبي 2019م.
11. العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى ابن الفراء (ت:458هـ)، تح، أحمد بن علي بن سير المباركي، ط2، 1990م.
12. العقود الذكية في ضوء الأصول والمقاصد والمآلات رؤية تحليلية، قطب مصطفى سانو، ضمن بحوث مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة والعشرون/ دبي 2019م،
13. العقود الذكية، العياشي الصادق فداد، ضمن بحوث مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة 24، دبي 2019م.
14. العقود الذكية واقعها وعلاقتها بالعملات الافتراضية، عمر الجميلي، ضمن بحوث مجمع الفقه الإسلامي الدورة 24- دبي.
15. العقود الذكية والبنوك الرقمية والبلوك شين، أبو غدة، عبد الستار، ندوة البركة 39، للاقتصاد الإسلامي، جدة، 8-9 رمضان 1440هـ مايو 2019م.
16. العقود الذكية، منذر قحف، محمد الشيف العمري، ضمن بحوث مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي 2019م، الدورة 24- دبي.
17. الفقه الإسلامي وأدلته (الشامل للأدلّة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النَبوية وتخريجها)، وهبة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، دار الفكر، سوريَّة، دمشق، ط4.
18. المجموع شرح المهذب، النووي، دار الفكر، 1997م، (8/6).
19. المدونة، مالك بن أنس بن مالك (ت: 179هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م.
20. المُعَامَلَاتُ المَالِيَّةُ أَصَالَة وَمُعَاصَرَة، أبو عمر دُبْيَانِ بن محمد الدُّبْيَانِ، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، 1432هـ.
21. الملكية ونظرية العقد، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
22. المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت: 474هـ) الناشر: مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، الطبعة: الأولى، 1332 هـ.
23. -الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ)، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م.
24. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، دار السلاسل، الكويت، ط2.
25. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، محمد صدقي آل بورنو.
26. الوجيز في النظرية العامة للالتزامات، محمود جمال الدين زكي، بدون ناشر، 1978م.
27. الوجيز، الغزالي، تح: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1418هـ - 1997م.
28. الوسائط الإلكترونية الذكية من منظور الفقه الإسلامي، محمد محمود الجمال، ضمن بحوث مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة والعشرون، دبي 2019.
29. بلوك تشين. نحو آفاق جديدة، مصطفى النمر، تقرير صادر عن المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، إسطنبول، نوفمبر 2017،
30. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، (ت: 587هـ)، ط2، 1982م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
31. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، الماوردي، دار النهضة العربية، بيروت.
32. تقنية العقود الذكية وأثرها في استقرار المعاملات المالية دراسة فقهية قانونية ضبش، أحمد علي صالح، مؤتمر دور الشريعة والقانون في استقرار المجتمعات، المؤتمر العلمي الأول لكلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر الشريف، 12 شعبان 1439هـ الموافق 28 أبريل 2018م.
33. رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، الدمشقي الحنفي (ت: 1252هـ)، دار الفكر، بيروت، ط2، 1412هـ-1992م.
34. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، شهاب الدين الحموي، (ت: 1098هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ- 1985م .
35. معلمة زايد للقواعد الفقهية.
36. موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي آل برنو أبو الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1424 هـ-2003 م.
37. عقد البيع، مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1433هـ - 2012م.
38. عقود التجارة الإلكترونية وقواعد إبرامها، سليمان نواف فتحي، ط1، 2015م.
39. فتح القدير شرح الهداية، محمد بن عبد الواحد بن الهمام، دار الفكر، بيروت، ط2.

40. لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري (ت: 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
41. ماهية العقود الذكية، د هناء محمد هلال الحنيطي، ضمن بحوث مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة 24 دبي 2019م،
42. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
43. https:\\www.invetopedia.com\cryptocurrency-4427699 بتاريخ 2021/6/2.
44. www.oxfordlearnersdictionaries.com\defenition\ English\ cryptocurrency بتاريخ 2021/6/2 .
45. blockchain technology- arsenal for a shariah – compliant financial ecosystem? Richard marc Agadir morocco 5\12\2017
46. Tennessee code, Tith 47, chapter 10,20

الهوامش:

[1]- ينظر: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م. (86/4)، محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت ط3 - 1414 هـ، (3/ 296).

[2]- ينظر: منذر قحف، محمد الشيف العمري، العقود الذكية، ضمن بحوث مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي 2019م، الدورة 24- دبي، ص 9-10 بتصرف.

[3] - Tennessee code, Tith 47, chapter 10,201نقلا عن ضبش، أحمد علي صالح، تقنية العقود الذكية وأثرها في استقرار المعاملات المالية دراسة فقهية قانونية، مؤتمر دور الشريعة والقانون في استقرار المجتمعات، المؤتمر العلمي الأول لكلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر الشريف، 12 شعبان 1439هـ الموافق 28 أبريل 2018م.

[4]- أبو غدة، عبد الستار، العقود الذكية والبنوك الرقمية والبلوك شين، ندوة البركة 39، للاقتصاد الإسلامي، جدة، 8-9 رمضان 1440هـ مايو 2019م. ص 214

[5]- زاهرة بني عامر، وألاء تحسين، استكشاف تقنية البلوك شين وتطبيقاتها في المالية الإسلامية، بحث مقدم لمؤتمر: البلوك شين، وثورة الابتكارات، في منظمات العمال، الذي نظمته: تمكين للتنمية الإدارية والفنية، البحر الميت، الأردن 20-21 آذار 2019م، ص9

[6]- ينظر: د هناء محمد هلال الحنيطي، ماهية العقود الذكية ضمن بحوث مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة 24 دبي 2019م، ص20،

[7]- ينظر: محمد بن عبد الواحد بن الهمام، فتح القدير شرح الهداية، دار الفكر ط2 بيروت، (248/6)، الغزالي، الوجيز، تح: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1418هـ - 1997م، (1/ 132- 133)

[8]- ينظر: علاء الدين الكاساني، (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، 1982م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (135/5).

[9]- ينظر: لمنذر قحف، محمد الشريف العمري، العقود الذكية (م.س)، ص 11، سليمان نواف فتحي، عقود التجارة الإلكترونية وقواعد إبرامها، ط1، 2015م، ص 114.

[10]- ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (م.س) (138- 147) بتصرف.

[11]- عمر الجميلي، العقود الذكية واقعها وعلاقتها بالعملات الافتراضية، ضمن بحوث مجمع الفقه الإسلامي الدورة 24-دبي، ص22.

[12]- منذر قحف، محمد الشريف العمري، العقود الذكية، (م.س)، ص 12

[13]- محمود جمال الدين زكي، الوجيز في النظرية العامة للإلتزامات، بدون ناشر، 1978م، ص77

[14]- ينظر: منذر قحف، محمد العمري، العقود الذكية، (م.س)، ص 12، عمر الجميلي،العقود الذكية واقعها وعلاقتها بالعملات الافتراضية، (م.س) ص17.

[15] - ينظر: علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م.س) (3/ 109).

[16] - محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، دار الفكر العربي، ص 302.

[17] - مصطفى النمر: بلوك تشين. نحو آفاق جديدة، تقرير صادر عن المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، إسطنبول، نوفمبر 2017، ص3

[18]- زاهرة بني عامر، استكشاف تقنية البلوكشين وتطبيقاتها في المالية الإسلامية، (م.س)، ص3

[19]- www.oxfordlearnersdictionaries.com\defenition\ English\ cryptocurrency، بتاريخ 2021/6/2.

[20]- https:\\www.invetopedia.com\cryptocurrency-4427699، بتاريخ 2021/6/2.

[21]- ينظر: عمر الجميلي، العقود الذكية واقعها وعلاقتها بالعملات الافتراضية، (م.س) ص 31، غسان سالم الطالب، العملات الرقمية وعلاقتها بالعقود الذكية، ضمن بحوث مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة والعشرون، دبي 2019، ص 19- 21.

[22]- الجريدة الرسمية الجزائرية، العدد 23، السنة الخامسة والخمسون، سنة 2018، قانون المالية، المادة 117.

[23]- ينظر: قطب مصطفى سانو، العقود الذكية في ضوء الأصول والمقاصد والمآلات رؤية تحليلية، ضمن بحوث مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة والعشرون/ دبي 2019م، ص 24-25

[24]- ينظر: غسان سالم الطالب، العملات الرقمية وعلاقتها (م.س) ص 38-39، هناء محمد هلال الحنيطي، ماهية العقود الذكية، ضمن بحوث مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة والعشرون، دبي 2019م، ص 35- 37، عمر الجميلي، العقود الذكية واقعها وعلاقتها بالعملات الافتراضية، (م.س) ص 25-28

[25]- ينظر: أحمد حسن الربابعة، الرؤية المقاصدية للعقود الذكية، بحوث مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة والعشرون، دبي 2019م، ص 34.

[26]- ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، دار السلاسل، الكويت، ط2 (43/9). وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها)، دار الفكر، سوريَّة، دمشق ط4 (7/ 5046).

[27]- ابن عابدين، الدمشقي الحنفي (ت: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1412هـ - 1992م (4/ 516).

[28]- المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ات: 474هـ) الناشر: مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر الطبعة: الأولى، 1332 هـ (5 / 15)، مالك بن أنس بن مالك (ت: 179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية،ط1، 1415هـ - 1994م، 315/3، الموسوعة الكويتية، (45/9).

[29]- العقود الذكية واقعها وعلاقتها بالعملات الافتراضية، عمر الجميلي، م.س، ص 28-29

[30]- بدر الدين العينى (ت: 855هـ)، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1420 هـ - 2000 م، (6 / 197)، علاء الدين الكاساني (ت:587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م، (134/5)، الموسوعة الكويتية، (203/7)، وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (3313/5)

[31]- ابن عابدين، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، (4/ 516)

[32]- أبو عمر دُبْيَانِ بن محمد الدُّبْيَانِ، المُعَامَلَاتُ المَالِيَّةُ أَصَالَة وَمُعَاصَرَ، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، 1432 هـ (338/1).

[33]- عمر الجميلي، العقود الذكية واقعها وعلاقتها بالعملات الافتراضية، ص 29-30.

[34]- محمد محمود الجمال، الوسائط الإلكترونية الذكية من منظور الفقه الإسلامي، ضمن بحوث مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة والعشرون، دبي 2019، ص 56-57.

[35]- ينظر: قطب سانو، العقود الذكية في ضوء الأصول والمقاصد والمآلات: رؤية تحليلية، ص 33- 36 بتصرف.

[36]- ينظر: نفسه، ص 45

[37]- زاهرة بني عامر، ألاء تحسين، استكشاف تقنية البلوك شين وتطبيقاتها في المالية الإسلامية، م.س، ص15

[38]- blockchain technology- arsenal for a shariah – compliant financial ecosystem? Richard marc Agadir morocco 5\12\2017

[39]- ينظر: البيان الختامي والقرارات والتوصيات الصادرة عن ندوة العملات الإلكترونية التي عقدها مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة، سبتمبر، 2019م.

[40]- القاضي أبو يعلى ابن الفراء (ت:458هـ)، العدة في أصول الفقه، تح، أحمد بن علي بن سير المباركي، ط2، 1990م، (419/2).

[41]- رفيق المصري، الإسلام والنقود، جامعة الملك عبد العزيز مركز النشر العلمي، 1410هـ - 1990م، ط1، ص (13-20).

[42]- تاج الدين السبكي (ت: 771هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1991م (41/1).

[43]- نفسه، (105/1).

[44]- الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، دار النهضة العربية، بيروت، ص 255.

[45]- النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، 1997م، (8/6).

[46]- تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، للسبكي (41/1).

[47]- المصدر نفسه، (105/1).

[48]- الاستفاضة هي: "خبر جمع كثير يقع العلم أو الظن القوي بقولهم، ويؤمن تواطؤهم على الكذب" الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، لأبي حفص ابن الملقن، ج2، ص 459.

[49] - ينظر: العياشي الصادق فداد، العقود الذكية، ضمن بحوث مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة 24، دبي 2019، ص 33-34

[50]- الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي (ت:911هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1990م، ص60

[51]- محمد صدقي آل برنو أبو الحارث الغزي، مُوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيَّة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1424 هـ - 2003 م (1/2/ 115).

[52]- المصدر نفسه، ص88.

[53]- محمد صدقي آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية، (ص: 242)، محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر – دمشق ط1، 1427 هـ - 2006 م (1/ 288).

[54]- أصول الكرخي ص 165.

[55]- معلمة زايد للقواعد الفقهية، (16/90).

[56]- السيوطي، الأشباه والنظائر، (117)، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (102).

[57]- شهاب الدين الحموي، (ت: 1098هـ) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ - 1985م (1/ 361).

[58]- الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية (ص: 333).

[59]- السبكي، الأشباه والنظائر، (41/1)، السيوطي، الأشباه والنظائر، (ص:7).

[60]- الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص:97).

[61]- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م، (481/3).

[62]- مصطفى الزرقا، عقد البيع، دار القلم، دمشق، ط2، 1433هـ - 2012م، (ص: 41).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 239 – 252
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أثرُ الخِلاف في حقيقة الوَقف وتَطبيقاته المُعاصِرة

Impact of the discord on the Fact of the WAQF and its Contemporary Applications

طالب دكتوراه فاتح عرابة[1] **أ.د/ عبد القادر بن عزوز**
كليّة العلوم الإسلامية، جامعة بن يوسف بن خدّة الجزائر1
مخبر الشريعة
aek1966@gmail.com arabafateh@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/04/28 **تاريخ القبول: 2021/11/03**

الملخص:
يهدف هذا البحث-**أثر الخِلاف في حقيقة الوقف وتطبيقاته المعاصرة**- إلى دراسة مسألةٍ فقهيّة من مسائل الوقف، حاولت من خلالها أن أذكر ماهيةَ الخِلاف، وأسباب اختلاف الفقهاء، وأن أتتبّع خلاف العلماءِ في بيان مفهوم الوقف، وأسبابه، وآثاره، وتطبيقاته المعاصرة. من خلال الإجابة عن الإشكاليّات التّالية: أسباب اختلاف الفقهاء؟ حقيقة الوقف وماهيته؟ مُسوّغات الخلاف في تعريف الوقف؟ آثاره؟ تطبيقاته المعاصرة؟ الهدفُ من ذلك كلّه بيان أهميّة نظام الوقف ودوره قديما وحديثا، نشر ثقافة الوقف في أوساط المجتمع المختلفة، ذِكْر بعض الأمثلة التّطبيقيّة المعاصرة لهذا النّظام.
في الأخيرِ توصّلت إلى بعض النّتائج أهمّها: أسباب الخلاف بين الفقهاء ترجع بالأساس إلى كيفية تعاملهم مع النّصوص الشّرعيّة ثُبوتا ودِلالة، تعدّى ذلك إلى باب الوقف ومسائله التي كانت غالب أحكامه اجتهاديّةً رُوعي فيها القياس والاستحسان والمصلحة المرسلة؛ ممّا أدّى بالفقهاء إلى قياسه على بعض المعاملات الماليّة الأخرى كالبيع والهِبة والعِتق والعارية فوقع بين نظريّتي التّبرّع والإسقاط، وما ترتّب عنهما من آثار وتطبيقات معاصرة.
الكلمات المفتاحية: الوقف؛ الخِلاف الفقهيّ؛ التّطبيقات المعاصرة؛ المُعاملات الماليّة.

Abstract:
This research aims at studying a doctrinal issue of the wakf, in which I tried to mention the nature of the dispute and the reasons for the disagreement of the lawyers, to introduce the four schools of thought and their imams and to follow the disagreement of jurists in the statement of the concept of the wakf arriving to the reasons of this discord, their impacts and contemporary applications by answering the following questions: The reasons for the disagreement of the lawyers? The truth of the wakf and what it is? Justification for disagreement in the definition of the wakf? Its impacts? Its contemporary applications?
The purpose of all this is to demonstrate the importance of the system of wakf and its old and new role, to spread the culture of wakf among different communities, to mention some contemporary practical examples of this system, In the latter, I have reached some conclusions, essentially: the reasons for the disagreement between the jurists, which is due mainly to how they deal with the legal texts in a consistent and indicative manner, what led the lawyers to project it on financial transactions such as sale, gift, manumission, so he fell Between donation and projection theories and what follows from it as a consequence and contemporary application.
Key words : The waqf; Doctrinal disagreement; Contemporary applications; Financial transactions.

[1]- المرسل المؤلف

مقدّمة:

يُعتبر الوقف الإسلاميّ من محاسن الشّريعة الإسلاميّة وخصائصها العِظام؛ نظرا للدّور الكبير الذي قام به عبر مراحل التّاريخ، والذي شمل جميع مناحي الحياة المختلفة؛ الاقتصاديّة والاجتماعيّة والعِلميّة والعسكريّة وغيرها وهذا ما جعل العلماء يهتمّون به، ويُبرزون دوره ومكانته، كلٌّ في مجاله وتخصّصه. والوقف كما هو معروفٌ من باب التّبرعات والمعاملات؛ فهو معقول المعنى، وغالب أحكامه اجتهاديّة مبنيّة على القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

وبين أيدينا ورقةٌ بحثيّة عنوانها: أثر الخِلاف في حقيقة الوقف وتطبيقاته المعاصرة، حاولت من خلالها الحديث عن حقيقة الخِلاف وأسباب اختلاف الفقهاء، وأتتبّع بعد ذلك خلاف الفقهاء في تحديد ماهية الوقف، وسبب هذا الخلاف، وأثاره وتطبيقاته المعاصرة.

ولا يتمّ ذلك إلّا بالإجابة عن الأسئلة التّالية التي هي إشكاليّة البحث: ماهية الوقف لدى الفقهاء؟ أسباب الخِلاف في تعريف الوقف؟ الآثار المترتبة عن هذا الخلاف؟ تطبيقاته المعاصرة؟.

والموضوع-في تقديري- يكتسي أهميّة بالغة؛ لأنّ الخِلاف الذي جرى بين الفقهاء في تحديد ماهية الوقف كانت له آثاره على كثير من مسائله وأحكامه وتعدّى ذلك إلى التّطبيقات المُعاصرة الحديثة، خاصّة إذا علمنا أنّ النّصوص الشّرعيّة الواردة في هذا الباب قليلة جدّا؛ ممّا فتح الباب واسعا لاجتهادات العلماء وإبداعاتهم في هذا المجال؛ ولهذا شهدت الحضارة الإسلاميّة أروع الأوقاف، وتفنّن المسلمون في خدمة المجتمع والإنسانيّة من خلال هذه الشّعيرة التي هي نظامٌ إسلاميٌّ خالص.

أضف إلى ذلك قلّة الدّراسات المتخصّصة في هذا الباب، فقد وجدت -في حدود بحثي واطّلاعي- على رسالة جامعيّة تقدّم بها الطّالب أكرم عوض شحادة الشّويكيّ، لنيل متطلّبات الماجستير في القضاء الشرعيّ، من كليّة الدّراسات العليا، جامعة الخليل، بدولة فلسطين، سنة 1433هـ/2012م، تحت عنوان حقيقة الوقف وأثر خلاف المذاهب الأربعة فيه؛ حيث قسّم الباحث رسالته إلى ثلاثة فصول: الفصل التّمهيدي، تكلّم فيه عن الوقف بين التّاريخ والمشروعيّة، نبذة تاريخيّة عن الوقف، مشروعيّة الوقف والحكمة منه. الفصل الثّاني، بيّن حقيقة الوقف وخلاف العلماء فيه، والأحكام المستخلصة من خلاف الفقهاء في حقيقته. الفصل الثّالث، تحدّث عن أثر خلاف المذاهب الأربعة في حقيقة الوقف، وبعض الأحكام المتعلّقة به.

من خلال القراءة الأوليّة للرّسالة اتّضح أنّ الباحث تكلّم عن خلاف الفقهاء في تعريف الوقف، وأثر هذا الخلاف إجمالا وعموما، حيث أشار إليه في مبحث واحد فقط؛ حين ذكر تنازع الفقهاء في بيان حقيقة الوقف، هل هو تبرّع أم إسقاط؟ ولم يتطرّق إلى جميع الآثار، ولا التّطبيقات المعاصرة لأثر هذا الخِلاف.

الغاية من البحث في مثل هذه المسائل هي المساهمة نشر ثقافة الوقف في أوساط المجتمع، وإثراء المكتبة الوقفيّة، والوقوف على جهود الفقهاء -رحمهم الله تعالى- واجتهاداتهم في بيان حقيقة الوقف وماهيته، وسبب هذا الخلاف ومسوّغاته؛ للوصول إلى آثاره المترتبة عنه، وتطبيقاته المعاصرة.

قسّمت الموضوع إلى مبحثين: المبحث الأوّل بيّنت فيه أهمّ المصطلحات الواردة في عنوان البحث، وهي: حقيقة الخلاف، أسباب اختلاف الفقهاء، ماهية الوقف لدى الفقهاء. والمبحث الثّاني تكلّمت فيه عن مُسوّغات الخلاف في تعريف الوقف، الآثار المترتّبة على الاختلاف في حقيقة الوقف، التّطبيقات المعاصرة لأثر الخِلاف في ماهية الوقف.

المبحث الأوّل: وفيه بيانٌ لأهمّ المصطلحات الواردة في البحث.

أبدأ فيه بالحديث عن ماهية الخِلاف، وأسباب اختلاف الفقهاء، ثمّ أذكر حقيقة الوقف وتعريفاته المختلفة من مذهب إلى آخر.

المطلب الأوّل: حقيقة الخِلاف.

الخِلاف هو التّنازع وعدم الاتّفاق بصفة عامّة، واختلف الفقهاء فيما بينهم لاختلافهم في كيفيّة التّعامل مع النّصوص الشّرعيّة ثبوتا ودِلالة.

لغة: كلمة الخِلاف والخُلف والاختلاف والمخالفة، مصدرٌ من مادة -خ ل ف- التي تعني المضادّة، وعدم الاتّفاق والوفاق.

"خلف: الخاء واللّام والفاء أصول ثلاثة؛ أحدها: أن يجيء شيءٌ بعد شيء يقوم مقامه، والثّاني خِلاف قُدّام، والثّالث التّغيّر...وأمّا قولهم: اختلف النّاس في كذا، والنّاس خِلفة؛ أي مختلفون، فمن الباب الأوّل؛ لأنّ كلّ واحد منهم يُنَحّي قول صاحبه، ويُقيم نفسه مقام الذي نحّاه "[1].

"والاختلافُ والمُخالفة أن يأخذ كلّ واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخِلَاف أعمّ من الضّدّ؛ لأنّ كلّ ضدّين مختلفان وليس كلّ مختلفين ضدّين، ولمّا كان الاختلاف بين النّاس في القول قد يقتضي التّنازع استعير ذلك للمُنازعة والمُجادلة"[2].

من خلال ما سبق يتبيّن أنّ أبرز معاني الخِلاف، قيام شيء مقام شيء آخر؛ لأنّ كلّ فقيه أو مذهب يحاول أن يُثبت قوّة رأيه، ويُدحض حجّة الرّأي الآخر.

وأنّ الخِلاف والاختلاف والمخالفة شيءٌ واحد، وهي ضدّ الاتّفاق، وأنّ الخِلَاف أعمّ من الضّدّ.

اصطلاحا: الخِلاف بالمعنى الاصطلاحيّ منازعةٌ بين طرفين متعارضين؛ الهدف منه الوصول إلى نتيجةٍ تبيّن قوّة أحد الرّأيين وضعف الآخر.

"الخلاف: منازعةٌ تجري بين المتعارضين لتحقيق حقٍّ أو لإبطال باطل"[3].

فالخلاف بهذا المعنى مُجادلةٌ ومعارضة تجري بين طرفين للوصول إلى نتيجةٍ فيها إحقاق حقّ أو إبطال باطل.

"الخِلاف المُنازعة بين المُتعارضين، ولا يُشترط أن تكون هذه المنازعة ناشئة عن دليل...المسائل الخلافية: المسائل الفقهيّة التي لم يتّفق عليها من يعتدُّ بخلافه من العلماء"[4].

فلا يُسمّى خلافا إلّا بعد تعارض آراء المجتهدين التي تنشأ عن دليل أو تفتقر إليه، والمسائل الخلافيّة هي المسائل الفرعيّة التي لم يتّفق عليها أهل العلم والاجتهاد.

"والخِلاف والاختلاف عند الفقهاء، هو أن تكون اجتهاداتهم وآراؤهم وأقوالهم في مسألة ما متغيّرة؛ كأن يقول بعضهم هذه المسألة حُكمها الوجوب، ويقول البعض حُكمها النّدب، ويقول البعض حُكمها الإباحة وهكذا"[5].

ولا فرق عند جمهور العلماء بين الخِلاف والاختلاف؛ لأنّ مؤدّاهما ومعناهما واحد.

"والملحوظ في استعمال الفقهاء أنّهم لم يفرّقوا بين الخِلاف والاختلاف؛ لأنّ معناهما العامّ واحد. وإنّما وُضعت كلّ واحدة من الكلمتين للدّلالة على هذا المعنى العام من جهة اعتبار معيّن"[6].

ثمّ صار بعد ذلك عِلما وفنّا له ضوابطه ومبادئه، وأصوله ومدارسه.

"أمّا فنّ الخلاف فهو عِلمٌ يُعرف به كيفية إيراد الحجج الشّرعية، ودفع الشّبهة، وقوادح الأدلّة الخلافيّة، بإيراد البراهين القطعيّة، وهو الجدل الذي هو قِسم من أقسام المنطق، إلّا أنّه خصّ بالمقاصد الدّينيّة"[7].

المطلب الثّاني: أسباب اختلاف الفقهاء

المسائل الخلافيّة هي المسائل التي لم يتّفق عليها من يُعتدّ بخلافه من العلماء الذين يملكون آلة الاجتهاد؛ نظرا لاختلاف مدارسهم الفقهيّة وأصول كلّ مدرسة، وكذا اختلاف البيئات والأزمنة التي يعيشون فيها، وكيفية تعاملهم مع النّصوص الشّرعيّة، وتنزيلها على الواقع الذي يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وأعراف النّاس وعاداتهم.

"ولهذا فاختلاف الآراء ظاهرةٌ طبيعيّةٌ؛ لاختلاف الأغراض والطّبائع؛ يتّضح ذلك من عادات النّاس وأعرافهم، وكلّ أمر يستقلّ به البشر يظهر فيه الاختلاف وهذا ما سلِمت منه الشّريعة الإسلاميّة في أصولها عامّة؛ عقائد وعبادات ومعاملات، وما حدث من الخلاف فإنّما هو راجعٌ للمجتهدين، واختلاف أنظارهم، وتطبيقهم النّصوص على الواقع"[8].

والمُتتبّع لأسباب اختلاف الفقهاء، يجدها في الجُملة ترجع إلى الأمور التّالية، التي لها علاقة بالنّص التّشريعيّ، وطريقة فهمه، والتّعامل معه، التي تختلف من فقيه إلى آخر.

أ- اختلاف القراءات القرآنية.

ب- عدم بلوغ النّص.

ج- ثبوت النّص، وعدم ثبوته.

د- الاختلاف في فهم النّص وتفسيره.

هـ- الاختلاف في طرق الجمع والتّرجيح بين النّصوص المتعارضة.

و- الاختلاف في القواعد الأصوليّة وبعض مصادر الاستنباط[9].

فالفقيه يتعامل مع النّصوص الشّرعيّة من حيث ثبوتُها ودلالتُها، وقد لا تصل إليه فيجتهد، وقد يُصيب أو يُخطئ؛ فيقع الخلاف أو الاختلاف.

وممّا ينبغي التّنبيه إليه أنّ الخلاف الفقهيّ رحمةٌ من الله تعالى ويُسرٌ منه، وسعةٌ على المكلّفين.

ويكون في الفروع الفقهيّة دون غيرها من الأصول العامّة، والمحاور الكبرى للشّريعة الإسلاميّة التي هي محلّ اتّفاق ووِفاق بين جميع المذاهب.

"وقد يُتوهّم أنّ اختلاف المذاهب اختلافٌ يؤدّي إلى تناقضٍ في الشّرع، أو المصدر التّشريعيّ، أو أنّه اختلافٌ في العقيدة كاختلاف فِرق غير المسلمين من أرثوذكس وكاثوليك وبروتستانت، والعياذ بالله!! وهذا كلّه وهْمٌ باطلٌ، فإنّ اختلاف المذاهب الإسلاميّة رحمةٌ ويُسر بالأمّة، وثروة تشريعيّة كبرى محلّ اعتزازٍ وفَخار، واختلافٌ في مجرّد الفروع والاجتهادات العمليّة المدنيّة الفقهيّة، لا في الأصول والمبادئ أو الاعتقاد"[10].

فالخِلاف الفقهيّ- كما سبق- تنوّعٌ محمودٌ في الآراء والأقوال والاجتهادات والأحكام، وهو خاصيّة بارزة من خصائص الشّريعة الإسلاميّة التي تتميّز بالرّبانيّة والشّموليّة، والرّحمة والتّيسير، ورفع الحرج والمشقّة على المُكلّفين.

والمسائل الخلافيّة هي المسائل الفقهيّة التي لم يتّفق عليها من يعتدّ بخلافه من العلماء.

واختلاف الفقهاء ترك لنا ثروة تشريعيّة استفاد منها المسلمون بالدّرجة الأولى، كما استفاد منها العالم أجمع من خلال القوانين والتّشريعات المختلفة.

وأسباب اختلاف الفقهاء ترجع بالدّرجة الأولى إلى النّص التّشريعيّ، وثبوته، وكيفية فهمه، والتّعامل معه، من فقيه إلى آخر.

المطلب الثّالث: ماهية الوقف لدى الفقهاء

وهذا بِبَيان حقيقته اللّغويّة والاصطلاحيّة؛ لنصِل بعد ذلك إلى مُسوِّغات هذا الخلاف، وآثاره وتطبيقاته المعاصرة.

أ- لغة: الحبس والمنع والتّسبيل.

"وقفتُ الدّار وقفا؛ حبستُها في سبيل الله، وشيءٌ موقوفٌ ووقفٌ أيضا تسميةٌ بالمصدر، والجمع أوقاف... وقفتُ الرّجل عن الشّيء وقفا منعته عنه، وأوقفت الدّار والدّابة بالألف لغة تميم، وأنكرها الأصمعيّ" [11].

ب- اصطلاحا: يُعتبر الوقف من أكثر أبواب الفقه الإسلاميّ التي وقع فيها الخلاف، والذي شَمُل مُعظم مسائله وأحكامه، ومن بينها حقيقته وماهيته.

الوقف عند الحنفيّة: عرّفه الإمام أبو حنيفة النّعمان بقوله: "حبس العين، على حُكم مِلك الواقف، والتّصدق بالمنفعة، ولو في الجملة"[12].

فالعين الموقوفة تبقى في ذمّة الواقف، يجوز له أن يتصرّف فيها بالبيع وغيره، كما يجوز له أن يتراجع عن وقفه؛ إلّا في بعض الحالات التي يُصبح فيها الوقف لازما[13].

فهو بهذا المعنى عقدٌ غير لازم بمنزلة العارية.

وعرّفه الصّاحبان يعقوب بن إبراهيم القاضي الأنصاريّ أبو يوسف[14] ومحمّد بن الحسن بن فرقد أبو عبد الله الشّيبانيّ [15] بقولهما: "حبسها على حُكم مُلك الله تعالى، وصرف منفعتها على من أحبّ، ولو غنيّا"[16].

أي أنّ العين الموقوفة تخرج من مِلكيّة الواقف إلى حكم مُلك الله تعالى، فيزول ملك الواقف عنه إلى الله تعالى، وله نظير في الشّرع وهو وقف المسجد فإنّه يخرج من ملك الواقف ولا يدخل في ملك أحد، بل هو خالصٌ لله تعالى. وهو عقدٌ لازمٌ لا يُباع ولا يُوهب ولا يُورث[17].

فهو بمنزلة العِتق عند أبي يوسف، وبمنزلة الزّكاة والصّدقة عند محمّد بن الحسن الشّيبانيّ.

الوقف عند المالكيّة: الوقف عند المالكيّة هو: "إعطاءُ منفعة شيءٍ، مُدّةَ وجوده لازما، بقاؤه في ملك معطيه، ولو تقديرا"[18].

وخُصّ بإعطاء المنفعة دون الذّوات حتّى يتميّز عن الهبة، ويُشترط فيه أن يكون مُتقوَّما شرعا -أي الموقوف-، ولا يلزم امتلاك الرّقبة، وتبقى العين الموقوفة في مِلك الواقف، واختصّ المالكيّة بالوقف المؤقّت[19]. فهو عقدٌ لازمٌ، يُنزّل منزلة العارية، وقد يُنزّل منزلة العِتق.

الوقف عند الشّافعيّة: يرى الشّافعية أنّ الوقف هو: "حَبسُ مالٍ يُمكن الانتفاع به، مع بقاء عينه، بقطع التّصرف في رقبته، على مَصرفٍ مُباح موجود"[20].

فكلّ عين يُنتفع بها على الدّوام كالعقار والحيوان فهي وقف، ولهذا لم يُجوّزوا وقف الطّعام؛ لأنّه لا يُمكن الانتفاع به مع بقاء عينه. ويُشترط في الوقف القُربة والتّعبد كالوقف على المساجد والفقراء؛ ولهذا لا يصحّ على البِيَع والكنائس، ويشترط فيه كذلك التّأبيد، واختلفوا فيمن تنتقل إليه ملكيّة الواقف، هل إلى الله تعالى؟ أم إلى الموقوف عليهم؟[21]. فهو عقدٌ لازمٌ، يُنزّل منزلة العِتق، وتنتقل ملكية الوقف إلى الله تعالى، وقيل إلى الموقوف عليهم.

الوقف عند الحنابلة: حدّ الوقف عند الحنابلة هو: "تحبيسُ مالكٍ، مُطلق التّصرف، مالَه المنتفع به، مع بقاء عينه، بقطع تصرّفه وغيره، في رقبته، يُصرف ريعه إلى جهة برّ؛ تقرّبا إلى الله تعالى"[22].

واشتهروا بتعريف آخر، "تحبيسٌ للأصل، وتسبيلٌ للثّمرة أو المنفعة"[23].

فلا يكون وقفا إلّا بشرط القُربة إلى الله تعالى، ويقع بالقول والفعل، وتبقى العين الموقوفة على مُلك الواقف، وتُصرف ثمرتها أو منفعتها في أوجه البِرّ المُختلفة.

واشتهر الحنابلة بهذا التعريف - تحبيسٌ للأصل، وتسبيلٌ للثّمرة أو المنفعة- لكونه جامعا مانعا لمعنى الوقف بمفهومه العام.

فهو عقدٌ لازمٌ، يملِك فيه الموقوف عليه الوقف إذا كان مُعيّنا، وهو بمنزلة العِتق، أو الهبة والبيع والوصيّة.

وبهذا أكون قد تكلّمت -ولو بشيء يسير- عن مفهوم المذهب، وحقيقة المذاهب الفقهيّة الأربعة، وأصولها وأماكن انتشارها، وأئمّتها المؤسّسين، والمراد بالخلاف الفقهيّ وأسبابه، وماهية الوقف اللّغويّة والشّرعية وإسقاطاته عن التّبرعات الماليّة المختلفة من بيع وهبة ووصيّة وعتق وغيرها؛ حتّى أستطيع الوصول إلى مسوّغات هذا الخِلاف، وآثاره، وتطبيقاته المعاصرة.

المبحث الثّانيّ: أسباب الخلاف في تعريف الوقف، آثاره، وتطبيقاته المُعاصرة.

أذكر فيه الأسباب التي أدّت بالفقهاء إلى الاختلاف في تعريف الوقف، ثمّ الآثار المترتّبة على هذا الخِلاف، وبعض تطبيقاته المعاصرة.

المطلب الأوّل: مُسوّغات الخلاف في تعريف الوقف.

اختلف أئمّة المذاهب الأربعة في تحديد ماهية الوقف وتعريفه، كما اختلفوا في كثيرٍ من مسائله وأحكامه-كما هو معروف لدى الفقهاء-، وأهمّ مسوّغات هذا الخلاف يرجع إلى أسباب كثيرة ومتنوعة أهمّها:

أ- عدَم وُرود الوقف بلفظه في القرآن الكريم، أدّى بالفقهاء إلى الاستدلال على مشروعيّته بالآيات العامّة المرغّبة في فعل الخير والتنافس عليه والمسابقة إليه، والإنفاق في سبيل الله تعالى في أوجهه المشروعة عكس المعاملات الماليّة الأخرى التي ذُكرت بلفظها ورسمها؛ كالبيع والصّدقة والوصيّة والإجارة والقرض وغيرها. ورغم وروده في سنّة النّبيّ ﷺ القوليّة والعمليّة والتّقريريّة إلّا أنّ العلماء اختلفوا في ثُبوتها ودِلالاتها كما هو مُبيّن في كتب الفقه والحديث.

ب- تفرُّقُ الصّحابة ﷺ والتّابعين ومن بعدهم - خاصّة المجتهدين منهم- في البِلاد الإسلاميّة الشّاسعة جعل كثيرا من أحاديث النّبيّ ﷺ لاتصل إليهم، وعندما ترد عليهم الفتاوى والنّوازل والحوادث يجتهدون؛ فيصيبون و يخطئون-وهذه حقيقة الاجتهاد- فتختلف أحكام الوقف ومسائله تبعا لهذا الخلاف.

ج- المجتهد يتعامل مع النّصوص الشّرعيّة من جهتين؛ جهة الثّبوت، وجهة الدّلالة، ومجمل الأحاديث والآثار الواردة في باب الوقف -رغم قلّتها- تمّت دراستها رواية ودراية بهذه الكيفيّة.

كالاختلاف في تعريفه وماهيته، ومُدّته بين التّأبيد والتّأقيت، وتاريخه هل كان قبل الإسلام أم هو نظامٌ إسلاميّ خالص، وحُكمه بين الإباحة والاستحباب والكراهة، ولزومه هل هو عقد لازمٌ لا يصحّ الرّجوع عنه أم يمكن الرّجوع عنه لأنّه بمنزلة العارية، وأركانه هل هي مقتصرة على الصّيغة فقط أم هي أربعةٌ: الصّيغة والواقف والموقوف عليه والعين الموقوفة، ومن يملك العين الموقوفة هل الواقف؟ أم الموقوف عليه؟ أم هي على حُكم ملك الله تعالى؟ واختلفوا في بيع الوقف واستبداله بنيّة الرّجوع عنه أو لتعطّل منافعه واستبداله بأفضل منه، كما اختلفوا في إجارة الوقف، وفي مخالفة شرط الواقف، وعِمارة الوقف، والجهة التي تتولّى هذه العِمارة، وزكاة المال الموقوف، وزكاة رِيع الوقف وأحكام الولاية على الوقف، وغيرها من المسائل المبثوثة في كتب الفقه.

د- أحكام الوقف في الغالب اجتهاديّة، تختلف من فقيه إلى آخر، ومن مدرسة إلى أخرى.

ولهذا تعدّدت تعريفاته حتّى داخل المذهب الواحد؛ كما هو الشّأن عند الحنفيّة؛ فذهب أبو حنيفة إلى أنّ الوقف حبسٌ على حُكم ملك الواقف والتّصدّق بالمنفعة ولو في الجملة، وذهب الصّاحبان -أبو يوسف وأبو الحسن الشّيبانيّ- إلى أنّه حبسٌ على حُكم ملك الله تعالى وصرف منفعته على من أحبّ ولو غنيّا، وما ترتّب عن ذلك من مسألتي ملكية العين الموقوفة ولُزوم الوقف.

هـ- قياس الوقف على العقود الماليّة الأخرى كالبيع والعارية والهِبة والوصيّة والعِتق والصّدقة، جعل الفقهاء يختلفون في حقيقته وماهيته.

فهو عند أبي حنيفة عقدٌ غيرُ لازم يُنزّل منزلة العارية، وعند الصّاحبين عقدٌ لازم يُنزّل منزلة الإعتاق عند أبي يوسف، ومنزلة الزّكاة والصّدقة عند محمّد بن الحسن الشّيبانيّ، وعند المالكيّة عقدٌ لازم بمنزلة العارية وقد يُنزّل منزلة العِتق؛ فهو إسقاطٌ كوقف المساجد والمقابر، وعند الشّافعية عقدٌ لازمٌ مؤبّد، بمنزلة العِتق، وعند الحنابلة عقدٌ لازمٌ، حقيقته بين الإسقاط بمنزلة العِتق، أو التّمليك بمنزلة الهبة والبيع والوصية.

و- اختلاف البيئة والزّمان، وعوائد النّاس أعرافهم، والظّروف السّياسيّة، وتوجّهات الحُكّام ومذاهبهم كان له الأثر البالغ في اختلاف الفقهاء في تعريف الوقف وماهيته؛ لأنّ العادة مُحكّمة، ولأنّ حُكم الحاكم يرفع الخلاف، ولأنّ غالب أحكام الوقف اجتهاديّة لقلّة النّصوص الشّرعية الواردة في بابه؛ فكانت أحكامه في الغالب الأعمّ مبنيّة على الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة.

فالفقهاء اختلفوا في كثيرٍ من مسائل الوقف-ومنها تعريفه وماهيته- لعدّة أسباب أهمّها:

- قلّة النّصوص الشّرعيّة الواردة في بابه.
- اختلافهم في ثبوتها ودِلالاتها.
- قياسه على بعض المعاملات الماليّة كالبيع وَالعارية وَالصّدقة وَالهِبة وَالوصيّة وغيرها.

المطلب الثّاني: الآثار المترتّبة على الاختلاف في حقيقة الوقف

أدّى الخِلاف في تحديد ماهية الوقف إلى الاختلاف في معظم مسائله وأحكامه؛ فكان الخلاف في مُدّة الوقف ولزومه، وفي حُكمه وأركانه، وفي شروطه وغيرها كالآتي:

أ- مدّة الوقف: اختلف الفقهاء في صيغة الوقف؛ هل تكون مُؤبّدة؟ أم يجوز فيها التّوقيت؟

"**القول الأوّل**: التّأبيد شرطٌ لصحّة الوقف، إلّا أنّه يكفي فيه أن تخلو صيغة الوقف من التّوقيت، وهذا قول أبي يوسف من الحنفيّة، والمذهب عند الشّافعية والحنابلة... **القول الثّاني**: التّأبيد شرطٌ، ولابدّ أن يُنصّ صراحة عليه، وهذا قول محمّد بن الحسن من الحنفيّة. **القول الثّالث**: لا يُشترط التّأبيد، بل يصحّ أن تكون الصّيغة مؤقتةً، وهذا مذهب المالكيّة، وقول في مذهب الشّافعيّة، ووجهٌ في مذهب الشّافعيّة "[24].

وسبب الخلاف مبنيٌّ على تعريف الوقف؛ فإذا اعتبرناه إسقاطا فهو كالعِتق، أو تمليكا فهو كالهِبة، وكلاهما لا يصحّ الرّجوع عنهما أو توقيتهما بزمان محدّد، وإذا اعتبرناه بمنزلة العارية؛ فالعارية لا تُملّك عينُها بل منفعتها، وإذا اعتبرناه صدقة بالمنافع؛ فأصلها تبرّعٌ بالمنفعة دون الأصل، فجاز فيه التّأقيت.

ب- لزوم الوقف: وهي من المسائل المعروفة والمشهورة في باب الوقف، هل هو عقدٌ لازمٌ؟ يقطع صِلة الواقف بوقفه، أم هو عقد جائزٌ؟ يصحّ الرّجوع عنه متّى شاء.

"فذهب جمهور الفقهاء المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة في المذهب وأبو يوسف ومحمّد من الحنفيّة إلى أنّ الوقف متّى صدر ممّن هو أهل للتّصرف مُستكملًا شرائطه أصبح لازما... وعند أبي حنيفة الوقف جائزٌ

غيرُ لازم... وإنّما يلزم الوقف عنده بأحد أمرين: أن يحكم به القاضي، أو يخرجه مخرج الوصيّة... وفي روايةٍ عن الإمام أحمد أنّ الوقف لا يلزم إلّا بالقبض"[25].

فمن قال باللّزوم اعتبره تبرّعا يلزم بمجرد القول فهو إسقاط كالعتق. ومن قال بعدم اللّزوم باعتبار أنّ الوقف لا يُسقط الملكيّة بل تبقى على ذمّة الواقف فهو بمنزلة العارية إلّا إذا كان مسجدا، أو حكم به حاكم، أو خرج مخرج الوصيّة. ومن قال إنّه لا يلزم إلّا بالقبض فلا يكفي فيه القول؛ لأنه تبرّعٌ بمال فيحتاج إلى قبض وحِيازة وتسليم فهو بمنزلة الصّدقة.

ج- ملكيّة العين الموقوفة: تباينت الآراء بين الفقهاء فيمن يملك العين الموقوفة، هل هو الواقف؟ أو الموقوف عليه؟ أو جهة أخرى؟.

"اختلف الفقهاء في تحديد مفهوم الوقف في الشّرع، ويرجع سبب اختلافهم إلى ما يأتي...اختلافهم في الجهة المالكة للعين بعد وقفها على أقوال ثلاثة: **القول الأوّل**: ذهب الشّافعيّة وبعض الحنفية إلى أنّ العين تنتقل لملك الله تعالى. **القول الثّانيّ**: ذهب أبو حنيفة والمالكيّة إلى أنّ العين تبقى في ملك الواقف. **القول الثّالث**: ذهب الحنابلة إلى أنّ العين الموقوفة تنتقل إلى ملك الموقوف عليه"[26].

فالذين قالوا ببقاء العين الموقوفة في ذمّة الواقف - وهم المالكيّة والإمام أبي حنيفة- اعتبروا الوقف تبرّعا بالمنافع دون العين؛ فهو كالعارية يملك المستعير منافعها دون عينها، والذين قالوا بانتقالها إلى حكم ملك الله تعالى -وهم الصّاحبان والشّافعيّة- أو إلى الموقوف عليه - وهم الحنابلة- اعتبروه إسقاطا وتمليكا.

د- وقف المنقول: الموقوف إمّا أن يكون عقارا يصحّ وقفه بإجماع، أو يكون منقولا اختلفت فيه آراء الفقهاء بين الصّحّة والبُطلان.

"واختلفوا في وقف المال المنقول على أقوال: القول الأوّل: لا يصحّ وقفه وهذا قول أبي حنيفة ورواية عن أحمد. القول الثّاني: لا فرق بين العقار والمنقول في باب الوقف، والجميع يصحّ وقفه، وهذا مذهب المالكيّة والشّافعيّة والمشهور في مذهب الحنابلة. القول الثّالث: يصحّ وقف السّلاح والكُراع من المنقولات وهذا مذهب أبي يوسف من الحنفيّة. القول الرّابع: يصحّ وقف ما جرى العرف بوقفه، وهذا رأي محمّد بن الحسن من الحنفيّة "[27].

فمن قال بعدم الجواز باعتبار أنّ الوقف لا يكون إلّا في العقار، ومن قال بالجواز نظر إلى منفعة الوقف التي تكون في العقار والمنقول، ومنهم من قصره على السّلاح والكُراع اكتفاء بالنّص وإعمالا للعرف. وجلّ هذه المسائل الفقهيّة ترجع بالدّرجة الأولى إلى الاختلاف في تحديد ماهية الوقف، وتنزيله منزلة المعاملات الأخرى؛ من بيع وهبة وعارية وعتق وصدقة وغيرها.

المطلب الثّالث: التّطبيقات المعاصرة لأثر الخلاف في ماهية الوقف.

تعدّى الخلاف في بيان ماهية الوقف وتعريفه إلى كثير من المستجدّات والنّوازل المتعلّقة بالأوقاف؛ فاختلف العلماء المعاصرون في كثير من المسائل الحديثة كوقف الأسهم والسّندات الشّرعيّة وقف الصّكوك والمنافع والحقوق والوحدات الاستثمارية، وقف منافع وخدمات وسائل الاتّصال والإعلام الحديثة...إلخ.

أ- وقف الأسهم والسّندات الشّرعية: والمراد بها الأوراق الماليّة التي تعتمد على عقدي المضاربة والإجارة البديلة عن السّندات المحرّمة المعروفة، والتي يجوز وقفها.

"الأسهم وكذا السّندات بصِيَغها الشّرعيّة ينطبق عليها أحكام وقف المشاع. ووقف المشاع إمّا أن يكون قابلا للقسمة وإمّا أن يكون غير قابل للقسمة؛ فإن كان ممّا يقبل القسمة فيصحّ وقفه عند الجمهور من المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة، وهو أيضا قول القاضي أبي يوسف ومن تبعه من الحنفيّة، وذهب محمّد بن الحسن ومن

تبعه من الحنفيّة إلى عدم صحّة المشاع إذا كان يقبل القسمة، ومبنى الخلاف عند الحنفيّة على اشتراط القبض في الوقف...وإن كان ممّا لا يقبل القسمة فهذا أجازه الجمهور، واختلفت فيه أقوال المالكيّة فمنهم من قال مثل الجمهور بصحّة وقف المُشاع، ومنهم من قال بعدم صحّته"[28].

وسبب الخِلاف راجِعٌ بالأساس إلى اختلاف الفقهاء في حُكم المُشاع الذي يقبل القسمة والذي لا يقبلها؛ فإن كان لا يقبل القسمة أجازه الجمهور باعتباره هِبة، وهبة المُشاع غير القابلة للقسمة جائزة، عكس المالكيّة الذين يشترطون الحِيازة لتمام الوقف، وإن كان يقبل القسمة فيجوز وقفه عند الجمهور والقاضي أبي يوسف؛ لأنّ القسمة من تمام القبض، والقبض ليس شرطا لصحّة الوقف؛ فهو إسقاطٌ كالعتق، أمّا محمّد بن الحسن فلم يُجزه باعتبار أنّ القبض شرطٌ في صحّة الوقف؛ فكان تمليكا كالهِبة والصّدقة لا تتمّ ولا تنفذ إلّا بالقبض.

ب- وقف الصّكوك والمنافع والحقوق والوحدات الاستثمارية: وكلّها صيغٌ حديثةٌ ومعاصرةٌ دعت إليها الضّرورة والحاجة، وفرضتها السّوق العالميّة الجديدة ولم تكن موجودة من قبل؛ فاحتاجت إلى دراستها وبيان حكمها الشّرعيّ.

"إنّ النّصوص الشّرعيّة الواردة في الوقف مُطلقة يندرج فيها المؤبّد والمؤقّت، والمُفرز والمُشاع والأعيان والمنافع، والنّقود والعقار والمنقول؛ لأنّه من قبيل التّبرع، وهو مُوسّع ومُرغّب فيه. يجوز وقف أسهم الشّركات المباح تملّكها شرعا والصّكوك والحقوق المعنويّة والمنافع والوحدات الاستثمارية؛ لأنّها أموال معتبرة شرعا"[29].

فالنّصوص الشّرعيّة العامّة والمطلقة الواردة في باب الوقف جعلت الفقهاء يقيسونه على كثيرٍ من المعاملات الماليّة ويُسقطونه عليها وعلى أحكامها؛ لأنّها تندرج في باب التّبرعات، وهي معقولة المعنى وموسّع فيها؛ تحقيقا لرغبة الشّارع الحكيم، وخِدمةً لمصلحة الواقف والموقوف عليه. ولهذا أجاز الفقهاء وقف الأسهم والصّكوك والحقوق المعنويّة والمنافع وغيرها من التّعاملات الحديثة باعتبارها أموالا مُتقوّمة شرعا، وهو سبب الخلاف في جواز وقفها من عدمه؛ فمن اعتبرها أموالا أجاز وقفها وهم الجمهور، ومن لم يعتبرها أموالا لم يجز وقفها وهم الحنفية، وقول الجمهور هو الرّاجح الذي يعضده النّقل والعقل وتقتضيه المصلحة الشّرعيّة، وأخذت به المجامع الفقهيّة الحديثة.

ج- وقف منافع وخدمات وسائل الإعلام والاتّصال الحديثة: وهي من الأمور المستحدثة التي فرضتها ثورة المِيديا بكلّ أنواعها وأشكالها؛ كوقف منافع الهاتف الثّابت والنّقال، وخدمات الإنترنت، ووسائل الإعلام المختلفة، وغيرها من الوسائط الإلكترونية.

"ووقف هذه المنافع يتخرّج على مسألتين، المسألة الأولى: وقف المنافع...وقد تبيّن مشروعيّة وقف المنافع. المسألة الثّانية: اشتراط التّأبيد في العين الموقوفة ...اختلف العلماء في حُكم هذا الوقف على أقوال...الرّاجح - والله أعلم- صحّة الوقف المؤقّت؛ إذ الأصل أنّ الوقف فعلُ خير وقربةٌ إلى الله عزّ وجلّ فلا يُمنع إلّا لدليل بيِّن. وبهذا يتبيّن صحّة وقف منافع الاتّصال والإعلام والضّوء"[30].

وأَلحَق العلماء وقف منافع هذه الوسائل الحديثة بصور قديمة من صيغ الوقف؛ أهمّها:

- وقف المنافع مُستقلّة عن أعيانها التي أجازها المالكيّة وشيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأنّه لا فرق عندهم بين وقف العين ووقف المنفعة، وقياسا على الوصيّة بالمنافع، ولأنّها أموال مُتقوّمة فيصحّ وقفها. ومنعها الجمهور؛ لأنّ من مقاصد الوقف الدّوام والاستمرار وهذا لا يتحقّق مع وقف المنافع، ولأنّها ليست أموالا على رأي الحنفيّة الذين يشترطون في المال التّموّل والتّقوّم وهذا لا يكون في المنافع.

- الوقف المؤقّت الذي أجازه المالكيّة؛ لأنّه لا يوجد دليلٌ شرعيّ يمنعه، وقياسا على العارية باعتبارهما تمليكا. ومنعه الجمهور على خلاف بينهم قياسا على البيع والعِتق باعتبارهما إسقاطا، ولأنّ لزوم الوقف يقتضي التّأبيد. وقول المُجيزين هو الرّاجح لأنّه يحقّق مبدأ التّكافل الاجتماعيّ، ويُوسّع الوعاء العقاريّ ويزيد عدد الواقفين والموقوف عليهم.

د- الوقف على المشاريع الاقتصاديّة المختلفة: من خلال الاستثمار في المشاريع المنتجة والرّابحة ذات الجدوى الاقتصاديّة، والتي تعود بالفائدة على مصارف الوقف المتنوّعة؛ فيصحّ وقفها.

"الاستثمار في مشروعات الإنتاج الزّراعيّ...استصلاح واستزراع مساحات واسعة من الأراضي الصّحراويّة والمناطق النّائيّة...استثمار الأراضي الموقوفة داخل المدن...استثمار أموال الوقف في مشروعات الخدمات الحديثة...صناعة وإنتاج أجهزة الحاسب الآلي (الكمبيوتر) والبرامج المختلفة لتحلّ محلّ البرامج المستوردة من الغرب"[31].

وكلّ الصّيغ المذكورة ترتبط بالموقوف وأنواعه وشروطه؛ من ماليّة وملكيّة وعين أو منفعة ومعيّن وغيرها من المسائل التي ذكرها الفقهاء في باب الوقف وألحقوها بنظريتي التّبرّع والإسقاط التي تقوم عليهما ماهية الوقف.

"اختلف في تحليل ماهية الوقف وتعيين حقيقته لمعرفة ما يشبهه من التّصرفات الشّرعية...وقد نشأ في ذلك نظريّتان: الأولى ترى أنّ حقيقة الوقف تبرُّع، فكأنّما الواقف قد تبرّع للجهة الموقوف عليها بما وقفه للانتفاع دون التّصرف بالعين...الثّانية ترى أنّ حقيقة الوقف إسقاطٌ كالعِتق لا تبرّع، فالواقف إنّما يُسقط بالوقف حقوق ملكيّته في الموقوف، لتكون ثمرات هذه الملكيّة ومنافعها لِما وُقِفت عليه كما يُعتق المولى عبده فتسقط عنه الملكيّة فيملك نفسه وتعود إليه منافعه وأكسابه"[32].

فأصحاب النّظريّة الأولى -الوقف تبرُّعٌ- ألحقوه بالعارية والصّدقة والهِبة، وأصحاب الرّأي الثاني- الوقف إسقاطٌ - ألحقوه بالعِتق. والتّطبيقات المعاصرة في هذا الباب كثيرة، وكتب النّوازل الوقفيّة، وقرارات المجامع الفقهيّة تشهد بذلك.

خاتمـة:

وفيها أهمّ النّتائج والتّوصيات.

بعد دراسة هذه المسألة المهمّة من مسائل الوقف، واستقراء أقوال الأئمّة في بيان حقيقة الوَقف وماهيته، وانعكاسات ذلك على مسائله وأحكامه، ثمّ تَطبيقاته المُعاصِرة توصّلت إلى **النّتائج التّالية**:

أ- الخِلاف والاختلاف عند الفقهاء شيءٌ واحدٌ، والمراد به الاجتهادات والآراء والأقوال المختلفة في مسألةٍ معيّنة. والمسائل الخلافيّة هي المسائل الفرعيّة التي لم يتّفق عليها أهل الاجتهاد الذين يُعتدّ بخلافهم ورأيهم.

ب- أسباب خلاف الفقهاء كثيرة ومتنوّعة، ترجع بالدّرجة الأولى إلى اختلاف القراءات القرآنيّة، عدم بلوغ النّص وثبوته، الاختلاف في فهم النّصوص الشّرعيّة، والاختلاف في القواعد الأصوليّة وبعض مصادر الاستنباط. وكلّها لها علاقة بالنّص التّشريعيّ ثُبوتا ودِلالة، ورِواية ودِراية.

ج- قلّة النّصوص الشّرعيّة الواردة في باب الوقف، جعلت الفقهاء يقيسونه على سائر المعاملات الماليّة الأخرى -مُعاوضات، تبرّعات-.

فهو عقدٌ غيرُ لازم يُنَزّل منزلة العارية عند أبي حنيفة- حبسُ العين على حُكم ملك الواقف والتّصدق بالمنفعة ولو في الجملة-.

وهو عقدٌ لازمٌ بمنزلة الإعتاق عند أبي يوسف، وبمنزلة الزّكاة والصّدقة عند محمّد بن الحسن الشّيبانيّ- حبسها على حكم ملك الله تعالى، وصرف منفعتها على من أحبّ، ولو غنيّا-.

وهو عقدٌ لازمٌ، بمنزلة العارية، وقد يُنزّل منزلة العتق عند المالكيّة- إعطاءُ منفعة شيءٍ مدّةَ وجوده لازما بقاؤه في ملك معطيه ولو تقديرا-.

وهو عقدٌ لازمٌ، بمنزلة العِتق عند الشّافعيّة -حَبسُ مالٍ يُمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التّصرف في رقبته على مَصرفٍ مُباح موجود-.

وهو عقدٌ لازمٌ بمنزلة العِتق، أو الهبة والبيع والوصية عند الحنابلة- تحبيسُ مالكٍ مُطلق التّصرف مالَه المنتفع به مع بقاء عينه بقطع تصرّفه وغيره في رقبته يُصرف ريعه إلى جهة برّ تقرّبا إلى الله تعالى- واشتهر الحنابلة بتعريف جامع مانع للوقف - تحبيسُ الأصل، وتسبيلُ الثّمرة أو المنفعة-.

د- اختلف الفقهاء في حقيقة الوقف وبيان ماهيته لعدّة أسباب، أهمّها: قلّة النّصوص الشّرعيّة الواردة في بابه، اختلاف الفقهاء في ثبوتها ودِلالاتها، قياسه على المعاملات الماليّة الأخرى كالبيع والعارية والصّدقة والهِبة والوصيّة والعِتق.

فكانت غالب أحكامه اجتهاديّة مبنيّة على الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة.

وتجاذبته نظريّتان فقهيّتان مشهورتان؛ نظريّة التّبرّع -أي أنّ الواقف تبرّع للموقوف عليهم للتّصرف بالمنفعة دون العين- ونظريّة الإسقاط - فالواقف أسقط بالوقف حقوق ملكيّته للموقوف عليهم-.

هـ- تعدّى الخِلاف في تعريف حقيقة الوقف وماهيته من مذهب إلى آخر، إلى الاختلاف في كثير من مسائله: فاختلف الفقهاء في مدّة الوقف وصيغته؛ هل تكون مُؤبّدة؟ أو مُؤقّتة؟ فإذا اعتبرناه إسقاطا فهو كالعتق، أو تمليكا فهو كالهِبة وكلاهما لا يصحّ فيهما التّأقيت، وإذا اعتبرناه عارية جاز فيه التّأقيت.

واختلفوا في لزوم الوقف هل هو عقدٌ لازمٌ؟ أو هو عقد جائزٌ؟ فمن قال باللّزوم اعتبره إسقاطا كالعتق ومن قال بعدم اللّزوم نزّله منزلة العارية التي لا تُسقط المِلكيّة.

واختلفوا فيمن يملك الموقوف؛ هل هو الواقف؟ أو الموقوف عليه؟ أو جهة أخرى؟ فالذين قالوا ببقاء العين الموقوفة على ذمّة الواقف باعتباره تبرّعا بالمنفعة دون العين، بمنزلة العارية. والذين قالوا بانتقالها إلى حُكم ملك الله تعالى أو إلى الموقوف عليه باعتباره إسقاطا وتمليكا فأشبه العِتق والزّكاة والصّدقة.

واختلفوا في وقف المنقول بين مُجيز ومانع؛ فمن أجاز نظر إلى المنفعة التي تكون في العقار والمنقول ومن منع باعتبار أنّ الوقف لا يكون إلّا في العقار.

و- من التّطبيقات المعاصرة لأثر الخِلاف في تحديد ماهية الوقف وحقيقته بعض المعاملات الماليّة الحديثة؛ كوقف الأسهم والسّندات الشّرعيّة، وقف الصّكوك، وقف المنافع والحقوق، وقف الوحدات الاستثمارية، وقف منافع وخدمات وسائل الإعلام والاتّصال الحديثة. وكلّها صورٌ حديثةٌ ومستجدة تحتاج إلى حُكم وبيان.

وفي نهاية البحث أقدّم بعض **التّوصيّات**، التي أراها مُناسبة للنّهوض بقطاع الأوقاف بشكل عامّ لأداء دوره الرّساليّ والرّياديّ، وتحقيق مقاصده الشّرعيّة التي أرادها الشّارع الحكيم.

أ- غالب أحكام الوقف اجتهاديّة، ولهذا ينبغي على القائمين على شؤون الأوقاف اعتماد الأقوال الشّرعيّة التي تساهم في توسيع الوعاء الوقفيّ ونمائه، والتي تخدم الواقف، والموقوف، والموقوف عليه بالدّرجة الأولى؛ فالعلم كما قال السّلف الرّخصة من ثقة، أمّا التّشديد والتّضييق فيحسنه كلّ أحد.

ب- تكثيف الدّراسات المتعلّقة بعلم الاقتصاد الإسلاميّ عامّة، وبباب الوقف خاصّة؛ كالبحوث والأطروحات العلميّة، والمقالات الدّوريّة ، والنّدوات الجامعة، وغيرها من الوسائل المختلفة؛ لإبراز مكانة الوقف وأهمّيّته في المجتمع.

ج- سَنُّ التّشريعات القانونيّة المتعلّقة بالأوقاف وتطبيقاتها المعاصرة، والتي توفّر البيئة المُلائمة لاستثمار الوقف، وتوسيع وِعائه، واستغلال موارده الاستغلال الأمثل.

مع الاستفادة من التّجارب الرّائدة في هذا المجال على مستوى العالم العربيّ والإسلاميّ والغربيّ.

د- العناية بالنّوازل الوقفيّة والتّطبيقات المعاصرة لنظام الوقف؛ كوقف المنافع والحقوق، وقف الأسهم والسّندات، وقف النّقود، وقف الصّكوك، وقف البنوك الوقفيّة.

ودراستها دراسة شرعيّة وافية حتّى يتبيّن حُكمها للنّاس، وحتّى يتمكّن الوقف من مواكبة ومسايرة تطوّرات المجتمع وحاجاته المتنوّعة والمتجدِّدة.

هـ- نشر ثقافة الوقف الغائبة - والمغيّبة أحيانا!!!- عن مجتمعنا، عبر جميع المؤسّسات الفاعلة والوسائل المتاحة؛ كالمسجد، والمدرسة، والجامعة، والإعلام بكلّ أنواعه، والوسائط الإعلامية، وغيرها.

وإبراز دوره الحضاريّ الذي استفاد منه الجميع، الغنيّ والفقير، والمسلم والكافر، والإنسان والحيوان، والفرد والجماعة.

والذي شمل مناحي الحياة كلّها؛ السّياسيّة، والعلميّة، والعسكريّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة.

ولهذا شهدت الحضارة الإسلاميّة أروع الأوقاف، وأبدع المسلمون في تفعيل هذه القُربة التي هي بمثابة الصّدقة الجارية بنصّ الحديث النّبويّ الشّريف، والتي تنفع صاحبها في العاجل والآجل.

وصلّى الله على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

1- القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.

2- إبراهيم بن عليّ بن يوسف الشيرازيّ (ت: 476هـ)، المُهذّب في فقه الإمام الشّافعي، تحقيق محمّد الزّحيليّ، دار القلم دمشق، الدّار الشّاميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1417هـ/1996م.

3- أحمد بن إسماعيل بن محمّد تيمور باشا (ت: 1348هـ)، نظرة تاريخيّة في حدوث المذاهب الفقهيّة الأربعة الحنفيّ، المالكيّ، الشّافعيّ، الحنبليّ وانتشارها عند جمهور المسلمين، دار القادريّ للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، الطّبعة الأولى، 1411هـ، 1990م.

4- أحمد بن فارس بن زكرياء القزوينيّ الرّازيّ، أبو الحسين، (ت:395هـ)، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، د.ر.ط، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، 1399هـ، 1979م.

5- أحمد بن محمّد بن عليّ الفيوميّ (ت: 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، تحقيق عبد العظيم الشّناويّ، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الثّانية، د س ن.

6- أحمد بن محمّد عمر الأنصاريّ، آثار اختلاف الفقهاء في الشّريعة، ، مكتبة الرّشد للنّشر والتّوزيع، الرّياض، الطّبعة الأولى، 1416هـ، 1996م.

7- الحسين بن محمّد، المعروف بالرّاغب الأصفهاني (ت: 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق مركز الدّراسات والبحوث، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة المكرّمة، د ط، د س ن.

8- خالد بن عليّ المشيقح، النّوازل في الأوقاف، كرسيّ الشّيخ راشد بن دايل لدراسات الأوقاف، الرّياض، دط، 1433هـ، 2012م.

9- دُبيان بن محمّد الدّبيان، المعاملات الماليّة أصالة ومعاصرة، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرّياض، الطّبعة الثّانية، 1434هـ.

10- عادل شاهين محمّد شاهين، أخذ المال على أعمال القُرب، دار كنوز إشبيليا للنّشر والتّوزيع، الرّياض، الطّبعة الأولى، 1425هـ، 2004م.

11- عبد القادر بن أحمد بن محمّد بدران، الدّمشقيّ، (ت:1346هـ)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التّركي، الطّبعة الثّانية، مؤسسة الرّسالة، بيروت، 1401هـ، 1981م.

12- عبد القادر بن محمّد بن نصر الله القرشيّ الحنفيّ (ت: 775هـ)، الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة، تحقيق عبد الفتّاح محمد الحلو، هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان، مصر، الطّبعة الثّانية، 1413هـ، 1993م.

13- عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، أسباب اختلاف الفقهاء، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1431هـ، 2010م.

14- عليّ بن أبي بكر المرغينانيّ (ت: 593هـ)، الهداية شرح بداية المبتدي مع شرح العلّامة عبد الحيّ اللّكنويّ، تحقيق نعيم أشرف نور محمّد، دارة القرآن والعلوم الإسلاميّة، باكستان، الطّبعة الأولى، 1417هـ.
15- عليّ بن محمّد السّيّد الشّريف الجرجاني، (ت: 816هـ)، معجم التّعريفات، تحقيق محمّد صدّيق المنشاوي، د.ر.ط، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع والتّصدير، القاهرة، د.س.ن.
16- محمّد إبراهيم عليّ، اصطلاح المذهب عند المالكيّة، دار البحوث للدّراسات الإسلامية، الإمارات العربيّة المتّحدة، الطّبعة الأولى، 1421هـ، 2000م.
17- محمّد الرّوكيّ، نظريّة التّقعيد الفقهيّ وأثرها في اختلاف الفقهاء، مطبعة النّجاح الجديدة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1414هـ، 1994م.
18-محمّد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين (ت: 1252هـ)، ردّ المحتار على الدّرّ المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، عليّ محمد معوض، دار عالم الكتب، الرّياض، طبعة خاصّة، 1423هـ/2003م.
19- محمّد بن أحمد الخطيب الشّربينيّ (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلميّة، بيروت، د ط، 1421هـ/2000م.
20-محمّد بن أحمد بن صالح الصّالح، الوقف في الشّريعة الإسلاميّة وأثره في تنمية المجتمع، د د ط، الرّياض، الطّبعة الأولى، 1422هـ، 2001م.
21- محمّد بن قاسم الأنصاريّ الرّصّاع (ت: 894هـ)، الهداية الكافية الشّافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق محمّد أبو الأجفان، الطّاهر المعموريّ، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 1414هـ/1993م.
22-محمّد بن محمّد بن عبد الرّحمن، المعروف بالحطّاب (ت: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، تحقيق دار الرّضوان للنّشر، دار الرّضوان، نواكشوط، الطّبعة الأولى، 1431هـ، 2010م.
23-محمّد بن مكرم بن عليّ جمال الدّين ابن منظور الأنصاريّ، (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1414هـ/ 1993م.
24- محمّد روّاس قلعجي، حامد صادق قنيبي، قطب مصطفى سانو، معجم لغة الفقهاء، دار النّفائس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1431هـ، 2010م.
25- محمّد مصطفى الشّقيريّ، وقف حقوق الملكيّة الفكريّة (دراسة فقهيّة مقارنة)، الأمانة العامّة للأوقاف، الكويت، الطّبعة الأولى، 1435هـ، 2014م.
26- مصطفى أحمد الزّرقا، (ت: 1420هـ)، أحكام الأوقاف، دار عمّار، الأردن، الطّبعة الأولى، 1418هـ، 1997م.
27- منّاع القطّان، تاريخ التّشريع الإسلاميّ، مكتبة وهبة، القاهرة، الطّبعة الرّابعة، 1409هـ، 1989م.
28- منصور بن يونس بن صلاح الدّين البهوتيّ (ت: 1051هـ)، شرح منتهى الإرادات دقائق أولي النّهى لشرح المنتهى، تحقيق عبد الله بن المحسن التّركيّ، مؤسسة الرّسالة ناشرون، بيروت، الطّبعة الأولى، 1421هـ/2000م.
29- ناصر بن عبد الله الميمان، النّوازل الوقفيّة، دار ابن الجوزيّ للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعودية، الطّبعة الأولي، 1430هـ.
30- وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الكويت، الموسوعة الفقهيّة، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الكويت، الطّبعة الأولى، 1427هـ، 2006م.
31- وهبة الزّحيليّ، (ت: 1436هـ)، الفقه الإسلاميّ وأدلّته، الشّامل للأدلّة الشّرعيّة والآراء المذهبيّة وأهمّ النّظريّات الفقهيّة وتحقيق الأحاديث النّبويّة وتخريجها، دار الفكر للطّباعة والتّوزيع والنّشر، دمشق، الطّبعة الثّانية، 1405هـ، 1985م.

الهوامش:

(1) أحمد بن فارس بن زكرياء القزوينيّ الرّازيّ، أبو الحسين، (ت:395هـ)، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، د.ر.ط، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، 1399هـ، 1979م، ج02، ص210-213.

(2) انظر، الحسين بن محمّد، المعروف بالرّاغب الأصفهانيّ، (ت: 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق مركز الدّراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة المكرّمة، د ط، د س ن، ج01، ص207.

(3) عليّ بن محمّد السّيّد الشّريف الجرجاني، (ت: 816هـ)، معجم التّعريفات، تحقيق محمّد صدّيق المنشاوي، د.ر.ط، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع والتّصدير، القاهرة، د.س.ن، ص89.

(4) انظر، محمّد روّاس قلعجي، حامد صادق قنيبي، قطب مصطفى سانو، معجم لغة الفقهاء، دار النّفائس، بيروت، ط 3، 1431هـ، 2010م، ص176.

(5) محمّد الرّوكيّ، نظريّة التّقعيد الفقهيّ وأثرها في اختلاف الفقهاء، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرّباط، 1992م، منشورة، ص179.

(6) محمّد الرّوكيّ، نظريّة التّقعيد الفقهيّ وأثرها في اختلاف الفقهاء، المرجع نفسه، ص179.

(7) عبد القادر بن أحمد بن محمّد بدران، الدّمشقيّ، (ت:1346هـ)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التّركي، ط 2، مؤسسة الرّسالة، بيروت، 1401هـ، 1981م، ص450.

(8) عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، أسباب اختلاف الفقهاء، رسالة ماجستير، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرّياض، 1969م، منشورة، ص19، 20.

(9) انظر، أحمد بن محمّد عمر الأنصاريّ، آثار الاختلاف في فروع الشّريعة على الثّقافة الإسلاميّة، رسالة ماجستير، كليّة الشّريعة، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرّياض، 1993م، منشورة، ص20- 36.

(10)- وهبة الزّحيليّ، الفقه الإسلاميّ وأدلّته، الشّامل للأدلّة الشّرعيّة والآراء المذهبيّة وأهمّ النّظريّات الفقهيّة وتحقيق الأحاديث النّبويّة وتخريجها، (ت: 1436هـ)، دار الفكر للطّباعة والتّوزيع والنّشر، دمشق، ط 2، 1405هـ، 1985م، ج01، ص68.

(11)- انظر أحمد بن محمّد بن عليّ الفيّوميّ، المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، المصدر السّابق، ص 669.

(12)- محمّد أمين بن عمر، ابن عابدين، (ت: 1252هـ)، ردّ المحتار على الدّرّ المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، عليّ محمد معوض، دار عالم الكتب، الرّياض، طبعة خاصّة، 1423هـ، 2003م، ج06، ص519.

(13) انظر عليّ بن أبي بكر المرغينانيّ، (ت: 593هـ)، الهداية شرح بداية المبتدي مع شرح العلّامة عبد الحيّ اللّكنويّ، تحقيق نعيم أشرف نور محمّد، إدارة القرآن والعلوم الإسلاميّة، باكستان، ط 1، 1417هـ، ج04، ص 426-430.

(14) يعقوب بن إبراهيم القاضي الأنصاريّ أبو يوسف، أخذ الفقه عن الإمام الأعظم أبي حنيفة، وهو المقدّم من أصحابه، ولِي القضاء لثلاثة خلفاء من بني العباس؛ المهديّ والهاديّ والرّشيد. قال أبو عمر: لا أعلم قاضيا كان إليه تولية القضاء في الآفاق من الشّرق إلى الغرب إلّا أبا يوسف هذا في زمانه، مات ببغداد عام 182هـ، وقيل عام 181هـ. (انظر، عبد القادر بن محمّد، محيي الدّين الحنفيّ، (ت: 775)، الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة، تحقيق عبد الفتّاح محمّد الحلو، هجر للطّباعة والنّشر، مصر، ط 2، 1413هـ، 1993م، ج03، ص 611-613).

(15) محمّد بن الحسن بن فرقد أبو عبد الله الشّيبانيّ، الإمام، أصله من دمشق، صحب أبا حنيفة، وأخذ عنه الفقه، ثمّ عن أبي يوسف، وصنّف الكتب، ونشر علم أبي حنيفة، ويروي الحديث عن مالك، ودوّن الموطأ، وحدّث به عن مالك، روى عنه الإمام الشّافعي، ولازمه، وانتفع به، ولِي القضاء للرّشيد بالرّقة، ثم سار معه إلى الرّيّ، وولّاه القضاء بها، فتوفّي بها سنة 187هـ، وهو ابن 58 سنة (انظر، عبد القادر بن محمّد، محيي الدّين الحنفيّ، الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة، المصدر السّابق، ج03، ص122-127).

(16) محمّد أمين بن عمر، ابن عابدين، ردّ المحتار على الدّرّ المختار شرح تنوير الأبصار المصدر السّابق، ج06، ص521.

(17) انظر، عليّ بن أبي بكر المرغينانيّ، الهداية شرح بداية المبتدي مع شرح العلّامة عبد الحيّ اللّكنويّ، المصدر السّابق، ج 04، ص 426-430.

(18) محمّد بن قاسم الأنصاريّ الرّصّاع، (ت: 894هـ)، الهداية الكافية الشّافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق محمّد أبو الأجفان، الطّاهر المعموريّ، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط 1، 1414هـ، 1993م، ص539.

(19) انظر، محمّد بن قاسم الأنصاريّ الرّصّاع، الهداية الكافية الشّافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، المصدر السّابق، ص539-541.

(20) محمّد بن أحمد الخطيب الشّربينيّ، (ت:977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلميّة، بيروت، د ط، 1421هـ، 2000م، ج03، ص522.

(21) انظر، إبراهيم بن عليّ بن يوسف الشيرازيّ، (ت: 476هـ)، المُهذّب في فقه الإمام الشّافعيّ، تحقيق محمّد الزّحيليّ، دار القلم، دمشق، الدّار الشّاميّة، بيروت، ط 1، 1417هـ، 1996م، ج03، ص671-680.

(22) منصور بن يونس بن صلاح الدّين، البهوتيّ، (ت: 1051هـ)، شرح منتهى الإرادات دقائق أولي النّهى لشرح المنتهى، تحقيق عبد الله بن المحسن التّركيّ، مؤسسة الرّسالة ناشرون، بيروت، ط 1، 1421هـ، 2000م، ج04، ص 329، 330.

(23) انظر، منصور بن يونس بن صلاح الدّين، البهوتيّ، شرح منتهى الإرادات دقائق أولي النّهى لشرح المنتهى، المصدر السّابق، ج04، ص331.

(24) انظر، دُبيان بن محمّد الدّبيان، المعاملات الماليّة أصالة ومعاصرة، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرّياض، ط 2، 1434هـ، ج16، ص125، 126.

(25) انظر، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الكويت، الموسوعة الفقهيّة، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الكويت، ط 1، 1427هـ، 2006م، ج44، ص119.

(26) انظر، عادل شاهين محمّد شاهين، أخذ المال على أعمال القُرب، دار كنوز إشبيليا للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط 1، 1425هـ، 2004م، ج01، ص 77، 78.

(27) دُبيان بن محمّد الدّبيان، المعاملات الماليّة أصالة ومعاصرة، المصدر السّابق، ج16، ص167- 169.

(28) انظر، ناصر بن عبد الله الميمان، النّوازل الوقفيّة، دار ابن الجوزيّ للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعودية، ط 1، 1430هـ، ص59، 60.

(29) محمّد مصطفى الشّقيريّ، وقف حقوق الملكيّة الفكريّة (دراسة فقهيّة مقارنة)، الأمانة العامّة للأوقاف، الكويت، ط 1، 1435هـ، 2014م، ص232، 233.

(30) خالد بن عليّ المشيقح، النّوازل في الأوقاف، كرسيّ الشّيخ راشد بن دايل لدراسات الأوقاف، الرّياض، دط، 1433هـ، 2012م، ص114-121.

(31) انظر، محمّد بن أحمد بن صالح الصّالح، الوقف في الشّريعة الإسلاميّة وأثره في تنمية المجتمع، د ط، الرّياض، ط1، 1422هـ، 2001م، ص 222.

(32) انظر، مصطفى أحمد الزّرقا، (ت: 1420هـ)، أحكام الأوقاف، دار عمّار، الأردن، ط 1، 1418هـ، 1997م، ص29، 30.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 253 – 266
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

ضمان المنافع في الفقه الإسلامي "منافع الوقف أنموذجا"

Guaranteeing benefits in the Islamic jurisprudence "Benefits security of waqf as a model"

سعاد بيات[1] **د. حياة عبيد**
معهد العلوم الإسلامية – جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي
مخبر الدراسات الفقهية والقضائية
abid.39@hotmail.com souadahmad11@gmial.com
د. عز الدين بن زغيبة
جامعة الدراسات الإسلامية والعربية دبي، الإمارات العربية المتحدة
a.benzeghiba@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/05 تاريخ القبول: 2021/05/16

الملخص:

كان اختلاف الحنفية مع الجمهور في مسألة ضمان المنافع ثمرة لخلافهم في مسألة مالية المنافع، وجاء هذا البحث ليبيّن أهم الأدلة التي اعتمدها كل فريق للتدليل على صحة ما ذهب إليه، ثم تطرق البحث إلى موضوع ضمان منافع الوقف حال غصبها، ومناقشة ونقد الأدلة التي سوغ بها الحنفية تحولهم عن رأيهم المشهور بعدم الضمان إلى القول بضمان منافع الوقف، هدفت الدراسة إلى بحث أدلة كل فريق ومحاولة معرفة أصل الخلاف، والسعي لتقريب الآراء ووجهات النظر، تمثلت أهمية الموضوع بأنه يتعلق بحفظ أموال الناس عموما ومال الوقف خصوصا، الوقف الذي يعول فئة معتبرة من المجتمع، تتضرر بتضرره، اعتمد البحث على عدة مناهج منها الاستقرائي والتحليلي والمقارن، من النتائج المتوصل إليها: أن الأسباب التي من أجلها استثنى الحنفية مال الوقف من عدم الضمان هي موجودة في منافع الأموال الأخرى التي قالوا فيها بعدم الضمان فلا يوجد مسوغ واضح يجعل الأحناف يضمّنون غاصب منافع الوقف ولا يضمّنون غيره.

كلمات مفتاحية: المنافع؛ ماليّة المنافع؛ الوقف؛ الغصب؛ الضمان.

Abstract:

Islamic scholars had differences in understanding the financial value of services, or benefits, so the Hanafi School scholars argued that services aren't existent possessions, and that it is not possible to document a contract over things that are non-existing.

On the other side, the majority of islamic scholars argued that services are actually the purpose of having a property, and that saying otherwise contradicts with the purposes of the islamic rules.

One of the problems that resulted out of this disagreement was the returning of the financial value of the service of a property that was stolen or taken over, which is called (Guaranteeing Benefits).

1 – المرسل المؤلف.

The difference between the Hanafi School scholars and the other majority of scholars in the matter of Guaranteeing Benefits was the essence of their difference in the matter of the Fanancial Value of Benefits.

This paper came to explain the main sources that each party used to show their point of view, then, the paper talked about Guaranteeing Benefits of a public service (Waqf) in a situation where it was taken over, the paper then discusses the sources and proofs that the Hanafi School scholars used to switch their opinion from being against guaranteeing benefits of a public service to being on the side of guaranteeing it.

The purpose of this paper was to study the sources of each party and trying to know the origin of the disagreement. The paper also tried to get the two parties closer by finding the cross-overs in their opinions.

The importance of the matter is that it is directly related to people's money in general, and public services in particular, since many types of people in society benefit from them.

Many methods were used in the research process, such as analyzing, induction and comparing.

One of the results of this paper: the reasons that the Hanafi Scholars used to prove that the benefits of a public service should be guaranteed are similar to the ones for a private property, so there is no clear reason for them to be on the side of guaranteeing public benefits only without the private ones.

Keywords: benefits, value of services, Waqf, Usurpation, guaranteeing benefits

مقدّمة:

عُرف منذ القديم اختلاف الجمهور مع الحنفية حول مسألة مالية المنافع فالحنفية يقولون بأن المنافع ليست بأموال إلا في حال العقد عليها أما الجمهور فيقولون بأنها مال في كل الأحوال، وذكر الفريقين أدلة من الكتاب والسنة ومن المعقول لإثبات صحة ما ذهبوا إليه، وقد نتج عن هذا الخلاف آثار كثيرة كان من أهمها مسألة ضمان المنافع، في هذا البحث سيتم مناقشة هذا الموضوع ثم التطرق إلى ضمان منافع الوقف في حال غصبه والاعتداء عليه، ثم نتطرق إلى مسألة أخص هي ضمان منافع الوقف لنرى رأي الحنفية والجمهور فيها وبيان مستندهم.

أهمية الدراسة:

تتضح أهمية هذا الموضوع في كونه من المواضيع المتعلقة بمقصد هام من مقاصد الشريعة الضرورية وهو مقصد حفظ المال كما أن هناك بعض الضبابية التي تحتاج إلى توضيح خاصة فيما تعلق بالأدلة التي استند إليها الحنفية في قولهم بضمان منافع الوقف، إضافة إلى أن هذه المسألة من أكثر المسائل التي يظهر فيها أثر الخلاف بشكل واضح بين الحنفية والجمهور، كما يكتسب الموضوع أهميته من أن المنافع أو الخدمات اليوم أصبحت تشكل حيزا كبيرا من ممتلكات الناس ومن الاقتصاد العالمي بشكل عام، فلزم بيان الأحكام الفقهية والشرعية التي تتعلق بالموضوع، إذن بناء على ما تم بيانه يمكننا طرح الإشكال الآتي:

ماهي آراء الفقهاء في ضمان المنافع وما هو سبب اختلافهم في ذلك وهل تُضمن منافع الوقف حال غصبها عند مختلف المذاهب وما مستندهم في ذلك؟

أهداف الدراسة

- الوقوف على مسألة ضمان المنافع عند الفقهاء والبحث في الأدلة التي بنى عليها كل فريق ومحاولة معرفة أصل الخلاف بين الحنفية والجمهور.
- تبيّن ما اعتمد عليه الحنفية من أدلة في قولهم بضمان منافع الوقف.
- تداخل موضوع ضمان منافع الوقف عند الحنفية وتشابك مسائله مما استدعى البحث لفهم تلك المتعلقات.

الدراسات السابقة

الدراسة الأولى: ضمان المنافع في الفقه الإسلامي وهي رسالة دكتوراه منشورة أنجزها عبد الله بن عبد الرحمن بن أحمد السلطان بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالسعودية سنة 2002م، تجاوز عدد صفحات هذه الأطروحة الألف صفحة، ناقش فيها مؤلفها جزئيات كثيرة جدا تتعلق بالمنافع واتسمت مناقشته لتلك المسائل بالإيجاز والاقتضاب، وقد تكلم المؤلف عن موضوع ضمان المنافع وفصّل القول فيه عند مختلف المذاهب.

الدراسة الثانية: ضمان المنافع وهو مقال لصاحبه خالد محمود، منشور في مجلة "جامعة" الصادرة عن أكاديمية القاسمي، العدد العاشر بتاريخ 31 ديسمبر2006م بفلسطين، رابط المقال: https://search.emarefa.net/detail/BIM-612311، تكلم صاحب المقال عن مفهوم المال عند الحنفية والجمهور، ثم عن حق الابتكار الذهني ومدى انطباق مفهوم المال عليه، ثم تناول مسألة مالية المنافع وضمانها عند الفقهاء، واتخذ ثلاث مسائل كنموذج لضمان المنافع، هي ضمان حق الابتكار وضمان منافع الحر، وضمان منافع المأجور.

اتفق هذا البحث مع تلك البحوث في أنه تناول مسألة ضمان المنافع عند الفقهاء مع طرح أدلة كل فريق، أما الاختلاف فقد كان من حيث تناول موضوع ضمان منافع الوقف حال الغصب مع محاولة البحث عن الأدلة التي استند إليها الحنفية في هذه المسألة وهذه الجزئية هي الإضافة التي أتى بها هذا البحث.

1. مذاهب العلماء في ضمان منافع المغصوب

استند الحنفية في نفيهم المالية عن المنافع على حقيقة أن المنافع معدومة، والمعدوم لا يطلق عليه اسم مال، وقالوا أن بعد كسبها تتلاشى وتفنى شيئا فشيئا، فهي أعراض لا يمكن إحرازها والاحتفاظ بها، وقد عمّم الحنفية العمل بهذا الأصل على مختلف فروعهم الفقهية في المذهب وكانت من بين أهم الآثار المترتبة على قولهم هذا اختلافهم مع الجمهور في مسألة هي من أهم المسائل الفقهية لتعلقها المباشر بأموال الناس وحقوقهم وممتلكاتهم وهي مسألة ضمان المنافع، سنناقش في هذا المبحث ضمان المنافع حال غصبها بشكل عام، ثم نتطرق في المبحث الموالي لضمان منافع الوقف المغصوب بشكل خاص بين الحنفية والجمهور، وعلى هذا سنبين أولا معنى مصطلحات البحث وهي: المنافع الضمان والغصب ومن ثم نشرع في معالجة المطلوب بحول الله وقوته.

1.1 التعريف بمصطلحات البحث:

1.1.1 تعريف المنفعة:

لغة: المنافع جمع مَنْفَعة وهي اسْمُ لمَا انْتُفِعَ بِهِ، وَيُقَالُ: مَا عِنْدَهُمْ نَفِيعةٌ أَي مَنْفَعةٌ، واسْتَنْفَعَه: أي طَلَبَ نَفْعَه والنفْعُ: ضِدُّ الضرِّ[1].

اصطلاحا: تُعرّف المنفعة بعدة تعريفات في الاصطلاح الفقهي منها: "هي الْفَائِدَةُ غَيْرُ الْعَيْنِيَّة من العينِ"[2]، كما عُرّفت المنفعة بأنها: "الفائدة العرضية المقصودة من الأشياء، والمستوفاة من أعيانها بالاستعمال" وهذان التعريفان استثنيا الفوائد العينية من المنافع، لأن هناك من الفقهاء من لم يستثن الفوائد العينية الناتجة عن العين واعتبرها منفعة، فكانوا يطلقون المنافع على كل ما صدر من العين سواء كانت هذه المنفعة غلة أو نماء أو غيرها[3].

2.1.1 تعريف الضمان:

الضمان لغة: مصدر ضَمِنَ الشيءَ ضَمَانَاً فهو ضَامِنٌ وَضَمِينٌ، وتَرِد كلمة الضمان بعدة معانٍ منها: الكفالة والالتِزَام، ويأتي بمعنى الغَرَامَة: وهو المعنى المقصود ها هنا فيقال: ضَمَّنته الشيء تضميناً، أي غرّمته[4].

الضمان اصطلاحا: للضمان تعاريف عديدة في اصطلاح الفقهاء نختار منها تعريف وهبة الزحيلي لوضوحه، ولذكره مصطلح المنافع في التعريف، فقال الضمان: هو الالتزام بتعويض الغير عما لحقه من تلف المال، أو ضياع المنافع، أو الضرر الجزئي، أو الكلي، الحادث بالنفس الإنسانية[5].

3.1.1 تعريف الغصب:

الغصب لغة: من غ ص ب والغَصْبُ أَخْذُ الشيءِ ظُلْماً وغَصَبه على الشيءِ قَهَره[6].

الغصب اصطلاحا: الْغَصْبُ الَّذِي يُوجِبُ الضَّمَانَ هُوَ إثْبَاتُ الْيَدِ عَلَى مَالِ الْغَيْرِ عَلَى وَجْهِ يُفَوِّتُ يَدَ الْمَالِكِ لِأَنَّهُ ضَمَانُ جَبْرٍ فَلَا بُدَّ مِنْ التَّفْوِيت[7].

2.1 مذاهب الفقهاء في ضمان المنافع في حال التعدي عليها.

تعددت أقوال الفقهاء في مسألة ضمان المنافع وحدث الاختلاف فيها حتى على مستوى المذهب الواحد فمن الفقهاء من قال بالضمان مطلقا ومنهم من استثنى حالات وصورا معينة، أما السادة الحنفية فقالوا بالضمان فقط في ثلاث حالات سنبينها في تضاعيف هذا البحث، وعليه ولتشعب الأقوال وكثرتها سأحاول مباشرة بيان حاصل القول عند كل مذهب دون الخوض في التفاصيل.

الحنفية: وذهبوا إلى أنّ المنافع لا تضمن بالغصب والإتلاف وإنّما تضمن فقط عند العقد عليها كما هو الحال في عقد الإجارة[8].

المالكية: فرّق المالكية بين قصد غصب العين وبين قصد غصب المنفعة، فمن قصد غصب العين ولم يستوف المنفعة لا ضمان عليه ويضمن إذا استوفاها، ومن قصد غصب المنفعة فيضمن المنفعة بمجرد فواتها على مالكها استوفاها أم لم يستوفها، ويطلق المالكية لفظة "الغصب" على قصد الاستيلاء على العين، و"التعدي" على قصد الاستيلاء على المنافع[9]، إذن الغاصب عند المالكية يضمن مطلقا إلا في حالة واحدة هي عند قصد غصب العين مع تعطيل المنفعة.

الشافعية: جاء في الأم للشافعي: "وإذا غصب الرجل من الرجل دابة فاستغلها أو لم يستغلها ولمثلها غلة، أو داراً فسكنها أو أكراها، أو لم يسكنها ولم يكرها ولمثلها كراء، أو شيئاً ما كان مما له غلة استغله، أو لم يستغله انتفع به، أو لم ينتفع به، فعليه كراء مثله من حين أخذه حتى يردّه"[10]، فقد قسّم الشافعية منافع

الأعيان من حيث الضمان إلى نوعان وهي منافع محرّمة لا تضمن ومنافع مباحة تضمن، أما المحرّمة فمن قبيل منافع الملاهي، والمباحة كمنفعة الدار والسيارة ونحوها، وضابط ضمان المنفعة عند الشافعي كما نصص عليه هو أن كل عين لها منفعة تستباح بالإجارة وغُصبت ضَمِنَ الغاصب أجرة المثل[11].

الحنابلة: جاء في المغني: "مَتَى كَانَ لِلْمَغْصُوبِ أَجْرٌ، فَعَلَى الْغَاصِبِ أَجْرُ مِثْلِهِ مُدَّةَ مُقَامِهِ فِي يَدَيْهِ، سَوَاءٌ اسْتَوْفَى الْمَنَافِعَ أَوْ تَرَكَهَا تَذْهَبُ، هَذَا هُوَ الْمَعْرُوفُ فِي الْمَذْهَبِ، نَصَّ عَلَيْهِ أَحْمَدُ"[12]، فقد ذهب الحنابلة إلى أن منافع العين المغصوبة تكون مضمونة بالتفويت والفوات تحت الأيدي العادية إن كان المغصوب مما يؤجر عادة[13]، وهناك روايات أخرى عن الإمام أحمد منها ما يقضي بعدم ضمان المنافع ومنها ما يفرّق بين الاستيفاء والتعطيل وهناك رواية أنه توقف، واعتمدت الرواية التي تقضي بالضمان لقوة مرجحاتها ولا يسعني إدراج هذه المرجحات هنا لضيق المقام

إذن بعد هذا الطرح الموجز لأقوال الفقهاء في ضمان المنافع يمكننا القول بأنهم انقسموا إلى مذهبين فالجمهور يقضي بالضمان مع استثناءات بسيطة والحنفية بعدم الضمان مع الاستثناءات الثلاثة التي سنفصل القول فيها لاحقا، وفيما يلي سنطرح أدلة كلا الفريقين:

3.1 أدلة الجمهور على ضمان منافع الأموال المغصوبة

أولا- من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194] وهذه الآية عامّة في وجوب ردّ العدوان بالمثل؛ وذلك لأنّ الشارع لم يجز أن يُعْتَدى على مالك العين باستهلاك منافعه فأوجب العموم مثلاً مشروعاً وهو الأجرة؛ لأنّ القيمة أحد المثلين، ولأنّ ما ضمن بالعقود ضمن بالغصوب[14].

ثانيا- أدلة الجمهور من السنة على ضمان المنافع:

- عن عَمرو بن يَثْرِبِي الضَّمْرِي، قال: شهدت خطبة رسول الله بِمِنىً فكان فيما خطب به أن قال: "ولا يَحِلُّ لامرئ مِنْ مَالِ أَخِيهِ إلا مَا طَابَتْ بِهِ نَفْسُهُ"[15]، قال عنه الألباني صحيح[16]، فمال المسلم معصوم إلا بطيب نفس منه فلا يجوز التعدي على ماله، وإذا حصل التعدي فيجب الضمان، والمنافع أموال فيجب ضمانها[17].
- عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ"، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب[18]، دلّ هذا الحديث بعمومه على أنه ليس للظالم حق لا في الأصل (العين) ولا في المنفعة[19].

ثالثاً- أدلة الجمهور من المعقول على ضمان المنافع:

- أن المنافع المستوفاة في الإجارة الفاسدة مضمونة بالاتفاق، فإذا جاز ضمان المنافع المستوفاة بالعقد الفاسد؛ جاز ضمان المنافع المستوفاة بالغصب والعدوان[20]، فعلّة وجوب الضمان عند الحنفية وهي العقد منتفية في حالة العقد الفاسد فهو في حكم اللا عقد ومع ذلك قالوا بالضمان، فدلّ ذلك على أنها مضمونة بعقد وبدون عقد متى ما ثبت الغصب أو الإتلاف، وكما قال القرافي: "فالعقد لا يصيّر ما ليس بمال مالا"، ولا يصيّر ما ليس بمضمونٍ مضموناً.
- المنفعة مال وما غُصب من الأموال وجب ضمانه طبقا للقواعد العامة التي تقضي بالضمان في حال الغصب أو الإتلاف.

4.1 أدلة الحنفية على عدم ضمان المنافع المغصوبة

أولاً- من الكتاب

قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾، [البقرة: 194] فضمان العدوان مقدّر بالمثل كما تُبيّن الآية - ولو سلمنا أن المنفعة مال متقوم- فلا تُضمن المنفعة بالعين لانتفاء المماثلة بينهما[21].

ونوقش استدلالهم هذا بأنّ الآية عامّة في وجوب ردّ العدوان بالمثل؛ لأنّ الشارع لم يجز أن يُعْتَدى على مالك العين باستهلاك منافعه فأوجب العموم مثلاً مشروعاً وهو الأجرة؛ لأنّ القيمة أحد المثلين[22].

ثانياً- من السنة

عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: "قَضَى أَنَّ الْخَرَاجَ بِالضَّمَانِ"، قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ[23].

وجه الاستدلال: أن كل ما خرج أو استفيد من الشيء فهو خراجه، ومنافع العين المغصوبة من خراجها، والشارع قد جعل خراج العين لمن كانت في ضمانه بنص الحديث والعين المغصوبة تكون في ضمان الغاصب فتكون منافعها له فلا يضمنها إذ الشخص لا يضمن ملك نفسه[24].

ونوقش بـ:

أن حديث: "الخراج بالضمان" وارد في البيع، فقد جاء في بعض طرقه ذكر السبب وهو أن رجلا ابتاع عبدا، فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم، ثم وجد به عيبا، فخاصمه إلى النبي ﷺ فردّه عليه، فقال الرجل: يا رسول الله قد استعمل غلامي، فقال ﷺ: "الخراج بالضمان" فالحديث وارد في البيع ولا يشمل الغاصب؛ لأنه لا يجوز الانتفاع بالعين المغصوبة بالإجماع[25].

ثالثاً- من المعقول

استدل الأحناف على عدم ضمان المنافع بمجموعة أدلة من المعقول نذكر منها أهم دليل وهو أن من شروط الضمان أن يكون المضمون مالاً متقوماً، والمنافع ليست بمال متقوم فلا تضمن[26]، ونوقش قولهم هذا بما أورده أصحاب القول الأول من أدلة على مالية المنافع وتقوّمها والتي تمَّ بسط الحديث فيها في المبحث الأول.

الراجح من أقوال الفقهاء في مسألة ضمان المنافع:

بعد عرض المسألة يتبيّن رجحان قول الجمهور الذي يقضي بضمان المنافع مطلقا وذلك لاعتبارات كثيرة نذكر منها:

- الحكم بوجوب ضمان المنافع فيه حفظ لحقوق الناس وصون لأموالهم من أن تُنهب أو يعتدى عليها، كما أن في ذلك زجر للمعتدين على أموال الغير.
- النصوص والقواعد العامّة للشريعة الإسلامية جاءت تنهى عن إتلاف الأموال، ومنع الملاّك من الاستفادة من فوائد أعيانهم يعدُّ اتلافا.
- من مقاصد الشريعة في المال حفظه، والقول بعدم ضمان المنافع يتصادم بشكل مباشر مع هذا المقصد.
- أدلة القائلين بعدم الضمان تبدو أدلة متهافتة وتمَّ الردُّ عليها من قبل الجمهور، ثم إن القول بعدم ضمان المنافع التي غُصبت يجانب الحقيقة العقلية؛ والشرعية؛ والعرفية؛ وحتى القانونية التي تقضي بالضمان تحت أي مسمى كان.

2. مستند الفقهاء في ضمان منافع الوقف المغصوب.

بعد عرض مسألة ضمان المنافع كنموذج يتجلى فيه أثر اختلاف الفريقين بشكل واضح، أجد أنه من الجيد إضافة مسألة ضمان منافع الوقف كنموذج يعبّر عن اتفاق الفريقين رغم اختلاف أصولهم وآرائهم في الموضوع الأساسي، فقد استثنى الحنفية من أصلهم الذي يقضي بعدم ضمان المنافع مسائل ثلاثة هي منافع مال الوقف ومال اليتيم والمال المعدّ للاستغلال، وقد اخترت الوقف من هذه الاستثناءات الثلاثة، وحاولت البحث عن الأدلة التي استند إليها الحنفية لتسويغ استثنائهم للوقف وعثرت -في حدود بحثي- على أدلة لا تعتبر قوية بالشكل المطلوب فكانت هذه الأدلة -إذا اعتبرناها تجوّزا أدلّة- عبارة عن استثناءات من قواعد فقهية وقاعدة فقهية وضابطين فقهيين، وأقواهم دليل الاستحسان، وكل ذلك سيأتي عرضه.

إذن يأتي هذا المطلب عبارة عن إجابة لسؤال الإشكالية الفرعي: هل تُضمن منافع الوقف حال غصبها عند الفقهاء وما مستندهم في ذلك؟ وقبل الخوض في ذلك لا بد أولا من بيان مفهوم الوقف في اللغة والاصطلاح.

1.2 تعريف الوقف:

لغة: من وَقَفْتُ الدابة ووَقَفْتُ الكلمة وَقْفاً، وأَوْقَفْتُ عن الأمر إذا أقلعت عنه[27]، وَوَقَفَ الشَّيْء أي حَبَسَهُ وَسَبَّلَهُ[28].

الوقف اصطلاحا: من خلال حديث عمر بن الخطاب المشهور في الوقف استنبط الفقهاء تعاريف مختلفة للوقف سأذكر التعريف الذي يعتبر الأكثر اختصارا وشمولا في نفس الوقت، وقبل ذلك سأذكر نص حديث عمر: عن ابْنِ عُمَرَ: أَنْ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ أَصَابَ أَرْضًا بِخَيْبَرَ، فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ لَمْ أُصِبْ مَالًا قَطُّ أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُ بِهِ؟ قَالَ: «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا» قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ، أَنَّهُ لاَ يُبَاعُ وَلاَ يُوهَبُ وَلاَ يُورَثُ، وَتَصَدَّقَ بِهَا فِي الفُقَرَاءِ، وَفِي القُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَابْنِ السَّبِيلِ، وَالضَّيْفِ لاَ جُنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ وَيُطْعِمَ غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ"[29].

إذن تعريف الوقف هو: "تَحْبِيسُ الْأَصْلِ وَتَسْبِيلُ الثَّمَرَةِ"[30]، فلا يُتصرف في الأصل بأي نوع من أنواع التصرف سواء بالبيع أو الهبة أو التوريث وغيرها من التصرفات أما الثمرة فتُصرف لفائدة الجهة الموقوف عليها فقراء كانوا أو طلبة علم أو غيره.

في أصل المذهب الحنفي أن الغاصب لا يضمن قيمة منافع المغصوب، بل يضمن فقط العين إذا هلكت أو تعيّبت؛ لأنّ المنافع عندهم ليست متقومة في ذاتها وإنما تتقوم بالعقد ولا عقد في الغصب، لكن المتأخرون من فقهاء المذهب الحنفي نظروا إلى تجرؤ الناس على الغصب وضعف الوازع الديني في نفوسهم، فأفتوا بتضمين الغاصب أجرة المثل عن منافع المغصوب إذا كان المغصوب مال وقف أو مال يتيم أو مالا معدّا للاستغلال على خلاف الأصل القياسي في المذهب؛ زجرا للناس عن العدوان[31].

جاء في شرح مجلة الأحكام: "لَوْ اسْتَعْمَلَ أَحَدٌ مَالًا بِدُونِ إذْنِ صَاحِبِهِ فَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْغَصْبِ لَا يَلْزَمُهُ أَدَاءُ مَنَافِعِهِ، وَلَكِنْ إنْ كَانَ ذَلِكَ الْمَالُ مَالَ وَقْفٍ أَوْ مَالَ صَغِيرٍ فَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ ضَمَانُ الْمَنْفَعَةِ أَيْ أَجْرَ الْمِثْلِ فِي كُلِّ حَالٍ"[32] (حيدر، صفحة 685/ج1)، وجاء في لسان الحكام: "إذا سكن رجل دار الوقف بغير أجر... أنه لا شيء على الساكن وعامة المتأخرين على أن عليه أجر المثل سواء كانت الدار معدة للاستغلال أو لم تكن

صيانة للوقف عن أيدي الظلمة وقطعا للأطماع الفاسدة وعليه الفتوى وكذا الرجل إذا أسكن دار الوقف بغير أمر الواقف وبغير أجر القيم كان عليه أجر المثل بالغا ما بلغ"[33].

وجاء في الأشباه والنظائر: "مَنَافِعُ الْغَصْبِ لَا تُضْمَنُ إلَّا فِي ثَلَاث: مَالُ الْيَتِيمِ، وَمَالُ الْوَقْفِ، وَالْمُعَدُّ لِلِاسْتِغْلَالِ ... أَمَّا الْوَقْفُ إذَا سَكَنَهُ أَحَدُهُما بِالْغَلَبَةِ بِدُونِ إذْنِ الْآخَرِ، سَوَاءٌ كَانَ مَوْقُوفًا لِلسُّكْنَى أَوْ لِلِاسْتِغْلَالِ فَإِنَّهُ يَجِبُ الْأَجْرُ"[34].

وقد جاءت فتوى متأخري الحنفية هذه في لزوم ضمان منافع الوقف مستندة على عدة أدلة كما سبقت الإشارة إليها، أما الأدلة فهي: دليل الاستحسان واستثناء من قاعدتي: "الأجر والضمان لا يجتمعان" وقاعدة "لا تتقوّم المنافع في نفسها" واستنادا لقاعدة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان" وضابط "يتعيّن الإفتاء بالأنفع للوقف" وضابط "يحتاط للوقف" وسنتطرق لهذه الأدلة دليلا دليلا، ونبيّن كيف استند إليها الأحناف.

2.2. "دليل الاستحسان"

أما استنادهم على دليل الاستحسان فلما رأى المتأخرون من الحنفية أن تدّين الناس قد رقّ وورعهم خفّ، وقد تجرؤوا على الغصب وهم آمنون من الضمان، فوجد الحنفية أنفسهم أمام معضلة هي أن فتواهم بعدم الضمان قد سهّلت للناس ذوي النفوس الضعيفة التعدّي على أموال غيرهم ونهبها، فلن يُغرّموا ولن يطالبهم أحد بالضمان، فما كان من الحنفية إلا أن أعادوا النظر في بعض الأحكام المترتبة على أصلهم هذا لعدم ملاءمته لمقاصد الشريعة العامّة والخاصة، فأفتوا استحسانا بوجوب تضمين كل من غصب أو اعتدى على هذه الأموال الثلاثة زجرا للغاصبين وصيانة لها من أطماعهم[35].

ومن الحنفية من قضى بالضمان في كل مال أو منفعة تمّ غصبها والاعتداء عليها سواء كانت مال وقف أو غيره وذلك مثل الإمام الكاساني فقد قال مبينا رأي الشيخين أبي حنيفة وأبي يوسف في كون المنافع ليست بمال: "إنَّ الْمَنَافِعَ لَيْسَتْ بِأَمْوَالٍ مُتَقَوِّمَةٍ عَلَى أَصْلِ أَصْحَابِنَا وَلِهَذَا لَمْ تَكُنْ مَضْمُونَةً بِالْغَصْبِ وَالْإِتْلَافِ، وَإِنَّمَا يَثْبُتُ لَهَا حُكْمُ التَّقَوُّمِ فِي سَائِرِ الْعُقُودِ شَرْعًا ضَرُورَةً" إلى أن قال مصرحا برأيه في أن المنافع أموالا وتصلح أن تكون مهرا بقوله: "لِأَنَّ هذه الْمَنَافِعَ أَمْوَالٌ أو الْتَحَقَتْ بِالْأَمْوَالِ شَرْعًا في سَائِرِ الْعُقُودِ لِمَكَانِ الْحَاجَةِ"[36]، وبناء على قول الكاساني هذا فالمنافع عنده أموال وتضمن عند الغصب لأنها في مقام الأعيان، وبهذا يكون الكاساني قد خالف الأصل المعمول به في المذهب.

3.2 قاعدة " الأجر والضمان لا يجتمعان"

ومن القواعد التي اختص بها المذهب الحنفي دون غيره قاعدة الأجر والضمان لا يجتمعان، ومعناها "أَنَّهُ لَا تَجِبُ الْأُجْرَةُ فِي الْحَالِ الَّتِي يَجِبُ فِيهَا الضَّمَانُ يَعْنِي أَنَّ الْإِنْسَانَ إذَا اسْتَأْجَرَ دابة وَهَلَكَتْ بِلَا تَعَدٍّ لَا يَضْمَنُ سِوَى الْأُجْرَةِ، وَإِذَا غَصَبَ دَابَّةً فَهَلَكَتْ يَضْمَنُ قِيمَتَهَا وَلَا أُجْرَةَ عَلَيْهِ"[37].

ومن تطبيقات قاعدة الأجر والضمان لا يجتمعان، مثلا إذا استأجر رجل شاحنة ليحمل عليها مواد تنظيف فحمل عليها حديدا فتعطلت الشاحنة أصبح المستأجر ضامنا ولا أجرة عليه لأنّ الأجر والضمان لا يجتمعان في محل واحد من سبب واحد في اتحاد الجهة؛ والأصل في هذا أن كل موضع لا يصير فيه ضامنا فالأجر واجب، وفي كل موضع يصير فيه ضامنا فلا أجر عليه، وهذه القاعدة عند غير الحنفية لا اعتبار لها ويجتمع الأجر والضمان كالغاصب الذي انتفع بالمغصوب وهلك فإنه يضمنه وعليه أجرة ما انتفع به[38].

وقد استثنى الحنفية من العمل بهذه القاعدة مال الوقف فيجتمع فيه الأجر والضمان في حال غصبه والتعدي عليه ومثال ذلك: إذا استأجر رجل دار وقف ليسكنها ثم أحدث بها عيبا أو تلفا، فالأصل عند الحنفية أنه يضمن فقط قيمة ما أتلفه في الدار ولا يدفع أجرة ما انتفع به تطبيقا لقاعدة الأجر والضمان لا يجتمعان

إلا أن الحنفية قد استثنوا من هذه القاعدة الوقف وقالوا فيه بضمان قيمة ما انتفع به وهو الأجر وقيمة ما أتلفه وهو الضمان معا، وذلك حماية لمصلحة الوقف ومنعا من التعدي عليه لأنّ في الوقف مطامع أكثر من غيره من الأموال لضعف الباعث الشخصي على حمايته، كما أن الوقف لا مالك له عند السادة الأحناف فهو يخرج من ملك الواقف ليصبح ملكا لله تعالى فلا مالك له يدفع عنه ويحميه وبتالي هو عرضة للنهب والغصب أكثر من غيره[39].

4.2 قاعدة "لا ينكر تغيّر الأحكام -الاجتهادية- بتغيّر الأزمان"

مما اعتمد عليه الحنفية أيضا في تضمين غاصب الوقف ومخالفة أصلهم القائل بعدم ضمان منافع المغصوب قاعدة: لا ينكر تغيّر الأحكام -الاجتهادية- بتغيّر الأزمان، والعرف ما اعتاده الناس وتعارفوه في حياتهم من القول أو الفعل أو الترك ،أما عن القاعدة فمعناها: أن تغيّر الأوضاع والأعراف والأحوال الزّمنيّة له تأثير كبير على كثير من الأحكام الشّرعيّة الاجتهاديّة؛ لأنّ ما كان من الأحكام الشّرعيّة مبنيّاً على عرف النّاس وعاداتهم، أو على مصلحة من المصالح، يكون قابلا للتغير تبعا لتغيّر ذلك العرف أو تلك المصلحة؛ ولأن هذا الحكم الشرعي مبني على متغيّر وجب النظر ومراجعة هذه الأحكام كل فترة؛ لأن الأعراف تتغيّر بطول الأزمان واختلاط الناس بعضهم ببعض، أمّا الحكم الثّابت بالنّص فلا يقبل التغيير بحال[40]، وهذه القاعدة من القواعد التي ترجع إلى العرف، والعرف من المبادئ التي أقرّتها الشريعة الإسلامية وبنت عليها أحكام، والمقرر في المذهب الحنفي أن الغاصب لا يضمن إلا عين الشيء المغصوب ولا يمتد الضمان إلى قيمة المنافع التي يحصّلها حال غصبه لها؛ لأنّ المنافع عندهم ليست مالاً متقوماً، غير أن المتأخرين منهم لما تغيّر الزمن وتجرأ الناس على النهب والاعتداء أفتوا بتضمين الغاصب أجرة المثل عن منافع المغصوب إذا كان الشيء المغصوب مال وقف وذلك للحفاظ على الوقف، وهذا مما بني على العرف، كما أن الاعتداء قد يكون أيضا من قبل متولي الوقف أو الناظر نفسه.

عقّب علي حيدر على قاعدة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان" بقوله: "إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس وبناء على هذا التغير يتبدل أيضا العرف والعادة وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام ... مثال ذلك: لزوم الضمان على غاصب مال اليتيم ومال الوقف مبنيان على هذه القاعدة ... وكذا من القواعد أن لا يجتمع أجر وضمان إلا أن المتأخرين من الفقهاء لمّا وجدوا أن الناس في عصرهم لا يبالون باغتصاب مال اليتيم والأوقاف والتعدي عليها كلما سنحت لهم فرصة أوجبوا ضمان منافع المال المغصوب العائد للوقف واليتيم قطعا للأطماع"[41].

5.2 قاعدة "لا تتقوّم المنافع في نفسها"

معنى القاعدة أن المنافع غير الأعيان وهما مختلفان، وقد بيّنا المراد بالمنافع، والمنافع عند الحنفية لا قيمة لها في نفسها؛ للأسباب التي ذكرت آنفا وقالوا بانتفاء المماثلة بينها وبين المال، وموضوع القاعدة هو عدم ضمان المنافع إذا تُعُدِّي عليها لعدم تقوّمها في نفسها وهذا عند الحنفيّة أما مما استثني من هذه القاعدة وقالوا فيه بالضمان هو منافع مال الوقف، فهي تضمن بالإتلاف والتّعدّي[42]، فبناء على هذه القاعدة استثنى الحنفية منفعة مال الوقف وتعاملوا معها تعاملهم مع الأعيان وحكموا بضمانها خلافا للأصل القياسي عندهم؛ وذلك حفاظا على الأصول الوقفية من الاضمحلال وضمانا لحقوق فئة واسعة من المجتمع هي مظنة الضعف والحاجة.

6.2 ضابط "يتعيّن الإفتاء بما هو الأنفع للوقف"

من الضوابط العامّة في الوقف قول الفقهاء "يتعيّن الإفتاء بما هو الأنفع للوقف" ومفاده: أنّه يجب على المفتي أن يفتي في مسائل الوقف المختلف فيها بما هو الأنفع والأصلح للوقف، ومن أمثلة هذا الضابط المثال الذي نحن بصدد التأصيل له وهو ضمان منافع الوقف في حال غصبها، فقد اختلف فقهاء الحنفية في ضمان المنافع المغصوبة، فقال المتقدمون منهم بعدم الضمان مطلقا أما المتأخرون فكان مما استثني عندهم من عدم الضمان؛ مال الوقف وقالوا فيه بضمان المغصوب من منافعه؛ وذلك لأنه يفتى بالأنفع للوقف وقد استند ابن عابدين من فقهاء الحنفية إلى هذا الضابط فقال: "وَقَدْ صَرَّحَ صَاحِبُ الْحَاوِي الْقُدْسِيُّ بِأَنَّه يُفْتي بكل ما هو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه"[43].

7.2 ضابط "يُحتاط للوقف"

والمعنى العام لهذا الضابط: على القاضي أو الناظر أو حتى الفقيه أن يسلك مسلك الاحتياط للأوقاف بالتحرز التام من كل ما من شأنه التأثير على ذهاب عين الوقف أو تقليل ريعه أو سوء إدارته، قال الهيثمي: "وكل متصرف عن الغير يلزمه الاحتياط"[44]، وهذا الضابط مستل من عدد من الفروع الفقهية التي استثني فيها الوقف من الأحكام العامة، ويرجع هذا الاستثناء إلى عدة اعتبارات فإن بعض فروع الشريعة يحتاط الفقهاء فيها وذلك عندما تكون المضار المترتبة مما لا يمكن تداركها، كما ذكروا ذلك في أبواب الحدود والقصاص والنكاح ومنها ما نحن بصدده، فالطبيعة الفريدة للحق الثابت في الوقف، لا سيما الخيري منه حيث يعدُّ من القرب الجليلة التي جعلها حقا لله، وكذلك طول المدة فيه تضعف البيّنات المتعلقة به وعدم وجود المالك الحريص على ماله دائما، أو الناظر الأمين الذي يذود عنه ويحميه حماية جدية يجعل الأنظار متوجهة إليه[45].

إذن كان هذا الطرح يبيّن الأدلة التي استند إليها الحنفية لتسويغ استثنائهم لضمان منافع الوقف حال الغصب والاعتداء، ورغم أنه لا يوجد دليل قوي ومستقل قائم بنفسه يمكن للحنفية اعتماده كمبرر لهذا الاستثناء إلا أن الأدلة والحجج الأخرى التي استندوا عليها للتدليل على ذلك هي في الحقيقة متوفرة في معظم الأموال الأخرى التي قالوا فيها بعدم ضمان منافعها، فلم اعثر لهم على دليل قوي يدعم استثناءهم ذلك، بل يمكن الاعتماد على نفس الأدلة لتعميم القول بضمان منافع كل مغصوب مطلقا، وهذا أوفق وأصلح لانسجامه مع مبادئ الشرع وفلسفته.

كانت مبررات الحنفية لتضمين غاصب مال الوقف كلها تدور حول الحفاظ على مال الوقف من التعدي عليه أو نهبه وكذلك بغرض دوام انتفاع الموقوف عليهم به واستمرار جريان الثواب والأجر للواقف، وتحقيقا للمقاصد التي شرع من أجلها الوقف أساسا.

ما دفع السادة الحنفية أيضا لتضمين غاصب منفعة الوقف أن الناظر أو متولي الوقف وهو أقرب للوقف من غيره فالوقف تحت يده وتصرفه وقد تسول له نفسه استغلال منافع ذلك الوقف لحسابه الخاص أو لأغراض أخرى غير التي وُقف من أجلها فيصبح غاصب والأصل ألا يضمن وعدم تضمينه سيشجعه أكثر على استسهال الغصب، فحكموا بالضمان.

أما فيما يخص الأدلة التي استند إليها الجمهور في ضمان منافع الوقف المغصوبة فهي نفسها الأدلة التي استندوا إليها في ضمان المنافع عموما فهم لم يستثنوا من التضمين شيئا فكل منفعة غُصبت وجب ضمانها سواء كانت منفعة وقف أو غيره، فموجب الضمان هو الغصب والتعدي، وربما أضافوا شروطا احتياطية للوقف لحمايته والنأي به عن كل ما يمكن أن يقلل من عطائه أو يعدمه.

الخاتمة:

بعد المسيرة الطيبة التي قضيتها مع هذا البحث، وبعد عرض مباحثه ومناقشة مسائله المتداخلة يتوصل البحث إلى مجموعة من النتائج نذكر أهمها:

1- اكتشاف الحنفية لخطورة اجتهادهم في باب المنافع سواء القول بعدم مالية المنافع أو القول بعدم ضمانها فوضعوا مجموعة قيود وضوابط لتدارك ما وقعوا فيه من حلٍّ لأموال الناس وممتلكاتهم، ومن الحنفية نفسهم من ثرّب على فقهاء المذهب قولهم هذا وبيّن ضرورة العدول عنه.

2- وجود بعض التضارب في المسائل الفقهية على المذهب الحنفي يوحي بعدم وجود اتساق تام بين أصلهم القائل بعدم مالية المنافع وبعض تخريجات فروعهم الفقهية.

3- استثناء الحنفية للوقف وقولهم بضمان منافعه عند غصبها مبني على عدّة أدلّة واجتهادات فقهية متشابكة ومترابطة فيما بينها كل منها يقودك إلى الآخر، وما أوردته في البحث من أدلة هو قلّة قليلة وبإمكان من يبحث أكثر أن يجد أدلة أخرى أكثر عمقا ويعثر على ما لم أعثر عليه.

4- الأسباب التي من أجلها استثنى الحنفية مال الوقف ومال اليتيم والمال المعد للاستغلال هي موجودة في كل منافع الأموال الأخرى التي قالوا فيها بعدم الضمان فلا يوجد مسوغ جاد وواضح يجعل الأحناف يضمّنون غاصب تلك الأموال الثلاثة ولا يضمّنون غيره.

التوصيات:

بناءً على ما تمّ التوصل إليه من نتائج والتي تمّ عرضها في الخاتمة يمكن أن نقوم بوضع مجموعة توصيات نذكرها في النقاط التالية:

1- إعادة النظر في نظرية المنافع عند الحنفية ومراجعة كل الأحكام والفروع الفقهية التي خُرّجت عليها.

2- تعديل المواد الواردة في مجلة الأحكام العدلية الخاصة بالمنافع لتتواءم ومعطيات الواقع ومتطلباته.

3- إعادة النظر في الفتاوى والأحكام القضائية التي حُكم فيها بناءً على أصل الحنفية ذاك، وردّ الحقوق لأصحابها.

قائمة المصادر والمراجع:

1- ابن منظور(محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، ت711ه)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى. 1414ه.

2- وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، الموسوعة الفقهية الكويتية، طبع الوزارة، مصر، الطبعة: الثانية، 1427ه.

3- تيسير محمود برومو، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، دار النوادر ، سوريا، الطبعة: الثانية، 2011م.

4- مرتضى الزبيدي، (محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، ت1205ه) تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د.ط، د. ت.

5- وهبة الزحيلي، نظرية الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر/ دار الفكر المعاصر ، دمشق/بيروت، الطبعة: التاسعة، (1433ه/2012م).

6- النسفي (عمر بن محمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي، ت 537ه) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، المطبعة العامرة، بغداد، الطبعة: الثانية، 1311ه.

7- الدسوقي، (محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، ت1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. محمد عليش، دار الفكر ، بيروت، د.ط. د.ت.

8- الشافعي، (محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، ت204ه)، الأم، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1410هـ/1990م.

9- ابن قدامة، (عبد الله بن أحمد ابن قدامة، ت620ه)، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، د.ط، 1388هـ/1968م.
10- الماوردي، (علي بن محمد الماوردي ت450ه)، الحاوي الكبير، علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ/1999م.
11- أحمد بن حنبل، (أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، ت 241هـ)، مسند الإمام أحمد، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ/2001م.
12- الألباني، (محمد ناصر الدين الألباني، ت1420هـ)، إرواء الغليل، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1405ه/1985م.
13- عبد الله بن عبد الرحمن أحمد السلطان، ضمان المنافع في الفقه الإسلامي، محمد بن جبر الألفي، الرياض. د.ط، 1423هـ/2002م.
14- أخرجه الترمذي في سننه، رقم الحديث: 1378، (محمد بن عيسى الضحاك الترمذي، ت279ه)، سنن الترمذي، محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية، 1395هـ/1975م.
15- السرخسي، (محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، ت 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1414هـ/ 1993م، ج11، ص78.
16- القرافي، (أبو العباس شهاب، أحمد بن إدريس القرافي، ت 684هـ)، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1994م.
17- الفراهيدي، (الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت170ه)، العين، مهدي المخزومي وآخر، دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت.
18- ابن مفلح، (إبراهيم بن محمد أبو إسحاق برهان الدين ت884هـ)، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1418ه/1997م.
19- البخاري، (محمد بن اسماعيل البخاري، ت256ه) الجامع الصحيح، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، دمشق، الطبعة: الأولى، 1422ه.
20- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق. الطبعة الثانية، 1425هـ/2004م.
21- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت. د.ط، د.ت.
22- إبراهيم بن أبي اليمن محمد حنفي، لسان الحكام في معرفة الأحكام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د.ط، 1393هـ/1973م.
23- ابن نجيم، (زين الدين ابن نجيم الحنفي، ت970ه)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، د.ت.
24- الكاساني، (علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، ت 587هـ) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الثانية، 1406ه/1986م.
25- محمد الزحيلي، القواعد الفقهية على المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة: الأولى، 2006م.
26- حبيب غلام رضا ناملیتي، القواعد والضوابط الفقهية وأثرهما في أحكام الأوقاف ومدوناتها، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، الطبعة: الأولى، 1441هـ/2019م.
27- محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1424هـ/2003م.
28- وابن عابدين، (محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ت 1252هـ) رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت الطبعة: الثانية، 1412هـ/1992م.
29- ابن حجر الهيتمي، (أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي 973ه)، فتاوى ابن حجر الهيتمي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

الهوامش:

[1]- ابن منظور(محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، ت711ه)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى. 1414ه، ج359/8.

[2]- وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، الموسوعة الفقهية الكويتية، طبع الوزارة، مصر، الطبعة: الثانية، 1427ه، ج39، ص102.

[3]- تيسير محمود برومو، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، دار النوادر ، سوريا، الطبعة: الثانية، 2011م، ص46.

[4]- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (م.س): ج13، ص257. ومرتضى الزبيدي، (محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، ت1205ه) تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د.ط، د. ت، ج35، ص333.

[5]- وهبة الزحيلي، نظرية الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر/ دار الفكر المعاصر ، دمشق/بيروت، الطبعة: التاسعة، (1433ه/2012م). ص22.

[6]- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (م.س): ج1، ص648.

[7]- النسفي (عمر بن محمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي، ت 537ه) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، المطبعة العامرة، بغداد، الطبعة: الثانية، 1311ه، ص96.

[8]- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت. د.ط، د.ت. ج1، ص100.

[9]- الدسوقي، (محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، ت1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. محمد عليش، دار الفكر ، بيروت، د.ط. د.ت. ج3، ص443. وتيسير محمود برومو، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، (م.س) ص201.

[10]- الشافعي، (محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، ت204ه)، الأم، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1410هـ/1990م، ج2، ص254.

[11]- تيسير محمود برومو، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، (م.س) ص221.

[12]- ابن قدامة، (عبد الله بن أحمد ابن قدامة، ت620ه)، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، د.ط، 1388هـ/1968م، ج5، ص217.

[13]- تيسير محمود برومو، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، (م.س) ص226.

[14]- الماوردي، (علي بن محمد الماوردي ت450ه)، الحاوي الكبير، علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ/1999م، ج7، ص161.

[15]- أخرجه الإمام أحمد في مسنده، رقم الحديث: 15488، أحمد بن حنبل، (أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، ت 241هـ)، مسند الإمام أحمد، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ/2001م، ص293.

[16]- الألباني، (محمد ناصر الدين الألباني، ت1420هـ)، إرواء الغليل، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1405ه/1985م، ص 280/279.

[17]- عبد الله بن عبد الرحمن أحمد السلطان، ضمان المنافع في الفقه الإسلامي، محمد بن جبر الألفي، الرياض. د.ط، 1423هـ/2002م، ص174.

[18]- أخرجه الترمذي في سننه، رقم الحديث: 1378، (محمد بن عيسى الضحاك الترمذي، ت279ه)، سنن الترمذي، محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية، 1395هـ/1975م، ج3، 654.

[19]- عبد الله بن عبد الرحمن أحمد السلطان، ضمان المنافع في الفقه الإسلامي، (م. س)، ص174.

[20]- السرخسي، (محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، ت 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1414هـ/ 1993م، ج11، ص78. والقرافي، (أبو العباس شهاب، أحمد بن إدريس القرافي، ت 684هـ)، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1994م، ج8، ص282.

[21]- تيسير محمود برومو، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، (م.س)، ص207.

[22]- الماوردي، الحاوي الكبير، (م. س)، ج7، ص160.

[23]- أخرجه الترمذي في سننه، رقم الحديث:1285، الترمذي، سنن الترمذي، (م، س)، ج3، ص573.

[24]- تيسير محمود برومو، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، (م.س)، ص204.
[25]- تيسير محمود برومو، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، (م.ن)، ص233-234.
[26]- السرخسي، المبسوط، ج11، ص79.
[27]- الفراهيدي، (الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت170ه)، العين، مهدي المخزومي وآخر، دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت، ج5 ص223.
[28]- ابن مفلح، (إبراهيم بن محمد أبو إسحاق برهان الدين ت884هـ)، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1418ه/1997م، ص151.
[29]- أخرجه البخاري في صحيحه، رقم الحديث: 2737، (محمد بن اسماعيل البخاري، ت256ه) الجامع الصحيح، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، دمشق، الطبعة: الأولى، 1422ه، ج3، ص198.
[30]- ابن قدامة، المغني،(م.س)، ج6، ص34.
[31]- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق. الطبعة الثانية، 1425هـ/2004م، ص945-946.
[32]- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت. د.ط، د.ت، ج1، ص685.
[33]- إبراهيم بن أبي اليمن محمد حنفي، لسان الحكام في معرفة الأحكام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د.ط، 1393هـ/1973م، ص303.
[34]- ابن نجيم، (زين الدين ابن نجيم الحنفي، ت970ه)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، د.ت، ص284.
[35]- تيسير محمود برومو، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، (م.س)، ص209.
[36]- الكاساني، (علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، ت 587هـ) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الثانية، 1406ه/1986م، ج2، ص278.
[37]- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، (م.س)، ج1، ص77-78.
[38]- محمد الزحيلي، القواعد الفقهية على المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة: الأولى، 2006م، ج1، ص547.
[39]- ينظر: حبيب غلام رضا ناملیتي، القواعد والضوابط الفقهية وأثرهما في أحكام الأوقاف ومدوناتها، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، الطبعة: الأولى، 1441هـ/2019م، ص234.
[40]- ينظر: محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1424هـ/2003م، ج8، ص1100.
[41]- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، (م.س)، ج1، ص43.
[42]- ينظر: محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (م.س)، ج8، ص831.
[43]- ينظر: حبيب غلام رضا ناملیتي، القواعد والضوابط الفقهية وأثرهما في أحكام الأوقاف ومدوناتها، (م.س) ص227، وابن عابدين، (محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ت 1252هـ) رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت الطبعة: الثانية، 1412هـ/1992م، ج4، ص344.
[44]- ابن حجر الهيتمي، (أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي 973ه)، فتاوى ابن حجر الهيتمي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، ج1، ص93.
[45]- ينظر: حبيب غلام رضا ناملیتي، القواعد والضوابط الفقهية وأثرهما في أحكام الأوقاف ومدوناتها، (م.س) ص 230-231.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 267- 292
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

نحو إصلاح نظام الوقف في الجزائر على ضوء التجربة التاريخية
Reform of the endowment system in Algeria in the light Of the historical experience

د/ الطيب وكـــي
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
tayebouaki@gmaiL.com

تاريخ الإرسال: 2017/10/22 تاريخ القبول: 2022/01/06

الملخص:
الوقف مؤسسة إسلامية ذات أبعاد حضارية واجتماعية واقتصادية، نشأت في الجزائر مع دخول الإسلام، ثم انتشرت وازدهرت مع ازدهار حضارته، ويعد هذا المقال عرض مختصر لواقع الوقف الإسلامي في الجزائر، في فترات تاريخية مختلفة، من حيث وجوده وتنوعه وأهم أدواره، كما يقترح تصورات وتوصيات للانتقال بتجربة الوقف في الجزائر بعد الاستقلال من وضعها الحالي إلى وضع أحسن منه، يرتقي بالوقف الإسلامي كمؤسسة تؤدي دورها الحضاري المنوط بها، وتلبي احتياجات المجتمع المختلفة، ويصل المقال إلى نتيجة مفادها أن الوقف في فترة ازدهاره قام على أسس ومبادئ، وتميز بخصائص، واشتمل على قيم، شكلت جميعها شخصية الوقف الاعتبارية وهذه الأسس والخصائص والقيم بإمكانها إعادة الوقف إلى سالف مجده في حالة تقنينها وتطبيقها بشكل صحيح.
الكلمات المفتاحية: إصلاح؛ الأوقاف؛ القوانين والمراسيم؛ المؤسسات؛ التجربة التاريخية.

Abstract:
The Waqf is an Islamic institution with civilized, social and economic dimensions. It originated in Algeria with the advent of Islam, then spread and flourished with the prosperity of its civilization. To move the endowment experience in Algeria after independence from its current situation to a better situation than it, elevating the Islamic endowment as an institution that performs its civilized role entrusted to it, and meets the different needs of society. Values, all of which constituted the legal personality of the endowment, and these foundations, characteristics and values can restore the endowment to its former glory in the event of its legalization and application properly.
Key word: Reform; endowments; laws and decrees; institutions; historical experience.

مقدّمة:

التعريف بالموضوع: لدراسة موضوع الأوقاف في الجزائر يجب التطرق إلى الوقف الإسلامي قبل الاحتلال الفرنسي، أي في فترة الدولة العثمانية، وهي فترة ازدهار الوقف الإسلامي في الجزائر كمدخل للموضوع، ثم الحديث عما قام به الاحتلال الفرنسي في محاولة القضاء على الوقف بكل الأساليب، ثم التطرق إلى تجربة الوقف في الجزائر بوضعها الحالي أي بعد الاستقلال، وعرض أبرز ملامحها واقتراح الإصلاحات الأساسية في ضوء التجربة التاريخية للوقف.

الإشكالية: يحاول المقال الإجابة عن إشكالية تخلف قطاع الأوقاف وتأخر تطوره رغم مرور أكثر من نصف قرن من نيل الاستقلال.

أهمية الدّراسة: تكمن أهمية الموضوع في الكشف عن القطاع الثالث المتميز عن القطاع الخاص والقطاع العام، وهو من القطاعات التي لم تنل المكانة اللائقة بها، رغم قيمتها الحضارية في الماضي وأهميتها في عالم اليوم.

الدّراسات السابقة: لقد تطرق الكثير من الباحثين لموضوع إصلاح نظام الوقف في الجزائر؛ ومن بينها ما جاء في كتاب المنهج التنموي البديل في الاقتصاد الإسلامي للأستاذ الدكتور صالح صالحي، وما جاء في مقال إدارة الأوقاف في الجزائر في العهد العثماني وفي الحقبة الاستعمارية للأستاذ فارس مسدور والأستاذ كمال منصوري، ولقد ورد في هذين المرجعين مجموعة من الاقتراحات لإصلاح نظام الوقف في الجزائر ومن بينها تأسيس الديوان الوطني للأوقاف كإدارة راعية لمؤسسات الأوقاف.

أهداف البحث: يهدف المقال إلى الارتقاء بتجربة الوقف في الجزائر على المستوى التشريعي والإداري والإجرائي، من أجل إعادة بناء المنظومة الوقفية، ويمكن معالجة هذا الموضوع من خلال العناصر الآتيـة:

المطلب الأول: الوقف في الجزائر قبل الاحتلال.

المطلب الثاني: الوقف في الجزائر أثناء الاحتلال.

المطلب الثالث: الوقف في الجزائر بعد الاستقلال.

المطلب الرابع: إصلاح الوقف في الجزائر وآثاره المتوقعة.

المطلب الأول: الوقف في الجزائر قبل الاحتلال

يعتبـر الوقف ظاهرة عرفتها الجزائر منذ مجـيء الإسلام، كما يمكن القول بأن الفترة العثمانية بالجزائر تميّزت بكثرة الأوقاف وتنوعها وانتشارها في مختلف أنحاء البلاد، وذلك بفعل الظروف التي عرفتها الجزائر منذ أواخر القرن 15 إلى بداية القرن التاسع عشر، حتى أن القنصل الفرنسي في الجزائر "فالبير" أكّد على أن مؤسسة أوقاف الحرمين الشريفين تملك جل مساكن مدينة الجزائر، وأغلب البساتين المجاورة لها[1]، ولم يقتصر انتشار الوقف على مدينة الجزائر وضواحيها بل شمل أغلب التـراب الجزائري، ونظرا لأهمية الأوقاف ومكانتها فقد عمل مُسيّرو الأملاك المحبسة على تنظيم شؤونها فأنشؤوا لها إدارة خاصة لتسييرها تحت إشراف المفتي الأكبـر أو قاضي الإسلام، ويسيّر الإدارة مجلس علمي يتكون من الأعيان إلى جانب رجال العلم والفقه ويقوم الناظر بتولي الإشراف المباشر تحت رعاية وكيل للأوقاف[2].

ولقد برزت في تلك الفتـرة عدة مؤسسات وقفية دينية، وخيرية، وتعليمية، وحتى عسكرية تميزت بكثرة أوقافها وتعدد أدوارها، وتأثيراتها في الأمة، وأهم هذه المؤسسات:

الفرع الأول: مؤسسة الجامع الأعظم

أسس الجامع الأعظم بالجزائر في عهد المرابطين، حيث تعد أوقافه من بين الأوقاف الكبرى آنذاك، وقد أثبتت وثيقة حررها وكيل الأحباس محمد خواجة بطلب من السلطات الفرنسية، أن عدد عقود الأحباس على الجامع الأعظم خلال الفترة الممتدة بين 1540م و1841م قدرت بـ 543 عقدا[3].

الفرع الثاني: مؤسسة مكة والمدينة أو الحرمين الشريفين

تصدرت مؤسسة الحرمين الشريفين في الجزائر مؤسسات الأوقاف الأخرى من حيث عدد الأوقاف وذلك للمكانة السامية للبقاع المقدسة في قلوب الجزائريين وكانت هذه الأوقاف من الكثرة حيث بلغت نسبتها في أواخر العهد العثماني ثلاثة أرباع الأوقاف الموجودة آنذاك[4] ودلّت الإحصاءات آنذاك على مكانة هذه المؤسسة في الحياة الاجتماعية، حيث كانت تملك في أواخر العهد العثماني 840 منـزلا و258 دكانا، و33 مخزنا، و82 غرفة، و3 حمامات، و11 فرن، و4 مقاهي، وفندقا، و57 بستانا، و62 ضيعة، و6 أرحية، و201 عقارا مؤجرا[5].

كما توضح دفاتر الأرشيف وسجلات الأوقاف أن الأوقاف المتعلقة بمكة والمدينة بلغت 1557 يضاف إليها كراء 201 وقفا آخر ملكا عقاريا، بلغ مردودها السنوي عشرات آلاف الفرنكات، حيث يرسل من هذه العوائد إلى البقاع المقدسة بواسطة أمير ركب الحجاز، أو يسلم لمبعوث مكة عند زيارته للجزائر، بينما ينفق الباقي على الفقراء والمحتاجين وأبناء السبيل، أو يعطى كإعانة للحجازيين الماكثين بالجزائر، أو الوافدين عليها من الحجاز، إضافة إلى النفقات المتعلقة بالوقف في حد ذاته وموظفيه[6].

الفرع الثالث: مؤسسة سبل الخيرات

وهي مؤسسة حنفية رسمية تشرف على جميع الأوقاف المتعلقة بخدمة المذهب الحنفي، وشملت هذه المؤسسة الأوقاف الموجهة لخدمة الفقراء والعلماء والطلبة والعجزة[7]، وضمت 331 وقفا، توفر مدخولا سنويا كبيـرا، إلا أنه تضاءل عددها إلى175وقفا في السنوات الأولى للاحتلال الفرنسي، وكانت مؤسسة سبل الخيرات مكلفة بدفع رواتب القراء الملحقين بالمساجد التـي تديرها، كما تقدم الصدقات للفقراء وترعى حاجات المساجد التابعة لها[8].

الفرع الرابع: مؤسسة بيت المال

ويشرف على بيت المال أمين تعيّنه الدولة، فأمانة بيت المال وظيفة رسمية، ويساعد أمين بيت المال في إدارة المؤسسة أحد القضاة، فهي مؤسسة سياسية تؤدي دورا اجتماعي خيـري، وكانت تتولى الإشراف على أموال اليتامى والغائبين والأملاك التـي تصادرها الدولة وترعى التركات أيضا، كما أن لهذه المؤسسة وظائف اجتماعية إنسانية من توزيع الصدقات على الفقراء والقيام بإجراءات دفن من مات منهم[9].

الفرع الخامس: مؤسسة أوقاف الأندلس

وهي عبارة عن عدة مؤسّسات خيرية، كان الأندلسيون يهدفون من ورائها إلى التضامن فيما بينهم، خدمة فقرائهم، وبلغ عدد هذه المؤسسات حسب بعض الإحصائيات 60 مؤسسة، ويشرف على هذه المؤسسات وكيلا للأوقاف[10]، وتميَّـزت أوقاف الأندلس بالتنوع والكثـرة، وارتفاع الإيرادات حتـى بلغت 400 ألف فرنكا ذهبيا سنة 1838م، تنفق جل مداخيلها على الفقراء من أهل الأندلس[11].

الفرع السادس: الوقف على المؤسسات التعليمية

بفضل مردود الأوقاف ومداخيلها كانت تسيَّر الكثيـر من القطاعات الأساسية في المجتمع وأهمها التعليم وذلك من خلال التكفل بأجور المدرسين ومِنح الطلاب وباقي الموظفين، فكان لهذه الأوقاف الأثر الكبيـر لانتشاره وتطوره لدرجت أن أحد الكتّاب الفرنسيين قال: "كان يوجد بالجزائر عدد كبير من المدارس التي تتميز بانتهاج طرق تعليمية تشابه كثيرا نظم التعليم بفرنسا، ولا أظن أني مبالغ حين أؤكد أن التعليم الابتدائي كان أكثر انتشارا في الجزائر منه بفرنسا "[12].

الفرع السابع: الوقف على الزوايا والأولياء والأشراف

وهي أملاك وقفية تحبس على الزوايا وينفق ريعها عليها في تسديد تكاليف التعليم فيها، فعلى سبيل المثال بلغت الأوقاف التي حبست على ضريح الولي الصالح سيدي عبد الرحمان الثعالبي 72 وقفا، قدرت مداخيلها بـ 6000 فرنك فرنسي سنة 1837 م[13].

الفرع الثامن: الأوقاف على المرافق العامة

ومن أهم هذه المرافق الطرق والعيون والسواقي أو الأقنية، وهي أوقاف تحبس إيراداتها على الإنفاق على هذه المرافق ومن يقوم بخدمتها، وهم الوكلاء ويسمون بأمناء الطرق والعيون والسواقي، ولقد انتشرت هذه الأوقاف بالخصوص في الجزائر العاصمة[14].

الفرع التاسع: الوقف على الشؤون العسكرية

تذكر المصادر التاريخية حجم الأوقاف المرصودة على الشؤون العسكرية في فترة ما قبل الاحتلال، ففي الجزائر العاصمة لوحدها كان يوجد " تسع ثكنات عسكرية تحتوي كل واحدة على مائة حجرة وتتبع كل حجرة هيئة في حوزتها ممتلكات وقفية يشرف عليها وكيل الحجرة"[15]، ومن خلال عدد الأوقاف المرصودة يمكن تقدير حجم الأوقاف المخصصة للشؤون العسكرية على المستوى الوطني آنذاك.

فإذا نظرنا إلى العدد الكبير للأوقاف في الفترة العثمانية، وإلى إراداتها التي كانت تقدر بالملايين الفرنكات الفرنسية آنذاك، وإذا نظرنا إلى مصارف هذه الإيرادات خلال نفس الفترة، حسب تقرير المدير المالي للإدارة الفرنسية بالجزائر في سبتمبر 1842م، يتبين لنا من خلالها حجم هذه المؤسسات والدور الذي كان يلعبه هذا القطاع، وتأثير ذلك على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والحضاري.

المطلب الثاني: الوقف في الجزائر أثناء الاحتلال

مع دخول الاحتلال الفرنسي للجزائر أدرك أنه لا يستطيع بسط هيمنته وتطبيق برامجه ونشر ثقافته أمام وجود مؤسسات الوقف الإسلامي بأبعادها الدينية والحضارية ودورها الاقتصادي، و"اعتبر الاحتلال الفرنسي أن الوقف هو أحد المشاكل الصعبة التي تحد من سياسة الاستعمار، وتتنافى مع مبادئه الاقتصادية، لكون الوقف جهازا إداريا ووسيلة اقتصادية فعالة تحول بينهم وبين أهدافهم... وهذا ما دفع الكتّاب الفرنسيين إلى القول: (بأن الأوقاف تتعارض والسياسة الاستعمارية وتتنافى مع المبادئ الاقتصادية التي يقوم عليها الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر)، وعملت السلطات الفرنسية بعدها على إصدار قرارات ومراسيم تنص على نزع صفة المناعة والحصانة على الأملاك المحبسة"[16]، رغم تأكيد البند الخامس من معاهدة الاستسلام 05 جويلية 1830 على حرية العمل بالدين الإسلامي واحترام كل شيء يرمز إليه والمحافظة على أموال الأوقاف وعدم التعرض لها بسوء إلا أن الممارسات بدأت تتوالى للاستيلاء على الأوقاف الجزائرية، فلم يكد يمر على الاتفاقية فترة قليلة جدا حتى بدأ صدور المراسيم التي تهدف إلى الاستيلاء على الأوقاف:

الفرع الأول: مصادرة الأوقاف

وكان ذلك في 08 سبتمبر 1830 حيث صدر مرسوم الذي يعتبر بداية لمصادرة الأوقاف في الجزائر.

الفرع الثاني: مخطط جيرار دان

وهو عبارة عن مخطط عام لتنظيم الأوقاف إلى المقتصد المدني، يهدف إلى وضع الأملاك الوقفية تحت إشراف الإدارة الفرنسية، حيث صدر المخطط في 25 أكتوبر 1832، ثم تطور هذا المخطط ليصبح

تقريرا مفصلا عن المؤسسات الوقفية في نهاية 1838، وضعت الأوقاف تحت الرقابة الفرنسية تمهيدا لتصفيتها[17].

الفرع الثالث: الاستيلاء على سلطة إدارة الأملاك الوقفية

وتم إصدار القرار بتاريخ 07 ديسمبر 1830 والذي ألحق جميع الأملاك الوقفية بأملاك سلطة الاحتلال.

الفرع الرابع: حرية الاحتلال في التصرف في الأوقاف

بتاريخ 31 أكتوبر 1838 صدر المرسوم الذي أعطى لسلطة الاحتلال حرية التصرف في الأملاك الوقفية.

الفرع الخامس: تقسيم الأملاك الوقفية

صدر المنشور الملكي في 24 أوت 1939 الذي قسم الأملاك إلى ثلاثة أنواع: أملاك الدولة وتشمل الأوقاف، والأملاك المستعمرة، والأملاك المحتجزة.

الفرع السادس: مصادرة أوقاف المسجد الأعظم

صدر المرسوم بتاريــخ 04 جويلية 1843، والذي تم بموجبه مصادرة جميع أملاك المسجد الأعظم.

الفرع السابع: نفي صفة المناعة عن الوقف

في 01 أكتوبر 1843 م صدر قرار ينص على أن الوقف لم يعد يتمتع بصفة المناعة، وأنه أصبح يخضع لأحكام المعاملات المتعلقة بالأملاك العقارية[18].

الفرع الثامن: إنشاء المكتب الخيري الإسلامي

حيث صدر مرسوم بتاريخ 06 أكتوبر 1843 وأتبع بمرسوم 05 ديسمبر 1857، وتم بموجبه إنشاء المكتب الخيري الإسلامي لاحتواء الانعكاسات السلبية للاستيلاء على الأوقاف.

الفرع التاسع: إخضاع الأملاك الوقفية لأحكام القانون الفرنسي

ويعتبر هذا آخر قانون صادر عن الاحتلال متعلق بالأوقاف، حيث صدر المرسوم بتاريخ 30 أكتوبر 1858 والذي تم بمقتضاه إخضاع الأملاك الوقفية لأحكام القانون الفرنسي.

وخلاصة ما قام به الاحتلال الفرنسي للقضاء على قطاع الأوقاف؛ هو اعتماده على القوانين والمراسيم لشرعنة ما يقوم به من أعمال تخريبية للأوقاف، وتبنِّيه لسياسة التدرج في ذالك، وبدأ باستهداف إدارة الوقف وتصفيتها حيث كانت تشكل سدا منيعا أمام الاحتلال، ثم أصدر مرسوما يعطي للاحتلال حرية التصرف في الأملاك الوقفية، وبدأ بتقسيم الأوقاف تهيئةً لتصفيتها، فقام بمصادرة أوقاف المؤسسات، واصدر قوانين يغيّر بها من جوهر وحقيقة وحصانة الوقف المرتبطة بالدين والتأبيد، ثم أسس ما سماه مكتب إسلامي بغرض امتصاص الغضب والتهيئة لوضع اليد على جميع الأوقاف، وختم سلسلة الإجراءات بمرسوم تم فيه الإخضاع التام للأملاك الوقفية لأحكام القانون الفرنسي.

وهكذا سيطرت سلطة الاحتلال على القطاع الوقفي وفق خطة دامت قرابة ثلاثين سنة، وعبر مراحل عديدة ومن المفترض أن تكون عملية استعادة الأملاك الوقفية، وتنمية الأوقاف، وإعادة بناء مؤسساته، وفق خطة وعبر مراحل لكي تنجح التجربة الحديثة للوقف في الجزائر.

المطلب الثالث: الوقف في الجزائر بعد الاستقلال

رغم أن الوقف لم يتعرض إلى تصفية واضحة أو مكشوفة في الجزائر بعد الاستقلال مثل ما فعل الاحتلال لكن يمكن القول أنه تعرض للإهمال فترة من الزمن، ثم بدأ الاهتمام الفعلي بالوقف في التجربة الحديثة بإصدار قانون الوقف، وما تضمنته من مواد أرجعت الاعتبار للوقف، وما ترتب عن صدور القانون

من التزامات على الإدارة المشرفة على الأوقاف ومهامها، كما تضمن الصيغ الوقفية الحديثة، التي تتماشى مع تنمية الوقف وتطويره، وكيفيات استغلال الأملاك الوقفية.

الفرع الأول: **تشريعات الوقف في الجزائر بعد الاستقلال**

لقد عرفت الجزائر عند الاستقلال فراغا قانونيا كبيرا، في مجال تسيير الأوقاف فكان الوقف بذلك عرضة للتجاوزات، وتم الاستيلاء على أملاك وقفية من طرف خواص ومؤسسات[19]، كما ساهم في تفاقم هذا الوضع صدور بعض المراسيم والقوانين هي:

أولا: صدور المرسوم رقم 62/157 المؤرخ في 31 ديسمبر 1962، الذي يؤكد على تمديد العمل بالقوانين الفرنسية في الجزائر، وبه تم دمج الكثير من الأوقاف خاصة الأراضي، فهذا القانون تضمن أحكام الأحباس العامة ولكنه لم يحدد الإجراءات القانونية والآليات اللازمة لحماية مؤسسات الوقف مما جعلها عرضة للتجاوزات[20].

ثانيا: ثم صدر المرسوم رقم 388/63 المؤرخ في 01 أكتوبر 1963، المتعلقة بتأميم المنشآت الزراعية التابعة للأشخاص المعنويين أو الطبيعيين الذين لا يتمتعون بالجنسية الجزائرية، والمرسوم رقم 88/63 المؤرخ في 18 مارس1963، المتعلق بتنظيم الأملاك الشاغرة[21].

ثالثا: وتطبيقا للمراسيم السابقة صدر أمر رقم 102/66 المؤرخ في 06 ماي 1966[22]، وبموجب هذا الأمر صارت الكثير من الأملاك الشاغرة داخلة في ملكية الدولة بما في ذلك العديد من الأملاك الوقفية التي ينطبق عليها حكم الشغور.

رابعا: يعتبر أول مرسوم يتعلق بالأوقاف هو المرسوم رقم 383/64 المؤرخ في 17 سبتمبر 1964، والذي يتضمن نظام الأملاك الحبسية العامة وأهم الأحكام التي وردت في المرسوم، **و**حصر الأوقاف العمومية وتحديد بعض أحكام الوقف فيما يتعلق بالأهداف التي يجب أن توافق الصالح الوطني والنظام العام، وكذا أحكام تتعلق بأولوية صرف موارده في صيانته وحفظه، وإسناد إدارة الأوقاف العمومية إلى وزير الأوقاف وحده وإلزام الجهات المسيِّرة للأملاك الوقفية بأحكام هذا القانون وتسليم المستندات التي بيدها، وكذا المبالغ المالية وبالتالي التحول بالوقف من التسيير العام إلى التسيير المركزي، وعلى الرغم من هذا المرسوم، إلا أنه جاء خاليا من أحكام جادة، وخالي من آليات استرجاع الأوقاف، وبالتالي لم يكن له أثر في الواقع[23].

خامسا: الأمر رقم 73/71 المؤرخ في 08 نوفمبر 1971 المتعلق بتأميم الأراضي الزراعية[24]، ورغم أن المادة 34 منه تستثني الأوقاف من عملية التأمين إلا أنه تم تطبيق القانون بعكس ذلك، ولم تستثن الأراضي الوقفية التي جاء ذكرها في المرسوم رقم 383/64، فبموجب هذا الأمر تم تأميم الكثير من الأراضي الوقفية مما أدى إلى ضياعها والاستيلاء عليها[25]، وهذه المراسيم لا تقل ضررا عما قام به الاحتلال.

سادسا: صدور قانون الأسرة، الذي نظم أحكام الوقف في الفصل الثالث منه من خلال المواد من 213-220 وما يلاحظ على هذا القانون أنه أعطى مفهوم للوقف على أنه تبرع من التبرعات وجعل أحكامه مشابهة للهبة والوصية.

سابعا: قانون يتعلق بالتوجيه العقاري رقم 25/90 المؤرخ في 18 نوفمبر 1990 حيث صنفت المادة 23 منه الملكية العقارية على اختلاف أنواعها إلى ثلاث أنواع: الملكية الوطنية، وأملاك الخواص والأملاك الوقفية ويعتبر هذا القانون منافي لقانون الثورة الزراعية الذي لا يعترف إلا بنوع واحد من الملكية وهي الملكية الجماعية، وجاء في هذا القانون الحديث عن إلزامية أن تخضع الأملاك الوقفية لقانون خاص[26].

ثامنا: صدر أول قانون متكامل تحت مسمى "قانون الوقف رقم 10/91"، والمتضمن تعريف الوقف وأنواعه وأركانه، وشروطه واشتراطات الواقف، والتصرف في الوقف ومبطلات الوقف بالإضافة إلى ناظر الوقف[27] ثم خضع إلى تعديل بموجب القانون رقم 07/01، والذي يتضمن تعديل الشروط والكيفيات المتعلقة باستغلال الأوقاف واستثمارها وتنميتها[28]، ثم خضع لتعديل آخر بموجب القانون رقم 10/02، ويتضمن هذا التعديل القواعد العامة لتنظيم الأملاك الوقفية العامة، وتسييرها وحفظها وحمايتها، والشروط والكيفيات المتعلقة باستغلالها واستثمارها وتنميتها[29].

تاسعا: صدرت الكثير من المراسيم التنفيذية لتطبيق قانون الوقف أهمها:

1- المرسوم التنفيذي رقم 81/91، المتعلق ببناء المسجد وتنظيمه وتسييره وتجديد وظيفته.

2- المرسوم التنفيذي رقم 82/91، المتضمن إحداث مؤسسة المسجد[30].

3- المرسوم التنفيذي رقم 381/98، الذي يحدد شروط إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها، وحمايتها وكيفيات ذلك[31].

4- صدور المرسوم التنفيذي رقم 336/2000، المتضمن إحداث وثيقة الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي وشروط وكيفيات إصدارها وتسليمها[32].

5- والمرسوم التنفيذي رقم 146/2000 مؤرخ في 28 يونيو 2000، ويتضمن تنظيم الإدارة المركزية في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، وتحديد المديريات الفرعية للوزارة[33].

6- المرسوم التنفيذي رقم 51/03، ويحدد كيفيات تطبيق أحكام المادة 8 مكرر من القانون 10/91 المتعلق بالأوقاف، والمتعلقة بجرد أموال الأملاك الوقفية، ويبين شكل ومحتوى السجل العقاري[34].

كما تم إصدار منشور وزاري مشترك بين وزارة الشؤون الدينية ووزارة الفلاحة، وقرار وزاري مشترك مع وزارة المالية، سعيا منها لتطوير مؤسسة الوقف وتنظيمها وهما:

عاشرا: المنشور الوزاري المشترك بين وزارة الشؤون الدينية ووزارة الفلاحة في 14 جانفي 1992 الذي تم بموجبه استرجاع العديد من الأراضي الفلاحية المؤمّمة، حيث قدرت الأراضي التي تم استرجاعها لصالح الوقف بقرابة ألف هكتار[35].

حادي عشرا: القرار الوزاري المشترك بين وزارة الشؤون الدينية ووزارة المالية قرار رقم 99/31 المتعلق بإنشاء صندوق مركزي للأملاك الوقفية، وتحديد كيفية تسييره[36].

ثاني عشر: صدور المرسوم الرئاسي رقم05 -104، الذي يتضمن التصديق على الاتفاقية التي عقدت بين الجزائر والسعودية، والتي من أهم بنودها التعاون في مجال تبادل الخبرات والمعلومات في أساليب تنظيم الأوقاف وتنميتها واستثمارها[37].

ثالث عشر: صدور تعليمة وزارية مشتركة ين وزارة الداخلية، ووزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ووزارة المالية ووزارة الفلاحة والتنمية الريفية، متعلقة بتحديد كيفية تسوية الأملاك الوقفية العقارية العامة التي هي في حوزة الدولة[38].

رابع عشر: صدور المرسوم التنفيذي رقم 14-70 سنة 2014 والذي يحدد شروط وكيفيات إيجار الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة[39].

الخامس عشر: صدور مرسوم تنفيذي رقم 18–213، سنة 2018، يحدد شروط وكيفيات استغلال العقارات الوقفية الموجهة لإنجاز مشاريع استثمارية[40].

السادس عشر: صدور المرسوم التنفيذي رقم 21 – 179، والذي صدر سنة 2021، ويعد آخر ما صدر من مراسيم حول الوقف، والذي تضمن إنشاء الديوان الوطني للأوقاف والزكاة، وحدد قانونه الأساسي، وأهم ما جاء في هذا المرسوم هو اعتبار الديوان مؤسسة عمومية، أي مؤسسة تابعة للدولة، تحت وصاية وزير الشؤون الدينية والأوقاف، وأن وظيفة الديوان الإشراف على الأوقاف، وبالتالي نقل هذا المرسوم إدارة الأملاك الوقفية من وزارة الشؤون الدينية والأوقاف إلى الديوان الوطني للأوقاف والزكاة، ومنه سيتم التطرق إلى إدارة الوقف بعد الاستقلال من جانبين؛ أي التطرق للإدارة التـي كانت مشرفة على الوقف، والديوان الذي هو الإدارة الجديدة التـي تأسّست بموجب المرسوم التنفيذي رقم 21 – 179.

ويعد إنشاء الديوان الوطني للأوقاف والزكاة خطوة مهمة نحو استقلالية أكثر لإدارة الأوقاف، وبناء مؤسساته على أسس جديدة، وفرصة متاحة للتحديث والتجديد والتطوير خاصة وأن مرسوم 21- 179 ينص على رقمنة الأوقاف وإخضاعها لمعايير الإدارة الإلكترونية تسهيلا لتسييرها ومتابعتها، وتيسيرا لمراقبتها وهذا ما يمكن أن يكون تتمّة لمشروع الإدارة الإلكترونية المعلن عنه منذ فترة، ويعد هذا سيرا على طريق مواكبة التطور التقني والتكنولوجي للوصول إلى وضع قاعدة بيانات لقطاع الأوقاف مما ييسّر إدارة قطاع الأوقاف ويسهل الاستثمار فيها ومراقبتها.

الفرع الثاني: إدارة الوقف في الجزائر بعد الاستقلال

قامت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في الجزائر بالإشراف وإدارة الأوقاف عن طريق مجموعة من الهيئات التابعة لها، ويقوم الديوان اليوم بالإشراف على الأملاك الوقفية كذلك عن طريق هيئات، ويمكن توضيح ذلك كالآتي:

أولا: الديوان والمديرية الوطنية للأوقاف

المديرية الوطنية للأوقاف هي مديرية مركزية مكلفة بوضع البـرامج المتعلقة بالبحث عن الأملاك الوقفية وتنميتها وتسييرها، واستثمارها، وكذا القيام بأمانة لجنة الأملاك الوقفية وتضم مديريتين فرعيتين هما المديرية الفرعية للدراسات التقنية والمنازعات، والمديرية الفرعية لاستثمار الأملاك الوقفية[41].

أما بعد صدور قانون 21- 179 الصادر سنة 2021، فالديوان هو الإدارة الجديدة للأوقاف، حيث تنص المادة السادسة على أن "الديوان أداة في مجال تسيير الأملاك الوقفية العامة واستغلالها وتنميتها واستثمارها طبقا لإرادة الواقف ولأحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها وللتشريع وللتنظيم المعمول به"[42]، ويُسيّرُ الديوان من قبل مجلس إدارة، ويديره مدير عام، ويزود بهيئة شرعية[43]، تحت إشراف وزير الشؤون الدينية والأوقاف، كما أن "الموظفين المتمثلين في وكلاء الأوقاف ومفتشي إدارة الأملاك الوقفية والموظفين الذين يقومون بمهام مطابقة لمهام منصب الشغل ذي الصلة بتسيير وإدارة الأملاك الوقفية التحول أو الانتداب إلى الديوان"[44].

ثانيا: مجلس إدارة الديوان واللجنة الوطنية للأملاك الوقفية

فبالنسبة للجنة الوطنية للأملاك الوطنية تتشكل من ممثلين عن عدة وزارات وتجتمع تحت رعاية ورئاسة وزير الشؤون الدينية والأوقاف مرة كل شهرين ومن مهام هذه اللجنة النظر في القضايا المتعلقة بالأملاك الوقفية وكذا دراسة أولويات الإنفاق العادي والاستعجالي لريع وعوائد الأملاك الوقفية.

ويقابل اللجنة الوطنية للأملاك الوقفية في وزارة الشؤون الدينية مجلس إدارة الديوان ويتكون المجلس من ثمانية عشر عضو ممثلة عن ثمانية عشر وزارة وهيئة، بالإضافة إلى لجنة خبـراء[45]، ومن أبرز مهام

مجلس إدارة الديوان إنشاء الفروع والملحقات، ومشاريع الصفقات والاتفاقات والاتفاقيات والعقود، وتعيين محافظ الحسابات، وكل ما له أثر على أصول الديوان ومآلها[46].

ثالثا: الصندوق المركزي للأملاك الوقفية

وهو عبارة عن حساب جاري تم فتحه في البنك الوطني الجزائري تصب فيه الإيرادات الوقفية المحصلة على مستوى المديريات الولائية[47].

وبعد صدور قانون 21- 179 فقد نصت المادة 46 على " تحويل جميع الأموال المودعة في الحساب المركزي والحسابات الولائية للأوقاف إلى الديوان بعد استيفاء الإجراءات ، طبقا للتنظيم ساري المفعول"[48].

ولقد أشرفت الوزارة على الأملاك الوقفية، حيث تشكل أوقاف العاصمة ما زيد عن 30% من مجموع الأملاك الوقفية الوطنية، متمثلة في محلات تجارية، ومرشات، وحمامات، وسكنات وأراضي وغيرها، ويتم استغلال أكثرها عن طريق الإيجار[49]، بالإضافة إلى هذه الإيرادات هناك إيرادات أخرى للوقف تتمثل في الهبات والوصايا المقدمة لدعم الأوقاف، والقروض الحسنة المخصصة للاستثمار وأموال التبرعات الممنوحة لبناء المساجد، والمشاريع الدينية، والأرصدة التي تؤول إلى الهيئات الوقفية عند حل الجمعيات الدينية حيث تُنفق هذه الإيرادات في المجالات المحددة في القرار الوزاري الذي يحدد كيفيات ضبط الإيرادات والنفقات الخاصة بالأملاك الوقفية[50].

وتغيّر وضع الأملاك الوقفة بعد صدور قانون 21- 179، حيث نصت المادة 43 على تحويل الأملاك الوقفية من الوزارة إلى الديوان، فجاء في النص؛ "من أجل التشكيل الأولي للحافظة العقارية الوقفية للديوان تحوّل المحلات ذات الطابع السكني أو المهني أو التجاري أو الحرفي والعقارات الموجهة لإنجاز مشاريع استثمارية، من المصالح الخارجية التابعة لإدارة الشؤون الدينية والأوقاف، إلى الديوان بموجب محضر جرد إحصائي"[51]، و" يتعين القيام بعملية تحويل الأملاك العقارية المحصاة غير المتنازع عنها والمنقولات التي يتم جردها والحقوق والالتزامات المرتبطة بها في أجل أقصاه ستة (6) أشهر، ابتداء من تاريخ نشر هذا المرسوم[52].

أمّا التنظيم المؤسّسي للأوقاف على المستوى المحلي في الولايات سابقا فإنه يتكون من مجموعة هيئات:

أولا: مديرية الشؤون الدينية والأوقاف

وتضم مصلحة المستخدمين والوسائل والمحاسبة، ومصلحة الإرشاد والشعائر والأوقاف ومصلحة التعليم القرآني والتكوين والثقافة الإسلامية[53].

ثانيا: وكيل الأوقاف

يقوم الوكيل بمهامه تحت الإشراف المباشر لمدير الشؤون الدينية، وهو بدوره يتولى مراقبة ومتابعة أعمال ناظر الأملاك الوقفية، ويتولى أمانة حساب الأملاك الوقفية الولائي، وتسيير الوقف ورعايته واستغلاله.

ثالثا: ناظر الملك الوقفي

يقوم بمهامه تحت إشراف وكيل الأوقاف، حيث يتولى المحافظة على الأملاك الوقفية وملحقاتها من عقارات، ومنقولات، ويكون وكيلا على الموقوف عليهم وتحصيل عائدات الأملاك الوقفية بالإضافة إلى مهام أخرى[54].

وبعد صدور المرسوم تنفيذي رقم 21- 179 خوّل للديوان إنشاء فروع جهوية أو محلية، وحتى إنشاء ملحقات للديوان في الخارج، وفق إجراءات محددة [55].

الفرع الثالث: صيغ استثمار وتنمية الأملاك الوقفية

وقد أورد المشرع الجزائري صيغ كثيرة لاستغلال واستثمار وتنمية الأملاك الوقفية، فبالنسبة للأرضي الزراعية والأشجار المثمرة، يتم استغلالها بصيغة المزارعة أو المساقاة، ويتم استغلال الأرض الموقوفة العاطلة بعقد الحكر وتحدث القانون على إمكانية دمج الأراضي الفلاحية الوقفية المجاورة للتجمعات السكنية ضمن الأراضي العمرانية، من أجل تحقيق النفع للوقف ولمن أوقف عليهم، ما لم يعارض ذلك نصوص الشارع أو شروط الواقف وبالتالي تتمثل الصيغ التي أوردها المشرع في: عقد المزارعة، عقد المساقاة، عقد الحكر عقد المرصد، عقد المقاولة، عقد المقايضة، عقد الترميم، وعقد الإيجار[56]، هذا الأخير هو الصيغة الأكثر استخداما لاستثمار الأوقاف في الجزائر، ولقد نص مرسوم 21- 179 على إحياء الوقف النقدي وتنميته كصيغة جديدة من صيغ الاستثمار الوقفي، وليس هذا فحسب بل نص القانون على أنه يحق للديوان ممارسة كل نشاط وخدمة تجارية في إطار مهامه، في المجالات التي تقل فيها المخاطرة، بناء على دراسات الجدوى الاقتصادية للمشاريع المستهدفة[57]، وإبرام كل عقد أو اتفاق أو اتفاقية ذات صلة بمهامه مع المؤسسات الوطنية والدولية والقيام بكل عملية مالية أو تجارية أو عقارية أو ذات طابع منقول لتوسيع نشاطه، وأخذ أسهم في مؤسسات وإبرام كل عقد شراكة طبقا للتشريع والتنظيم المعمول بهما[58]، وبالتالي فتح المرسوم المجال واسعا أمام الديوان للقيام بتنمية الأوقاف وتطويرها.

وبالنسبة للموارد النقدية للوقف، فهناك مجموعة من الصيغ القانونية التي اعتمدت الإدارة عليها بالإضافة إلى المساعدات الخارجية هي:

أولا: المضاربة الوقفية

وهي استعمال بعض من الريع الوقفي في التعامل المصرفي والتجاري من قبل السلطة المكلفة بالوقف.

ثانيا: الودائع ذات المنافع الوقفية

وهي عبارة عن ودائع يضعها أصحابها بين يدي السلطة المكلفة بالأوقاف للاستفادة منها وتوظيفها في المجال الوقفي على أن تسترجع من طرف أصحابها في موعدها أو بإرادتهم.

ثالثا: المساعدات الخارجية

مثل المساعدات التي تلقتها الجزائر في إطار البحث عن الأوقاف واستردادها من بعض الدول العربية[59].

وكذلك بالنسبة لموارد الديوان جعل المرسوم 21 - 179 من صلاحيات مجلس إدارة الديوان دراسة صيغ التمويل المعتمدة، بالإضافة إلى صيغ التمويل الأخرى[60].

الفرع الرابع: حصيلة الأوقاف في الجزائر بعد الاستقلال وتوزيعها

لقد باءت كل محاولات القضاء على الأوقاف في الجزائر بالفشل، فبعد الاستقلال اقتضت طبيعة المجتمع الجزائري المسلم أن يميّز بين الأملاك الوقفية وغيرها، وكما قام الاحتلال بطمس معالم الهوية الإسلامية، قام الشعب أيضا بإحيائها ونفض الغبار عنها، حيث أنه بعد أكثر من مائة وثلاثين سنة من الاحتلال، وثلث قرن من الإهمال، عادت العناية بالأوقاف من جديد، رغم ما فيها من نقص ينتظر الإتمام، ويمكن عرض تجربة الأوقاف في الجزائر من خلال عرض عدد الأملاك الوقفية وأنواعها وصيغ استغلالها ومقدار إيجارها، وذلك لحساب إراداتها الإجمالية، وتبيين بعض آثارها.

أولا: الأملاك الوقفية في الجزائر بعد الاستقلال:

يمكن عرض الأملاك الوقفية في الجزائر، مع التمييز بين الأوقاف في الجزائر العاصمة وباقي أنحاء الوطن، والتمييز بين أنواعها من محلات تجارية ومرشات وحمامات وسكنات وأراضي، ومع تحديد حالتها وصيغ استغلالها، من مستغلة بإيجار ومستغلة بغير إيجار وغير مستغلة ويمكن عرضها كالآتي:

1- الأملاك الوقفية في الجزائر العاصمة: تميزت الجزائر العاصمة بكثرة أوقافها حتى أن جل مساكنها وبساتينها كانت أوقافا، وبقيت هذه الميزة حتى بعد الاستقلال حيث أن العدد الأكبر من الأوقاف موجود في الجزائر العاصمة وهو ما يقدر بأكثر من 30% من مجمل الأوقاف، مما يعطيها الأهمية الخاصة بالإضافة إلى المكانة الإستراتيجية لها وقدر عدد الأوقاف في العاصمة سنة 2009 بـ 1643ملك وقفي مستغلة كلها بالإيجار[61]، مع تسجيل أن عدد الأوقاف في الجزائر العاصمة إلى غاية 2001 كانت 1523 ملك وقفي[62]، أي أنه تم استرداد أو إنشاء 120 ملك وقفي خلال ثمانية سنوات، ويعبر هذا الرقم عن بطء شديد في نمو الأوقاف في العاصمة.

2- **الأملاك الوقفية في باقي أنحاء الوطن**: ويقدر مجموع الأوقاف في الجزائر سنة 2009 ما عدا الجزائر العاصمة بـ3834، مع تسجيل أن عدد الأوقاف سنة 2001 كانت 2959 [63] أي أن الأملاك الوقفية التي تم استردادها في هذه الفترة يقدر بـ875 ملك وقفي، فيصير مجموع الأوقاف التي تم استردادها في كل الجزائر بـ995 ملك وقفي في ثمانية سنوات، أي ما نسبته 25.95% من مجموع الأوقاف، ويمكن عرض الأوقاف في الجزائر في الجدول الآتي:

جدول رقم(01)عدد أوقاف في الجزائر وأنواعها وحالتها

الأملاك الوقفية	حالة وصيغة استغلال الأملاك الوقفية			عدد الأملاك الوقفية للجزائر العاصمة	المجموع
	مستغلة بإيجار	مستغلة بغير إيجار	غير مستغلة		
محلات تجارية	663	58	62	315	1098
مرشات وحمامات	237	88	65	24	414
الأراضي وبساتين	279	13	76	725	1093
السكنات	1480	595	218	579	2872
المجموع	2659	754	421	1643	5477

المرجع: المديرية الفرعية لاستثمار الأملاك الوقفية، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر 2009

إذا فمجموع الأوقاف في الجزائر سنة 2009 يقدر بـ 5477 ملك وقفي منها 1175 إما غير مستغلة أو مستغلة بغير إيجار، وبالتالي لا تدخل في حساب الحصيلة الإجمالية لإيرادات الوقف.

وتشير آخر الإحصاءات الرسمية التـــي نشرتها الوزارة في موقعها لسنة 2014 أن عدد الأوقاف في الجزائر بلغ 9967 ملكا وقفيا، منها 1639 وقفا شاغرا[64]، أي أن المستغل منها هو 8328 وقفا، ويعد هذا تطورا هاما في ارتفاع عدد الأملاك الوقفية، وفي زيادة حصيلة إيراداتها.

ثانيا: حصيلة الأوقاف في الجزائر بعد الاستقلال:

يمكن حساب الحصيلة الإجمالية لإيرادات الوقف وذلك بحساب معدل الإيجار الشهري لكل نوع من الأوقاف، ثم حساب المداخيل الإجمالية السنوية لكل نوع، ثم الحصيلة الإجمالية لإيرادات الوقف في الجزائر.

1- **معدل الإيجار الشهري لكل نوع من الأوقاف**: وكما تبين من قبل فإن كل الأوقاف مستغلة بصيغة واحدة هي صـــيغة الإيجار، ونتيجة للاختلاف بين مبلغ الإيجار من وقف لآخر بين نفس النوع الواحد لاختلاف قيمتها ومكان وجودها، فإنه يجب حساب معدل الإيجار الشهري للأوقاف لكل نوع على حدى:

جدول رقم(02) معدل الإيجار الشهري والسنوي للمحل الواحد لكل نوع من الأوقاف بالدينار

أنواع الأوقاف	الحد الأدنى والحد الأعلى للإيجار الشهري	معدل الإيجار الشهري	معدل الإيجار السنوي للملك الوقفي الواحد
محلات تجارية	من1000دج إلى 4000دج	2500دج	30000 دج
مرشات وحمامات	من500دج إلى50000دج	25250دج	303000 دج
الأراضي والبساتين	من400دج إلى10000دج	5200دج	62400 دج
السكنات	من400دج إلى4000دج	2200دج	26400 دج

المرجع: المديرية الفرعية لاستثمار الأملاك الوقفية. وزارة الشؤون الدينية والأوقاف. الجزائر. 2009

2- **الحصيلة السنوية لإيرادات الوقف**: وبعد حساب مجموع عدد الأوقاف وأنواعها وحالتها، وحساب معدل الإيجار السنوي لكل نوع من هذه الأوقاف، يمكن حساب الحصيلة الإجمالية لإيرادات الوقف في الجزائر للسنتين؛ لسنة 2009، ثم تقدير الإيرادات لسنة 2014، مع استبعاد الأوقاف غير المستغلة والأوقاف المستغلة بغير إيجار، وذلك من خلال الجدول الآتي:

جدول رقم(03) مجموع الإيرادات السنوية للأوقاف بالدينار

الأملاك الوقفية	عدد الأوقاف	معدل الإيجار السنوي للملك الوقفي الواحد	مجموع الإيجار السنوي حسب نوع الوقف لسنة 2009
محلات تجارية	1098	30000 دج	29340000 دج
مرشات وحمامات	414	303000 دج	79083000 دج
الأراضي وبساتين	1093	62400 دج	62649600 دج
السكنات	2872	26400 دج	54357600 دج
المجموع	———	———	225430200 دج

جدول من إعداد الباحث

وبالتالي مجموع الإيرادات السنوية لكل أنواع الأوقاف السابقة لسنة 2009 هو 225430000 دينار، أي 22 مليار و543 مليون سنتيم، وتقدير إيرادات الأوقاف لسنة 2014، والتي بلغ عددها 8328 وقفا مستغلا بفرض عدم تغيُّر قيم الإيجار السنوي هو 436400000 دينار للسنة الواحدة، أي 43 مليار و640 مليون سنتيم.

ولنتمكن من تقييم القطاع الوقفي في الجزائر يجب إجراء مقارنة على عدة مستويات؛ أبرزها عدد المؤسسات وأنواعها ومجالاتها، وحجم الأوقاف، وحجم الإيرادات والمصاريف، وكذا التوظيف في قطاع الأوقاف:

أ- مؤسسات الأوقاف وأنواعها: قدرت عدد مؤسسات الأوقاف ما قبل الاحتلال بسبعة مؤسسات كبرى والتي ورد ذكرها في مرحلة الوقف ما قبل الاحتلال، غطت الكثير من المجالات الدينية الاجتماعية والاقتصادية وحتى العسكرية، في حين خلت التجربة الجزائرية بعد الاستقلال من هذا النوع من المؤسسات إلا من بعض التجارب المحتشمة، كما أن مجالات الأوقاف وأنواعها انحصرت في كراء المحلات أو الأراضي وإن قارنا التجربة الجزائرية بعد الاستقلال بدول أخرى فإنك تجد الفارق كبير في أنواع الأوقاف

ومجالاتها وفي نسب المساهمة في هذه القطاعات، فمثلا الولايات المتحدة الأمريكية، بلغ عدد المؤسسات الوقفية فيها سنة 1989 ما قدره 740 ألف مؤسسة وقفية في مختلف المجالات[65].

ب- **حجم الأوقاف:** إن ما تم إحصاؤه من أوقاف في فترة ما قبل الاحتلال لا يمثل الصورة الحقيقية لحجم الأوقاف وذلك بسبب ما مارسه الاحتلال من طمس لمعالم هذا القطاع، وما مورست عليه بعد الاستقلال من إهمال، إلا أن شهادة القنصل الفرنسي "فالبير" سنة 1781 بأن جل مساكن العاصمة وأغلب البساتين المجاورة لها كانت ملك لمؤسسة الحرمين الشريفين[66]، يبين الحجم الكبير للأملاك الوقفية لجميع المؤسسات آنذاك، ويبين أيضا الفارق الكبير بين الحجم الحقيقي للأوقاف في الجزائر، والأوقاف المسجلة بعد الاستقلال إلى الآن، كما لا يمكن مقارنتها أصلا مع حجم الأوقاف في الولايات المتحدة الأمريكية مثلا، حيث تشكل الأوقاف ما نسبته 56 % من قطاع الصحة، وتشكل الأوقاف 26 % من قطاع التعليم، وما نسبته 12 % من الخدمات الاجتماعية[67].

ت- **حجم الإيرادات والمصاريف:** وما يمكن إيراده في هذا المقام كمقارنة بين المداخيل السنوية للأوقاف في الجزائر بعد الاستقلال إلى غاية سنة 2014، هو عرض مصاريف أوقاف بعض المؤسسات الوقفية في الجزائر قبل الاحتلال مقدرًا بالفرنك، حيث أن مصاريف مؤسسة الحرمين الشريفين لسنة 1837هـ بلغت 109895،99 فرنك، ولسنة 1841 بلغت 177268،91 فرنك، كما يمكننا جمع مصاريف مؤسسة الحرمين الشريفين ومؤسسة سبل الخيرات ومؤسسة أوقاف الأندلس لسنة 1837 حيث قدرت بـ 127108,06 فرنك وارتفعت إلى 190659,66 سنة 1841[68]، وتعد هذه قيمة معتبرة خاصة إذا أضفنا لها مصاريف الأوقاف الأخرى، والذي يبيّن الفارق الكبير بين حجم الإيرادات قبل الاحتلال وبعد الاستقلال أن مداخيل الأوقاف قدرت في بداية الاحتلال بحوالي 40 مليون فرنك فرنسي، وهي تمثل حوالي 66% من مجموع إيرادات الأملاك العقارية آنذاك[69].

ث- **التوظيف في قطاع الوقف:** لقد أولى الحكام العثمانيون اهتمام خاصا بالموظفين الذين يتولون المهام المتعلقة بالأوقاف، فأمام الحجم الكبير للأوقاف والإيرادات المتزايدة لها صار تعيين الموظف الرئيسي في كل مؤسسة يتم عن طرق الداي[70]، وعلى سبيل المثال بلغ عدد موظفي المسجد الأعظم 63 موظفا ما بين مفتي وأئمة ومؤذنين ووكلاء أوقاف وفراشين ومنظفين وغيرها من الوظائف[71]، ولقد بلغ عدد وكلاء ونظار الأوقاف لمختلف مؤسسات الأوقاف لمدينة الجزائر وبعض أهم المدن أكثر من 110 وكيل وناظر وقف[72]، في حين بلغ عدد وكلاء الأوقاف في الجزائر إلى غاية 2008 سنة 26 وكيلا[73].

وبعد عرض هذه المقارنة يمكن تسجيل مجموعة من الملاحظات أبرزها:

- هناك فرق شاسع بين المستوى التي كانت عليه الأوقاف في مرحلة ما قبل الاحتلال وما عليه الأوقاف بعد الاستقلال، من حيث حجم الأوقاف، وأنواعها، وحجم إيراداتها، ومستوى التوظيف فيها.
- يعد التطور الذي حدث للأوقاف بعد الاستقلال تأسيسا للقطاع الوقفي، خاصة بعد صدور قانون 10/91 الذي يمثل الجانب التشريعي المنظم للأوقاف، وما تلاه من قوانين منظمة للأوقاف، وكذلك بعد تأسيس الديوان الوطني للأوقاف والزكاة سنة 2021، الذي يعد بداية حقيقية لبناء المؤسسة الراعية للأوقاف واستقلالها.
- للوصول بالقطاع الوقفي إلى المكانة التي تليق به، ولتحقيق الغاية التي من أجلها شرع الوقف، ومن أجل إحياء وبعث ما هدمه الاحتلال؛ يجب القيام بمجموعة من الإصلاحات تتناسب مع هذه الأهداف والغايات.

المطلب الرابع: إصلاح الوقف في الجزائر وآثاره المتوقعة

يمكن التطرق في هذا المطلب إلى عنصرين أساسيين؛ الجوانب التـــي يجب إصلاحها في الوقف، وإبراز الآثار المتوقعة للقيام بهذا الإصلاح.

الفرع الأول: إصلاح الوقف في الجزائر

إذا أردنا إصلاح مؤسسة الوقف بغية الوصول به إلى المكانة التـــي تليق به يجب القيام بمجموعة من الخطوات، وأولى الخطوات هي استكمال بناء المنظومة القانونية والتشريعية للأوقاف، ثم تفعيل وتطوير إدارة ديوان الأوقاف، فاسترجاع الأملاك الوقفية التي تم الاستيلاء عليها أو إهمالها، وتهيئة الظروف لمرحلة تتسم بحرية إنشاء الأوقاف وتنوعها واستقلال تسييرها مع بقاء رقابة الديوان عليها، ويجب استحداث وتطوير صيغ استغلال أكثر مردودية للوقف مثل صيغة الشراكة، أو صيغ تسمح باستغلال وعمارة وتنمية الأوقاف بشكل مباشر من طرف ديوان الأوقاف.

أولا: استكمال قانون الأوقاف

رغم الخطوات الهامة التي خطاها الوقف في الجزائر في الجوانب التشريعية واسترجاع الأوقاف ورفع مردودها، إلا أنه لا زالت هناك فراغات تشريعية يجب أن تستكمل، ويقترح مشروع قانون مكمل ومتمم للقانون رقم 10/91 المتعلق بالأوقاف يحتوي المبادئ والأسس التي يقوم عليها الوقف من أجل تطويره وأبرز المقترحات:

1- استصدار نص قانوني يضمن أحقية أصحاب الأوقاف في تولى أوقافهم وإدارتها، على أساس أنّ المتبرعين والمتصدقين هم أصحاب الأموال أساسا، وهم الأحرص على ضمان أوقافهم وصدقاتهم، وأن يكون دور الدولة هو الإشراف على الأوقاف عن طريق ديوان الأوقاف، وأن تنص القوانين على تعيين أطراف أخرى مستقلة تمارس الرقابة على الأوقاف.

2- يجب "أن يتضمن القانون التأكيد على ماهية وخصوصية الوقف، وهو أنه قطاع ثالث بكل مقوماته وبنيته التحتية والمؤسسية، لا ينتمي إلى القطاع العام إلا من باب الدعم والعون والمشورة وتقديم التسهيلات والمساعدات المالية والفنية، فيحظر على الدولة حظرا كاملا وتاما التفرد بإدارة الأوقاف لوحدها، تحت أي ظرف من الظروف، كما أن الوقف لا ينتمي إلى القطاع الخاص، الذي يقوم على مبدأ الربح والمنافسة الذين يسودان مجالات معاملات الأفراد، وبالتالي يمنع على الأفراد الاستقلال بإدارة الأوقاف، دون رقابة وإشراف الجهة المسئولة على ذلك"[74].

3- يجب أن ينص القانون على اعتبار الوقف جزء من الثوابت في التكوين المجتمعي، وأن يتمتع الوقف- وليس الديوان فقط - بالشخصية الاعتبارية، ولا يستطيع أي شخص أو جهة- مهما كانت- أن يغيِّر من طبيعته، أو أن يتدخل بإنهائه، أو يتصرف فيه بخلاف ما نصت الشريعة الإسلامية، أو بخلاف شروط الواقف، أو بخلاف نصوص القانون المنظمة للوقف، ما لم تكن هذه الشروط والنصوص مخالفة لحقيقة الوقف- مع توسيع في الاجتهادات المتعلقة به – ومراعاة مقاصد الشرع.

4- يجب أن ينص القانون على حرية إنشاء الوقف وإقامة مؤسسات وقفية خيرية، بحيث يحق لأي شخص طبيعي أو معنوي أو مجموعة من الأشخاص، أن ينشأ أوقافا، عامة أو خاصة أو مشتركة، دائمة أو مؤقتة، أو إنشاء أوقافا استثمارية أو أوقافا نامية وهو ما يستعمل أصله في إنتاج إيراد وينفق الإيراد على غرض الوقف[75]، وفي أي مجال من المجالات الحياة المختلفة، الخيرية والعلمية والاقتصادية والثقافية وغيرها، على أن تخضع هذه الأوقاف لرقابة وإشراف الديوان الوطني للأوقاف.

5- توفير الحرية الكاملة للواقفين في تحديد شكل الوقف، وطرق استثماره والمستفيدين منه، بما فيهم الواقف نفسه، وأسلوب توزيع العوائد على المستفيدين، وعلى أن يحتفظ الواقف أو ورثته بحق اختيار الولاية على الوقف، وحق عزله وتحديد وظائفه، وغيرها من الشروط التي لا تنافي حقيقة الوقف.

6- يجب أن ينص القانون على يتمتع الوقف العام والمشترك من الإعفاء من الزكاة والضريبة، كما يعفى الوقف الخاص من الضرائب، مع إعطاء الأولوية للقطاع الوقفي[76].

7- تعتبر وثيقة الإشهاد والشهادة الرسمية الخاصة بالملك الوقفي التي أصدرتهما الوزارة من أجل توثيق الوقف من الوثائق المهمة، ولقد اشتملت هذه الوثائق على العديد من العناصر الأساسية، إلا أنه يجب على هذه الوثائق أن تشتمل أيضا على الغرض من الوقف، وتحديد من يتولى النظر عليه، والشروط المتعلقة به وصلاحياته وبالعودة إلى وثيقة سيدنا عمر بن الخطاب في وقفه في خيبر، يمكن استصدار وثائق رسمية خاصة بالملك الوقفي على غرارها، تثبت فيها الغرض من الوقف وشروطه والولاية عليه، مثل هذه النماذج المقترحة:

بِسْمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ الرَّجِيمِ

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة الشؤون الدينية والأوقاف

مديرية الشؤون الدينية والأوقاف

لولاية:.....

رقم:.....

وثيقة الإشهاد المكتوب لإثبات ملك وقفي

المرجع: المرسوم التنفيذي رقم 2000-336 المؤرخ في 28 رجب عام 1421 الموافق 26 أكتوبر سنة 2000 والمتضمن إحداث وثيقة الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي وشروط وكيفيات إصدارها وتسليمها.

أنا الممضي أسفله,

السيد (ة):.....

المولود (ة) بتاريخ:.....بـ:.....

ابن (ة):.....و:.....

الساكن (ة) في:.....

بطاقة التعريف الوطنية رقم:.....الصادرة بتاريخ:.....

عن:.....

المهنة:.....

أشهد بشرفي أن العقار المتمثل في:.....

الواقع بالعنوان التالي:.....

بلدية:..... دائرة:.....

المتكون من:.....

مساحته:.....

يحده:

من الشمال:.....

من الجنوب:.....

من الشرق:.....

من الغرب:.....

ملك وقفي، لغرض..... يتولاه السيد (ة).....وتتمثل صلاحياته في.....بشروط هي:.....

وإثباتا لذلك وقعت هذه الشهادة, وأنا في كامل قواي العقلية, والله على ما أقول شهيد.

حرر بـ..... في:..... هـ

الموافق لـ.....م

التصديق:

إمضاء الشهود

بِسْمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ الرَّجِيمِ

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة الشؤون الدينية والأوقاف

مديرية الشؤون الدينية والأوقاف

لولاية:.....

رقم:.....

شهادة رسمية خاصة بالملك الوقفي

استنادا إلى: المرسوم التنفيذي رقم 2000-336 المؤرخ في 28 رجب عام 1421 الموافق 26 أكتوبر سنة 2000 والمتضمن إحداث وثيقة الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي وشروط وكيفيات إصدارها وتسليمها.

والقرار المؤرخ في 2 ربيع الثاني عام 1422 الموافق 26مايو سنة 2001 الذي يحدد شكل ومحتوى الشهادة الرسمية الخاصة بالملك الوقفي.

وبعد الاطلاع على وثائق الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي المسجلة والمؤرخة على التوالي في:

الأولى: رقم التسجيل:.....تاريخ الصدور..... هـ:..... م

الثانية: رقم التسجيل:.....تاريخ الصدور..... هـ:..... م

الثالثة: رقم التسجيل:.....تاريخ الصدور..... هـ:..... م

الرابعة: رقم التسجيل:.....تاريخ الصدور..... هـ:..... م

اصدر السيد (ة):.....، بصفته مدير الشؤون الدينية والأوقاف بولاية..... هذه الشهادة الرسمية الخاصة بالملك الوقفي المتمثل في:.....

لغرض..... يتولاه السيد (ة).....وتتمثل صلاحياته في.....بشروط هي:.....

الواقع بالعنوان التالي:.....

بلدية:.....دائرة:.....

المتكون من:.....

مساحته الإجمالية:.....المبنية منها.....غير المبنية:.....

يحده:

من الشمال:.....

من الجنوب:.....

من الشرق :.....

من الغرب :.....

حرر بـ:.....في:.....هـ

الموافق لـ:.....م

توقيع مدير الشؤون الدينية والأوقاف

8- ويقترح استصدار نص في قانون العقوبات يتضمن تجريم الاعتداء على الوقف، أو المساعدة على طمس هويته أو الاستيلاء عليه، أو تزوير وثائقه، وأن تكون العقوبات بأثر رجعي، وأن لا تسقط قضايا الوقف بالتقادم

ثانيا: تطوير إدارة الأوقاف

أمام النقص الذي يعاني منه الجانب التنظيمي الهيكلي لمؤسسة الوقف، ومع ضياع جزء من الممتلكات الوقفية بسبب ضعف الإدارة أو بسبب الاستغلال غير الكفء، يفترض على وزارة الشؤون الدينية والأوقاف إما أن ترفع من مستوى التسيير الإداري والفني وكفاءة الموظفين لتسيير الأملاك الوقفية، أو أن تترك تسيير الأوقاف لصحابها مع بقاء رقابة للدولة[77].

1- مجلس إدارة ديوان الأوقاف: يتشكل مجلس إدارة الديوان من ممثلين عن عدد من الوزارات والهيئات ولقد أوكلت إليه جميع ما يتعلق بالأوقاف، ولتطوير هذه الإدارة وتفعيلها نص مرسوم 21 – 179 على التركيز عل تكوين إطارات متخصصة في البحث في قطاع الأوقاف وتسييره وإدارته وإخضاع إطارات الشؤون الدينية والأوقاف إلى دورات تكوينية وتدريبية وتأهيلية داخل وخارج الوطن، ونص على الاهتمام بكل ما يعزّز الوعي بأهمية الأوقاف وأيضا نشر ثقافة الوقف في المجتمع[78].

ويَنتظر مجلس إدارة ديوان الأوقاف عملا كبيرا أمام الآفاق التي فتحها مرسوم 21 – 179، من حرية إقامة المؤسسات والشراكة بأسهم في مؤسسات أخرى والوقف النقدي، حيث يُتوقع من تفعيل هذه الخيارات زيادة النشاط الخيري وارتفاع المردود الاقتصادي، مما يتطلب هيكلا إداريا مناسبا وتأطيرا بشريا كفؤا، من الوكلاء والنظار والمدراء ممن يتولون إدارة هذه المؤسسات الجديدة، وكل هذا تحت الإشرافي الإداري والرقابة القانونية والمتابعة المالية لمجلس إدارة ديوان الأوقاف.

2- البحث العلمي وبناء مؤسسات الأوقاف: رغم التخصّصات الكثيرة التي فتحت في الجامعات الإسلامية في مجال الأوقاف، ورغم البحوث والدراسات التي أجريت والمؤتمرات الدولية والمحلية التي عقدت، إلا أنه أمام التطور الكبير الذي يشهده القطاع الوقفي في المجالات المختلفة، حتى في الدول غير الإسلامية، وأمام الحاجة الماسة لهذا النوع من المؤسسات، للقيام بالأدوار المنتظرة منها، والتي يعجز أي قطاع آخر عن القيام بها، ومع التطور العلمي والمعرفي الذي تشهده كل اقتصاديات العالم، ولارتباط هذا القطاع بجل المجالات الحياتية المختلفة الأخرى، وللخصوصية التي تتميز بها كل دولة أو منطقة في ظروفها وتاريخها، وما يترتب عليها من اختلاف في الاجتهادات الشرعية والقانونية، وجب أن يكون هناك اهتمام بالبحث العلمي المتخصص، في المجال الشرعي والقانوني والاقتصادي والمجال التاريخي والتوثيق، ومجال البحث عن الأوقاف، وغيرها من الاختصاصات في هذا القطاع، ووجب تثمين ما قامت به بعض الكليات مثل كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 01 التي كانت سبّاقة لإنشاء هذا التخصص على المستوى الوطني، واستنساخ هذه التجربة من استحداث تخصص الأوقاف على مستوى التعليم العالي والبحث العلمي، وكذلك توجيه مراكز البحث المتخصصة الموجودة على المستوى الوطني في إطار (PRFU) (مشاريع الأبحاث التدريبية الجامعية)، والمعتمدة رسميا برسم السنة الجامعية 2018 – 2019.للقيام ببحوث متعلقة بتطوير قطاع الأوقاف خاصة مجالات الاستثمار في الأملاك الوقفية[79].

3- استرجاع أرشيف الأوقاف وتنظيمه ورقمنته: يذكر الدكتور ناصر الدين سعيدوني بأن حجم أرشيف الأوقاف الذي اطلع عليه كان يقدر بـ 508 دفترا، وفقدت الكثير من هذه الدفاتر[80]، وأن هذا الأرشيف يتطلب عملا جماعيا من قبل الباحثين والمختصين، من أجل المحافظة عليه، وتصويره، وتوثيقه، ورقمنته، وفتحه أمام لجان الدراسات والأبحاث، فلقد نصت المادة 7 من قانون تأسيس الديوان الوطني للأوقاف والزكاة على أن الديوان مكلف بحفظ الوثائق الخاصة بالأملاك الوقفية، وتحيين ورقمنة البطاقية الوطنية للأملاك الوقفية العامة[81]، ولتحقيق هذه الغاية أي استرجاع الأرشيف المتعلق بالأوقاف يتطلب الرجوع إلى

أرشيف العديد من المؤسسات لارتباط الأوقاف بهذه المؤسسات؛ منها وزارة المالية والمصالح التابعة لها مثل مصالح مسح الأراضي ومصالح أملاك الدولة والمحافظة العقارية والأرشيف التابع لها وأرشيف مصالح الضرائب ووزارة العدل، ومركز المخطوطات الوطنية التابع لوزارة الثقافة والإعلام، ووزارة الفلاحة والأرشيف الخارجي خاصة ما تم تهريبه من طرف الاحتلال الفرنسي[82]، وكذلك أرشيف الدولة العثمانية قبل الاحتلال.

4- استرجاع الأوقاف وإعادة الاعتبار لها: يعد استرجاع الأملاك الوقفية من أهم المراحل التي يتم البدء بها لإصلاح المنظومة الوقفية، غير أن هناك أوقاف غير معروفة لاختفاء وثائقها وأرشيفها بسبب الاحتلال، أو بسبب الاستيلاء عليها وتحويلها إلى أملاك عامة أو خاصة، والتقدير الحقيقي لهذه الأوقاف غير معروف بالتحديد، لكن شهادة القنصل الفرنسي "فالبير" سنة 1781بأن جل مساكن العاصمة وأغلب البساتين المجاورة لها كانت ملك لمؤسسة الحرمين الشريفين[83]، تدل على أن العدد الحقيقي للأوقاف يقدر بعشرات الآلاف على أقل تقدير، وإن كان استرجاع كل هذه الأوقاف غير ممكن الآن، غير أنه يجب تهيئة الظروف لذلك باسترجاع الأوقاف المهملة وغير المستغلة، وتهيئتها لاستغلالها، بالإضافة إلى البحث عن الأوقاف، والسعي إلى إنشاء مؤسسات وقفية جديدة، في مرحلة انتقالية يتم فيها التهيئة لإعادة الدور الفاعل لمؤسسة الوقف في المجتمع ويجب إعادة تصحيح الوضع الخاطئ من خلال تحديد قيم حديثة للإيجار تتناسب مع الواقع الاقتصادي، وأخذ إيجار المثل كمقياس لذلك كحد أدنى، وتجدر الإشارة هنا أن المادة 7 من قانون 21 – 179 قد نصت على "جمع كل المعطيات المتعلقة بتحيين قيمة الإيجار والأموال الوقفية على العموم من بنوك المعطيات والمؤسسات المتخصصة وذلك وفقا لمقتضيات السوق العقارية"[84] وذلك من أجل تحقيق هذه الغاية.

5- توسيع مجالات الأوقاف: على ضوء التجربة التاريخية الإسلامية، بما فيها تجربة الجزائر قبل الاحتلال وانطلاقا من التغيرات التي عرفها الوقف في مجال التشريع، وفي مجال استرداد الأوقاف، ومن أجل الوصول بهذا التطور إلى أنموذج مؤسساتي يحاكي أنموذج ازدهار مؤسسات الأوقاف، أو يقارب مستوى مؤسسات الوقف في الجزائر في فترة ما قبل الاحتلال، وعلى أساس المرسوم التنفيذي رقم 21 - 179، الذي ينص على أن الديوان مكلف بـ"إنشاء المبرات والمؤسسات الوقفية الخيرية"[85]، فإنه يتطلب إحداث مؤسسات للأوقاف في مجالات أساسية، منها المجال العلمي والمعرفي والبحث العلمي، ومنها مجال الصحة، ومجالات رفع المستوى المعيشي للمجتمع، ومجال دعم الأساسيات الحياتية، والحقيقة أنه لا يمكن حصر مجالات الأوقاف غير أنه من أهم المقترحات **بعث المؤسسات الوقفية كالمسجد الأعظم ومؤسسة بيت المال ومؤسسة سبل الخيرات، مع إمكانية فتح فروع لها في مختلف ربوع الوطن،** ويمكن تناول هذه المقترحات كالآتي:

أ- **إقامة المؤسسات التعليمية الوقفية**: يعتبر هذا المجال من أهم المجالات الوقفية، حيث يعول عليه في إصلاح الأمة، وإعادة بناءها ويعتبر إقامة مؤسسات تعليمية ومراكز بحثية وقفية حديثة ومستقلة من الأمور المطلوبة، غير أن دور الأوقاف في العصر الحديث، لا يقتصر على بناء الهياكل وتوفير الوسائل، كون الدولة قد كفت مئونة ذلك وكون الدور الجوهري للأوقاف في هذا المجال يتمثل في:

- تحسين ورفع المستوى العلمي لكل الفئات في كل المراحل، ثم استغلال نتاج هذه الحركة العلمية وتوظيفها واستثمارها في بناء المجالات والقطاعات المختلفة للأمة، كما يمكن للقطاع الوقفي استقطاب الطاقات

العلمية الفاعلة في الداخل والخارج والاستفادة من إمكانياتها، أو السعي لاستقطاب الإمكانيات المعرفية والتقنية حتى من غير أبناء الوطن للاستفادة منها.

- توفير تكاليف الدراسة، ووسائل طلب العلم، وتهيئة الظروف للبحث، للفئات الفقيرة والمحتاجة، عن طريق تكفل الأوقاف بها وبنفقاتها، وإنشاء مكتبات وقفية، على مستوى المؤسسات التعليمية، في كل مراحلها، وعلى مستوى المساجد، وتطوير المكتبات العمومية، كما يمكن إنشاء مراكز بحثية متخصصة، مثل مراكز دراسات للتطوير في مجالات علمية وتقنية تشهد الأمة فيها تخلفا كبيرا.

ب- إقامة المؤسسات الصِّحية الوقفية: ويؤدي فتح هذا المجال إلى الزيادة من عدد المؤسسات الصحية ونوعيتها ويؤدي إلى إحداث تنافس بين المؤسسات العمومية والخاصة والوقفية، مما يرفع من مستوى أداء هذه المؤسسات، ويؤدي تقديمها للخدمات الصحية المجانية أو بتكلفة رمزية إلى المساهمة في تخفيض تكاليف العلاج في المؤسسات الخاصة، ويمكن إقامة مؤسسات وقفية استثمارية دورها هو تغطية تكاليف علاج الفقراء، كما يمكن للعاملين في القطاع الصحي من التطوع بساعات وقفية محددة في المؤسسات الوقفية، مما يدعوا إلى التنافس في فعل الخير من شريحة واسعة، ويؤدي إلى استفادة فئة واسعة من الفقراء كما يمكن إنشاء مؤسسات وقفية لدعم والتكفل بنفقات هذه المؤسسات.

ت- إقامة المؤسسات الاجتماعية الوقفية: رغم ما في الواقع من جمعيات ومؤسسات اجتماعية وتربوية، إلا أن هناك نقص كبيرًا في هذا الجانب، وبإمكان المؤسسات الوقفية الاجتماعية تغطية هذا النقص أو تقليصه، فحالة الضعف التي يمر بها المجتمع، والفراغ في مجالات اجتماعية واسعة، تجعل الحاجة ملحة وماسة لقيام مؤسسات وقفية اجتماعية ومن الأمثلة المقترحة لهذه المؤسسات:

- تمكين المجتمع المدني والجمعيات المتخصصة والمهتمة بقطاع الوقف من المساهمة في عملية التعريف بقيمته الاجتماعية والاقتصادية، بعد الإذن بتأسيس هذا النوع من الأوقاف.
- إقامة مؤسسات وقفية لرعاية الأمومة والطفولة، ومؤسسات رعاية الأيتام والأرامل، وتقوم هذه المؤسسات بالتكفل بهذه الفئة، ليس من الناحية المادية فحسب، لكن من الناحية التربوية، والنفسية والحماية الاجتماعية.
- إقامة مؤسسات وقفية للعناية بأبناء السبيل، ورعاية المشردين، ومن ليس لهم أهل وأقارب، وأصحاب الاحتياجات الخاصة، ومدمني المخدرات، والمتسولين والسائلين، وخريجي السجون والأمراض المزمنة والمعوقين وتقوم هذه المؤسسات بتأهيل هذه الفئات، وتقديم التدريب الفني والعلمي لهم لزيادة إنتاجيتهم ودخلهم[86].
- إقامة مؤسسات وقفية للتشغيل والتوظيف، وهي تهتم بفئة البطالين، وتسعى للربط بين احتياجات سوق العمل والفئات العاملة ذات الكفاءة، من الفقراء والمحتاجين، كما بإمكانها خلق فرص عمل جديدة، من خلال الربط بين أصحاب الأفكار والإبداعات وبين المنتجين أو أصحاب رؤوس الأموال.

ث- إقامة مؤسسات الحاجات الأساسية الوقفية: يجب إنشاء أو فتح مجال لإنشاء مؤسسات وقفية، تتكفل بالجوانب الأساسية للفئات الفقيرة، من إطعام وذلك بوقف الأراضي لتكون غلاتها للفقراء، وبناء مخابز ومطاعم ليكون طعامها للمساكين وعابري السبيل، وتوفير كساء للمحتاجين، ببناء ورشات لصناعتها أو اقتناءها لهم خاصة في فترات الدراسة والأعياد والمناسبات، وتوفير الإيواء، إما ببناء سكنات وقفية للفقراء والمساكين، أو دفع فواتير الكراء أو ترميم السكنات وتأهيلها، والتكفل بتكاليف إقامة شبكات المياه، أو تسديد فواتيرها، وفواتير الكهرباء والغاز، وبالإمكان جعل وسائل نقل وقفية، لفك العزلة على الفقراء في الأرياف،

أو بقيام المؤسسات الوقفية المتخصصة بالتعاقد مع مؤسسات نقل خاصة لتقديم الخدمة للأفراد وللفقراء بشكل خاص.

الفرع الثاني: الآثار المتوقعة لإصلاح الوقف

يعتبر إقامة وإنشاء الأوقاف بمثابة بناء مؤسسات اقتصادية دائمة أو مؤقتة، تؤدي دورها الاجتماعي والخيري وتؤثر في المجال الاقتصادي والمالي، وكما أن لها تأثير اقتصادي على مستوى المؤسسات والأفراد، فتأثيرها يبرز بعد توسعها وانتشارها في القطاعات الاقتصادية المختلفة وعلى مستوى الاقتصاد الكلي.

أولا: آثار الوقف في توسيع وتطوير القطاعات الاقتصادية

يعتبر تنوع مؤسسات الأوقاف وتطور صيغ استثمارها وتنميتها من أهم العوامل التي ستؤدي إلى توسع في نشاط قطاعات ومجالات اقتصادية كبيرة.

1- **آثار الوقف في القطاع الزراعي:** إن وقف الأراضي والبساتين من أهم الأوقاف، كونها الأكثر تعميرا والأكثر مردودية إذا تم استغلالها على أحسن وجه كما أن الفقراء والمحتاجين أكثر حاجة لغلاتها، ولهذا يتوقع استثمار الأراضي الوقفية مباشرة من الهيأة المسئولة، أو تنشأ مؤسسات وقفية زراعية مختصة، تابعة لديوان الأوقاف وتهدف إلى توظيف الفئات ذات الكفاءة والأكثر حاجة، وتقوم بتوزيع المنتجات الزراعية على الفقراء والمساكين بشكل مباشر، وفي حالات الفائض، يتم بيع المنتجات الزراعية وتحويل أموالها إلى الهيئة المسئولة ليتم توزيعها على الفقراء، أو إعادة استغلالها في هذا المجال، أو إجراء عقود السلم أو المساقاة أو المغارسة مع أصحاب الأراضي والبساتين لصالح الفقراء والمساكين، ومع وجود ضمانات بعدم الاستيلاء على الأوقاف يتوقع توسع للقطاع الزراعي الوقفي مثل ما حدث في الجزائر، في فترة ما قبل الاحتلال، حيث كانت جل البساتين حول العاصمة وقفا[87]، أو مثل ما حدث في مصر حيث كان ثلث الأراضي الزراعية وقفا[88].

2- **آثار الوقف في قطاع المقاولات**: لقد برزت إنجازات وقفية كبرى في التاريخ الإسلامي، ومنها شق الطرق والأنهار، وبناء الدور، وغيرها، فكانت تلبي حاجة المجتمع من جهة، وتساهم مع الدولة في هذه المجالات[89] كونها تتطلب تكاليف باهظة، وعمالة كبيرة، ووقت طويلا لإنجاز ذلك، وأمام توفر الصيغ الوقفية التي تتيح المجال أمام هذه الإنجازات من استصناع ومقاولات[90]، يمكن للقطاع الوقفي إنشاء مؤسسة وقفية متخصصة في الصناعات والمقولات، تابعة لديوان الأوقاف، وتهدف إلى إنجاز الهياكل والمؤسسات التابعة لقطاع الوقف، كما تقوم بالإنجاز في مختلف مجالات الوجوه العامة، لصالح الفئات الفقيرة والمحتاجة.

3- **آثار الوقف في المجال خدمات:** لقد كان للأوقاف دور كبير في هذا المجال، من نظافة للطرقات وإنارتها ومن بناء لمتنزهات على شكل قصور للفقراء، وأوقاف للتعويض عن الأشياء التي تعرضت للتَّلف، بل ووصلت العناية حتى بالحيوانات التي هرمت وليس لها من يرعاها[91]، وأمام التطور الكبير في مجال الخدمات في العصر الحديث وما يعانيه الواقع الاجتماعي من نقص ومن ظروف خاصة، يقوم الوقف بالدور المنوط به فتنشأ مؤسّسات للقيام بالخدمات، على تنوعها، من إصلاح الإنارة العمومية، وإصلاح الطرقات وتنظيفها وإصلاح شبكات المياه والكهرباء والهاتف، كل هذا للفقراء وفي أحياء الفقراء، أو تقوم به على أساس اتفاق مع الجهة العمومية.

4 - **آثار الوقف في المجال التجاري والمالي:** يعد هذا المجال من أكبر المجالات ربحية، إلا أنه يبقى محفوفا بالمخاطر في القطاع الوقفي، فعملية المضاربة الوقفية بالأموال عرفت في التجربة الإسلامية[92]،

لكن يجب أن يكون إطار تطبيقها اليوم في صورة مؤسسات، تدير الأموال الوقفية والزكوية، وتنشأ هذه المؤسسات تحت إشراف ديوان الأوقاف، وتهدف إلى التغطية المالية للنشاطات الاقتصادية للمؤسسات الوقفية[93]، وعلى ديوان الأوقاف أن يهيئ الظروف لمن أراد الاستثمار في هذا القطاع، بالشروط الشرعية في المعاملات المالية الإسلامية لتحقيق الأهداف التي من أجلها أنشئت الأوقاف، والمؤسسات الوقفية، كما يمكنها فتح أرصدة وقفية للقروض الحسنة، ويعد هذا أيضا تهيئة لإقامة بنك إسلامي يدير أموال الأوقاف والزكاة، فتجتمع بذلك ثلاث مؤسسات لثلاث قطاعات؛ الوقف والزكاة والمصرف الإسلامي.

ثانيا: آثار الوقف على الاقتصاد

لقد بلغ ازدهار الأوقاف في التجربة الإسلامية، إلى درجة أنه تم إقراض الدولة من أموالها في الظروف الاستثنائية التي عانت الدولة فيها من الحاجة إلى المال، فكانت أموال الأوقاف موردا إضافيا لتغطية عجز ميزانية الدولة، وبالتالي الأوقاف تبدأ بمساعدة الفئات المحتاجة، وتقديم الخدمات العامة وتصل إلى المساهمة في اقتصاد الدولة، ويورد الدكتور صالح صالحي أهم المجالات تأثرا بالقطاع الوقفي مثل العرض والطلب الكلي، والادخار والاستثمار الكلي، والإيرادات والنفقات العامة، وتوزيع الدخول والثروات.

1- آثار الوقف في العرض الكلي والطلب الكلي: وهو مرتبط بتطور وتنامي إرادات الأوقاف، حيث يؤدي هذا التطور إلى زيادة الطلب الكلي للسلع والخدمات، والتي تؤدي بالضرورة إلى زيادة العرض الكلي، وتؤدي هذه الحركية الاقتصادية المتنامية إلى توسيع وتنمية الوقف، وإلى تأمين الحاجات الاقتصادية للمرتبطين بالقطاع الوقفي[94].

2- آثار الوقف في الادخار الكلي والاستثمار الكلي: يعتبر توظيف إرادات الوقف بحجم كبير، وتوظيف مدخرات الأفراد بناء على تنامي الوعي بأهميته، على شكل استثمارات مساهمة في الحركية الكلية الاقتصادية والذي يؤدي إلى نمو الإنتاج وتطور السوق، كما تؤدي إلى زيادة الناتج القومي الخام، وإلى المساهمة مع الدولة في إنتاج ما تحتاجه الأمة من سلع وخدمات، وبالتالي تحمل تكاليف أعباء منتجات يمكن للوقف إنتاجها [95].

3- دور الوقف في الإيرادات والنفقات العامة: لقد ثبت في التاريخ الإسلامي أن قطاع الوقف ساهم في إرادات الدولة، وذلك بإقراض الدولة مبالغ معتبرة، شكلت جزء مهما من ميزانيتها، وساهم الوقف في النفقات العامة وذلك بدعم المجالات التي تشكل جزء كبير من التحويلات الاجتماعية، في مجال التعليم والصحة والسكن وغيرها ويمكن للقطاع الوقفي المساهمة في مجال البنية التحتية الذي يعتبر من أكثر القطاعات كلفة، وهذا تخفيف من النفقات العامة ودعم للميزانية، وتوجيه للقطاع الوقفي للقيام بدوره[96].

4- دور الوقف في توزيع الدخول والثروة: يُعد إنشاء الأوقاف لأغراض وأهداف خيرية توزيع وتحويل للثروة ممن يملكونها إلى فئات أكثر حاجة لها، وتحويل للأموال والثروات من القطاع الخاص وملكية الأفراد إلى قطاع آخر ولفائدة أفراد آخرين من الأمة، كما أن توزيع عوائد وإرادات الأوقاف عل الفئات المستحقة لها يؤدي إلى الحد من التأثير السلبي لتركيز الثروة وتعطيلها، إلى التأثير الإيجابي المتمثل في التداول والحركية المالية، وهو ما يؤدي إلى زيادة النشاط الاقتصادي[97].

الخاتمة:

وبعد هذا العرض يمكن الخروج بمجموعة من النتائج أبرزها:

أ- مؤسسة الوقف جزء لا يتجزأ من الاقتصاد الإسلامي ومن نظام الإسلام الشامل المتكامل، حيث أنها آتت أكلها وأينعت ثمرتها ضمن التطبيق الشامل لشرائع الإسلام، وفي بيئة اجتماعية إسلامية، يقوم فيها الحاكم بحراسة القيم والمبادئ، والدعوة إليها والحرص على نشرها، ويحيا المواطن في كنفها مؤمنا بها ملتزما بما يترتب عنها من تكاليف.

ب- مؤسسات الأوقاف هو نتاج أمة قوية قادرة على حل مشاكلها بل تقود الأمم الأخرى إلى خير الإنسانية، إلا أن الأوقاف تعطلت عن أداء وضيفتها عندما تم تحييد الإسلام وإلغاء مؤسساته وإبعاده عن حياة المجتمعات المسلمة بفعل الاحتلال أو بفعل تطبيقها بشكل جزئي مبتور عن جوهرها وحقيقتها.

ج- يرجع ضعف تجربة الوقف في الجزائر بعد الاستقلال إلى أسباب أبرزها الإهمال وحداثة التجربة وقلة الخبرة وعدم إعطاء المشروع المكانة اللائقة به والاهتمام المناسب له، بالإضافة إلى ضعف الثقة في الإدارة والقطيعة الحاصلة بين المسيّرين لمؤسسة الوقف وبين العلماء والدارسين والباحثين في هذا المجال، وقلة الاستفادة من تجارب البلدان الأخرى.

وبناء عليه تظهر أهمية إعادة إحياء وبعث مؤسسة الوقف، في إطار المبادئ والأسس والقيم التي قامت عليها أول مرة، ويمكن اقتراح مجموعة من التوصيات أبرزها:

أ- استكمال تشريع القوانين التي تعيد للوقف الشخصية الاعتبارية، التي تعطي الحق للجهات المعنية من المقاضاة باسمه للدفاع عن وجوده واسترجاع حقوقه.

ب- إنشاء نظام من الحوافز خاص بالأوقاف، أهمها إعفاء الأموال الوقفية وقفا خيريا أو مشتركا من الضرائب.

ج - العمل بنتائج وتوصيات البحوث والدراسات التي قدمت في إطار المؤتمرات المحلية والدولية، والتي لاقت قبولا ومن شأنها أن تؤدي إلى تنمية الوقف وتطويره.

د- نشر ثقافة الوقف بين الناس بشتّى الوسائل الإعلامية والثقافية والتربوية التعليمية.

هـ - استرجاع الوثائق التي اغتصبها الاحتلال والتي تبيّن حدود وعدد الأملاك الوقفية، وإعادة الأملاك الوقفية إلى طبيعتها الأصلية الخيرية المؤبدة.

المصادر والمراجع:

أ- الكتب والمجلات:

1- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر، الجزائر، طبعة خاصة، 2007.

2- شوقي دنيا، أثر الوقف في إنجاز التنمية الشاملة، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، مؤسسة البحوث والدراسات الفقهية وعلوم القرآن، السعودية، العدد 24، 1415هـ.

3- صالح صالحي، مؤسسة الأوقاف في الاقتصاد الإسلامي، مطبوعة خارجية، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، 2003 2004، سطيف.

4- صالح صالحي، المنهج التنموي البديل في الاقتصاد الإسلامي، دار الفجر للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى 2006.

5- العسقلاني بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مكتبة الصفا، مصر 1424هـ، 2003م، الطبعة الأولى.

6- فارس مسدور، كمال منصوري، إدارة الأوقاف في الجزائر في العهد العثماني وفي الحقبة الاستعمارية مجلة أوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد 15، السنة الثامنة، ذو القعدة 1429هـ، نوفمبر 2008م.

7- محمد لمين بكراوي، التسيير الإداري للأوقاف في الجزائر، دورة إدارة الأوقاف الإسلامية بالجزائر وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 21 ،25 نوفمبر 1999.
8- محمد أبو الأجفان، الوقف على المسجد في المغرب والأندلس وأثره في التنمية و التوزيع، دراسات في الاقتصاد الإسلامي، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، 1985.
9- محمد كنازة، الوقف العام في التشريع الجزائري، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، دون طبعة، 2006.
10- منذر قحف، الوقف الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2000.
11- محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، مطبعة أحمد علي مخيمر، مصر، دون طبعة، 1995.
12- مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، دار الوراق للنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى 1420هـ،1999م.
13- مصطفى أحمد بن حموش، الوقف وتنمية المدن من التراث إلى التحديث، ندوة الوقف الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة الإمارات العربية المتحدة، 7/6 ديسمبر 1997.
14- ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر والعهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984م.
المديرية الفرعية لاستثمار الأملاك الوقفية، إحصاءات حول أوقاف الجزائر، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائر، 2009.
15- ناصر الدين سعيدوني، دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية الفترة الحديثة، دار الغرب الإسلامي لبنان، دون طبعة 2001، ص 210.
16- ناصر الدين سعيدوني، دراسات في الملكية العقارية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دون طبعة 1986.
17- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، حوصلة عامة للأملاك الوقفية، موقع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف 2014، 11 أكتوبر 2017، www.marwakf.com.
18- كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، مشروع بحث (prfu)، 2018/01/01، 2021/12/14 -http://fac-sciences islamiques-ar.univ-batna.dz/index.php/prfu.

ب- **القوانين والمراسيم والأوامر:**

1- المرسوم التنفيذي رقم 388/63، المؤرخ في 01 أكتوبر 1963الجريدة الرسمية عدد73، مؤرخة في 04 أكتوبر1963، المتعلق بتأميم المنشآت الزراعية التابعة للأشخاص المعنويين أو الطبيعيين الذين لا يتمتعون بالجنسية الجزائرية.
2- المرسوم التنفيذي رقم 88/63، المؤرخ في 18 مارس1963، الجريدة الرسمية عدد 15، مؤرخة في 22مارس1963، المتعلق بتنظيم الأملاك الشاغرة.
3- أمر رقم 102/66، المؤرخ في 06 ماي1966، الجريدة الرسمية عدد 36، مؤرخة في 06 ماي 1966 المتعلق بانتقال الأملاك الشاغرة إلى الدولة.
4- الأمر رقم 73/71 المؤرخ في 8نوفمبر1971، الجريدة الرسمية رقم 97، مؤرخة في 30نوفمبر1971 المتعلق بتأميم الأراضي الزراعية.
5- القانون رقم 10/91 المؤرخ في 27 أفريل 1991، الجريدة الرسمية عدد21، مؤرخة في 08 ماي 1991 المتعلق بالأوقاف.
6- المرسوم التنفيذي رقم 81/91، والمرسوم التنفيذي رقم 82/91، المؤرخين في 23 مارس 1991، الجريدة الرسمية، عدد 16، مؤرخة في 10أفريل1991م، المتعلقين ببناء المسجد وتنظيمه وتسييره وتحديد وظيفته وإحداث مؤسسة المسجد.
7- المرسوم التنفيذي رقم 381/98 مؤرخ في 01 ديسمبر 1998م، الجريدة الرسمية، عدد 90، مؤرخة في 2ديسمبر1998م، المحدد لشروط إدارة الأملاك وتسييرها وحمايتها وكيفيات ذلك.
8- قرار وزاري مشترك، رقم99/31، مؤرخ في 02مارس1999، جريدة الرسمية، العدد32، مؤرخة في 2ماي1999م المتعلق بإنشاء صندوق مركزي للأملاك الوقفية، وتحديد كيفية تسييره.
9- المرسوم التنفيذي رقم 336/2000 مؤرخ في 26 أكتوبر،2000م، الجريدة الرسمية، عدد64، مؤرخة في 31أكتوبر 2000م، المتضمن إحداث وثيقة الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي، وشروط وكيفيات إصدارها وتسليمها.
10- قرار وزاري المؤرخ في 10 أفريل2000، الجريدة الرسمية، العدد 26، مؤرخة في 7ماي 2000، يحدد كيفيات ضبط الإيرادات والنفقات الخاصة بالأملاك الوقفية
11- المرسوم التنفيذي رقم 146/2000 مؤرخ في 28 جوان 2000، الجريدة الرسمية، عدد 38، المؤرخة في 02 جويلية 2000م، المتضمن تنظيم الإدارة المركزية في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، وتحديد المديريات الفرعية للوزارة.

12- المرسوم التنفيذي رقم 200/2000، مؤرخ في 26جويلية 2000، الجريدة الرسمية، العدد 47، مؤرخة في 2أوت2000، يحدد قواعد تنظيم مصالح الشؤون الدينية والأوقاف في الولاية وعملها.
13- القانون رقم 07/01، المؤرخ في 22 ماي 2001، يعدل ويتمم قانون رقم 10/91، الجريدة الرسمية العدد 29 مؤرخة في 23 ماي 2001.
14- القانون رقم 10/02 المؤرخ في 14 ديسمبر 2002م، الجريدة الرسمية عدد83، المعدل والمتمم للقانون رقم 10/91.
15- المرسوم التنفيذي رقم 51/03 مؤرخ في 04 فيفري 2003، الجريدة الرسمية، عدد 08، مؤرخة في5فيفري2003، المتعلق بجرد أموال الأملاك الوقفية، ويبين شكل ومحتوى السجل العقاري.
16- مرسوم رئاسي رقم104/05، مؤرخ في 31مارس2005، جريدة الرسمية، العدد 28، المؤرخة في 3 أفريل 2005 يتضمن التصديق على الاتفاقية بين الجزائر والسعودية، في مجال الشؤون السلامية والأوقاف.
17- تعليمة وزارية مشتركة، مؤرخة في 20مارس2006، النشرة الرسمية لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف العدد10، السداسي الثاني، 2005.
18- مرسوم تنفيذي رقم 14 / 70 مؤرخ في 10 فبراير سنة 2014، الجريدة الرسمية، العدد 09، المؤرخة في 20فبراير 2014، يحدد شروط وكيفيات إيجار الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة.
19- مرسوم تنفيذي رقم 18 / 213، مؤرخ في 20 غشت سنة 2018، الجريدة الرسمية، العدد 52، المؤرخة في 29 غشت 2018، يحدد شروط وكيفيات استغلال العقارات الوقفية الموجهة لإنجاز مشاريع استثمارية.
20- مرسوم تنفيذي رقم 21- 179، مؤرخ في 3 مايو سنة 2021، الجريدة الرسمية رقم 35، مؤرخة في 12 مايو سنة 2021، يتضمن إنشاء الديوان الوطني للأوقاف والزكاة وتحديد قانونه الأساسي.

الهوامش:

[1]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر والعهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984م، ص155 نقلا عنValier c.ch.mémoire d'algérie au 1781 publiés par.chaillon.

[2] - محمد لمين بكراوي، التسيير الإداري للأوقاف في الجزائر، دورة إدارة الأوقاف الإسلامية بالجزائر، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 21،25 نوفمبر 1999، ص3.

[3]- محمد أبو الأجفان، الوقف على المسجد في المغرب والأندلس وأثره في التنمية والتوزيع، دراسات في الاقتصاد الإسلامي المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، 1985، ص 325.

[4]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر والعهد العثماني، مرجع سابق، ص157.

[5]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر، الجزائر، طبعة خاصة، 2007، ص235.

[6]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر والعهد العثماني، مرجع سابق، ص 158.

[7]- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 234.

[8]- ناص الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر والعهد العثماني، مرجع سابق، ص159.

[9]- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 235.

[10]- المرجع نفسه، ص 237.

[11]- صالح صالحي، مؤسسة الأوقاف في الاقتصاد الإسلامي، مطبوعة خارجية، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، 2003 2004 سطيف، ص 24.

[12]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر والعهد العثماني، مرجع سابق، ص 163.

[13]- مصطفى أحمد بن حموش، الوقف وتنمية المدن من التراث إلى التحديث، ندوة الوقف الإسلامي، 7/6 ديسمبر 1997، كلية الشريعة، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ص 06.

[14]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات في الملكية العقارية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دون طبعة، 1986، ص 100.

[15]- صالح صالحي، المنهج التنموي البديل في الاقتصاد الإسلامي، دار الفجر للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 2006 ص 662.

[16]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ص 165.

[17]- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، حوصلة عامة للأملاك الوقفية، موقع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف 2014، 11 أكتوبر 2017، www.marwakf.com.

[18]- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، حوصلة عامة للأملاك الوقفية، مرجع سابق، www.marwakf.com.

[19]- محمد لمين بكراوي، مرجع سابق، ص 4.

[20]- صالح صالحي، مؤسسة الأوقاف في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص30.

[21]- المرسوم التنفيذي رقم 388/63، المؤرخ في 01 أكتوبر 1963الجريدة الرسمية عدد73، مؤرخة في 04 أكتوبر1963 المتعلق بتأميم المنشآت الزراعية التابعة للأشخاص المعنويين أو الطبيعيين الذين لا يتمتعون بالجنسية الجزائرية، والمرسوم التنفيذي رقم 88/63، المؤرخ في 18 مارس1963، الجريدة الرسمية عدد 15، مؤرخة في 22 مارس 1963، المتعلق بتنظيم الأملاك الشاغرة.

[22]- أمر رقم102/66، المؤرخ في 06 ماي1966، الجريدة الرسمية عدد 36، مؤرخة في 06ماي1966، المتعلق بانتقال الأملاك الشاغرة إلى الدولة.

[23]- محمد كنازة، الوقف العام في التشريع الجزائري، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، دون طبعة، 2006، ص 57 ص 59.

[24] - الأمر رقم 73/71 المؤرخ في 8نوفمبر1971، الجريدة الرسمية رقم 97، مؤرخة في 30نوفمبر1971، المتعلق بتأميم الأراضي الزراعية.

[25]- محمد لمين بكراوي، مرجع سابق، ص 4.

[26]- محمد كنازة، مرجع سابق، ص60.

[27]- القانون رقم 10/91 المؤرخ في 27 أفريل 1991، الجريدة الرسمية عدد21، مؤرخة في 08 ماي 1991، المتعلق بالأوقاف.

[28] - قانون رقم 07/01 المؤرخ في 22 ماي 2001م، الجريدة الرسمية عدد 29، المؤرخة في 23 ماي 2001، المعدل والمتمم للقانون رقم 10/91.

[29]- القانون رقم 10/02 المؤرخ في 14 ديسمبر 2002م، الجريدة الرسمية عدد83، المؤرخة في 15ديسمبر 2002، المعدل والمتمم للقانون رقم 10/91، والمتعلق بالأوقاف المعدل والمتمم.

[30]- المرسوم التنفيذي رقم 81/91، والمرسوم التنفيذي رقم 82/91، المؤرخين في 23 مارس 1991، الجريدة الرسمية، عدد 16 مؤرخة في 10أفريل1991م، المتعلقين ببناء المسجد وتنظيمه وتسييره وتحديد وظيفته، وإحداث مؤسسة المسجد.

[31]- المرسوم التنفيذي رقم 381/98 مؤرخ في 01 ديسمبر 1998م، الجريدة الرسمية، عدد 90، مؤرخة في 2 ديسمبر1998م المحدد لشروط إدارة الأملاك وتسييرها وحمايتها وكيفيات ذلك.

[32]- المرسوم التنفيذي رقم 336/2000 مؤرخ في 26 أكتوبر،2000م، الجريدة الرسمية، عدد64، مؤرخة في 31أكتوبر 2000م المتضمن إحداث وثيقة الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي، وشروط وكيفيات إصدارها وتسليمها.

[33]- المرسوم التنفيذي رقم 146/2000 مؤرخ في 28 جوان 2000، الجريدة الرسمية، عدد 38، المؤرخة في02 جويلية2000م المتضمن تنظيم الإدارة المركزية في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، وتحديد المديريات الفرعية للوزارة.

[34]- المرسوم التنفيذي رقم 51/03 مؤرخ في 04 فيفري 2003، الجريدة الرسمية، عدد 08، مؤرخة في5فيفري2003، المتعلق بجرد أموال الأملاك الوقفية، ويبين شكل ومحتوى السجل العقاري.

[35]- محمد لمين بكراوي، مرجع سابق، ص14.

[36]- قرار وزاري مشترك، رقم99/31، مؤرخ في 02مارس1999، جريدة الرسمية، العدد32، مؤرخة في 2ماي1999م، المتعلق بإنشاء صندوق مركزي للأملاك الوقفية، وتحديد كيفية تسييره.

[37]- مرسوم رئاسي رقم104/05، مؤرخ في 31مارس2005، جريدة الرسمية، العدد 24، المؤرخة في 3 فريل 2005، يتضمن التصديق على الاتفاقية بين الجزائر والسعودية، في مجال الشؤون السلامية والأوقاف.

[38]- تعليمة وزارية مشتركة، مؤرخة في 20مارس2006، النشرة الرسمية لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، العدد10، السداسي الثاني، 2005.

[39]- مرسوم تنفيذي رقم 14 / 70 مؤرخ في 10 فبراير سنة 2014، الجريدة الرسمية، العدد 09، المؤرخة في 20فبراير 2014 يحدد شروط وكيفيات إيجار الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة.

[40]- مرسوم تنفيذي رقم 18 / 213، مؤرخ في 20 غشت سنة 2018، الجريدة الرسمية، العدد 52، المؤرخة في 29 غشت 2018 يحدد شروط وكيفيات استغلال العقارات الوقفية الموجهة لإنجاز مشاريع استثمارية.

[41]- المرسوم التنفيذي رقم 146/2000، مؤرخ في 28جوان2000، الجريدة الرسمية العدد38، مؤرخة في 2 جويلية 2000 يتضمن تنظيم الإدارة المركزية في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف.

[42]- مرسوم تنفيذي رقم 21- 179، مؤرخ في 3 مايو 2021، الجريدة الرسمية، رقم 35، مؤرخة في 12 مايو 2021، يتضمن إنشاء الديوان الوطني للأوقاف والزكاة وتحديد قانونه الأساسي.

[43]- المادة 11، المرجع نفسه.

[44]- المادة 42، المرجع نفسه.

[45]- المادة 12، المرجع نفسه.

[46]- المادة 18، المرجع نفسه.

[47]- قرار وزاري مشترك، مرجع سابق، رقم99/31.

[48]- المادة 46، مرسوم تنفيذي رقم 21- 179، مرجع سابق.

[49]- المديرية الفرعية لاستثمار الأملاك الوقفية، إحصاءات حول أوقاف الجزائر، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر 2009.

[50]- قرار وزاري المؤرخ في 10 أفريل2000، الجريدة الرسمية، العدد 26، مؤرخة في 7ماي 2000، يحدد كيفيات ضبط الإيرادات والنفقات الخاصة بالأملاك الوقفية.

[51]- المادة 43، مرسوم تنفيذي رقم 21- 179، مرجع سابق.

[52]- المادة 45، المرجع نفسه.

[53]- المرسوم التنفيذي رقم 200/2000، مؤرخ في 26جويلية2000، الجريدة الرسمية، العدد 47، مؤرخة في 2 أوت 2000 يحدد قواعد تنظيم مصالح الشؤون الدينية والأوقاف في الولاية وعملها.

[54]- المرسوم التنفيذي رقم 381/98، مؤرخ في01 ديسمبر 1998، الجريدة الرسمية، العدد 90، مؤرخة في 2 ديسمبر1998 المحدد لشروط إدارة الأملاك وتسييرها وحمايتها وكيفيات ذلك.

[55]- المادة 5، مرسوم تنفيذي رقم 21- 179، مرجع سابق.

[56]- القانون رقم 07/01 المؤرخ في 22 ماي 2001، يعدل ويتمم قانون رقم 10/91، مرجع سابق.

[57]- المادة 7، الفصل الثاني، مرسوم 21 - 179، مرجع سابق.

[58]- المادة 10، الفصل الثاني، مرسوم 21 - 179، مرجع سابق.

[59]- القانون رقم 07/01، المرجع نفسه.

[60]- المادة 18، مرسوم تنفيذي رقم 21- 179، مرجع سابق.

[61]- المديرية الفرعية لاستثمار الأملاك الوقفية، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر 2009.

[62]- صالح صالحي، مؤسسة الأوقاف في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص 43.

[63]- المرجع نفسه، ص 43.

[64]- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، حوصلة عامة للأملاك الوقفية، مرجع سابق، www.marwakf.com.

[65]- منذر قحف، مرجع سابق، ص 49.

[66]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ص 154.

[67]- منذر قحف، الوقف الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1421، 2000، ص 43.

[68]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية الفترة الحديثة، دار الغرب الإسلامي، لبنان، دون طبعة 2001، ص 244.

[69]- صالح صالحي، مؤسسة الأوقاف في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص 27.

[70]- المرجع نفسه، ص 210.

[71]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية الفترة الحديثة، ص215.
[72]- ناصر الدين سعيدوني، المرجع نفسه، ص 217، ص 223.
[73]- فارس مسدور، كمال منصوري، إدارة الأوقاف في الجزائر في العهد العثماني وفي الحقبة الاستعمارية، مجلة أوقاف الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد 15، السنة الثامنة، ذو القعدة 1429هـ، نوفمبر 2008م، ص 100.
[74]- منذر قحف، مرجع سابق، ص 122، ص 123.
[75]- منذر قحف، مرجع سابق، ص 118، ص124.
[76]- منذر قحف، مرجع سابق، ص 158، ص 159.
[77]- شوقي دنيا، أثر الوقف في إنجاز التنمية الشاملة، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، مؤسسة البحوث والدراسات الفقهية وعلوم القرآن، السعودية، العدد24، 1415هـ، ص145.
[78] - المادة 7، مرسوم تنفيذي رقم 21- 179، مرجع سابق.
[79]- كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، مشروع بحث (prfu)، 2018/01/01، 2021/12/14، http://fac-sciences-islamiques-ar.univ-batna.dz/index.php/prfu.
[80]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية الفترة الحديثة، مرجع سابق، ص 180.
[81]- المادة 7، مرسوم تنفيذي رقم 21- 179، مرجع سابق.
[82]- فارس مسدور، كمال منصوري، مرجع سابق، ص93، ص94.
[83]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ص 154.
[84]- المادة 7، مرسوم تنفيذي رقم 21 – 179، مرجع سابق.
[85]- المادة رقم 7، مرسوم تنفيذي رقم 21- 179، مرجع سابق.
[86]- منذر قحف، مرجع سابق، ص 156، 157.
[87]- ناصر الدين سعيدوني، دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية الفترة الحديثة، مرجع سابق، ص 155.
[88]- محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، مطبعة أحمد علي مخيمر، مصر، دون طبعة، 1995، ص 27.
[89]- مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، دار الوراق للنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ،1999م، ص193.
[90]- قانون رقم 07/01 المؤرخ في 22 ماي 2001م، مرجع سابق.
[91]- مصطفى السباعي، مرجع سابق، ص 184.
[92]- (العسقلاني بن حجر،852 هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مكتبة الصفا، مصر 1424هـ، 2003م، الطبعة الأولى، جزء5، ص475.
[93] - يعد هذا اقتراح بإقامة بنك لتسيير واستثمار أموال الوقف وأموال الزكاة.
[94]- صالح صالحي، المنهج التنموي البديل في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص648.
[95]- صالح صالحي، المنهج التنموي البديل في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص 648.
[96]- صالح صالحي، المنهج التنموي البديل في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص 649.
[97]- صالح صالحي، المنهج التنموي البديل في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص 649.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 293 – 306
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مجهودات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف للنهوض بالأملاك الوقفية واستثمارها في الجزائر

Efforts of the Ministry of Religious Endowments and Islamic Affairs to promote Properties and their investment in Algeria

د/ بولقواس سناء
كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة عباس لغرور خنشلة
مخبر حماية وترقية الأسرة وحقوق المرأة والطفل، جامعة محمد الصديق بن يحي – جيجل
sanaboulagouas@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2020/04/04 تاريخ القبول: 2022/01/06

الملخص:
أصبح البحث عن آليات لتحديث المؤسسات الوقفية، وحماية الممتلكات الوقفية بكل أنواعها، لضمان مواكبة التطورات الحاصلة في الحياة الاقتصادية ضرورة، وهنا بدأت تظهر أهمية توجيه الممتلكات الوقفية للاستثمار، بعد أن عملت الجهات المختصة على حصرها والبحث عنها، وأخيرا استرجاعها وتسوية وضعيتها القانونية، من خلال العمل على إنشاء سندات رسمية لها.
نحاول من خلال دراستنا في هذه الورقة البحثية، استعراض الجهود التي بذلتها وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في الجزائر، للنهوض بالأملاك الوقفية وتوجيهها للاستثمار.
الكلمات المفتاحية: وزارة؛ شؤون؛ دينية؛ أملاك وقفية؛ استثمار

Abstract:
Looking for mechanisms to modernize endowment institutions and protect endowment properties in its all forms has become necessary to keep up with the economic developments. Hence the importance to direct the endowment properties to investment after being searching and limiting them by the competent authorities and finally getting them back and settling their legal status by providing them official bonds.
This paper comes to shed light on the efforts of the Ministry of Religious Endowments and Islamic Affairs in Algeria to promote the endowments properties and direct them to investment.
Key words: Ministry; Religious; affairs; Endowments properties; investment

مقدّمة:

للوقف في الشريعة الإسلامية معاني قيمة ومقاصد سامية، فالنبي ﷺ يقول: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"، وقد كان للوقف ولا يزال دور مهم في بناء المجتمعات وتنميتها بشكل مستدام، في شتى المجالات الاجتماعية والاقتصادية، من جهة أخرى هو أداة لتحقيق الإنسان توازنا في حياته بين الحياة الدنيا والآخرة، فالوقف من سمات المجتمع الإسلامي فتكاثرت أبواب البر بأوقاف الصحابة ثم التابعين، ثم من جاؤوا من بعدهم واتبعوهم بإحسان.

لقد تميز الفترة العثمانية بالجزائر بكثرة الأوقاف وانتشارها، منذ أواخر القرن الخامس عشر وحتى بداية القرن التاسع عشر، وتزايد عددها حتى أصبحت الأوقاف تشكل نسبة كبيرة من الممتلكات الزراعية

الحضرية أواخر القرن الثامن عشر، واتسع الوعاء الاقتصادي للأوقاف حيث أصبح يشكل الأملاك العقارية والأراضي الزراعية، واشتهرت عديد المدن بكثرة الأوقاف[1].

لقد كان للاستعمار الفرنسي في الجزائر انعكاس كبير على المنظومة القانونية ككل، بما فيها النصوص القانونية والتنظيمية الحاكمة للوقف، واستمر الوضع على حاله حتى بعد الاستقلال، فلم يكن هناك نص واضح فقد استمرت الجزائر بالأخذ بالقوانين الفرنسية، ماعدا ما كان منها مخالفا للسيادة الوطنية، فكان الوقف موجودا وتعرضت أملاكه للنهب، كما لم تكن هناك استراتيجية واضحة لإدارة الأملاك الوقفية واستثمارها، والتي ترتبط بإجراء هام هو جردها أولا، وهو ما كان سببا في نهب واندثار العديد منها.

بعد الاستقلال صدر أول مرسوم في سبتمبر 1964 يتضمن نظام الأملاك الموقوفة العامة باقتراح من وزير الأوقاف، لكنه لم يعرف تطبيقا ميدانيا، ومن ثم لم تتغير وضعية الوقف عما كانت عليه قبل الاستقلال، ليأتي قانون الثورة الزراعية لسنة 1971، والذي رغم استثنائه للأراضي الموقوفة من التأميم، إلا أنه عمليا لم يطبق ذلك، فقد أدرجت معظم الأراضي الوقفية ضمن الثورة الزراعية، الأمر الذي انعكس سلبا على الأملاك الوقفية، واستمر الوضع على حاله لغاية صدور دستور 1989 والذي نص عليها واعترف بها فأصبحت محمية دستوريا، ونص على أن القانون يحمي تخصيصها[2]، ثم توالت النصوص القانونية والتنظيمية التي تنظم الأوقاف، وكانت البداية مع القانون رقم 10/91 المتضمن الأملاك الوقفية، المعدل والمتمم بموجب القانون رقم 07/01 المؤرخ في 22 ماي 2001، لفتح مجال تنمية واستثمار الأملاك الوقفية سواء بتمويل ذاتي من حساب الأوقاف، أو بتمويل وطني عن طريق تحويل الأموال المجمعة لاستثمارات منتجة، باستعمال مختلف أساليب التوظيف الحديثة.

نحاول من خلال دراستنا استعراض ما هي الجهود التي بذلتها وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في الجزائر للنهوض بالأملاك الوقفية فيها وتوجيهها للاستثمار؟

للإجابة عن هذه الإشكالية، نقسم دراستنا للمحاور التالية: نبرز في أولها التوجه لترقية الأساليب المعول عليها في تسيير الأملاك الوقفية ماليا وإداريا، ثم نتولى إبراز تحيين مبالغ إيجار أملاكها الوقفية، ثم حصرها وجردها، وأخيرا تسوية وضعيتها القانونية وذلك على النحو التالي:

أولا/ التوجه لترقية الأساليب المعتمدة في التسيير المالي والإداري للأملاك الوقفية

أول خطوة بدأت بها وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في سعيها للنهوض بالأملاك الوقفية واستثمارها، هو العمل على ترقية الأساليب المعتمدة في التسيير المالي والإداري، كما سنوضح أدناه بإبراز كيفية إعداد ملفات الأملاك الوقفية، وتوحيد الوثائق الإدارية الخاصة بعملية تسييرها، وتنظيم مسألة إيجارها، وكذا تنظيم مسألة ترميمها وإصلاحها، وكذا تنظيم وضعيتهم المالية، نفصل في ذلك على النحو التالي:

1- إعداد الملفات للأملاك الوقفية وتوحيد الوثائق الإدارية الخاصة بتسييرها

تم تنظيم إعداد الملفات الوقفية والوثائق الإدارية الخاصة بتسييرها، للنهوض بالأملاك الوقفية واستثمارها، نبرز ذلك على النحو التالي:

أ- إحداث وثيقة الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي[3]: نص المشرع على أن وثيقة الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي، يتم تسجيلها في سجل خاص لدى مديرية الشؤون الدينية والأوقاف، المختصة إقليميا[4]، وحدد البيانات الوجوبية التي يتعين أن تتضمنها وهي:

- المعلومات الخاصة بالشهود مع توقيعاتهم،
- التصديق من قبل المصلحة المختصة بالبلدية، أو أي سلطة أخرى مؤهلة قانونا،

- رقم تسجيلها في السجل الخاص بمديرية الشؤون الدينية والأوقاف المختصة إقليميا[5].

باستيفاء ما سبق الإشارة إليه، مع جمع أكثر من ثلاث وثائق من الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي، تصدر مديرية الشؤون الدينية والأوقاف المختصة إقليميا، شهادة رسمية خاصة بالملك الوقفي محل الإشهاد مرفوقة بشرط البطلان عند ظهور أدلة مضادة[6].

تخضع الأملاك الوقفية التي تكون محل وثيقة الإشهاد للتسجيل والإشهار العقاري، ويتخذ مدير الشؤون الدينية والأوقاف جميع التدابير الرامية لجمع وثائق الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي[7].

ب- الشهادة الرسمية الخاصة بالملك الوقفي: حدد المشرع البيانات الوجوبية التي تتضمنها هذه الشهادة وهي:

- عنوان الشهادة،
- المراجع القانونية المعتمدة،
- رقم وتاريخ تسجيل وثائق الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي في السجل الخاص، بمديرية الشؤون الدينية والأوقاف المختصة إقليميا.
- تحديد مساحة الملك الوقفي وموقعه[8].

ج- السجل الخاص بالملك الوقفي: نص المشرع على أن السجل الخاص بالملك الوقفي، يتضمن وجوبا بيانات محددة قانونا، يكون في شكل مصنف، يحدد حجمه وخصائصه التقنية على النحو التالي:

- دفتر من الحجم الكبير، لا يقل عدد صفحاته عن 365 صفحة.
- غلاف من الورق المقوى يتضمن وجهه الأمامي:

في الأعلى:

✓ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

✓ وزارة الشؤون الدينية والأوقاف لولاية.....

في الوسط: السجل الخاص بالملك الوقفي

في الأسفل: تحديد السنة[9].

د- السجل العقاري الخاص بالأملاك الوقفية: السجل محدث لدى مصالح الحفظ العقاري، يأخذ شكل البطاقات العقارية المنصوص عليها في القرار المؤرخ في 27 ماي 1976 المتعلق بالبطاقات العقارية المستعملة من قبل المحافظات العقارية، وتكون باللون الأزرق.

يحدد محتوى السجل العقاري، وفق نماذج أربعة ملحقة بأصل القرار المنظم للسجل العقاري الخاص بالأملاك الوقفية[10].

2- تنظيم إيجارات الأملاك العقارية الوقفية:

بالنظر لأهمية إيجار الأملاك العقارية الوقفية، نظم المشرع أحكامها، ونص على الملك الوقفي الذي يمكن أن يكون محلا للتأجير، يمكن أن يكون بناء أو أرضا بياض أو أرض زراعية أو مشجرة[11]، وقد أورد نصا خاصا بإيجار الأملاك الوقفية العامة المخصصة للفلاحة، لاسيما التي تم حصرها، والتي استرجعتها الدولة، والأملاك الوقفية الأخرى التي هي في حوزة الدولة، والتي يتبين لاحقا أنها أوقاف عامة بناء على وثائق رسمية أو على شهادات أشخاص[12].

2-1- أساليب تأجير الأملاك الوقفية:

المزاد: يكون تأجير الأملاك الوقفية المشار إليها سابقا عن طريق المزاد، ويحدد السعر الأدنى بإيجار المثل، وعن طريق الخبرة بعد المعاينة واستطلاع رأي المصالح المختصة، في إدارة أملاك الدولة أو الجهات الأخرى المختصة، ولم يحدد المشرع من هي هذه الجهات الأخرى؟ وطبيعة هذه الاستشارة؟

يتم إجراء المزاد تحت إشراف ناظر الشؤون الدينية، وبمشاركة مجلس سبل الخيرات، على أساس دفتر شروط نموذجي، يحدده الوزير المكلف بالشؤون الدينية، ويعلن المزاد في الصحافة الوطنية، أو طرق الإعلان الأخرى قبل 20 يوما من تاريخ إجرائه[13].

استثناء نص المشرع على إمكانية تأجير الملك الوقفي عند الضرورة بـ 5/4 إيجار المثل متى كان مثقلا بدين، أو لم تسجل رغبة فيه إلا بقيمة أقل من إيجار المثل، ويرجع إيجار المثل متى توفرت الفرصة لذلك، وهنا يجدد عقد الإيجار[14].

التراضي: يمكن تأجير الملك الوقفي بهذا الأسلوب، لكن في مجالات معينة من أجل: نشر العلم، وتشجيع البحث فيه، وسبل الخيرات، بترخيص من الوزير المكلف بالشؤون الدينية وبعد استطلاع رأي لجنة الأوقاف[15].

2-2- أحكام تأجير الملك الوقفي

2-2-1- الأحكام العامة

- يعد المستأجر مدينا للملك الوقفي.
- عملية تأجير الأملاك الوقفية تكون لمدة محددة، ومدة هذه الأخيرة حسب طبيعة الملك الوقفي ونوعه.
- تجديد عقود إيجار الأملاك الوقفية، يكون خلال أجل 3 أشهر الأخيرة من مدة العقد، وان لم يتم ذلك تطبق أحكام القانون المدني.
- إمكانية مراجعة شروط عقد الإيجار متاحة، وتكون عند نهاية سنة تاريخ سريان العقد، أو عند تجديده لاسيما قيمته ومدته.
- يفسخ عقد الإيجار قانونا إذا توفي المستأجر، ويعاد تحريره وجوبا لصالح الورثة الشرعيين للمدة المتبقية من العقد الأولي مع مراعاة مضمونه، وفي حال كان المتوفي هو المؤجر، وكان من الموقوف عليهم يعاد تحرير العقد وجوبا للمستأجر الأصلي جنى انقضاء مدة العقد الأول مع مراعاة مضمونه[16].

2-2-2- الأحكام الخاصة بتأجير الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة

أ- شروط إيجار الأراضي الوقفية الفلاحية

– تحديد غرض تأجير الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة بـ: تنميتها واستغلالها استغلالا أمثل وجعلها منتجة.

– يتعين أن يراعى في المرشح لاستئجار هذه الأراضي ما يلي:

✓ الجنسية الجزائرية،

✓ إثبات صفة الفلاح، وفي حال انعدامها يمكن للمرشح تقديم شهادة تكوين، أو تأهيل في المجال الفلاحي.[17]

– يمكن للشخص المعنوي الاستفادة من هذه الأراضي، شريطة أن يكون خاضعا للقانون الجزائري، وأن يكون النشاط الذي يمارسه في مجال الفلاحة[18].

ب- الأحكام الخاصة بالإيجار[19]:

✓ السلطة المكلفة بالأوقاف هي المخولة بإعداد عقد الإيجار،

✓ عقد الإيجار الذي مدته 12 سنة فما فوق يخضع للإشهار العقاري،

✓ التزامات المستأجر محددة على سبيل المثال، ويترتب على كل إخلال بها فسخ العقد، وهي بوجه خاص ما يلي:

➢ عدم تغيير الوجهة الفلاحية،

➢ تسديد مقابل الإيجار السنوي مسبقا،

➢ عدم تأجير الأراضي الوقفية من الباطن،

➢ احترام المدة الثابتة في عقد الإيجار.

ج- أساليب تأجير الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة:

ج-1- المزاد العلني: تقوم السلطة المكلفة بالأوقاف بتحديد قيمة الإيجار الدنيا بإيجار المثل، وفق ما هو محدد في السوق العقارية، وتستند في ذلك للخبرة بعد معاينة أو استطلاع رأي مصالح إدارة أملاك الدولة، ثم تجرى المزايدة المعلن عنها في الصحف، أو بأي طريق إعلان آخر قبل 20 يوما من تاريخ إجرائها، بإشراف السلطة المكلفة بالأوقاف، على أساس دفتر شروط نموذجي.

حسنا فعل المشرع بنصه على أن البت في المزايدة لا يتم إلا بتقديم عرض يفوق القيمة الدنيا للإيجار، وهنا يرسو المزاد على من يقدم أفضل عرض[20].

ج-2- التراضي: يتم اللجوء لهذا الأسلوب، بعد عمليتين متتاليتين للإيجار عن طريق المزاد العلني، واللتين تكونان عديمتا الجدوى، هنا يتم تأجيرها بترخيص من الوزير المكلف بالشؤون الدينية والأوقاف، ويكون تحديد قيمة الإيجار في هذه الحالة من قبل السلطة المكلفة بالأوقاف، وفقا لمقتضيات السوق العقارية، ويكون ذلك بموجب عقد يرفق بدفتر شروط، يعد وفقا لشكل نموذجي يحدده قرار من وزير الشؤون الدينية والأوقاف[21]. يمكن أن يتم التأجير بالتراضي لتشجيع الاستثمارات الفلاحية المنتجة[22].

2-2-3- الأحكام الخاصة بتأجير الأملاك الوقفية الفلاحية المسترجعة من الدولة: حفاظا على هذه الأملاك العقارية، نص المشرع على استمرارية استغلالها وتنميتها، بما في ذلك الأملاك السطحية المتصلة بها، بموجب عقد إيجار يخضع لنظام خاص، يعوض نمط الاستغلال السابق الذي كانت تستغل به، وتكون الاستفادة من الإيجار الخاص أعضاء المستثمرات الفلاحية الجماعية والفردية، الحائزون على حق الانتفاع الدائم بموجب عقد رسمي، أو قرار من الوالي، وكذا الحائزون على حق امتياز في إطار القانون رقم 03/10.

الأحكام الخاصة بتأجيرها:

– مدة الإيجار القصوى 40 سنة قابلة للتجديد، مقابل دفع إيجار سنوي عند إعداد العقد، وهذه المدة طويلة جدا، فكان على المشرع خفضها، وترك المجال لإعادة تجديد العقد لكان ذلك أكثر فائدة بالنسبة لتأجير هذه الأراضي،

– دفع إيجار سنوي من قبل المستأجر للصندوق لمركزي للأوقاف، وقيمته مساوية لقيمة مبلغ الإتاوة السنوية المنصوص عليها في القانون رقم 03/10،

– وجوب الإشهار العقاري لعقد الإيجار[23].

3- تنظيم ترميم وإصلاح الأملاك الوقفية

بالنظر لأهمية الحفاظ على الأملاك الموقوفة، نص المشرع على صيانتها وترميمها وإصلاحها وعند الاقتضاء القيام بإعادة بنائها، وجعل نفقات الأوقاف في مجال حماية العين الموقوفة متمثلة فيها، وهي تأتي في مقدمة ما جاء به المشرع في أوجه ما تشتمل عليه نفقات الأوقاف، بوجه خاص قبل النفقات في مجال البحث ورعاية الأوقاف، ونفقات مجال المنازعات، ونفقات التعويضات المستحقة لناظر الملك الوقفي.[24]

4- تنظيم الوضعية المالية

4-1- إنشاء صندوق مركزي للأملاك الوقفية: نص المشرع على إنشاء صندوق مركزي للأملاك الوقفية بموجب قرار وزاري مشترك، بين الوزير الوصي والوزير المكلف بالمالية، والصندوق هو الحساب الخاص بالأموال الوقفية، وتحول الأموال التابعة للوقف له[25].

يتم مسك السجلات والدفاتر المحاسبية للحساب المركزي للأملاك الوقفية أمين للحساب، يتم تعيينه من قبل الوزير المكلف بالشؤون الدينية، بناء على اقتراح من لجنة الأملاك الوقفية، من بين الموظفين الذين تتوفر فيهم شروط التأهيل المحاسبي، ويستجيب لملمح وكيل الأوقاف، وفتح الحساب يكون بمقرر من الوزير المكلف بالشؤون الدينية[26].

إلا أن البعض يرى أن العمل بهذا الصندوق يؤدي لتوحيد الذمة المالية لكل الأملاك الوقفية، الموجودة على المستوى الوطني دون ضوابط وقيود، وهذا فيه مخالفة صريحة لما رجحه الفقهاء قديما وحديثا، وحتى لما هو معمول به في الدول التي لها تجارب رائدة في تنظيم وتفعيل الأوقاف، على غرار تجربة الأمانة العامة للأوقاف الكويتية، التي جمعت الأوقاف التي هي من جنس واحد في صندوق خاص بها[27].

4-2- استرجاع الرسم على القيمة المضافة لفائدة عمليات حفظ وبناء أملاك الوقف[28]: لقد جاء مرسوم يبين كيفيات تطبيق أحكام المادة 37 من قانون المالية لسنة 2002[29]، وبين أن المقصود بالاسترجاع عمليات البناء نفسها، وعمليات الحفظ المتمثلة في إحصاء الأملاك الوقفية، والحفاظ عليها في حالة جيدة، ويتم استرجاع الرسم على القيمة المضافة بناء على طلب، يقدمه مسير أملاك الوقف للمديرية الولائية للضرائب لمكان وجود الأملاك المعنية، ويرفق الطلب بملف يتكون من:

- طبيعة العمليات المنجزة،
- الكلفة التقديرية للأشغال أو الدراسات المنجزة، يصادق عليها مكتب خبرة متخصص،
- مبلغ الرسم على القيمة المضافة المبين في الفواتير المسلمة لهذا الغرض.

تتم دراسة الملف من أمين الخزينة الرئيسي للجزائر، من ميزانية التكاليف المشتركة لفائدة الحساب الذي تم على أساسه الالتزام بالنفقات التي تبرر الاسترجاع[30].

المشرع مدد من نطاق الاسترجاع بنفس الشرط السابقة، ليشمل الجمعيات أو اللجان المعتمدة قانونا، والمسيرة نفس الأملاك إذا كانت النفقات المعنية قد تم الالتزام بها على حساب أموالها الخاصة، وتؤشر طلبات الاسترجاع مسبقا من المصالح المؤهلة في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، التي تصدق على الإنجاز الفعلي للعمليات التي منح على أساسها الاسترجاع[31].

ثانيا- العمل على تحيين قيمة مبالغ إيجار الأملاك الوقفية

بدأت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في مراجعة قيم إيجار الأملاك الوقفية، مع محاولة تطبيق إيجار المثل (السوق) عند الإمكان، وركزت في البداية على المحلات التجارية والمرشات والأراضي الفلاحية، أما بالنسبة للسكنات الوقفية الوظيفية، فجهودها تركزت على إبرام العقود مع المستأجرين، والذين هم في

الغالب من رجال السلك الديني، والعمل على زيادة الإيجار بالتراضي وبنسب متدرجة، وكذلك على تسديد مخلفات الإيجار.

ثالثا- تنظيم عملية البحث وحصر الأملاك الوقفية

حتى تتمكن الجزائر من توجيه عائدات أملاكها الوقفية للحياة الاجتماعية والثقافية، ولعمليات التضامن الاجتماعي وتوزيع الثروات حتى يستفيد منها الفقراء والعجزة والمرضى واليتامى...الخ، وهذا مرتبط وجودا وعدما بقدرتها على تثمين ممتلكاتها الوقفية واستثمارها، والتي ترتبط بمدى نجاحها في بحثها عن كل هذه الممتلكات وحصرها والتي نفصل مضمونها على النحو التالي:

1- البحث عن الأملاك الوقفية

تمكنت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف من خلال عملية البحث عن الأملاك الوقفية التي شرعت فيها منذ مدة، من اكتشاف واسترجاع وتسوية الكثير منها، فحجم الأوقاف يفوق بكثير حجم الأملاك المعروفة التي تسهر على تسييرها دائرتها الوزارية، وقد اعتمدت في عملها على الخبراء العقاريين، وبالتنسيق مع مصالح وزارة المالية (أملاك الدولة والحفظ العقاري ومسح الأراضي) والتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية.

2- عملية حصر الأملاك الوقفية

قامت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بعملية حصر الأملاك الوقفية على مستوى الوطني، وذلك بإعداد جرد عام، من خلال إنشاء بطاقية وطنية وسجلات الجرد للأملاك الوقفية المستغلة، والأمر سيان بالنسبة للمساجد والمدارس القرآنية، وبعد أن قام الأمر رقم 73/71[32]، بتأميم الأملاك الوقفية ألغي ذلك في ظل الأمر رقم 26/95[33] فنصت المادة 38 منه على استرجاع الأملاك الوقفية وأيلولتها للجهات التي أوقفت عليها، وفي حال انعدام الموقوف عليه الشرعي تؤول للسلطة المكلفة بالأوقاف، مع مراعاة الشروط التالية:

– ثبوت الوقف بإحدى الطرق القانونية والشرعية، ويقع عبء الإثبات على عاتق الموقوف عليه إذا تعلق الأمر بالوقف الخاص،

– أن تكون العين الموقوفة ما تزال قائمة وسليمة[34].

أ- البطاقية الوطنية للمساجد: تعتبر هذه البطاقية أداة من خلالها يمكن إحصاء المساجد عبر التراب الوطني وجرها، بما يمكن من ترشيد تسيير المساجد ومتابعة تجسيد وظائفها، ومسك البطاقية تتولاه مصالح وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، وتكلف هنا بـ:

- إنشاء قاعدة بيانات ممركزة للمساجد، وحفظها على جميع الدعائم،
- تأمين قاعدة بيانات البطاقية الوطنية للمساجد،
- ضمان تحيينها بشكل دوري[35].

بيانات البطاقية: حدد المشرع البيانات التي تحتويها هذه الأخيرة على النحو التالي:

- **البطاقة الفنية للمسجد:** تحتوي على تسمية المسجد وموقعه، وترتيبه وقدرة استيعابه ووضعيته القانونية والمادية.

المرافق المتوفرة بالمسجد: تضم ما يتوفر عليه من مرافق ملحقة به.

- **التأطير البشري للمسجد:** يتضمن الموارد البشرية المأطرة للنشاط المسجدي.
- ممتلكات المسجد العقارية والمنقولة.
- المخططات الطبوغرافية والأمنية للمسجد.
- مراجع الشخص الطبيعي و/أو المعنوي المكلف بالبناء والتجهيز.

- بيانات أخرى عند الضرورة[36].

يسجل في البطاقية أيضا جميع الرخص الإدارية المتضمنة جمع التبرعات التي استفاد منها المسجد، وجميع الهبات والوصايا المقبولة قانونا[37].

ب- إعداد جرد عام بالأملاك الوقفية: نص المشرع على خضوع الأملاك الوقفية لجرد عام، تعده المصالح المختصة بالأوقاف للأملاك الوقفية المنقولة النقدية وغير النقدية الموضوعة، في الأماكن التي تتم زيارتها كالأضرحة والمقابر، لكن ذلك يكون في إطار احترام ما نصت عليه المادة 8 مكرر/1 من القانون رقم 10/91 المعدل والمتمم[38]، أما أموال الأملاك الوقفية الموجودة في الخارج، فيتم جردها بقرار مشترك بين الوزير المكلف بالشئون الدينية والأوقاف ووزير الشؤون الخارجية[39]،[40].

مكن المشرع مصالح الحفظ العقاري من أجل تأدية مهامها الخاصة بإعداد السجل العقاري الخاص بالأملاك الوقفية، من الاستعانة بأعوان متخصصين في الشريعة الإسلامية، يعينهم لذلك الوزير المكلف بالشؤون الدينية والأوقاف[41].

نشير في هذا الصدد إلى أنه في سنة 2001، تمت الموافقة على اتفاق المساعدة الفنية الموقع في بيروت بين الجزائر والبنك الإسلامي للتنمية لتمويل مشروع حصر ممتلكات الأوقاف في الجزائر[42]، والبحث عنها والتحقق منها وتحديد هويتها وتصنيفها، والمحافظة عليها وتطويرها وترقيتها، والتنفيذ يكون طبقا للقوانين والتنظيمات المعمول بها، كما أن هذا الاتفاق يساهم في البحث عن الممتلكات بالخارج وإنشاء قاعدة معطيات إلكترونية[43].

نص المرسوم الرئاسي على أنه يتعين على كل من وزارة الشؤون الدينية والأوقاف ووزارة المالية، والبنك الجزائري للتنمية، اتخاذ كل التدابير الضرورية للحفاظ على مصالح الدولة، وتنفيذ عمليات إنجاز المشروع وتنسيقها ومتابعتها ومراقبتها، كل في مجال اختصاصه[44].

تصنيف الأملاك الوقفية

نوع الملك	العدد
محلات تجارية	1388
مرشات وحمامات	571
سكنات إلزامية	4020
سكنات	2266
اراضي فلاحية	656
أراضي بيضاء	750
أراضي غابية	1
أراضي مشجرة	4
أشجار ونخيل	28
بساتين	118
واحات	1
مكاتب	37
مكتبات	3
حظائر	22
قاعات	3
مدارس قرآنية	8

كنائس	27
مرائب	9
مستودعات و مخازن	25
شاحنات	1
أضرحة	2
نوادي	3
حضانات	10
وكالات	5
ملحقات	6
حشيش مقبرة	1
ينبوع مائي	1
بيعة	1
المجموع	9967

المصدر: وزارة الشؤون الدينية والأوقاف[45]

رابعا: تسوية الوضعية القانونية للأملاك الوقفية

تعتبر التسوية القانونية للأملاك الوقفية، المرحلة الحاسمة التي تسبق عملية الاستثمار الوقفي، حيث لا يمكن لنا الدخول في هذه المرحلة دون الحصول على عقود وسندات رسمية للأراضي الوقفية الصالحة للبناء.

لقد تطلب التسوية القانونية عناية كبيرة من أجل التوثيق الرسمي للأملاك الوقفية، وشهرها لدى مصالح الحفظ العقاري، نشير في هذا الصدد أن هذه العملية تختلف حسب نوع ووضعية الأملاك الوقفية المعروفة، والمستغلة بإيجار والتي ليست لها سندات رسمية، أو أملاكا وقفية مجهولة وتم اكتشافها في إطار عملية البحث أو أنها مخصصة للشعائر الدينية.

لقد عملت الوزارة على الاستفادة من التشريعات العقارية السارية المفعول قدر الإمكان، كعملية إعداد المسح العام للأراضي، حيث حصلت على الدفاتر العقارية للأوقاف الواقعة في المناطق التي يتم فيها عملية المسح.

نشير في هذا الصدد إلى أن المشرع نظم أحكام إعداد مسح الأراضي العام وتأسيس السجل العقاري[46]، وأسس السجل العقاري[47] سنتي 1975، 1976 على التوالي، ويعد الدفتر العقاري سندا لإثبات الملكية العقارية فقد نصت المادة 32 من المرسوم رقم 32/73 على استبدال شهادات الملكية بالدفاتر العقارية بمجرد إعداد المسح العام للأراضي[48].

من التعاريف التي أوردت للدفاتر العقارية أنه: "سند قانوني ذو حجية قوية، تقيد فيه جميع الحقوق العقارية، وما يرد عليها من تصرفات على العقارات الواقعة في المناطق الممسوحة، ويسلم إلى كل مالك يكون حقه قائما بمناسبة إنشاء بطاقات عقارية"[49].

بالرجوع لأحكام المرسوم 63/76 المشار إليه سابقا، يبين لنا أن الدفتر العقاري يكون مطابقا للنموذج المحدد في قرار وزير المالية، وقد صدر هذا القرار في 27 ماي 1976، متضمنا لمضمون الدفتر العقاري، وهو مكون من الطابع وستة جداول، أما الطابع فهو مجموعة من البيانات المعرفة للعقار المخصص له الدفتر، ويتضمن البلدية والقسم، مجموعة الملكية، سعة المسح[50].

يشكل الدفتر العقاري سندا قويا للملكية، ولا يمكن أن يسجل أي إجراء في السجل العقاري دونه، وكل تأشير على البطاقة العقارية العينية يتعين أن ينقل على الدفتر العقاري، حتى يرسم الوضعية القانونية للعقار[51].

لقد تم اتخاذ الأساس القانوني للتسوية القانونية للأملاك الوقفية، بالتنسيق مع وزارة المالية، وبعض الوزارات المعنية في صيغة تعليمات وزارية مشتركة أدت كلها لتسارع وتيرة التسوية القانونية للأملاك الوقفية.

خاتمة:

في ختام دراستنا لمجهودات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف للنهوض بالأملاك الوقفية واستثمارها في الجزائر، توصلنا لجملة من النتائج والاقتراحات نوجزها على النحو التالي:

أولا: النتائج

1. للوقف دورا هام في الحضارة الإسلامية لاسيما في مرحلة ازدهارها، فقد كان دافعا لعجلة التنمية الاقتصادية والعلمية والاجتماعية فيها، من خلال الاستفادة من موارده وتوظيفها، لكن الممارسات الخاطئة التي حصلت فيما بعد كانت سببا في عزوف الأشخاص عن وقف أموالهم، الأمر الذي انعكس سلبا على أهمية الدور الذي يؤديه الوقف في دفع عجلة التنمية.

2. انعكست آثار غياب سياسة وطنية للتكفل بالأوقاف في الجزائر بعد الاستقلال سلبا على الوقف، وهو ما أدى لاندثارها، وانعكس على تنظيم الهيكل الإداري والتنظيمي لتسييرها والذي كان في شكل مديريات فرعية لدى وزارة الشؤون الدينية، لتصبح تحت إشراف مفتشية رئيسية للأوقاف، المرتبطة بشكل مباشر بالكتابة العامة بالوزارة وتسييرها، تتولاه المديرية الفرعية للأموال الوقفية التابعة لمديرية الشؤون الدينية، لتنتهي سنة 1968 بتقليص هيكلة الأوقاف لتصبح مسيرة من قبل مديرية فرعية تابعة لمديرية الشؤون الدينية.

3. كثرة الأملاك الوقفية التي هي في حالة تعطل ومتعثرة، والتي لا تملك الجهات التي تعود لها التمويل الكافي للقيام بالبناء عليها (الأملاك العقارية منها)، الأمر الذي يتطلب البحث عن طريق لتمويلها لتعميرها واستثمارها، وهنا يظهر للواجهة عقد البوت باعتباره عقدا تمويليا، يمكن أن يحل مشكل التمويل الذي يطرح دائما بمناسبة البحث في تعميرها.

4. يتعين إجراء دراسات جديدة تبحث في ضرورة التوجه لعقد جديد يعول عليه في استثمار الأملاك العقارية الوقفية، دون المنقولة لأن عمليات البناء ترد على عقارات ومن ثم فالأملاك الوقفية المنقولة تخرج عن مجال تطبيقه، وقد اعتمدته عديد الدول على غرار: وقف الراجحي.

ثانيا: الاقتراحات

1. الاهتمام بالوقف يتعين أن يكون في مقدمة أولويات كل الدول الإسلامية، بما فيها الجزائر، ويتعين العمل على إيجاد البيئة القانونية والمؤسساتية الكفيلة بتفعيله، وجعله أكثر فاعلية ومساندة للدولة في مختلف المجالات.

2. يتعين الاطلاع على التجارب الرائدة في مجال الوقف على غرار: التجربة الكويتية، للاستفادة منها في تحديث وتطوير البيئة القانونية والمؤسساتية التي تعنى بالوقف، والإطلاع على الجديد في العقود الجديدة المعول عليها في تنمية واستثمار الأملاك الوقفية على غرار: عقد البوت، ويتعين هنا:

✓ البحث في مدى مشروعية إبرام هذه العقود ربما مع مستثمرين أجانب لا يعرفون الوقف الإسلامي، ففي الغالب ما يكون العقد ذا طابع دولي، إلا أن هذا لا يعني أنه لا يمكن أن تكون عقودا وطنية.
✓ ضرورة الاستعانة بخبراء قانونيين واقتصاديين وفنيين عند إبرام العقد، لاسيما في العقد المدول.
✓ ضرورة تنظيم أحكام خاصة بالصيانة للملك العقاري الوقفي المبني والمسير، قبل نقل ملكيته للجهة التي يعود لها الوقف.
✓ تنظيم أحكام خاصة بممارسة الرقابة على شركة المشروع المنفذة لعقد البوت في تنمية واستثمار الملك الوقفي العقاري.
✓ تهيئة بيئة قانونية ملائمة لمقاصد الوقف ولكيفية تنمية واستثماره بعقد البوت.

3. يتعين على وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الاستمرار في جهودها في تنمية واستثمار الأملاك الوقفية بشكل جيد، وهو ما بدأته في فترة سابقة لمعالجة التسيير العشوائي والوضعية الهشة التي كانت فيها الأوقاف، سواء من الناحية الإدارية أو المالية أو العقارية، ابتداء بالتوجه لترقية الأساليب لمعتمدة في التسيير المالي والإداري للأملاك الوقفية، والاهتمام بتحيين مبالغ الإيجار للأملاك الوقفية، لتتناسب مع قيمة مثلها في الأسواق، وبالنظر لأهمية البحث عن الأملاك الوقفية وحصرها فقد بدأت الوزارة هذه العملية منذ فترة، وعليها الانتهاء منها في القريب لتفادي اندثار أملاكها، وعليها العمل على تسوية وضعية أملاكها الوقفية والتنسيق مع الجهات المعنية لهذا الغرض.

المصادر والمراجع:

أولا: النصوص القانونية

- المرسوم الرئاسي رقم 18/89، المؤرخ في 28 فبراير 1989، المتضمن نشر نص تعديل الدستور الموافق عليه في استفتاء 23 فبراير سنة 1989 في الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ج ر عدد 09.
- الأمر رقم 73/71، المؤرخ في 8 نوفمبر 1971، المتضمن الثورة الزراعية، ج ر عدد 97.
- الأمر رقم 74/75، المؤرخ في المؤرخ في 12 نوفمبر 1975، المتضمن إعداد مسح الأراضي العام وتأسيس السجل العقاري، ج ر عدد 92.
- الأمر رقم 26/95، المؤرخ في 25 سبتمبر 1995، المعدل والمتمم للقانون رقم 25/90، المؤرخ في 18 نوفمبر 1990، المتضمن التوجيه العقاري، ج ر عدد 55.
- القانون رقم 07/01، المؤرخ في 22 ماي 2001، المعدل والمتمم للقانون رقم 10/91، المؤرخ في 27 أفريل 1991، المتضمن الأوقاف، ج ر عدد 29. (تممت الفصل الأول من القانون رقم 10/91، بالمادة 8 مكرر).
- القانون رقم 21/01، المؤرخ في 22 ديسمبر 2001، المتضمن قانون المالية لسنة 2002، ج ر عدد 79.
- المرسوم الرئاسي رقم 107/01، المؤرخ في 26 أفريل 2001، المتضمن الموافقة على اتفاق المساعدة الفنية (قرض ومنحة) الموقع في 8 نوفمبر سنة 2000 ببيروت (لبنان)، بين الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية والبنك الإسلامي للتنمية لتمويل مشروع حصر ممتلكات الأوقاف في الجزائر، ج ر عدد 25.
- المرسوم رقم 32/73، المؤرخ في 5 يناير 1973، المتضمن إثبات حق الملكية الخاصة، ج ر عدد 15.
- المرسوم رقم 63/76، المؤرخ في 25 مارس 1976، المتضمن تأسيس السجل العقاري، ج ر عدد 30، المعدل والمتمم بالمرسوم التنفيذي رقم 123/93، المؤرخ في 19 ماي 1993، ج ر عدد 34.
- المرسوم التنفيذي رقم 381/98، المؤرخ في 1 ديسمبر 1998، المتضمن شروط إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها وحمايتها وكيفيات ذلك، ج ر عدد 90.
- المرسوم التنفيذي رقم 336/2000، المؤرخ في 26 أكتوبر 2000، المتضمن إحداث وثيقة الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي وشروط وكيفيات إصدارها وتسليمها، ج ر عدد 64.

- المرسوم التنفيذي رقم 51/03، المؤرخ في 4 فبراير 2003، المتضمن كيفيات تطبيق أحكام المادة 8 مكرر من القانون رقم 10/91 المؤرخ في 27 أفريل 1991، المتضمن الأوقاف، المعدل والمتمم، ج ر عدد 8.
- المرسوم التنفيذي رقم 257/03، المءرخ في 22 يوليو 2003، المتضمن كيفيات تطبيق احكام المادة 37 من قانون المالية لسنة 2002، المتعلقة باسترجاع الرسم على القيمة المضافة لفائدة عمليات حفظ وبناء أملاك الوقف، ج ر عدد 45.
- المرسوم التنفيذي رقم 70/14، المؤرخ في 10 فبراير 2014، المتضمن شروط وكيفيات إيجار الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة، ج ر عدد 09.
- القرار المؤرخ في 26 ماي 2001، المتضمن شكل ومحتوى الشهادة الرسمية الخاصة بالملك الوقفي، ج ر عدد 31.
- القرار المؤرخ في 6 يونيو 2001، المتضمن محتوى السجل الخاص بالملك الوقفي، ج ر عدد 32.
- القرار المؤرخ في 29 يونيو 2017، المتضمن شكل البطاقية الوطنية للمساجد ومحتواها، ج ر عدد 57.
- القرار الوزاري المشترك المؤرخ في 2 مارس 1999، المتضمن إنشاء صندوق مركزي للأملاك الوقفية، ج ر عدد 32.
- القرار الوزاري المشترك المؤرخ في 15 نوفمبر 2003، المتضمن شكل ومحتوى السجل العقاري الخاص بالأملاك الوقفية، ج ر عدد 71.

ثانيا: المقالات

- بن داود براهيم، طعيبة أحمد، إدارة الأملاك الوقفية بالجزائر وسبل استثمارها، مجلة الدراسات القانونية والسياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، العدد الرابع، جوان 2016.
- بواشري بلقاسم، الدفتر العقاري كسند لإثبات الملكية العقارية الممسوحة، مجلة الدراسات القانونية المقارنة، مخبر القانون الخاص المقارن وبمساهمة كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، العدد الثالث، ديسمبر 2016.
- حشود نسيمة، الحجية القانونية للدفتر العقاري، حوليات جامعة الجزائر 1، جامعة الجزائر، العدد الثاني، المجلد الحادي والثلاثين، جوان 2017.
- صالحي صالح، نوال بن عمارة، الوقف الإسلامي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة (عرض للتجربة الجزائرية في تسيير الأوقاف)، المجلة الجزائرية للتنمية الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، ورقلة، العدد الأول، ديسمبر 2014.
- ضيف أحمد، الدفتر العقاري كسند لإثبات الملكية العفارية، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، الجزائر، العدد السادس، 2009.
- قانة رمزي، الصندوق المركزي للأملاك الوقفية بين المشروعية الفقهية والقانونية، مجلة الشريعة والاقتصاد، كلية الشريعة والاقتصاد، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد السابع، المجلد الرابع، جوان 2015.

ثالثا: الأطروحات

- رحايمية عماد الدين، "الوسائل القانونية لإثبات الملكية العقارية الخاصة في التشريع الجزائري"، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص علوم قانونية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تيزي وزو، 2014.

رابعا: المواقع الإلكترونية

- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، "تصنيف الأملاك الوقفية"، يوم 18 جانفي 2018، الساعة: 21:02. https://bit.ly/2UIB2ZC

الهوامش:

[1]- صالح صالحي، نوال بن عمارة، الوقف الإسلامي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة (عرض للتجربة الجزائرية في تسيير الأوقاف)، المجلة الجزائرية للتنمية الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، العدد الأول، ديسمبر 2014، ص 159.

[2]- المادة 3/49 من المرسوم الرئاسي رقم 18/89، المؤرخ في 28 فبراير 1989، المتضمن نشر نص تعديل الدستور الموافق عليه في استفتاء 23 فبراير سنة 1989 في الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ج ر عدد 09.

[3]- المرسوم التنفيذي رقم 336/2000، المؤرخ في 26 أكتوبر 2000، المتضمن إحداث وثيقة الإشهاد المكتوب لإثبات الملك الوقفي وشروط وكيفيات إصدارها وتسليمها، ج ر عدد 64.

[4]- المادة 3 من نفس المرسوم التنفيذي.
[5]- المادة 4 من نفس المرسوم التنفيذي.
[6]- المادة 5/ 1 من نفس المرسوم التنفيذي.
[7]- المادتين 6، 7 من نفس المرسوم التنفيذي.
[8]- المادة 3 من القرار المؤرخ في 26 ماي 2001، المتضمن شكل ومحتوى الشهادة الرسمية الخاصة بالملك الوقفي، ج ر عدد 31.
[9]- القرار المؤرخ في 6 يونيو 2001، المتضمن محتوى السجل الخاص بالملك الوقفي، ج ر عدد 32.
[10]- المواد: 2، 3، 4 من القرار الوزاري المشترك المؤرخ في 15 نوفمبر 2003، المتضمن شكل ومحتوى السجل العقاري الخاص بالأملاك الوقفية، ج ر عدد 71.
[11]- المادة 22 من المرسوم التنفيذي رقم 381/98، المؤرخ في 1 ديسمبر 1998، المتضمن شروط إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها وحمايتها وكيفيات ذلك، ج ر عدد 90.
[12]- المادة 2 من المرسوم التنفيذي رقم 70/14، المؤرخ في 10 فبراير 2014، المتضمن شروط وكيفيات إيجار الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة، ج ر عدد 09.
[13]- المادة 23 من نفس المرسوم التنفيذي رقم 381/98، المشار إليه سابقا.
[14]- المادة 24 من نفس المرسوم التنفيذي.
[15]- المادة 25 من نفس المرسوم التنفيذي.
[16]- المواد من: 26 إلى 30 من نفس المرسوم التنفيذي.
[17]- المادة 7 من المرسوم التنفيذي رقم 70/14، المشار إليه سابقا.
[18]- المادة 8 من نفس المرسوم التنفيذي.
[19]- راجع في هذا الصدد أحكام المواد: 4، 9، 11، 12 من نفس المرسوم التنفيذي.
[20]- المواد: 15، 16، 17، 18 من نفس المرسوم التنفيذي.
[21]- المواد: 20، 22، 23 من نفس المرسوم التنفيذي.
[22]- المادة: 21 من نفس المرسوم التنفيذي.
[23]- المواد: 26، 27، 28 من نفس المرسوم التنفيذي.
[24]- المادة 32 من المرسوم التنفيذي رقم 381/98، المشار إليه سابقا.
[25]- المادة 35 من نفس المرسوم التنفيذي.
[26]- المادتين: 3، 4 من القرار الوزاري المشترك المؤرخ في 2 مارس 1999، المتضمن إنشاء صندوق مركزي للأملاك الوقفية، ج ر عدد 32.
[27]- رمزي قانة، الصندوق المركزي للأملاك الوقفية بين المشروعية الفقهية والقانونية، مجلة الشريعة والاقتصاد، كلية الشريعة والاقتصاد، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد السابع، المجلد الرابع، جوان 2015، ص 343.
[28]- المرسوم التنفيذي رقم 257/03، المؤرخ في 22 يوليو 2003، المتضمن كيفيات تطبيق أحكام المادة 37 من قانون المالية لسنة 2002، المتعلقة باسترجاع الرسم على القيمة المضافة لفائدة عمليات حفظ وبناء أملاك الوقف، ج ر عدد 45.
[29]- القانون رقم 21/01، المؤرخ في 22 ديسمبر 2001، المتضمن قانون المالية لسنة 2002، ج ر عدد 79، تنص: "يسترجع الرسم على القيمة المضافة المطبقة على عمليات الحفاظ على أملاك الوقف وبنائها كما هي محددة في القانون رقم 10/91 المؤرخ في 27 أفريل 1991، والمتعلق بالأوقاف المعدل المتمم، تحدد شروط وكيفيات استرجاع هذا الرسم عن طريق التنظيم".
[30]- المواد من: 1 إلى 3 من نفس المرسوم التنفيذي.
[31]- المادتين: 4، 5 من نفس المرسوم التنفيذي.
[32]- الأمر رقم 73/71، المؤرخ في 8 نوفمبر 1971، المتضمن الثورة الزراعية، ج ر عدد 97.
[33]- الأمر رقم 26/95، المؤرخ في 25 سبتمبر 1995، المعدل والمتمم للقانون رقم 25/90، المؤرخ في 18 نوفمبر 1990، المتضمن التوجيه العقاري، ج ر عدد 55.

[34]- بن داود براهيم، طعيبة أحمد، إدارة الأملاك الوقفية بالجزائر، وسبل استثماره، مجلة الدراسات القانونية والسياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، العدد الرابع، جوان 2016، ص 8.

[35]- المواد: 2، 3 من القرار المؤرخ في 29 يونيو 2017، المتضمن شكل البطاقية الوطنية للمساجد ومحتواها، ج ر عدد 57.

[36]- المادة 4 من نفس القرار.

[37]- المادتين: 5، 6 من نفس القرار.

[38]- المادة 2 المرسوم التنفيذي رقم 51/03، المؤرخ في 4 فبراير 2003، المتضمن كيفيات تطبيق أحكام المادة 8 مكرر من القانون رقم 10/91 المؤرخ في 27 أفريل 1991، المتضمن الأوقاف، المعدل والمتمم، ج ر عدد 8.

[39]- المادة 3 من نفس المرسوم التنفيذي.

[40]- المادة 3 من القانون رقم 07/01، المؤرخ في 22 ماي 2001، المعدل والمتمم للقانون رقم 10/91، المؤرخ في 27 أفريل 1991، المتضمن الأوقاف، ج ر عدد 29. (تممت الفصل الأول من القانون رقم 10/91، بالمادة 8 مكرر).

[41]- المادة 5 من نفس المرسوم التنفيذي.

[42]- المادة 1 من المرسوم الرئاسي رقم 107/01، المؤرخ في 26 أفريل 2001، المتضمن الموافقة على اتفاق المساعدة الفنية (قرض ومنحة) الموقع في 8 نوفمبر سنة 2000 ببيروت (لبنان)، بين الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية والبنك الإسلامي للتنمية لتمويل مشروع حصر ممتلكات الأوقاف في الجزائر، ج ر عدد 25.

[43]- المادة 1 من الملحق الأول. (مدرج في المرسوم الرئاسي المشار إليه سابقا)

[44]- المادة 2 من نفس المرسوم الرئاسي.

[45]- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، "تصنيف الأملاك الوقفية"، يوم 18 جانفي 2018، الساعة: 21:02. https://bit.ly/38Nqy2j

[46]- الأمر رقم 74/75، المؤرخ في المؤرخ في 12 نوفمبر 1975، المتضمن إعداد مسح الأراضي العام وتأسيس السجل العقاري، ج ر عدد 92.

[47]- المرسوم رقم 63/76، المؤرخ في 25 مارس 1976، المتضمن تأسيس السجل العقاري، ج ر عدد 30، المعدل والمتمم بالمرسوم التنفيذي رقم 123/93، المؤرخ في 19 ماي 1993، ج ر عدد 34.

[48]- المرسوم رقم 32/73، المؤرخ في 5 يناير 1973، المتضمن إثبات حق الملكية الخاصة، ج ر عدد 15.

[49]- رحايمية عماد الدين، الوسائل القانونية لإثبات الملكية العقارية الخاصة في التشريع الجزائري، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص علوم قانونية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تيزي وزو، 2014، ص 249.

[50]- أحمد ضيف، الدفتر العقاري كسند لإثبات الملكية العفارية، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، الجزائر، العدد السادس، 2009، ص 227.

- بلقاسم بواشري، الدفتر العقاري كسند لإثبات الملكية العقارية الممسوحة، مجلة الدراسات القانونية المقارنة، مخبر القانون الخاص المقارن وبمساهمة كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، العدد الثالث، ديسمبر 2016، ص 74.

[51]- نسيمة حشود، الحجية القانونية للدفتر العقاري، حوليات جامعة الجزائر 1، جامعة الجزائر، العدد الثاني، المجلد الحادي والثلاثين، جوان 2017، ص 13.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 307 – 324
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

"الإكْـرَاهُ الجِـنْسي بيْنَ الزَّوجين"... إشْـكـالات وَمـآلات
دِراسةٌ مُقارنـةٌ في ضوْء الفقهِ الإسْلامي

Sexual coercion between spouses... Problems and Prospects
A comparative study in the light of Islamic jurisprudence

د. محمَّد شريَّط
كلية الحقوق والعلوم السياسية- جامعة الجلفة
Mohammed.ch1954@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/12/31 تاريخ القبول: 2021/06/08

الملخص:
لاَ ريْبَ أنَّ الفقه الإسلامي عُنيَ بالرَّابطة الزَّوجية نصًّا ومَقصِدًا، حُكمًا وحِكْمةً؛ مُراعيًا فيها اتِّسامَها بالرِّضائية، ومشدِّدًا على المُشترَكاتِ بينَ الزَّوجين؛ بُغيةَ اِبْتناءِ أُسرَةٍ تلتئمُ في ظلال المودَّة والرَّحمة، وتتناغَمُ في إطار الإحصان والعِفَّة؛ بيْدَ أنَّ تلك الرضائية قدْ يشوبُ صفوَها أساليبُ الإكراه المستعملَة مِن لدُنِ الزَّوج لقضاءِ وطَره الجنسي، ممَّا يَطرحُ التَّساؤلَ عن حقِّ الزَّوجة في التَّأبِّي والامتناع عنْ الإنخراط في هذه المُعاشرة الجنسية.
وعطفًا على ذلكَ تروِمُ هذه الدِّراسة التَّطوافَ بمَبحث "الإكراه الجنسي بين الزَّوجين" مِنْ زاوية الفقه الإسلامي وبدرجةٍ أقلّ قانون الأسرة الجزائري.
الكلمات المفتاحية: المعاشرة الجنسية؛ الرِّضا؛ الإجبار؛ الحقّ؛ الطَّاعة.

Abstract:
There is no doubt that Islamic jurisprudence is concerned with the conjugal bond, both text and intent, as well as wisdom and wisdom. Taking into account its complacency and emphasizing the commonality between spouses; In order to build a family that heals in the shade of affection and mercy, and harmonizes within the framework of immunity and chastity; However, that consent may be tainted by the methods of coercion used by the husband to spend his sexual relations, which raises the question of the wife's right to refuse and refrain from engaging in this sexual intercourse.
In addition, this study aims to circulate the topic of "sexual coercion between spouses" from the angle of Islamic jurisprudence and to a lesser extent the Algerian family law.
Key words: Sexual intercourse; the satisfaction; Compulsion; rights; Obedience.

مقدّمة:

لاَ جرمَ أنَّ "العلاقةَ الجنسيةَ الزَّوجية" وثيقةُ الصِّلة بالشَّريعة الإسلامية؛ تُفهم في نُصوصها - مُبتدأً ومُنْتهىً-، وتُدْركُ في مَقاصدها - تعقُّلاً واكتناهًا-؛ تلك الشَّريعةُ التي رسمتْ للمُعاشرة الجنسية إطارًا منضبطًا ومنفتِحًا، أطلقتْ فيه للزَّوجين عَنان الممارسة الجنسية حسْبما تشتهيه طبائعُهما وأذواقُهما من غير قسْرٍ أو تضييقٍ، فالزَّوجان لهما مُطلقُ الحُريَّة في نموذج الرَّغبة الجنسية مادامَ ذلك مُوافقًا للضَّوابط الشَّرعية؛ غيْرَ أنَّ بعضَ القراءاتِ ما فتِئَتْ تلمزُ تلكَ الأحكام الشَّرعية؛ بدعوى اختلال التَّساوي بينَ الزَّوجين في الممارَسة الجنسية، من حيثُ حُكم الاستجابة إلى الطَّرف الآخر في إقامة العلاقة، وما يترتَّب على ذلكَ

مِن آثار، بل وتُسوِّقُ أنَّ الشَّريعة منحت سُلطةَ "الإكراه" للزَّوج لِاستجْلاب حقِّه الجنسي رُغمًا عن إرادة ورضَا الزَّوجة. لأجل ذلكَ تأتي هذه الدِّراسة.

الإشكالية:

لأنَّ مبحث العلاقة الجنسية بين الزَّوجين يحملُ طابعًا مِحْوريًّا في ابتناء الأسرة تحت ظلال المودَّة والرَّحمة وبين جُدران الإحْصان والعِفَّة، ولأنَّ الشَّغَب الفكري يمسُّ من حينٍ لآخر أبْجديات الفقه الإسلامي وأساسيات النِّظام الأُسَري، ولأنَّ الضَّرورة الحياتية في تغيُّرات بِنية المجتمعات الإسلامية تستدعي النَّظر الدَّائم والحثيث في المدوَّنات الفقهية؛ لأجْل ذلك:

هل هناك حاجةٌ إلى إعادة قراءةِ مَبحث "المُعاشرة الجنسية بين الزَّوجين" مِن جهة "الإكراه" بممَارسة الجنس مع الزَّوجة رُغمًا عنها ؟، بمعنًى آخرَ أين تبدأ وأين تنتهي حُدود الممارسة الجنسية بين الزَّوجين في الفقه الإسلامي وقانُون الأسرة الجزائري؟ متى تكون حقًّا ومتى تكون تعسُّفًا في استعمال الحقِّ؟، وما الشُّبهات المثارة في ذلكَ ؟، وما مآلاتُ ذلك؟

أهمية الدِّراسة:

وإزاء ذلك تسَعى الدِّراسة لإبراز الملامح الكبرى لمفهوم "الإكراه الجنسي بين الزَّوجين" والمُصطلحات الرَّديفة بها من اغتصابٍ وعُنفٍ معَ مُحاولة تكييفها وتوصيفها، ومِن ثمَّ الإفادة من ذلك في تجديد القراءة الفقهية للنُّصوص القانونية في قانون الأسرة الجزائري.

الدِّراسات السَّابقة:

لمْ أجدْ - معَ طول البحث – دراسةً شرعيةً كُتِبت في هذا الموضوع بذاتِ المنهج والتَّوصيف؛ اللَّهمَّ إلاَّ دراسةً عنوانُها "الاغتصاب الزَّوجي بين التَّجريم والإباحة"، لصاحبها عبد الحليم مشري، منشورةٌ في مجلة معارف، عن جامعة البويرة، عدد14 جوان 2013، (ص216 ص235).

جاءت هذه الدِّراسة لبيان الاغتصاب الزَّوجي، عارضةً لِمَن جرَّمهُ ولِمَن أباحه، ومُبرِّرات كلِّ طرف، مُركِّزةً على الجانب الجنائي في الموضوع.

غير أنَّ دراستي تختلفُ بشكلٍ كبير عنها، مِن حيثُ عُنوان الدِّراسة وما ينجرُّ عنه، فالإكراه غيرُ الاغتصاب، ثمَّ مِن حيثُ منهجُ التَّخريج والتَّوصيف الشَّرعي ومُقارنته بقانون الأسرة الجزائري، وكذا مِن حيثُ التَّركيز على المواقف الفقهية والاستشهادات بآراء المذاهب المختلفة، وهو ما لمْ يُوفَّ قدرُهُ في الدِّراسة السَّابقة، ويُضافُ إلى هذا اهتمامُ دراستي بالشُّبهات المُثارة والمآلات النَّاجمة عن هذه الممارسة، وهو ما غابَ عن الدِّراسة السَّابقة.

أهداف البحث:

تهدفُ هذه الدِّراسة إلى لفْتِ أنْظَار رجال الشَّريعة والقانون والمشتغلين في الحقل البحثي عمومًا إلى فهم هذه الظَّاهرة التي باتتْ تُفرزُها المناشط النّسوية والفعاليات الحُقوقية تحت ضغط رُهاب الاتِّفاقيات الدُّولية، ومدى اعْتمال آليات الفقه الإسلامي في تأطيرها وتطويقها.

خطَّة الدِّراسة:

مدخل: في مفاهيم الإكراه الجنسي بين الزَّوجين.

المبحث الأوَّل: إشكالات التَّوصيف الفقهي للإكراه الجنسي بين الزَّوجين.

المبحث الثَّاني: الشُّبهات المثارة والمآلات النَّاجمة عن الإكراه الجنسي بين الزَّوجين.

خاتمة

مدخل مفاهيمي للإكراه الجنسي بين الزَّوجين

في مُستهلِّ هذه الدِّراسة ولِاستيعاب ما جَرَياتها يَجدُرُ بنَا الوقوف عندَ مفاهيمها المُختلفة، على الشَّكل التَّالي:

أوَّلاً: تعريف الإكراه الجنسي بين الزَّوجين

نقفُ عند دلالات المصطلح من حيثُ تركيبُه لفظةً لفظةً، ثمَّ من حيث كونُه لقبًا على موضوع دراستنا كالآتي:

1- التَّعريف التَّركيبي للإكراه الجنسي

أ- لفظةُ "الإكراه"

في اللُّغة: وهو من فعل أَكرَه، الذي ((يدلُّ على خلاف الرِّضَا والمحبَّة))[1]، ويقالُ: قام على كُرْهٍ، أيْ على مشقَّة[2]، فالإكراهُ قَهْرُ الشخص على شيء لا يريده[3]، فالإكراه لغةً يعني الإجبار والقهْر والقسْر وانتفاء المحبَّة والرِّضا.

في الاصطلاح: الإكراهُ في الاصطلاح الفقهي، ((حملُ الغير على ما يكرهه بالوعيد والإلزام والإجبار على ما يكره الإنسان طبعًا أو شرعًا، فيُقدَّم على عدم الرضا، لِيُرفع ما هو أضرّ))[4]، ومن هنا ينتَفي رضَا واختيار الشَّخص بفعل تهديد القادر أو يَفسُد اختِيارُه مَع بقَاء أهليته[5].

وفي الاصطلاح القانوني؛ هو ضغطٌ تتأثَّر به إرادةُ الشَّخص، تكون من نتيجته ذلك الخوف الشَّديد الذي يحملُ المكرَه على قَبول ما لم يكُن ليقبلَهُ اختيارًا[6].

ب- لفظة "الجنسي"

في اللُّغة: الجنسي أصلها من كلمة جِنْس، ((وهو الضَّرب من الشيء))[7]، وهو ((أعمُّ من النَّوع))[8]،على أنَّ هذا المعنى ليس المراد هنا، وإنَّما ما يتعلَّقُ بالاتِّصال الشَّهواني بين الذَّكر والأنثى[9].

في الاصطلاح: لمْ أجدْ تعريفًا شرعيًا لمصطلح الجنس بالمعنى الذي تدورُ حوله الدِّراسة، وإنَّما توجد مُصطلحات قرآنية تدلُّ على ذلك، كمصطلح "النِّكاح"، و"الوَطَر"، و"الإرَب"، و"الإفضاء"، و"الإتيان"، و"الرَّفث"، و"المُباشَرة"، ونحو ذلك، ومُصطلحات أخرى خارج القرآن كـ"الوطْء"، و"العُسيْلة" و"الجِماع"، و"الغُلْمة"، ونحو ذلك[10].

أمَّا مصطلح الدِّراسة "الجنسي" فهو نسبة إلى الجنس، والجنسُ هو حاجةٌ بيولوجيةٌ تُمثِّل الغريزةَ الإنسانية، يهدف إلى التَّخلُّص من التَّوتُّرِ الفيزيائي بإحداث تفريغٍ أو إطلاقٍ، يُمكن مقارنته بالإِطِّراح[11].

2- التَّعريف اللَّقبي للإكراه الجنسي بينَ الزَّوجين

لاَ يُوجَد - فيما بحثتُ فيه - تعريفًا لهذا المصطلح بهذا السِّياق في الفقه الإسلامي، ولمْ يتعرَّض الفقهاء لمسألة الإكراه الجنسي في كتبهم إلاَّ في مواضع كالإكراه على الوطْء في رمضان أو في الحجّ[12]، أو في الوطْء معَ وجود مانعٍ من الموانع الشَّرعية[13]، أو في الوطْء المُحرَّم[14].

وبناءً على التَّعاريف السَّابقة، وما يأتي من تعاريف مُشابهةٍ، يمكنُ تعريف "الإكراه الجنسي بين الزَّوجين" بأنَّهُ: معاشرةُ الزَّوجة جنسيًا باستعمال أساليب القسْر المادي أو المعنوي.

ويتَّضحُ مِن هذا التَّعريف المُختَار ما يلي:

- المعاشرة الجنسية: المُواقعةُ في المحلِّ الطَّبيعي وباقي الإستمتاعات من لمسٍ أو تقبيلٍ أو نحو ذلك.
- الزوجة: والقيْد في الإكراه، أفعال الزَّوج لا أفعال الزَّوجة.
- القسْر المادي: كالضَّرب والتَّقييد والطَّرد والاستيلاء على المال ونحو ذلك.
- القسْر المعنوي: كالتَّهديد أو الابتزاز أو التَّخويف أو المنع من زيارة الأهل ونحو ذلك.

ثانيًا: الألفاظ ذاتُ الصِّلة

1- العُنف الجنسي

ونفسُ الشَّيء مع هذا المصطلح فلا وجود لهُ في الفقه الإسلامي، إنَّما يتوارَدُ ذِكره وتعاريفُه في الأدبيات القانونية بأنَّه:

كلُّ فعل جنسي أو كلُّ محاولة للحصول على فعلٍ جنسي، أو تعليقات أو مفاتحات جنسية غير مرغوب فيها، أو أفعال مرتبطةٍ بالاتِّجار أو متمركزة حول جنسانية شخص ما باستخدام الإكراه من قبل أيِّ شخص آخر بغضِّ النَّظر عن علا قته بالضَّحية وفي أيِّ محيطٍ، بما في ذلك المنزل ومقرّ العمل[15].

ونلاحظُ بأنَّ هذا التَّعريف أعمُّ من الإكراه الجنسي بين الزَّوجين.

2- الاغتصاب الزَّوجي

الاغتصاب من الغصْب، وقد تحدث الفقهاء عن "الغصب" وأحكامه بأنَّه: ((رفعُ اليد المستحِقَّة ووضعُ اليد العَادِية قهرًا وأُدِّبَ غاصبٌ حسبمَا يراهُ اجتهاد الحاكم لدفع الفساد بين النَّاس))[16]، فيمكن تعميمُ هذا الوصف على سائر أنواع الغُصوب ومنها الاغتصاب الجنسي.

وفي كتاب النِّهاية في مادة " غصب"؛ ((ومنهُ الحَديث:إنَّها غَصبها نفسهَا أَراد أنَّهُ وَاقعَها كرهًا فاستعارهُ للجِماع))[17].

وَوُرود مُصطلح "الاغتصاب" - بالمعنى الجنسي - في كُتُب الفُقهاء نادرٌ جدًّا إلاَّ ما ذُكِرَ لمامًا، كقول التسولي: ((فصل في الاغتصاب وهو وطء حرَّة أو أمة جبرًا على غير وجه شرعي:

وواطئٌ لحُرَّة مُغتصبًا صداقُ مثلها عليه وَجَبا))[18].

أمَّا اغتصابُ الزَّوجة بهذا المصطلح فلمْ يقلْ به أحدٌ من الفقهاء، ولا أصحابُ القانون، وإنَّما وردَ عندهم ذكرٌ للاغتصاب بعمومه يَعنُونَ به: مُواقعة رجلٍ لامرأةٍ بغير رضاها[19]، أيْ: إدخال القضيب، أو أي جزء من الجسد أو أداة خارجية أخرى، في الفرج أو الشرج بالإجبار أو الإكراه[20].

ويُمكنُ اِستشفافُه من مصطلح الاغتصاب والعنف الجنسي عمومًا بأنَّه: مواقعة الزَّوجة بدون رضاهَا.

ونلاحظُ بأنَّ المصطلح الذي اخترناه أعمُّ وأدقُّ من مصطلح الاغتصاب؛ لأنَّ الإكراه الجنسي بين الزَّوجين لا يرد إلاَّ على الزوجة بعكس الاغتصاب

المبحث الأوَّل: إشكالات التَّوصيف الفقهي للإكراه الجنسي بين الزَّوجين

تطرحُ مسألة الممارسة الجنسية بين الزَّوجين إشكالاتٍ في توصيف العلاقة وما يحصُلُ فيها، وهو ما نعقدُ لهُ هذين المطلبين كالآتي:

المطلب الأوَّل: الإطار الشَّرعي للممارسة الجنسية بين الزَّوجين

رسمتْ الشَّريعة الإسلامية للمُعاشرة الجنسية بين الزَّوجين إطارًا منضبطًا ومنفتِحًا، أطلقتْ فيه للزَّوجين عَنان الممارسة الجنسية حسبما تشتهيه طبائعُهما وأذواقُهما من غير قسْرٍ أو تضييقٍ، الأمرُ الذي شكَّل فراغًا قانونيًا في قانون الأسرة؛ برغم خلفيته الإسلامية، وتبيان ذلك في الفرعيين التَّاليين:

الفرع الأوَّل: حدود الممارسة الجنسية بين الزَّوجين في الفقه الإسلامي

بحثَ الفقهاء هذه المسألة بكلِّ انفتاح مع ما يقتضيه الدَّليل العلمي والمقصود الشَّرعي، ونُجمل آراءهم في المسألة كالآتي:

أوَّلاً: حقُّ الزَّوجة في الممارسة الجنسية

1- الممارسة الجنسية ليست حقًّا للزَّوجة

وهذا مذهب الشَّافعية؛ إذ يرون أنَّ معاشرة الزَّوجة ليست من حقوقها، ولا يجبُ على الزَّوج، ((ولا يُجبر على جمَاعها ولا على مُضاجعتها ولا على تَقبيلها ولاَ على النَّوم معها في فراشٍ واحدٍ؛ لأنَّ كلَّ ذلك من دواعي الشَّهوة والمحبَّة التي لا يُقدر عليها، لكنْ كلُّ ذلك مستحبٌّ، لأنَّ فيه تحصينًا لها وغضًّا لطرْفها))[21]، ورأيهُم في هذا أنَّ المعاشرة الجنسية ليست من الحقوق التي تُفرض على الزَّوج كالنَّفقة مثلاً؛ ذلك أنَّ الجماع ((موضعُ تلذُّذٍ، ولا يُجبَر أحدٌ عليه (...) ولو أعْطاها مالا على أنْ تُحلِّله من يَومها وليلتها فقبِلته، فالعطيَّة مردودةٌ عليه غيرُ جائزةٍ لهَا))[22].

ومن أدِلّتهم في هذا، قولهُ تبَارك وتعَالى: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ [النساء: 129]، أيْ ((ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء بما في القلوب من المحبَّة، فلا تميلوا كل الميْل في أن تُتبعوا أهواءَكم أفعالَكم فتذروها كالمعلَّقة وهي التي ليست بزوجة ولا مفارقة، فدلَّت هذه الآية على أنَّ عليه التَّسوية بينهنَّ فيما يقدر عليه من أفعاله، بخلاف مالا يقدر عليه من المحبَّة، فكذلك الجماع))[23]، واستدلُّوا بقوله ﷺ «اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلُمْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ»[24]، ولا شكَّ أنَّ المعاشرة الجنسية ((من دواعي الشَّهوة وخُلوص المحبَّة التي لا يُقدر على تكلُّفها بالتَّصنُّع))[25]، فكونُ المعاشرة الجنسية تتعلَّق بنشاط الزَّوج ورغبته الجنسية وكذا مدى محبَّته، فإذن هو لا يملكُها، وبالتَّالي ليستْ حقًّا من حقوق الزَّوجة.

2- الممارسة الجنسية من حقوق للزَّوجة

ومذهبُ الجمهور يرون أنَّ الممَارسة الجنسية من حقوق الزَّوجة، بل لعلَّها مِنْ آكَـد[26] حُقوقها، وهذا الحقُّ ممَّا ((يجبُ على الرَّجل (...)، ويُقضَى عَلَيْه بِه حيثُ تَضرَّرت الْمرأَةُ بِتَركهِ وقَدرَ عليهِ الزَّوج، لأَنَّ الإِنسانَ لا يُكلَّفُ مَا لا يُطيقُهُ))[27]، فـ ((الوطْءُ واجب علَى الرَّجل، إذا لم يكن له عذر))[28]، كما أنَّ ((لِلزَّوجة أَنْ تُطالِب زَوجهَا بِالوَطْءِ؛ لِأَنَّ حِلَّهُ لَهَا حَقُّهَا كما أَنَّ حِلَّهَا لَهُ حَقُّهُ، وَإِذَا طَالَبَتْهُ يَجِبُ عَلَى الزَّوج، وَيُجْبَرُ عليه))[29].

بل شدَّد المالكية في هذا الحقِّ وأجازوا للزَّوجة أنْ تُطالب به قضاءً، ويجوز الحكمُ لها بذلك؛ لأنَّ ((طلب المرأة الوطْء عند الحاكم لا يُناقض الحَياء الممدُوح، ولاَ المُروءةَ المُستحسَنة، لأنَّهُ مقصودُ النِّكاح))[30].

وأدِّلة الجمهور في هذا كثيرة، منها قوله تعالَى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: 222]، اتَّفقوا على أنَّ الآية تتحدَّث عن حقِّ الزَّوجة في الوطْء، واستدلُّوا بقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 19]؛ إذْ ((يجبُ عليه أن يطأها بالمعروف، كما يُنفق عليها ويكسُوها ويُعاشرُها بالمعروف، بلْ هذا عُمدةُ المُعاشرة ومقصودُها))[31]، كما استدلُّوا بقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228]، قال ابن القيِّم: ((فأخبرَ أنَّ للمرأة منَ الحقِّ مثلَ الذي عليها فإذَا كان الجماع حقًّا للزَّوج عليها، فهو حقٌّ على الزَّوج بنصِّ القرآن، وأيضا فإنَّه سبحانه وتعالى أمر الأزواج أنْ يُعاشروا الزَّوجات بالمعروف، ومن ضدِّ المعروف أن يكونَ عنده شابَّةٌ شهوتُها تعدلُ شهوةَ الرَّجل أو تَزيدُ عليها بأضعافٍ مُضاعَفة ولا يُذيقُها لذَّة الوطْء مرَّة واحدة (...) والله سبحانه وتعالى إنَّما أباحَ للأزواج إمساك نسَائهم على هذا الوجْه لاَ على غيره، فقال تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 229]))[32].

وهكذا لمْ يقف الفقهاءُ عند حدِّ أحقِّية الزَّوجة في الممارسة الجنسية، بلْ ذكرُوا لذلكَ مُددًا وأزمانًا يُوقَّتُ بها هذا الحقُّ، بين من يرى أنَّ الممارسة الجنسية تجبُ مرَّة في كلِّ طُهرٍ[33]، وبينَ منْ يرَى مرَّةً كلَّ أربع ليالٍ[34]، وبين من يرى ذلك في كلِّ أربعة أشهر مرَّة[35]، وبين من يرَى في العُمر مرَّة واحدةً[36]، وبين منْ لمْ يُحدِّد زمنًا معيَّنًا بلْ قدَّر ذلك بالمعروف قدر كفاية الزَّوجة[37]، وكلُّ هذه التَّقديرات الفقهية لأزمان الممارسة الجنسية بحسَب ما تقتضيه الحاجة والقُدرة والمتعارفُ عليه، بلْ إنَّ بعض الفقهاء كانَ أكثرَ انفتاحًا بقوله: ((وعليه أن يُشبعها وطئًا إذا أمكنه ذلك، كما عليه أن يشبعها قوتًا))[38].

ثانيًا: امتناع الزَّوجة عن حقِّ الممارسة الجنسية

إذا كانت الممارسة الجنسية للزَّوجة من حقوقها المؤكدة، فهل يجوز لها الامتناع عن تمكين زوجها من معاشرتها؟، غيرُ خافٍ أنَّ عقد الزَّواج يُرتِّبُ تمكينَ الزَّوجة نفسها مِن زوجها للاستمتاع بها، فإذا رفضتْ ذلك التَّمكين من غير عُذرٍ شرعي كالحيض والنِّفاس مثلاً تعتبرُ ناشزًا، أيْ استعْصتْ على زوجها ولمْ تُطعْهُ، وآنئذٍ استحقَّتْ التَّأديب، وهو رأيُ جُمهور الفقهَاء، قال تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء:34]، قال صاحب حاشية الصاوي: ((وَكَذَا الْمَرْأَةُ النَّاشِزُ فَلَا يَجِبُ لَهَا النَّفَقَةُ، سَوَاءٌ كَانَ نُشُوزُهَا بِالْفِعْلِ كَمَنْ مَنَعَتْهُ مِنْ الْوَطْءِ بَعْدَ الدُّخُولِ أَوْ بِالْعَزْمِ، كَمَنْ قَالَتْ لَهُ عِنْدَ الدَّعْوَى أُدْخُلْ وَلَكِنْ لَا أُمَكِّنُكَ، فَلْيُفْهَمْ))[39].

ففي حَال امتناعها عن معاشرته جنسيًا تسمَّى ناشزًا، ويجوزُ للزَّوج تأديبها من باب الإصلاح والإبقاء على المودَّة، على أنَّهُ يُلاحَظُ في طرق التأديب الواردة في الآية الكريمة، أنَّها جاءت على سبيل التَّرتيب؛ الموعظةُ فالهجْرُ فالضَّربُ، وينصُّ الشَّافعية والحنابلة على أن الزوج- إنْ جاز لهُ الضَّرب لتأديب امرأته لنُشوزها- فالأَولى لهُ العفْو لأنَّ الحقَّ لنفسه ولمصلحته.

وفي ضَرْب المَرأة للنُّشوزِ اشترط المالكية لمشروعية ضرب النَّاشز أن يعلم الزَّوج أو يغلُبَ على ظنِّه أو يظنَّ أنَّ الضَّربَ يفيد في تأديبها وردْعها عنِ النُّشوز، فإنْ غلبَ على ظنِّه أنَّه لا يفيد لمْ يجُزْ لهُ ضربُها ويحرُم لأنَّه عقوبة مستغنًى عنها، وقيَّدوا هذا الضَّرب بأنْ يكونَ غير مبرح ولا مُدْمٍ ولا شائنٍ ولا مخوف، ويكونُ بنحوِ السِّواك والمنديل، فإنْ أفْضى الضَّربُ إلى تلفٍ أو هَلاكٍ وجبَ الغُرم والضَّمان[40].

الفرع الثَّاني: رأيُ قانون الأسرة في الممارسة الجنسية بين الزَّوجين

بعكس الأحكام الفقهية[41] التي كانت أكثرَ تسامحًا وانفتاحًا وضبْطًا في مسألة المواقعة الجنسية، نجد كثيرا من التَّشريعات القانونية اليوم آثرتْ الغموض والفراغ؛ ممَّا أحدث ويُحدثُ عديدَ الإشكالات القانونية والاجتماعية، ومثالُ ذلكَ موقفُ المشرِّع الجزائري في قانون الأسرة لازال يكتنفهُ كثيرٌ من اللَّبس والغُموض في المادة36 التي نصَّت على: "يجبُ على الزَّوجين: - المحافظة على الرَّوابط الزَّوجية وواجبات الحياة المُشترَكة"، وهذه عبارةٌ مطَّاطة وفضفاضةً، تُشير إلى واجبات الحياة المشتركة والمعاشرة بالمعروف؛ وطبعًا من تلك المعاشرة ما يكون بين الزَّوجين من لقاءٍ جنسي، وما يجبُ على الزَّوج يُقابله ما يجب على الزَّوجة فهما يشتركان فيه.

وهذا الفراغ المَشينُ في قانون الأسرة الحالي يَشي بتغيُّر فلسفة المشرِّع الأسري، فلم تعد مسألة الواجب الزَّوجي والطَّاعة الزَّوجية تُشكِّلُ رُؤيته، وهو ما يخلُق إشكالاتٍ قانونية ومُجتمعية عديدةً.

ولاشكَّ أنَّ هذا الفراغ التَّشريعي في قانون الأسرة يولِّدُ لنا قراءاتٍ قانونية مُتمايزةً في توصيف هذه المسألة؛ أحقٌّ هي أم واجبٌ؟ أم هي حقٌّ مشترَك أو واجبٌ مشترَك؟ أم لا هذه ولا تلك؟، ولاسيَّما وهذه المادة جاءت تحت غطاء الفصل الرَّابع المعنون بـ "حقوق وواجبات الزَّوجين"، وبمتابعتنا لبعض قوانين الأسرة

العربية لا نلاحظ هذا الفراغ التَّشريعي، فنجدُ في القانون العُماني: "المادة 36: الحقوق والواجبات المتبادلة بين الزوجين: حِلّ استمتاع كلٍّ من الزَّوجين بالزَّوج الآخر فيما أباحه الشارع، إحصان كل منهما الآخر، المساكنة الشرعية "، وهكذا في القانون القطري: "المادة 56: الحقوق المشتركة بين الزوجين هي: حل استمتاع كل منهما بالآخر على الوجه الشرعي، إحصان كل منهما الآخر، المساكنة الشرعية".

وفي هذه النَّماذج العربية نلحظُ تصريحه بالحقِّ المشترك أو الواجب المشترك بين الزَّوجين والمتمثِّل رأسًا في الاستمتاع أي المعاشرة الجنسية على الوجه المشروع، وهو ما لا نجده في قوانين أخرى ومنها قانون الأسرة الجزائري.

المطلب الثَّاني: الموقف الفقهي في إكراه الزَّوجة على الممارسة الجنسية

بالرَّغم من اعتبار الممارسة الجنسية حقًّا مُشتركًا، فإنَّ الإشكال الفقهي لازمَ هذه القضية في مدى حقِّ الزَّوج في استيفاء مُتعته الجنسية بالقسْر والإكراه حالَ رفض زوجته، أو حال الإضرار بها، وهو ما نستعرضهُ في هذين الفرعين:

الفرع الأوَّل: الآراء الفقهية

أوَّلاً: رأيُ المجيزين

جنحَ جانبٌ من الفقه الإسلامي إلى جواز إكراه الزَّوجة على استيفاء حقِّ المواقعة الجنسية، ولا حقَّ لها في الامتناع إلاَّ بعذرٍ شرعي كالحيض وصوم الفريضة والمرض، وإلاَّ كانَ لهُ الحقُّ في إجبارها على ذلكَ ولو بالقوَّة، قال ابن عابدين: ((والظَّاهر أنَّ المراد ليسَ لها إجبارٌ على ذلك لاَ بمعنى أنَّه لاَ يَحلُّ لها إذا منعها منه؛ لأنَّ من أحكام النِّكاح حِلَّ استمتاع كلٍّ منهما بالآخر، نعمْ له وطؤها جبرًا إذا امتنَعتْ بلا مانع شرعي وليس لها إجبارُه على الوطْء بعدما وَطِئها مرَّة، وإن وَجب عليه ديانةً أحيانا))[42]، بلْ على قول بعضهم يجوز لهُ إجبارُها ولو تضرَّرت، قال الحطَّاب في مواهب الجليل: ((إذا كانَ الزَّوج يُكثر الوطْء وتضرَّرت المرأة فقال ابن حبيب: هي كالأجير تَمكِّن نفسَها ما قدَرت وما ذكره هو الصَّحيح))[43].

ولمْ يُجز عامَّةُ الفقهاء معاشرتها حال الضَّرر والمرض، قال بعضُ فقهاء الحنابلة: ((وللزَّوج الإستمتاع بزوجته كلَّ وقت، مَا لمْ يَشغلَها عن الفرائض أو يَضُرَّهَا، فليس له الاستمتاع بها إذن؛ لأنَّ ذلك ليسَ من المعَاشرة بالمَعروف، فإنْ زاد الزَّوج عليها في الجماع صُولحَ على شيءٍ منه، ويُرجَع فيه إلى اجتهاد الإمام، لأنَّهُ غير مُقدَّرٍ، فينبغي أنْ يَفرضهُ الحاكم كالنَّفقة))[44].

ثانيًا: رأيُ المانعين

في حين نستشفُّ من وِجهةٍ فقهية مقابلة عدمَ جواز إكراهِ الزَّوجة على المعاشرة الجنسية دونَ رضاها، كما قال الصَّنعاني: ((وأمَّا لو دخلَ بها بغير رضاها نحو أنْ تكون نائمة أو سكْرى أو مُكرهة فلها الامتناع بعد ذلك لأنَّ دخوله كلاَ دخُول))[45]، فمنْ غير المتصوَّر شرعًا السَّماح بإكراه الزَّوج لزَوجته انطلاقًا من الهدْي الإسلامي الذي يجعلُ لهذه العلاقة الجنسية بين الزَّوجين اعتبارًا مقصودًا.

وقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى استحباب الملاعبة والمداعبة قبل المعاشرة الجنسية، قال ابن قدامة: ((ويُستحبُّ أن يُلاعب امرأته قبل الجماع لِتنهَض شهوتُها فتنال مِن لذَّة الجماع مثل ما نالَه، وقَد رُوي عن عمر بن عبد العزيز، عن النَّبيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: « لَا تُوَاقِعْهَا إلَّا وَقَدْ أَتَاهَا مِنَ الشَّهْوَةِ مِثْلُ مَا أَتَاكَ لِكَيْ لَا تَسْبِقَهَا بِالْفَرَاغِ قُلْت وَذَلِكَ إلَيَّ قَالَ نَعَمْ إنَّك تُقَبِّلُهَا وَتَغْمِزُهَا وَتَلْمِزُهَا فَإِذَا رَأَيْت أَنَّهُ قَدْ جَاءَهَا مِثْلُ مَا جَاءَك وَاقَعْتَهَا»))[46]، وقال ابن الحاج في المدخل ((وينبغي له إذا عَزم على الاجتماع بأهله أن يتحرز مما يفعله

بعض العوام، وهو منهي عنه وهو أن يأتي زوجته وهي على غفلة، بل حتى يلاعبها ويمازحها بما هو مباح مثل الجسَّة والقبلة، وما شاكل ذلك , حتى إذا رأى أنها قد انبعثت لما هو يريد منها، وانشرحت لذلك، وأقبلت عليه فحينئذ يأتيها، والحكمة من ذلك أن المرأة تحب من الرجل ما يحب منها , فإذا أتاها على غفلة قد يقضي هو حاجته، وتبقى هي فقد يشوش عليها ذلك، وقد لا ينصان دينها , فإذا فعل ما ذكر تيسر عليها الأمر، وانْصانَ دينُه))[47].

وما قالُوه يُعتبَرُ قرينةً في شجْبهم للإكراه والإجبار الجنسي بينَ الزَّوجين بلْ لعلَّه سنَّةٌ مِنَ السُّنن لقول النَّبيِّ ﷺ لجابرِ بنِ عَبدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنهُما: «أَفَلاَ جَارِيَةً تُلاَعِبُهَا وَتُلاَعِبُكَ»[48]؛ فمَا ((يجْري بينَ الزَّوجَين مِنَ المُلاعَبة مَرْضيٌّ للشَّارعِ، وهُو سُنَّةٌ))[49].

وقال ابن القيِّم: ((وممَّا ينبغي تَقديمه على الجماع مُلاعبة المرأة، وتقبيلها، ومصُّ لِسانِها))[50].

وهذا الذي ذكرناهُ ممَّا يُستأنَسُ به في كراهية المُعاشرة الجنسية بالغصْب والقهْر وهو ممَّا حثَّت عليه الشَّريعةُ وجعلتهُ مقصدًا للأُلفة الزَّوجية.

الفرع الثَّاني: التَّوصيف الفقهي المناسب

بعْد استعراضنا لجملة مِن المواقف الفقهية، نردُ هذا الفرعَ مستمسِكينَ بوصفٍ فقهي قدْ يكونُ مُناسبًا لتكييف هذه المسألة، على النَّحو التَّالي:

أوَّلاً: متى يكونُ الإكراهُ الجنسي بين الزَّوجين مُعتبَرًا

وههنا نعني توافُر وتحقُّق الإكراه الجنسي بينَ الزَّوجين، ويكونُ ساعتَها مرفوضًا شرعًا، وبيانُ ذلكَ كالآتي:

1- ما يفعلُه بعضُ الأزواج اليوم من أساليب التَّعنيف بل التَّعذيب التي تدخلُ فيما يُسمَّى "السَّادية"، واستعمالهم كلَّ أدوات الضَّرب مِن العصيِّ والأحزمة والسَّلاسل والتَّخويف والإرعاب، وتقليدِ الأفلام الإباحية، ما يفعلونه لا يُجيزه فقيه واحد ولا يُوجدُ نصٌّ شرعي واحدٌ يُشتمُّ منهُ جوازُ ذلك؛ بلْ يوجدُ عكسُه من تدخُّل القضاء لتأديب الزَّوج حالَ تعدِّيه على زوجته: ((لوْ تعَدَّى عَلى زوجته فإنَّ الحاكم أَو القاضي يَكُفُّه عن ذلك، ونصّ جمهور الفقهاء على أنَّ للقَاضي أَو الحاكم أن يُعَزِّرَ الزَّوج))[51].

2- منعتِ الشَّريعة الإسلامية الزَّوج من مُعاشرة زوجته بلْهَ إكراهها؛ لأنَّ ذلكَ يُشكِّلُ ضررًا للزَّوجة، ومِن ثمَّ فالإضرار بها لا يجوز شرعا، وحالاتُ الإضرار تتمثَّلُ في الآتي:

أ- حالة المانع الشَّرعي: كأن تكونَ حائضًا أو نُفساء[52] أو صائمةً في رمضان أو في الحج[53]، أو أراد مجامعتها في الدُّبر ولا يجوز[54]، أوْ عُذرٍ[55] قاهرٍ هو في حُكم المانع الشَّرعي.

ب- حالةُ المرض: سواء كانَ حسيًا كمرَض بَدني ((لِكونها نِضْوةً أو مريضة))[56]، والنِّضوةُ هي النَّحيفة، أو مرضٍ جنسي يحولُ دون المعاشرة الجنسيةً ((أَو رَتَقٍ أو قَرَنٍ))[57]، أو كانت من ذوي الأمراض المزمنة ((ولهذا لا يتمكن أحد من جماعها (...) إنْ كانتْ مريضةً مرضا لا يُرجى زواله فحكمه حكم نِضْوَة الخِلقة))[58]، ويُقاسُ المرضُ النَّفسي على المرض الحسِّي بجامع العلَّة الواحدة وهي المشقَّة والعجز.

ج- حالةُ عدمِ القدرة: ومثالُ ذلكَ كِبَرُ العُضو الجنسي للزَّوج، وهو المسمَّى "عَبَالَة"، كما قال الدميري في النجم الوهاج في شرح المنهاج، وهو يتحدَّث عن النُّشوز وأعذاره: ((وعَبالة زوجٍ أو مرضٍ يضر معهُ الوطْءُ عُذرٌ))[59]، أو كانت لا تُطيقُ رائحة إبْطه مثلاً، قال الرَّملي في نهاية المحتاج: ((وكلُّ ذاتِ عذر (...) كأنْ كان به صنان مثلا مستحكم وتأذت به تأذيا لا يحتمل عادة لم تُعدّ ناشزة وتصدق في ذلك))[60]، أوْ حتَّى رائحةَ فمِه، قال البجيرمي: ((أَو بَخْرٌ مُستحكِم وتأَذَّتْ به تَأَذِّيا لَا يُحتَمل عادة لم تُعَدَّ ناشزة وتُصدَّق في ذلك))[61].

3- حظرت الشَّريعةُ الإسلامية على الزَّوج أنْ يقرب زوجته إذا كانَ مريضًا مرضًا خطيرًا كالأمراض الجنسية مثلاً ونحوها من الأمراض التي تُسبِّبُ العدْوى، ممَّا يُبيح للزَّوجة الامتناعَ عن تلبية رغباته، واللهُ تعالى يقول: ﴿وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: 61]؛ بلْ هُناكَ مِن الفقهاء مَن منع تزويجَه مُطلقًا، قال الخرشي شارح مختصر خليل: ((الْمريض مرضا مَخُوفا لَا يجوز له أن يتزوَّج))[62].

بقيَ أنْ نقولَ إذا رُفض الإكراهُ الجنسي للاعتبارات السَّالفة - وليسَ مِنْ باب مُقابلة الإسَاءة بالإسَاءة -؛ فهلْ مِنْ حقِّ الزَّوجة أنْ تُدافعَ زوجهَا كمُدافعة الصَّائل؟، أشارَ إلى نحو هذَا بعض الحنابلة بقوله: ((ولو أكرهَ زوجته على الوطْء في رمضَان، دفعَتْهُ بالأسْهل فالأسْهل، ولوْ أفْضَى إلى ذهاب نفسه؛ كالمارِّ بين يدَيِ المُصلِّي))[63]، ويعني هذا الكلام أنَّ مِن حقِّ الزَّوجة أنْ تَرُدَّ رغبةَ زوجها بأسلوبٍ حكيمٍ مِنَ الأسهل إلى السَّهل، على عكسِ بعض الفتاوى المعاصرة المُجانفة للصَّواب والمُجارية للعُنف المُتبادل؛ أفتى بعضُ المعاصرين بقوله: ((يجوزُ للمرأة حرمانُ زوجها من حُقوقه الشَّرعية إذا حَرمها من حقوقها الزَّوجية طالما أنَّ الزَّوجين متساويان في الكرامة الإنسانية))[64]، وأفتى بعضهم وبالَغَ فقال: ((إذا مارس الرَّجل العنف الجسدي ضدَّ المرأة ولم تستطع الدِّفاعَ عن نفسها إلاَّ بأنْ تُبادلَ عُنفه بعنفٍ مثلِه، فيجوز لهَا ذلك من باب الدِّفاع عن النَّفس، كما أنَّهُ إذا مارسَ الرَّجلُ العنف الحقوقي ضدَّها بأن منعها بعض حقوقها الزَّوجية كالنَّفقة والجنس، فلها أنْ تَمنعهُ تلقائيًا من الحقوق التي التزمتْ بها من خلال العقد))[65]، ولا شكَّ أنَّ هذا لونٌ من الغلوِّ أدْعى أنْ تنْأى عنهُ الأسرة ولاسيَّما في زماننا المعقَّد والعنيف.

ثانيًا: متى يكونُ الإكراهُ الجنسي بين الزَّوجين غيرَ مُعتبَرٍ

وعلى عَكس ما ذكرنَا، لا يُعتبرُ إكراهًا جنسيًا بينَ الزَّوجين، حتَّى معَ عدم الرِّضا، للاعتبارات الآتية:

1- التَّثاقل: لا يجوزُ منها الاعتراض أو الامتناع عن معاشرة زوجها، بلْ يجوزُ لهُ إكراهُها في غير ذلكَ؛ كأنْ تمانع بلا سببٍ كالكسَل والتَّضجُّر والتَّأفُّف، فلاَ يصحُّ منها ولا يكونُ مُسوِّغًا في الامتناع عن الممارسة الجنسية، كما قال الحجاوي في "الإقناع": ((في النُّشوز وهُو معصيتُها إيَّاه فيما يجب عليها إذا ظهر منها أمارات النُّشوز بأن تتثاقل أو تتدافع إذا دعاها إلى الاِستمتاع أو تجيبه مُتبرِّمةً مُتكرِّهة ويختلُّ أدبُها في حقِّه))[66].

2- التَّدلُّل: فقدْ تتمنَّعُ الزَّوجةُ أمام إصرارِ زوجها، ليس لكونها غير راضية، بلْ مِنْ بابِ إثارته وإشْعالِ فتيلِ رغبتِه؛ إذْ كما قيل:"ولوْلا الصَّدُّ ما عذُب الوِصَال"، فيكونُ تمنُّعها من باب الدَّلال، لاَ مِنْ باب الكُره ، قال البجيرمي في "تحفة الحبيب على شرح الخطيب": ((حَيث لَا عُذر لَا مَنْعُها لَه منه تَدللًا))[67].

المبحث الثَّاني: الشُّبهات المُثارة والمآلات النَّاجمة

وفي هذا المبحث نحاولُ تفنيدَ بعض الشُّبَه في هذا الموضوع، وذكر مآلاته ومُخرجاته كالآتي:

المطلب الأوَّل: الشُّبهات المُثارة

لَفَّتْ هذا الموضوع جملةٌ من الشُّبهات نختار بعضها كالآتي:

الفرع الأوَّل: الشُّبهة الأولى

الادِّعاءُ بأنَّ الفقه الإسلامي لمْ يُسوِّ بين الزَّوج والزَّوجة حينمَا جعلَ مِنْ حقِّه أنْ يدعوها متى شاء، وليْسَ لهَا الحقُّ في المقابل.

والجواب:

بالإضافة إلى ما ذكرنا أنَّهُ ((بالرُّغم مِن أنَّ للرِّجال والنِّساء مُيولاتٍ غريزية مُتشابهة، غيْر أنَّ الرِّجال أكثرُ مُيولاً إلى هذا الجانب منه مِن النِّساء))[68]، فغريزة الرَّجل تختلف عن غريزة المرأة، ليس في عالم

البشر فحسب؛ بلْ ((يتمتَّعُ الذكر في معظم الكائنات الحية بما في ذلك الإنسان بغريزة جنسيةٍ أقوى، وهذا لا يعني أنَّ المرأة ليس لديها غريزةٌ جنسية قوية، ولكنَّ (...) غريزتها غيرُ متنبِّهةٍ على الدَّوام، بعكس الرَّجل الذي تكون غريزته متنبِّهةٌ تقريبًا على الدَّوام))[69].

ومن ههنا يكونُ الرَّجل بحُكم الفطرة الرَّبَّانية هو ((المبادرَ والقائدَ لأسرته، وبشكلٍ من الأشكال هذا مرتبطٌ بغريزته الجنسية))[70]؛ بلْ إنَّ حبْسَ تلكَ الغريزة وعدمَ صرْفها في مَجراها الطَّبيعي والشَّرعي ولاسيَّما إذا كانَ ذلكَ المانعُ مِنْ لدُن زوجته المُستعلية يُسبِّب له أضرارًا بدنيةً ونفسيةً،((الجهاز التَّناسلي للرَّجل يُنتج يوميًا مئاتِ الملايين من الحيوانات المَنوية، والتي إن لمْ تُطلَق من خِلال الجِماع يُمكنُ أنْ تُسبِّب له ضغطا نفسيا وجسديا))[71]، فالفرد ((المكبوت جنسيًا يُمثِّل طاقةً خطيرةً في المجتمع))[72]، ولهذا الاختلاف التَّركيبي بين الزَّوج والزَّوجة ((عادةً تكونُ احتياجات الزَّوج الجنسية أحدَ أهمِّ المواضيع المُشوَّشة في عُقول الزَّوجات، (...) وهو ما يُسبِّب الصِّراع والتشاحُن))[73].

ولذلكَ التفتَ إلى هذه العلَّة فقهاءُ الإسلام قديمًا فقد قال العزُّ ابن عبد السَّلام: ((فإن قيل: لِمَ خُيِّر الرجل في الاستمتاع وأُجبِرت المرأة؟ قلنا: لو خُيِّرت النساء لعجز الرجال عن إجابتهن إذْ لاَ تطاوعهم القُوى على إجابتهن، ولا يتأتَّى لهم ذلك في كثير من الأحوال لضعف القُوى وعدم الاِستِنشار والمرأة يُمكنها التمكن في كل وقت وحين))[74].

الفرع الثَّاني: الشُّبهةُ الثَّانية

قدْ يتوهَّم بعض النَّاس أنَّ الإسلام ظالمٌ للمرأة حتَّى في هذه النُّقطة حينَ افترض اللَّعنةَ عليهَا إذا لمْ تُلبِّ حاجة زوجها الجنسية، والعكسُ لا يكون؛ فلاَ يُلعنُ الرَّجل إذا دعتْهُ عِرْسُه فأبى؟.

والجواب:

أوَّلاً: بعضُ النُّصوص الواردة

1- ما وردَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ أَنْ تَجِيءَ لَعَنَتْهَا المَلاَئِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ»[75].

2- ومنها قَوله ﷺ:«إِذَا بَاتَتِ المَرْأَةُ مُهَاجِرَةً فِرَاشَ زَوْجِهَا لَعَنَتْهَا المَلاَئِكَةُ حَتَّى تَرْجِعَ »[76].

ثانيًا: توجيهُ اللَّعْن

1- اللَّعن هنا يتوجَّه إلى الزَّوجة من جهة غضبه عليها، ((ولاَ يتَّجه عليها اللَّوم إلاَّ إذا بدأت هي بالهجر فغضب هو لذلك، أو هجرها وهي ظالمة فلم تَستَنْصِل من ذنبها وهجرته، أمَّا لو بدأ هو بهَجرها ظالمًا لهَا فلاَ))[77].

2- وسببُ اللَّعن تدلُّ عليه لفظة "مُهَاجِرَةً" الْمُفَاعِلةِ، والمُرَاد أَنَّهَا هِيَ الَّتِي هجرت[78]، فاللَّعن أتى بسبَب تمرُّد الزَّوجة على إشباع حاجةِ زوجها الضَّرورية؛ لأنَّه أقلُّ صبرًا، وما يُشوِّش عليه ويَفتنه يدعوه إلى الجماع، ومن هنا حضَّ الشَّارع النِّساء على مساعدة الرِّجال في ذلك[79].

ولهذَا الاحتقان الغريزي والتَّأجُّج الجنسي حضَّ الشَّارعُ الحكيم الزَّوجة أنْ تُلبِّي رغبةَ زوجها، رُويَ عن النَّبِيُّ ﷺ: «إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ مِنْ امْرَأَتِهِ حَاجَةً فَلْيَأْتِهَا وَلَوْ كَانَتْ عَلَى تَنُّورٍ»[80]، ورُوي عنه ﷺ: «لَا تَمْنَعِ امْرَأَةٌ زَوْجَهَا وَلَو كَانَ عَلَى ظَهْرِ قَتَبٍ»[81]، وهذا على سبيل المبالغة في اللغة وليس المقصود منه معاشرتها في وضع حرج أو ظرف مزعج أو مزاج متعكِّرٍ تغيبُ فيه المُتعة المقصودةُ بعقد النِّكاح.

وبقيَ أنْ نقول أنَّ النُّكتة العجيبَة في هذه الأحاديث الشَّريفة هي كلمة "أبَتْ"، الدَّالَّة على حالةٍ مِن التَّمرُّد والاسْتعصاء وليسَ فقط عدمُ المجيء، فكلمة "أبَتْ"، تفترقُ عنْ كلمة "امتنعت"؛ مِن حيث ((الإباء:

شدَّة الإمتناع، فكلُّ إباءٍ امتناعٌ، ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: 32]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ﴾ [البقرة: 34]"، فإن المراد: شدة الامتناع في المقامين))[82].

إذن لفظة "أبَتْ" تدلُّ على شدَّة الامتناع من قِبَل الزَّوجة، كما أنَّها تدلُّ على ((امْتنَاع بِاخْتيار وأبَى الشَّيْء لم يرْضه))[83].

حالةُ الاستنكاف والتَّأبِّي والعصيان مِن غير عُذرٍ هي التي استوجبت اللَّعنة المؤقَّتة حتَّى يرضى زوجُها، والعجيبُ الغريبُ أنَّ هؤلاء وأولئك المُغبِّرين على الشَّريعة الإسلامية يقبلونَ ويُحبِّذونَ نظامَ الطَّاعة إلاَّ في المؤسَّسة الزَّوجية، لاَ حرجَ عندَهُم مِن طاعة المرأة لمديرهَا في المؤسَّسة والشَّركة، ويُسمُّونَ ذلكَ انضباطًا والتزامًا بعقد العمل، ويقرِّرون أنَّ انخرامَ الطَّاعة في تلكَ الميادين تُودِي بالمِرفق العامِّ ومؤسَّسة الشُّغل، أو انهيارِ البلاد برُمَّتها إذَا تمرَّد مرؤوسٌ على رئيسِه، يقولون هذا ويُقِرُّونَ به إلاَّ في طاعةِ الزَّوجة زوْجَها يأْنَفون ويثيرُون الشُّبهات والإفتراءات.

ولا مِرْيةَ؛ فنظامُ الإسلام يُربِّي في الزَّوجة المسلمة سلوكَ الطَّاعة المشروعة لانضباط مؤسَّسة الأُسرة بجُملتهَا، قالَ تعالى (فالصالحات)، ومِن ههُنا رأينَا في المجتمع المسلم الزَّوجة - رُغمَ تعرُّضها لمسألة الإكراه الجنسي أوْ غيره - تأْنفُ مِنْ بثِّ خبرِها معَ زوجهَا على رؤوس الأشهاد؛ حِفاظًا على استقرار البيت والعائلة.

المطلب الثَّاني: المآلات النَّاجمة

الفرع الأوَّل: المآلات القانونية

في سياق ما ذكرنَا مِن مواقفَ وتوصيفاتٍ للإكراه الجنسي، وما فنَّدناهُ مِن شُبَهٍ، فإنَّنا إضافةً إلى ما ذكرنا؛ فإنَّ قانون الأسرة بحاجةٍ إلى شجاعةٍ قانونية يَسبقُ بها ما قدْ يؤولُ إليه القانون الجنائي من تجريم هذه المسألة، ومن ثمَّ يسدُّ بها الثُّغْرات - وما أكثرها -، ولاسيَّما ما تعلَّق بالاستمتاع الجنسي كحقٍّ مُشترَكٍ بين الزَّوجين، في تعديل المادة36 منه، مُتلمِّسًا بالدَّرجة الأولى سَنَن الشَّريعة الإسلامية، التي عدَلَتْ بين الزَّوج والزَّوجة ولمْ تُميِّز بينهُما، ومثالاً على ذلكَ ممَّا يتعلَّقُ بموضوع دراستنا؛ فإذا كانَ الزَّوج من ذوي الشَّبق والغُلمة ويضرُّ بالزَّوجة ذلكَ، فالشَّريعة الإسلامية أتاحتْ للقضاء التَّدخُّلَ للإصلاح بينَ الزَّوجين، وتقديرَ ما يتواءمُ وَقُدرتها وكفايتها الجنسية والجسدية، شأنُ ذلكَ شأنُ النَّفقة الزَّوجية، وأشارَ إلى هذا ابن تيمية بقوله: ((ويجب على الزَّوْج وطْءُ امرأته بِقدْر كفايتها ما لم يُنْهَكْ بدنه أَو تَشغَلْه عن معيشته، غير مُقَدَّرٍ بأربعة أشهر، فإن تنازعا فيَنبغي أن يفرضه الحاكم كالنَّفقة))[84].

الفرع الثَّاني: المآلات الاجتماعية

أوَّلاً: الخيانة الزَّوجية

من مآلات هذا الموضوع اجتماعيًا أنَّه قدْ يؤدِّي الإكراهُ الجنسي بالزَّوجة إلى النُّفور من الممارسة الجنسية أو التَّهاوي في وَهْدة الخيانة، ولذلكَ قال ابن الحاج في "المدخل ": ((وكثير من الناس من لا يعرف السنة في ذلك يأتي زوجته على غفلة فيقضي حاجته منها , وهي لم تقض منه وطرا , كما تفعل البهائم فيكون ذلك سببا لأحد شيئين إما فساد دينها وإما تبقى متشوشة متشوقة إلى غيره))[85]، وما قيلَ في الزَّوجة يُقال في الزَّوج إذا تأبَّتْ زوجته في تلبية حاجته الجنسية؛ فالعاقلةُ مَنْ لا تُعاندُ هذه الفطرةَ والتَّأَجُّجَ الجنسي الذي يُميِّزُ بَعْلَها؛ فما هذه الرَّغبةُ الجنسيةُ إلاَّ ((عطيَّةٌ مِنَ الله لخلْق الدَّافع للحفاظ على الجنس البشري، والذي لا يزالُ الهدفَ الاجتماعيَ الأساسَ للإنسان، وهذه العطيَّةُ لا تُؤثِّرُ فقط في سلوكه الجنسي؛ بلْ أيضًا في شخصيته

وعمله ودوافعه ومُعظَم نواحي حياته، وبدونها لنْ يكونَ الرَّجل الذي وقعتْ في حُبِّه؛ إنَّها لامرأةٌ حكيمةٌ تلكَ التي تتعاونُ معَ احتياجات زوجها هذا بدلاً من مُقاومته))[86].

ثانيًا: العُزوف عن الزَّواج

وأيضًا مِن مآلات الإكراه الجنسي بينَ الزَّوجين في حالة تجْريم هذا الفعل وانتقاله مِن قانون الأسرة إلى قانون العقوبات، عزوف الشَّباب عنِ الزَّواج بالجُملة، فمنْ يقبل أنْ يُعاقب إذا واقع زوجتَه ونالَ وطَره ولوْ باستعمال بعض الأساليب التي قدْ تُفسَّرُ أنَّها إكراهية، فإذا ما أردنا مُحاصرَة هذه الظَّاهرة وحتَّى لا تَكسد سوق الزَّواج علينَا بتأهيل الزَّوجين نفسيًا وجنسيًا عبْرَ آلياتٍ اجتماعيةٍ ودينيةٍ مُنضبطةٍ، وتصحيح المفاهيم المغلوطة، مِنْ خلال التَّوعية السَّليمة، ولا أجملَ مِنْ أنْ نختمَ دراستنا هاته بهذا الأنموذج النَّبوي الذي يُعلِّمُ فيه النَّبيُّ ﷺ أحدَ أصحابه مَهاراتِ التَّعامُل الجنسي بحذاقَةٍ ولباقَةٍ صيانةً للمودَّة وتوطيدًا لأواصر المحبَّة بين الزَّوجين، قال لجابر بن عبد الله رضي الله عنهما في قصَّة زواجه: «أَمَّا إِنَّكَ قَادِمٌ فَإِذَا قَدِمْتَ فَالكَيْسَ الكَيْسَ»[87]، ولفْتةُ الكَبد في هذه الوصية النَّبوية " الكَيْسَ الكَيْسَ"، وإحدَى دلالاته: ((وقوله فالكيْسَ بالفتح فيهمَا على الإغْراء وقيلَ على التَّحْذير من تَرك الجِماع(...) وقدْ يكونُ الكيْس بمعنَى الرِّفق وحسن التَّأنِّي (...) أرادَ الحذَر من العَجْز عن الجماع فكأنَّه حثَّ على الجماع قلتُ جزم ابن حِبَّان في صحيحه بعد تخريج هذا الحديث بأنَّ الكيْس الجِمَاع وتوجيهُه على مَا ذُكر ويُؤيِّدُه قوله في رواية محمَّد بن إسحَاق فإذَا قَدِمْتَ فَاعمل عملا كيْسا وفيه قال جابر فدخلنا حين أمسينا فقلت للمرأة أنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَليهِ وَسلَّمَ أمرني أَن أعمل عملاً كَيْسًا قالت سمعا وطاعة فدونَكَ قال فَبِتُّ معها حتَّى أَصبحتُ أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (...) قال صاحب الأفعال كَاسَ الرَّجل في عمله حذَقَ))[88].

خاتمة:

أوّلاً: النَّتائج

1- في مَفهوم "الإكراه الجنسي بين الزَّوجين" غابَت التَّعريفات الفقهية والقانونية، ممَّا فسَحَ المجالَ لاستجْداءِ مفاهيمَ مُؤيِّدة لذاتِ الغَرض بأنَّه: مواقعة الزَّوجة بغير رِضاهَا وباستعمال أساليبَ قسْرية لقضَاءِ الوطَر.

2- في التَّوصيف الفقهي لِـ"الإكراه الجنسي بين الزَّوجين" رسمت الشَّريعة للمُعاشرة الجنسية إطارًا منضبطًا ومنفتِحًا باعتبارها حقًّا مُشتركًا يُحقِّقُ مقصِد الأُلفة والعشرة الحسنَة، ولا يتحقَّق معنى الإكراه إلاَّ إذا صاحب المعاشرة الجنسية تعدٍّ أو عنف، أو كانَ أحدهما مريضًا أو عاجزًا أو توافرَ المانع الشَّرعي.

3- في الشُّبهات المثارة حول هذا الموضوع؛ سوَّى الشَّرعُ بين الزَّوجين في استيفاء حقِّ المعاشرة الجنسية ولمْ يُرتِّب اللَّوم إلاَّ حالَ الاستعصاء والتَّمرُّد.

4- كلُّ إضرار بالزَّوجة يُعتبرُ لونًا من الإكراه الجنسي غير المعتبر، والذي تَرفضُه الشَّريعة ولا تُجيزه بأيِّ حالٍ مِن الأحوال.

ثانيًا: التَّوصيات

1- ضرورةُ إعادة القراءَة الواعية للمنظومَة الفقهية بمَا يُحقِّقُ مُسايرَة تقلُّبات المُجتمع وما يمُورُ به مِن نوازل؛ بُغيةَ الحِفاظ على الفقه الإسلامي وتَحصينه مِنْ عَوادي الشُّبهات والإفتراءات.

2- حبَّذا الأخذُ بالصِّيَغ السَّمحة في الفقه الإسلامي؛ سَاعةَ تعديلِ قانون الأسرة، على المِثال التَّالي:

المادة 36: يجبُ على الزَّوجين: (تلبيةَ الحاجَات الجنسية المتوازنة بالضَّوابط الشَّرعية).

المادة 36 مكرر (مضافة): (الضَّوابط الشَّرعية هي: أ- الاستمتاع يكون في المحلِّ الطبيعي بدون عنف. ب- يُمنع الاستمتاع في حال: مانع شرعي بالزَّوجة، مرض الزَّوجة، عجز الزَّوجة، المرض المعدي).

المادة 36 مكرر 1 (مضافة): (لا يكونُ إكراهًا في حال تكاسل الزوجة).

هذه أمثلة لتعديل المادة 36، وسيترتَّبُ عليها آثارٌ أُخرى في المواد:7مكرر، و8، و19، و53.

وآخرُ دعوانَا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1- ابن الأثير، مجد الدين، أبي السعادات المبارك بن محمد (ت606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية.

2- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت737هـ)، المدخل، دار التراث، القاهرة.

3- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري (ت737هـ)، المدخل لابن الحاج، مكتبة دار التراث، القاهرة.

4- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت728)، مجموعة الفتاوى، اعتناء عامر الجزار، دار الوفاء، مصر.

5- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم(ت728هـ)، الفتاوى الكبرى، محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987.

6- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت770هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

7- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (ت456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت.

8- ابن عابدين، محمد أمين (ت1252هـ)، رد المحتار على الدرِّ المختار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، دار عالم الكتب، الرياض، 2003.

9- ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز(ت660هـ)، القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد، دار القلم، دمشق.

10- ابن فارس، أبوالحسين أحمد بن فارس (ت395هـ)، تحقيق وضبط، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979.

11- ابن قائد، عثمان بن أحمد(ت1097هـ)، منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات مع حاشية المنتهى، مؤسسة الرسالة، ط1، 1999.

12- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت620هـ)، المغني مع الشرح الكبير، تحقيق محمد شرف الدين خطاب وآخرون، دار الحديث، القاهرة، 2004.

13- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1994.

14- أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجسْتاني (ت275هـ)، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، بيروت.

15- الآبي الأزهري، صالح عبد السميع (ت1353هـ)، شرح مختصر العلامة الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك، المكتبة الثقافية، بيروت.

16- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001.

17- أحمد محمد بدوي، جرائم العرض، سعد سمك للمطبوعات القانونية والاقتصادية، القاهرة.

18- البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر (ت1221هـ)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، بيروت، 1995.

19- البخاري، محمد بن إسماعيل أبوعبدالله الجعفي (ت256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، جدة، السعودية، ط1، 1422هـ.

20- بلحاج العربي، النظرية العامة للالتزام في القانون المدني الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2004.

21- البهوتي، منصور بن يونس (ت1051هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق محمد بن حسن، دار الكتب العلمية، بيروت.

22- التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام (ت1258هـ) ، البهجة في شرح التحفة، ضبطه وصححه محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
23- تيم ويبفرلي لاهاي، روعه الجنسي في الزواج، ترجمه شريف شاكر، دار ومكتبه الحرية، القاهرة، ط6، 2012.
24- تيودور رايك، سيكولوجيا العلاقات الجنسية، ترجمة ثائر أديب، دار المدار للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2015.
25- الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990، ج3، ص915.
26- الحجاوي، أبو النجا موسى بن أحمد (ت968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار المعرفة، بيروت.
27- الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت954هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت.
28- الحطاب، محمد بن عبد الرحمن أبو عبد الله (ت954هـ)، مواهب الجليل، دار الفكر، بيروت، ط3، 1992.
29- الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي (ت1101هـ)، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة، بيروت.
30- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد (ت 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1994.
31- الدميري، كمال الدين محمد بن موسى (ت808هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، دار المنهاج، جدة، السعودية، ط1، 2004.
32- الدهلوي، محمد يعقوب، حقوق المرأة الزوجية والتنازل عنها، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2002.
33- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت660هـ)، مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت، 1981.
34- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس (ت1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت،1984.
35- السفاريني، أبو العون محمد بن أحمد (ت1188هـ)، كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، تحقيق نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 2007.
36- الشافعي، محمد بن إدريس (ت204هـ)، الأم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983.
37- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت476هـ)، تكملة المجموع شرح المهذب، دار الكتب العلمية، بيروت.
38- الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد (ت1241هـ)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف.
39- الصنعاني، أحمد بن قاسم العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، 1993.
40- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت395هـ)، معجم الفروق اللغوية مؤسسة النشر الإسلامي ط1، 1412هـ.
41- علي الكاش، جدلية الفوضى الفقهية وتسفيه العقل المسلم، إصدارات إي-كتب، لندن، ط1، 2016.
42- العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير (ت558هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، دار المنهاج، جدة، السعودية، ط1، 2000.
43- فاطمه المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعيه، ترجمه فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط4، 2005.
44- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت 684هـ)، الذخيرة، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1، 1994.
45- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ت587هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.
46- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى (ت1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998.
47- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004.
48- محمد حسين فضل الله، مناهضة العنف ضد المرأة، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، ط3، 2013.
49- مرسي، علي مرسي، قراءة فقهية في أدبيات العلاقة الزوجية، دار الهدى، القاهرة، ط1، 2012.
50- المظهري، الحسين بن محمود بن الحسن الحنفي (727هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح، وزارة الأوقاف الكويتية، ط1، 2012.

51- موافي، أحمد علي أحمد، حق المرأة على زوجها في الجماع، مجلة الدراسات والبحوث الأكاديمية، قسم الشريعة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، عدد88، فبراير2018.
52- النفراوي، أحمد بن غانم شهاب الدين (ت1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت، 1995.
53- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية، الكويت، ط1، 2006.
54- غلوريا غاجيولي، العنف الجنسي في النزاعات المسلحة، مختارات من المجلة الدولية، 2017، ص507، تم الاطلاع بتاريخ: 2020/12/25، الرابط: https://international-review.icrc.org
55- منظمة الصحة العالمية، تاريخ الاطلاع:2020/12/20، الرابط: https://www.who.int/ar/

الهوامش:

[1]- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979، ج5، ص172.
[2]- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر(ت660هـ)، مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت، 1981، ص26.
[3]- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004، ص785.
[4]- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف(ت816هـ)، التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004، ص31.
[5]- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى(ت1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998، ص63.
[6]- بلحاج العربي، النظرية العامة للالتزام في القانون المدني الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2004، ج1، ص115-116.
[7]- ابن فارس، مقاييس اللغة، (م.س)، ج1، ص486.
[8]- الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990، ج3، ص915.
[9]- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (م.س)، ص140.
[10]- مرسي، علي مرسي، قراءة فقهية في أدبيات العلاقة الزوجية، دار الهدى، القاهرة، ط1، 2012، (ص348-353)
[11]- تيودور رايك، سيكولوجيا العلاقات الجنسية، ترجمة ثائر أديب، دار المدار للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2015، ص21.
[12]- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس (ت 684هـ)، الذخيرة، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1، 1994، ج2، ص519.
[13]- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد (ت 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1994، ج5، ص168.
[14]- التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام (ت1258هـ)، البهجة في شرح التحفة، ضبطه وصححه محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج2، ص586.
[15]- غلوريا غاجيولي، العنف الجنسي في النزاعات المسلحة، مختارات من المجلة الدولية، 2017، ص507، تم الاطلاع بتاريخ: 2020/12/25، الرابط: https://international-review.icrc.org
[16]- الآبي الأزهري، صالح عبد السميع (ت1353هـ)، شرح مختصر العلامة الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك، المكتبة الثقافية، بيروت، ج2، ص148.
[17]- ابن الأثير، مجد الدين، أبي السعادات المبارك بن محمد (ت606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، ج3، ص370.
[18]- التسولي، البهجة في شرح التحفة، (م.س)، ج2 ص586
[19]- أحمد محمد بدوي، جرائم العرض، سعد سمك للمطبوعات القانونية والاقتصادية، القاهرة، 1999، ص 15.
[20]-منظمة الصحة العالمية، تاريخ الاطلاع:2020/12/20، الرابط: https://www.who.int/ar/

[21]- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي(ت476هـ)، تكملة المجموع شرح المهذب، دار الكتب العلمية، بيروت، ج20، ص163.
[22]-الشافعي، الأم، (م.س)، ج3، ص210.
[23]- الشيرازي، تكملة المجموع شرح المهذب، (م.س)، ج20، ص163
[24]- أخرجه أبو داود تحت رقم 2134 كتاب النكاح باب في القسم بين النساء.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجسْتاني (ت275هـ)، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، بيروت، ج2، ص242.
[25]- الشيرازي، تكملة المجموع شرح المهذب، (م.ن)، ج20، ص163
[26]- ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت728)، مجموعة الفتاوى، اعتناء عامر الجزار، دار الوفاء، مصر، ج32، ص170.
[27]- النفراوي، أحمد بن غانم شهاب الدين (ت1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت، 1995، ج2، ص22.
[28]-ابن قدامة، المغني، (م.س)، ج7، ص304.
[29]- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود(ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ج2، ص331.
[30]-الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد(ت954هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ج5، ص256.
[31]- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر(ت751هـ)، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص217.
[32]- ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، (م.ن)، ص216
[33]- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد(ت456هـ)، المحلى، دار الفكر، بيروت، ج9، ص175.
[34]- الحطاب، مواهب الجليل، (م.س)، ج5، ص255.
[35]- ابن قدامة، المغني، (م.س)، ج7، ص303.
[36]- الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س)، ج2، 331.
[37]- ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، (م.س)، ج32، ص170.
[38]- ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، (م.س)، ص315.
[39]- الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد (ت1241هـ)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، ج2، ص731.
[40]- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الكويتية، (م.س)، الكويت، ط1، 2006، ج40، (ص298-303).
[41]- ينظر أكثر في مسألة الجماع فقهًا:
- موافي، أحمد علي أحمد، حق المرأة على زوجها في الجماع، مجلة الدراسات والبحوث الأكاديمية، قسم الشريعة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، عدد88، فبراير 2018، (ص13-77).
[42]- ابن عابدين، محمد أمين(ت1252هـ)، رد المحتار على الدرِّ المختار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، دار عالم الكتب، الرياض، 2003، ج4، ص60.
[43]-الحطاب، مواهب الجليل، (م.س)، ج5، ص255.
[44]- البَهوتي، منصور بن يونس (ت1051هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق محمد بن حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ج5، ص212.
[45]-الصنعاني، أحمد بن قاسم العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، 1993، ج2، ص56.
[46]- ابن قدامة، المغني، (م.س)، ج7، ص300.
[47]- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد(ت737هـ)، المدخل، دار التراث، القاهرة، ج2، (ص185-186).
[48]- أخرجه البخاري تحت رقم2097 كتاب البيوع باب شراء الدواب والحمر.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبوعبدالله الجعفي(ت256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، جدة، السعودية، ط1، 1422هـ، ج3، ص62.

[49]- المظهري، الحسين بن محمود الحنفي (727هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح، وزارة الأوقاف الكويتية، ط1، 2012، ج4، ص13.

[50]- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر(ت751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1994، ج4، ص231-232.

[51]- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، (م.س)، ج40، ص305.

[52]- ابن قائد، عثمان بن أحمد (ت1097هـ)، منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات مع حاشية المنتهى، مؤسسة الرسالة، ط1، 1999، ج4، ص451.

[53]- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت 684هـ)، الذخيرة، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1، 1994، ج2، ص519.

[54]- ابن قائد، منتهى الإرادات، (م.س)، ج4، ص451.

[55]- البَهوتي، منصور بن يونس (ت1051هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق محمد بن حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ج5، ص212.

[56]- ابن قائد، منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات مع حاشية المنتهى، (م.س)، ج4، ص451.

[57]- ابن قائد، منتهى الإرادات، (م.ن)، ج4، ص451.

[58]- العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير(ت558هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، دار المنهاج، جدة، السعودية، ط1، 2000، ج9، ص169.

[59]- الدميري، كمال الدين محمد بن موسى (ت808هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، دار المنهاج، جدة، السعودية، ط1، 2004، ج8، ص255.

[60]- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس(ت1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت،1984، ج6، ص380.

[61]- البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر(ت1221هـ)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، بيروت، 1995، ج3، ص177.

[62]- الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي(ت1101هـ)، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة، بيروت، ج3، ص234.

[63]- السفاريني، أبو العون محمد بن أحمد(ت1188هـ)، كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، تحقيق نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 2007، ج3، ص529

[64]- علي الكاش، جدلية الفوضى الفقهية وتسفيه العقل المسلم، إصدارات إي-كتب، لندن، ط1، 2016 ص 190.

[65]- محمد حسين فضل الله، مناهضة العنف ضد المرأة، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، ط3، 2013، ص9.

[66]- الحجاوي، أبو النجا موسى بن أحمد(ت968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار المعرفة، بيروت، ج3، ص250.

[67]- البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، (م.س)، ج3، ص177.

[68]- فاطمه المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعيه، ترجمه فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط4، 2005، ص47.

[69]- تيم ويبفرلي لاهاي، روعه الجنسي في الزواج، ترجمه شريف شاكر، دار ومكتبه الحرية، القاهرة، ط6، 2012، ص23.

[70]- تيم ويبفرلي لاهاي، روعه الجنسي في الزواج، (م.ن)، ص 23

[71]- تيم ويبفرلي لاهاي، روعه الجنسي في الزواج، (م.ن)، ص 23.

[72]- فاطمه المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعيه، (م.س)، ص47.

[73]- تيم ويبفرلي لاهاي، روعه الجنسي في الزواج، (م.س)، ص 23

[74]- ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز (ت660هـ)، القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد، دار القلم، دمشق، ج1، ص360.

[75]- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه تحت رقم 5193 باب "إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها"، صحيح البخاري، (م.س)، ج7، ص30.
[76]- أخرجه الإمام البخاري تحت رقم 5194 باب "إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها"، صحيح البخاري، (م.ن)، ج7، ص30.
[77]- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت770هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج9، ص294.
[78]-ابن حجر، فتح الباري، (م.ن)، ج9، ص294
[79]- ابن حجر، فتح الباري، (م.ن)، ج9، ص295
[80]- أخرجه الإمام أحمد في مسنده تحت رقم 16288 حديث طلق بن علي، أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001، ج26، ص216.
[81]- أخرجه الإمام أحمد في مسنده تحت رقم 20 بقية حديث طلق بن علي الحنفي، مسند الإمام أحمد بن حنبل، (م.س)، ج39، ص458.
[82]- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت395هـ)، معجم الفروق اللغوية مؤسسة النشر الإسلامي ط1، 1412هـ، ص8.
[83]- الكفوي، الكلِّيات، (م.س)، ص28.
[84]- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم(ت728هـ)، الفتاوى الكبرى، محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987، ج5، ص481.
[85]- ابن الحاج، المدخل، (م.س)، ج2، ص186.
[86]- تيم ويبفرلي لاهاي، روعه الجنسي في الزواج، (م.س)، ص 24.
[87]- أخرجه البخاري تحت رقم2097 باب شراء الدواب والحمر، صحيح البخاري، (م.س)، ج3، ص62.
[88]- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت770هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج9، ص9.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 325 – 344
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أسس حرية الاعتقاد في الإسلام

د. سفيان شتيوي
كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة1
sofiane04@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/12/20 تاريخ القبول: 2021/05/26

الملخص:
يعدّ موضوع الحرّية الدينية من أبرز الموضوعات حضورا في الساحة الفكرية المعاصرة، حيث جاءت الكثير من الدراسات لضبط مفهومها، وإبراز معالمها ومستوياتها، والكشف عن مقاصدها وحدودها في الشريعة الإسلامية... وقد اختلفت طبيعة معالجة مسائلها تبعا لتنوع المناسبات التي تناولت من خلالها موضوع الحرّية الدينية. وهذه الدراسة محاولة للكشف عن الأسس والأصول التي تأسست عليها حرية الاعتقاد في الإسلام، واستمدّت منها مشروعيتها، وهي التي يُفهم في ضوئها قيمة هذا النوع من الحرية، وتُدرك في ظلها أبعادها، وكذا الحفاوة الكبيرة التي حظيت بها في التشريع الإسلامي. وتدور إشكالية الدراسة حول ماهية الأسس التي ارتكزت عليها حرية الاعتقاد في الإسلام.
وللإجابة عن هذه الإشكالية اتبعت في دراستي هذه على المنهج التحليلي من خلال ضبط مفهوم حرية الاعتقاد، وبيان الإطار المرجعي لها، والذي يكشف عن أبعادها وقيمتها الرفيعة في القرآن والسنة.
وقد خلصت هذه الدراسة إلى أنه لا يمكن فهم قيمة حرية الاعتقاد في الإسلام، وإدراك أبعادها، إلا بالوقوف على أسسها التي ترتكز عليها، والتي تعزّز النظرة التكريمية للإنسان.
الكلمات المفتاحية: حرية الاعتقاد؛ الكرامة الإنسانية؛ سنة الاختلاف؛ الاقتناع.

Research Summary

The issue of religious freedom is considered one of the most prominent topics present in the contemporary intellectual arena, as many studies came to control its concept, highlight its features and levels, and reveal its aims and limits in Islamic law ... The nature of dealing with its issues differed according to the variety of occasions during which the subject of religious freedom was addressed. . This study is an attempt to reveal the foundations and principles upon which freedom of belief in Islam is based, and from which it derived its legitimacy, and it is in the light of which the value of this type of freedom is understood, and its dimensions are perceived in light, as well as the great hospitality that it has received in Islamic legislation. The study's problem revolves around what are the foundations upon which freedom of belief in Islam was based.

In order to answer this problem, I followed in my study this analytical method by controlling the concept of freedom of belief, and clarifying its frame of reference, which reveals its dimensions and its sublime value in the Qur'an and Sunnah.

This study concluded that it is not possible to understand the value of freedom of belief in Islam, and to realize its dimensions, except by standing on the foundations on which it is based, and which reinforces the honorary view of the human being.
Key words: freedom of belief; human dignity; year of difference; conviction.

مقدّمة:

أخذ الحديث عن حرّية الاعتقاد يستحوذ على مساحة واسعة من الإنتاج العلمي للباحثين والمفكّرين المعاصرين، وأمست مكوّناتها ومستوياتها وأبعادها وحدودها، وكلّ ما يتعلّق بها محل اهتمام بالغ من لدن رجال الفكر والثقافة والسياسة والقانون والدين... وغيرهم، حيث تمّ التطرّق إليها من زوايا متعدّدة. ويرجع هذا الحضور الكثيف للحريّة الدينية في المحافل الفكرية إلى عدّة عوامل، أهمّها:

1- الاحتكاك بالفكر الغربي الذي ولّد في نفوس الكثير من الباحثين والمفكّرين المسلمين النزعة النقدية، وما تعنيه من إعادة قراءة التراث الإسلامي، ومراجعة الكثير من المسائل والقضايا التي كانت تدرج ضمن المسلّمات!!!

2- التحوّلات الكثيرة والمتسارعة على نمط الحياة المعاصرة، وظهور ما يسمى ب "الدولة الحديثة" التي أصبحت تضمّ عدّة مكوّنات عرقية ودينية، وما تبعه ذلك من لغط حول حقوق وحرّيات الأقليّات الدينية والعرقية فيها.

3- تقارير بعض المنظمات الدولية وما فيه من اتّهامات مبطنة أو صريحة للدول العربية والإسلامية بالتضييق على الحرّيات الدينية، وهي التقارير التي أثارت الشبهات حول حرّية الاعتقاد في الإسلام، وجعلت الإسلام متّهما إلى أن تثبت براءته !!!

هذا دون أن ننسى الحوادث التي أدّت إلى تأجيج البحث في هذا الموضوع، كحادثة سلمان رشدي في الغرب، ونصر حامد أبو زيد في مصر، وغيرها من الحوادث في الكثير من المناطق، التي ساهمت في زيادة الاهتمام بسؤال الحرّية الدينية، وكثافة وتشعّب النقاش حوله بين أهل السياسة والفكر والدين والقانون...مما يدلّ على حساسيته وأهميّته في الوقت نفسه.

وتأتي هذه الدراسة لتسدّ فراغا في مسألة من المسائل المتعلقة بالحرية الدينية، والتي ـ أزعم أنها ـ لم تلق اهتماما بدراسة، حيث تعدّ (دراستي هذه) محاولة جادّة للكشف عن الأسس والركائز التي تستند إليها حرّية الاعتقاد في الإسلام، وتستمدّ منها مشروعيتها، وهي الأسس التي تمكّننا من معرفة قيمتها، وفهم أبعادها، وإدراك المكانة العالية والمحل الرفيع والموضع السامي الذي حظيت به في نصوص القرآن والسنة... فماهي الأسس التي ارتكزت عليها حرية الاعتقاد في الإسلام؟

وقد نتج عن هذا التساؤل الرئيسي عدة تساؤلات فرعية، منها:

ما المقصود بحرية الاعتقاد؟ ما الأطر المرجعية التي تمكّننا من فهم قيمة حرية الاعتقاد في التشريع الإسلامي؟

المبحث الأول: مفهوم حرّية الاعتقاد

قبل الحديث عن الأصول التي تأسست عليها حرية الاعتقاد، وبيان موقعها في التشريع الإسلامي، كان لزاما علينا أولا الوقوف عند مفهوم هذا المصطلح، وضبط مدلولاته، باعتباره مركّبا إضافيا، من خلال تعريف الحرّية لغة واصطلاحا، ثم تعريف الاعتقاد لغة واصطلاحا، ومن ثمّ الخلوص إلى تعريف جامع لحرّية الاعتقاد يتيح لنا ضبط عناصرها ومكوّناتها، والتفريق بين مستوياتها وأبعادها.

المطلب الأول: تعريف الحرية

الفرع الأول: الحرّية لغة

تطلق الحرية في اللغة العربية في مقابل العبودية (أي أنها ضدّ العبودية)، حيث كان الإنسان (العبد) يطلق على من لا حرّية له إلا بأمر سيده. جاء في لسان العرب: "الحرّ ـ بالضمّ ـ نقيض العبد، والجمع أحرار وحرار...يقال: حرّ العبد يحرّ حرارة، بالفتح، أي صار حرّا، ومنه حديث أبي هريرة: فأنا أبو هريرة المحرّر أي المعتق"[1].

وجاء في القاموس المحيط: "الحرّ بالضمّ خلاف العبد"[2].

وإلى هذا المعنى أيضا أشار صاحب (مختار الصحاح) فقال: "والحرّ: ضدّ العبد... وحرر: أي أعتق وصار حرّا"[3].

ويذهب محمد الطاهر ابن عاشور إلى أن لفظ الحرية في كلام العرب يطلق على معنيين، أحدهما ناشئ عن الآخر[4]:

المعنى الأول: ضد العبودية. وهي أن يكون تصرّف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا أحد آخر...

المعنى الثاني: ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض.

ومن خلال ما سبق يتبيّن بأن لفظ الحرية يعني الانعتاق من الرّق والعبودية، أي أنها نهاية العبودية[5]، فإذا كانت العبودية إكراه وإجبار فإن الحرية إرادة واختيار.

والمتأمل في استخدام العرب للفظ الحرية يجد أنها تطلق على المعاني الحسنة والجميلة، فيقال: "إنسان حر" أي أنه لا يقبل الضيم، ويجتنب الأفعال الخسيسة، ويقال: "امرأة حرّة" أي أنها شريفة من أصل طيب ومنبت حسن، ومن هنا قالت العرب: "الحرّ من راعى وداد لحظة وانتمى لمن أفاده لفظة"[6]. أي أن الإنسان الحر هو الذي يتّصف بخلق الوفاء، ولا يمكن أن يتّصف باللؤم، أو يتنكر ولو للحظة لمن أسدى إليه معروفا، أو علّمه حرفا[7].

الفرع الثاني: الحرّية اصطلاحا

يعدّ مصطلح الحرّية من أوسع المصطلحات شيوعا وانتشارا، لكن وعلى الرغم من ذلك فإننا نجده من أشدّ المفاهيم غموضا واضطرابا، ولا أدلّ على ذلك من كثرة التعريفات[8] التي لم يسلم أحدها من نقد، وهذا ما أشار إليه صاحب كتاب (مشكلة الحرية) في معرض حديثه عن المعنى الاصطلاحي للحرّية، حيث بيّن بأن الباحث إذا يمّم وجهه نحو المعاجم الفلسفية منقّبا عن معنى منضبط لمفهوم الحرّية فإنه "سيجد من المعاني ما لا حصر له، بحيث قد يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفا واحدا باعتباره تعريفا عاما يصدق على سائر صور الحرّية"[9].

ولعلّ سبب هذا الاختلاف والاضطراب في مفهوم الحرية يرجع إلى تعدد وتنوع مجالات استعمالها[10]، فنجد المتصوفة مثلا يستعملون مصطلح الحرية للدلالة على الانعتاق من العبودية لغير الله، سواء كان من البشر، أو من الأهواء النفسية، أو من الشهوات والملذات الدنيوية[11]، وعلماء العقيدة يستعملون مصطلح الحرية في باب القدر، عند تعرضهم لإرادة الإنسان، وأن له مشيئة يستطيع بها أن يختار فعله التكليفي، كما نجد لهذا المصطلح الحرية حضورا واسعا عند الفلاسفة وكذا الفقهاء، هذا دون أن ننسى تداوله في أروقة السياسة والاقتصاد والقانون... حيث أن لكلّ حقل معرفي استعمالاته الخاصة به.

وهكذا نرى بأن تعدّد مجالات استعمال الحرية ساهم في غموضها واضطرابها، خاصة إذا عرفنا أن في كل مجال من تلك المجالات العديد من المدارس والاتجاهات التي لها نظرتها الخاصة في التعاطي مع مصطلح الحرية.

وإذا حاولنا تجاوز التعريفات الغربية لمصطلح الحرية[12]، وهي التعريفات التي حيّدت الدين وعزلته، وغلّبت الجانب الفردي للحرية، في سبيل صياغة مفهوم شامل لها، فإننا نجد التعريفات الإسلامية أكثر دقة وشمولية.

ومن أهم وأشهر وأبرز هذه التعريفات: تعريف الدكتور فتحي الدريني، حيث عرّف الحرّية بقوله:" هي المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء، تمكّنا لهم من التصرّف على خيرة أمرهم دون الإضرار بالغير"[13].

كما عرّفها الفيلسوف طه عبد الرحمن بعد استعراضه لمفاهيم الحرية في الفكر الغربي، وكشفه عن تناقضها مع التصور الإسلامي، بقوله: "الحرية هي أن تتعبّد للخالق باختيارك، وأن لا يستعبدك الخلق في ظاهرك أو باطنك"[14].

وواضح من هذه التعريفات أنها تركّز على عنصرين:

أولاـ الإرادة والاختيار: وهو العنصر الذي يعدّ قاسما مشتركا بين كلّ تعريفات الحرّية، ذلك أنه لا معنى للحرّية دون إرادة واختيار. وهذا هو المعنى الذي يتّفق مع الدلالات اللغوية كما ذكرنا سابقا.

ثانياـ إبراز البعد الديني: حيث نجد التعريفات الإسلامية تؤكّد عليه كأساس تقوم عليه الحريّة في التصور الإسلامي، ويظهر هذا البعد بشكل جليّ في الغايات التي تهدف للوصول إليها، وكذا الحدود التي تقف عندها، وهو ما يسمى بضوابط أو قيود الحرية، وهذا هو الفرق الجوهري للحرية بين التصور الغربي والتصور الإسلامي.

المطلب الثاني: تعريف الاعتقاد

الفرع الأول: الاعتقاد لغة:

الاعتقاد والعقيدة من الفعل عقد، والعقد "نقيض الحل... ويقال عقدت الحبل فهو معقود، وكذلك العهد، ومنه عقدة النكاح، وانعقد عقد الحبل انعقادا. وموضع العقد من الحبل: معقد، وجمعه معاقد"[15].

وجاء في المصباح المنير: "اعتقدت كذا، عقدت عليه القلب والضمير، حتى قيل: العقيدة ما يدين به الإنسان، وله عقيدة حسنة سالمة من الشّك"[16].

ومن خلال ما سبق يتّضح بأن المعنى اللغوي للاعتقاد يدور حول ما يعقد الإنسان قلبه عليه، ثم أصبح يطلق على ما يدين به الإنسان من الأفكار والآراء التي يؤمن بها والتي تحل في قلبه وضميره.

الفرع الثاني: الاعتقاد اصطلاحا

لا يختلف المفهوم الاصطلاحي للاعتقاد عن المفهوم اللغوي،حيث نجده يدور حول المفاهيم والتصورات والأفكار التي يؤمن بها المرء ووصلت إلى حدّ القناعة التي لا يمازجها ريب ولا يخالطها شك، ولا مكان فيها للظن، سواء كانت هذه الأفكار سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو دينية، وإن كان استعمالها المتدوال والمشهور يتعلق بالجانب الديني فيقال "الاعتقاد الديني" أو "العقيدة الدينية"، وتسمى الحرية المتعلقة بها "حرية الاعتقاد" ويقصد بها "الحرية الدينية"، وإلى هذا أشار (مصطفى سعيد الخن) في معرض بيانه لمعنى الاعتقاد في العرف الإسلامي حين قال: هو "مجموع الأمور التي يجب على المرء أن يدين بها في الإسلام، ويؤمن بها إيمانا لا يشوبه أدنى شك، بحيث تصبح هذه الأمور التي يدين بها من

الأمور البديهية التي لا تقبل الجدال ولا المناقشة، وبذلك أصبح يطلق على العلم الذي يبحث فيما يجب على الإنسان أن يؤمن به "علم العقيدة"[17].

فكلمة الاعتقاد تحمل معنى اليقين والرسوخ الذي لا مكان فيه للشك والظن.

مفهوم حرّية الاعتقاد: بعد الوقوف على دلالات الحرية والاعتقاد اللغوية والاصطلاحية، يمكننا أن نعرّف حريّة الاعتقاد بأنها "الحالة التي ترتفع فيها عن الإنسان كل الضغوطات المؤثرة في تكوين قناعته في الدخول في الإسلام، أو عدم الدخول فيه، بحيث لا يكون لأي شخص تأثير أو إكراه عليه"[18].

ومعنى ذلك أن للإنسان كامل الحرية في اختيار الدخول في الإسلام من عدمه والبقاء على أي معتقد كان، بعيدا عن أي إكراه أو تأثير في قناعته، ذلك أن الإكراه يتناقض مع كرامته أولا، ويتصادم مع السنن الكونية ثانيا، كما أنه يتعارض مع منهج الإسلام في الدعوة إلى عقيدته، المبني على الاقتناع والرضا ثالثا، وهي الأسس التي ترتكز عليها حرية الاعتقاد في الإسلام، والتي سنتطرق إليها في المبحث اللاحق بإذن الله.

وإذا تأملنا في التعريف سالف الذكر نجد أنه يميّز بين مستويين مختلفين لحرّية الاعتقاد في الإسلام:

المستوى الأول حرية الدخول في الإسلام: فالنصوص القرآنية والنبوية التي جاءت لبيان المكانة الكبيرة التي تحظى بها حرية الاعتقاد في الإسلام إنما تتعلّق بهذا المستوى. كما أن الأسس التي ترتكز عليها حرية الاعتقاد في الإسلام ـ التي هي محل الدراسة ـ إنما تتعلق بهذا المستوى.

المستوى الثاني حرية الخروج من الإسلام: وفي هذا المستوى نجد الإسلام يضّيق من دائرة الحرّية، ويعتبر الخروج منه بعد الدخول فيه جريمة كبرى، لما يمثّله ذلك من تهديد للمجتمع المسلم في أمنه العقدي، وقد جاءت الآيات القرآنية للتحذير من ذلك، وبيان شناعته وفظاعته، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة:217]. وهذا ما يفسّر شدّة الإسلام في قضية الخروج منه والارتداد عنه، والعقوبة التي رتّبها على المرتد، ألا وهي عقوبة القتل[19].

وهكذا نرى بأن التمييز بين مستوى حرية الدخول في الإسلام والخروج منه يمكّننا من الكشف عن رؤية واضحة لحرّية الاعتقاد في الإسلام، ذلك أن لكل مستوى ـ كما مرّ معنا ـ حكمه الخاص به، وبالتالي فإن الخلط بينهما سيؤدي حتما إلى غموض واضطراب هذا النوع من الحرّية.

وحرّية الاعتقاد التي تعني حق الإنسان في اختيار ما يؤمن به وفقا لما استقر عليه قلبه، دون ضغط أو إكراه، إنما هي حرّية ذات بعدين:

أولا ـ حرّية شخصية: ونقصد بحرّية الاعتقاد الشخصية إيمان الإنسان بجملة من المفاهيم والأفكار التي تبقى في دائرته الذاتية الخاصة، باعتبار ذلك شأنا شخصيا.

ثانيا ـ حرية متعدّية: ونقصد بها تلك التي تتجاوز المستوى الشخصي (الباطني) إلى المستوى العام، أو مستوى الممارسة العلنية، وما تعنيه هذه الممارسة من الدعوة إلى المعتقد، والتعريف به، والدفاع عنه...إلى غير ذلك.

والغرض من بيان ذينك البعدين التنبيه إلى خطأ الخلط بين حرية الاعتقاد كتصديق قلبي، والذي أطلقنا عليه "حرّية الاعتقاد الشخصية"، وبين حرّية الاعتقاد كممارسة علنية، والذي أطلقنا عليه "حرية الاعتقاد المتعدّية"، وقد تسبب هذا الخلط في إحداث اضطراب في رؤية الكثير من الباحثين حول حدود وضوابط حرية الاعتقاد في الإسلام. ذلك أن اختلاف البعدين يترتّب عليه اختلاف الحكم، فلكل بعد حكمه الخاص به،

فحرّية الاعتقاد في "بعدها الفردي تختلف في أثرها من مصلحة ومفسدة عن أثرها في بعدها الاجتماعي، وهو ما يستتبع اختلافا في التقدير الشرعي لأحكامها بين بعديها الفردي والاجتماعي"[20].

المبحث الثاني: أسس حرّية الاعتقاد في الإسلام

التأمل في منظومة التشريع الإسلامي والتعمّق في دراسة مقاصدها، يوصل الباحث إلى أن الإسلام لا بدّ أن يعلي من شأن حريّة الاعتقاد، ولا بدّ أن يدافع عنها، وهذا لعدّة اعتبارات، وهي الاعتبارات التي تمثّل الأسس والركائز التي تأسست عليها مكانة الحرّية الدينية في الإسلام، فلا يمكن فهم تلك الحفاوة التي حظيت بها هذه الأخيرة، والتي سنتطرق إليها في المبحث اللاحق، إلا في ضوء هذه الأسس والدعائم.

المطلب الأول: الكرامة الإنسانية

ينطلق الإسلام في إرسائه لحرية المعتقد وتقريره لها من إنسانية الإنسان، فقد خصّ هذا المخلوق بالتكريم بمقتضى تلك الإنسانية المطلقة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70].

والتكريم الذي حظي به الإنسان وخصّ به دون غيره من المخلوقات يعني فيما يعني "النفاسة والرفعة وعلوّ الشأن، وانتفاء أي معنى من معاني الخسّة والذّل والابتذال"[21].

ويمكن إبراز التكريم الإلهي للإنسان في المظاهر الآتية:

أولا- سجود الملائكة لآدم (عليه السلام): يبدو التكريم الإلهي للإنسان أول ما يبدو في سجود الملائكة لأبي البشرية آدم (عليه السلام)، وذلك حينما خلقه ربّ العزّة وقدّمه لأشرف خلقه، وأمرهم بالسجود له تشريفا وتكريما، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34]، فرمزية السجود لأبي البشرية آدم (عليه السلام) تدلّ على مدى قيمة الإنسان ورفعته، فهو سيد في السماء والأرض، كما أن عقوبة اللعن التي نالها إبليس بسبب رفضه الاعتراف بقيمة هذا المخلوق الجديد[22] تدلّ هي الأخرى على مستوى التكريم الذي حظي به الإنسان، وما أجمل ما قاله أحد الباحثين في تصويره للتكريم الإلهي للإنسان من خلال قصة السجود: "إن هذه الصورة الرمزية بليغة لأنها يفهم منها ظاهرا أن عدم احترام الإنسان هو الشّر بالذات"[23].

ثانيا- خلقه في أحسن صورة: من المظاهر التي نستشف منها رفعة الإنسان وعلو منزلته تركيبة خلقته التي جمعت بين المادة والروح، فبالإضافة إلى عنصر الطين الذي خلق منه الإنسان، هناك نفخة الروح، إذ هو مشتمل على نفخة من روح الله، كما قال سبحانه: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29].

وقد عبّر الله سبحانه وتعالى عن هذا الخلق الخاص بالإنسان - في معرض تأنيبه لإبليس- تعبيرا يدلّ على قيمة هذا المخلوق، فقال سبحانه: ﴿قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص، 75]، فإضافة الخلق إلى نفسه سبحانه ، والتعبير عنه باليدين كناية عن التشريف والتعظيم للمخلوق، على نحو قولنا باشر الرئيس أو الزعيم الأمر بيده، اذا أردنا بيان أهميته وعلو شأنه[24] .

ثالثا- تسخير الكون له: جاءت العديد من الآيات القرآنية لتأكيد رفعة الإنسان وعلو منزلته، وذلك من خلال بيان تسخير ما في الكون خدمة لمصالحه، وتحقيقا لمنافعه، من أجل القيام بمهمة العمارة والاستخلاف، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [الجاثية: 13].

وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (33) وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ [إبراهيم: 33- 34]

ولا يقتصر تسخير الكون للإنسان في شقّه المادي فحسب، وإنما يتعدّاه إلى الجانب المعرفي، حيث جعل الله القوانين والسنن التي تحكم الكون معقولة الفهم، مما يتيح للعقل الإنساني رصدها وإدراكها، ومن ثم الاستفادة منها والانتفاع بها[25].

إن تسخير جميع ما في الكون لخدمة الإنسان، ووضع ما فيه من مخلوقات تحت تصرفه ورهن إشارته، يدلّ على المنزلة الرفيعة التي يحظى بها هذا المخلوق، من أجل القيام بمهمة العمارة والاستخلاف. والحقيقة أن التكريم الإلهي للإنسان الذي أقرّته الآيات القرآنية سالفة الذكر، كان لذات الإنسان لا لاعتقاده، من حيث هو كائن بشري، وقبل أن يصبح نصرانيا أو يهوديا أو بوذيا، وقبل أن يصبح أبيضا أو أسودا أو أصفرا[26].

وعليه فلا يمكن اعتبار تلك الحفاوة القرآنية بالإنسان خاصة بالمسلم دون غيره، ذلك أن مبادئ الإسلام ذات نزعة إنسانية، فهو ديانة عالمية مفتوحة على كل الأجناس والأعراق، وخطابه موجه للبشرية جمعاء، والإله في الإسلام هو إله ورب العالمين ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة، 1]، عكس بعض الديانات الأخرى التي تجعل من نفسها ديانة مغلقة، لها إله خاص وشعب خاض في أرض خاصة.

وقد كان لهذا الموقف التكريمي للإنسان أصداء على الكثير من النصوص القرآنية والنبوية، منها: قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32].

وهذه الآية تتحدث عن بشاعة وفظاعة جريمة قتل الإنسان ظلما بغير وجه حق، فهي ليست عدوانا على الفرد فقط، ولا عدوانا على المجتمع فحسب، ولكنها أكبر وأفدح من ذلك، فهي عدوان على الجنس البشري بأسره[27]. كما أن هذه الآية تتحدث عن "النفس البشرية" وعن "الناس" دون تمييز بين لون وجنس وملة، لأنه لا فرق بين نفس ونفس، فهي "تعلمنا ما يجب من وحدة البشر وحرص كل منهم على حياة الجميع، واتقائه ضرر كل فرد، لأن انتهاك حرمة الفرد انتهاك لحرمة الجميع، والقيام بحق الفرد من حيث أنه عضو من النوع، وما قرر له من حقوق المساواة في الشرع، قيام بحق الجميع"[28].

إن منطلق هذا التجريم والتشنيع على فاعليه هو كرامة الإنسان وآدميته التي لها في الإسلام حصانة غير قابلة للانتهاك، فلا يجوز لأي كان أن يعتدي على غيره بغير وجه حق.

ومن النصوص التي توضّح مدى مراعاة الإسلام "لإنسانية" الإنسان، واحترام آدميته، وصون كرامته، وأنها أحد الأسس التي نفهم من خلالها مكانة حرية الاعتقاد في الإسلام، القصة التي سجّلها البخاري في صحيحه من أن النبي ﷺ قام من مجلسه تحية واحتراما لجثمان ميت مرّ أمامه وسط جنازة سائرة، ولما قيل له إنها جنازة يهودي ردّ قائلا: "أليست نفسا[29]". وهذا الموقف يعبّر بوضوح وجلاء عن مدى احترام الإسلام للنفس البشرية، وأنها مصانة، بصرف النظر عن لونها وعرقها ودينها، وفي ذلك محو لنزعة التعصب وإلغاء الآخر ونفيه من عقل المسلم، وغرس لروح التسامح والأفق الواسع، حتى لا يضيق المسلم بمن يخالفه في المعتقد.

وهكذا نرى أن كرامة الإنسان - مهما كان لونه أو عرقه أو دينه- تعتبر احدى الثوابت الأساسية في التصور الإسلامي التي لا تقبل الانتقاص بأي شكل من الأشكال، وهذا في الحقيقة تعبير عن النظرة التكريمية

للإنسان في الإسلام، هذا التكريم الذي يعني ـ من جملة ما يعنيه ـ أن يكون الإنسان مسؤولا مسؤولية عينية عما حمّله إياه ربّه من أمانة التكليف، وهو ما يسمى بـ"المسؤولية الفردية".

ولما كان الإنسان مكلّفا ومسؤولا عن أمانة تكليفه "فإن ميزان العدل الإلهي اقتضى أن يكون حرا في فكره الذي يختار به الطريق الذي يمضي فيه، وأن يكون بالتالي حرّا في اعتقاد ما ينتهي إليه فكره من المعتقدات، إذ كيف لا يكون حرّا في اختيار طريقه، ولا حرّا في اعتقاد ما ينتهي إليه ذلك الطريق، ثم هو يسأل عما لم يكن حرا في اختياره، ويجازى عليه بالثواب والعقاب؟"[30]، وهي نتيجة لا تستقيم من ناحيتين:

1- من ناحية العدل الإلهي، الذي هو صفة من صفات كمال الله سبحانه وتعالى، وحاشا لله سبحانه أن يعاقب عبده على أمر قُهر عليه أو فقد فيه حرية اختياره.

2- من ناحية التكريم الإلهي للإنسان، فالحساب عما لم يكن للإنسان فيه حرية اختيار انتهاك لكرامته، وانتقاص من إنسانيته التي أقرّتها النصوص القرآنية والنبوية سالفة الذكر.

ومن هنا يتّضح بأن قيمة الإنسان تهتز، وكرامته تهدر، إذا ما تم الحجر على عقله وفكره، وتم اختيار مصيره، فليس له أن يفكر أو يقرر أو يعتقد، بل عليه أن يسمع ويطيع، وهذا هو المنطق الفرعوني الذي حكاه القرآن الكريم ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: 29].

والقرآن الكريم يرفض هذا المنطق، بل جاء لمحاربته واستبداله بالحرية التي يعشقها كل إنسان، لأنها تحقق إنسانيته، وتحفظ كرامته[31]. يقول سيد قطب في معرض حديثه عن مدى تحقيق حرّية الاعتقاد لكرامة الإنسان، وأن الأولى من تجلّيات الثانية، وذلك في وقفته مع آية الإكراه :"وفي هذا المبدأ (حرية العقيدة) يتجلّى تكريم الله للإنسان، واحترام إرادته وفكره ومشاعره، وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد وتحميله تبعة عمله وحساب نفسه...إن حرية الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان التي يثبت له بها وصف إنسان، فالذي يسلب إنسانا حرية الاعتقاد، إنما يسلبه إنسانيته ابتداء"[32].

وبهذا نرى بأن الإنسان لا يكون إنسانا، كما لا يكون مكرّما إلا إذا أعطيت له الحرّية كاملة في استعمال عقله وتحكيمه فيما يراه خطئا أو صوابا، فليس لغيره ـــ مهما كان ـــ أن يتدخّل في ذلك إلا في إطار النصح والتوجيه والإرشاد.

المطلب الثاني: سنة الاختلاف

وهي من بين الأسس التي تستند إليها حرية الاعتقاد في الإسلام، وتوضح تلك المنزلة الرفيعة التي حظيت بها في التشريع الإسلامي.

وسنة الاختلاف سنة كونية مطّردة في سائر عوالم المخلوقات، من عالم الجماد إلى النوع الإنساني.

وتنطلق الرؤية الإسلامية في تقريرها لسنة الاختلاف من نظرتها الفلسفية للكون والوجود، ففي الوجود هناك: خالق وخلق، فالخالق سبحانه (واجب الوجود) ينبغي أن يتّصف بالواحدية والأحدية، بينما تقوم عوالم المخلوقات على التعدد والتنوع والاختلاف .

فالبشرية التي خلقها الله من نفس واحدة تنوعت إلى شعوب وقبائل وأمم وأجناس وأعراق، قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾ [النساء:01].

وقال سبحانه: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

وقد عدّ الإسلام هذا التنوع والتعدد والاختلاف آية من الآيات الدالة على الله سبحانه، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ [الروم: 22].

كما اعتبر الإسلام الاختلاف بين البشر سنة من سنن الله تعالى الثابتة الدائمة، حيث شاءت مشيئة الله (الكونية لا الشرعية) أن يكون الناس مختلفين في ألوانهم وأعراقهم وألسنتهم، وكذا معتقداتهم، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 118- 119].

يقول محمد رشيد رضا في تفسير هذه الآية: "(ولو شاء ربك) أيها الرسول الحريص على إيمان قومه الآسف على إعراض أكثرهم عن إجابة دعوته وإتباع هدايته (لجعل الناس أمة واحدة) على دين واحد بمقتضى الغريزة، لا رأي لهم فيه ولا اختيار، وإذن لما كانوا هم هذا النوع من الخلق المسمى بالبشر، وبنوع الإنسان، بل لكانوا في حياتهم الاجتماعية كالنحل أو النمل، وفي حياتهم الروحية كالملائكة... (ولا يزالون مختلفين) في كل شيء حتى الدين"[33].

إن هذه الآية صريحة في التأكيد على حتمية الاختلاف بين بني البشر، ذلك أن الأصل والقاعدة والسنة والقانون ـ كما مرّ معنا ـ هو التعددية والاختلاف والتنوع في جميع ميادين الخلق الإلهي، فما عدا الذات الإلهية، قائم على التنوع والتعدد والاختلاف، وهي سنة الله تعالى التي لا تبديل لها ولا تحويل[34]، قال تعالى: ﴿ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [فاطر:43].

والمتأمل في خلق البشر يلحظ هذا الاختلاف بينهم واضحا جليا، فكل إنسان له شخصيته المستقلة، وتفكيره المتميّز، وطبائعه التي ينفرد بها عن غيره، فكما ينفرد كل إنسان بصورة وجهه، ونبرة صوته، وبصمة بنانه، ينفرد كذلك بطبيعة تفكيره، ونظرته إلى الأشياء والأشخاص والمواقف[35]... ومن هنا فإن أية دعوة تسعى إلى إلغاء هذا التعدد، أو تدعو إلى أحادية الانتماء في اللسان أو اللون أو العرق أو الجنس، أو تسعى إلى فرض معتقد معيّن أو فكر معيّن أو ثقافة معيّنة على الناس هي دعوة مردودة على أصحابها، لأنها بمثابة تعطيل لمشيئة الله تعالى وإلغاء لسنة من سننه الكونية بنص الآية سالفة الذكر.

ومن هنا فلا غرابة إن رأينا الخطاب القرآني يحذّر النبي ﷺ من محاولات فرض الإيمان على الناس، وإجبارهم على الإيمان بدعوته، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) [يونس: 99].

فكل محاولة لإكراه الناس على عقيدة معيّنة، أو محاولة صب الناس في قوالب واحدة موحدة تتناقض مع سنة التنوع والاختلاف، التي هي سنة من السنن الكونية، كما أنها تتناقض مع منهج الإسلام في الدعوة إلى عقيدته المبنية على "الحرية" لا "الحتمية"، وعلى "الاقتناع" لا "الإكراه"، ذلك أن الإكراه أو الإجبار يثمر نفاقا ولا يثمر إيمانا، كما سيأتي بيان ذلك في الأساس الثالث من أسس حرية الاعتقاد.

ومن هنا كانت مهمة النبي ﷺ وسائر الأنبياء هي البلاغ والتذكير والتبشير، لا أكثر، نقرأ ذلك في عديد النصوص القرآنية:

- قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [العنكبوت: 18].
- وقال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (21) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ (22)﴾ [الغاشية:21- 22].
- وقال أيضا: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى:48].

إن الإقرار بحتمية التعدد والتنوع والاختلاف واعتبار ذلك "سنة كونية"، ورفض الإجبار والإكراه الذي يتنافى مع هذه السنة الكونية، إنما هو اعتراف بشرعية الآخرين (غير المسلمين)، وما تقتضيه هذه الشرعية من الاعتراف بحقّهم في التفكير والاعتقاد، وغيرها من الحقوق والحريات التي تعدّ من مقتضيات هذا الاعتراف فالذي جعل الاختلاف والتعدد والتنوع بين البشر سنة كونية، لا يمكنه أن يحجر على الناس، ويلغي حرية تفكيرهم واعتقادهم، تحت أي مبرر كان.

وهكذا نرى كيف أن سنة الاختلاف تمثل الإطار المرجعي، والخلفية الفكرية التي تتأسس عليها الحرية الدينية، وتستمد منها شرعيتها، وتوضّح مكانتها ومنزلتها في التشريع الإسلامي.

المطلب الثالث: الاقتناع

وهو الأساس الثالث من الأسس التي تستند إليها حرية الاعتقاد في الإسلام، والذي يُفهم من خلاله قيمة هذا النوع من الحرية، ويوضّح منهج الإسلام في بناء العقيدة والإيمان.

ويتميز الإسلام بمنهج فريد في الدعوة إلى اعتناق عقيدته، وهو المنهج الذي يقوم على الرضا والاقتناع والاختيار، لا على القسر والإكراه والإجبار، وهو ما نلمسه من خلال مسلكين:

المسلك الأول: مسلك الهدم

ونقصد به تفريغ الفكر من المقرّرات السابقة القائمة على التقليد والظن، وتحريره من المكبّلات والمعوّقات التي تعوق حركته، فتوجّهه إلى نتائج مرسومة سلفا لتكون له معتقدا، وهذا ما يعدّ - في ميزان البحث العلمي- نوعا من المصادرة لحرية الفكر، لأن تلك النتائج لم يصل إليها صاحبها عبر تفكير حرّ، وإنما توصّل إليها بنوع من الإكراه والإجبار الخارجي، والذي لا صلة له بوسائل تحصيل المعرفة وبناء الإيمان، وهذا ما يؤدي حتما إلى الزيغ والضلال.

ومن هنا جاءت تشريعات الإسلام لتحرير فكر الإنسان من تلك المكبّلات والمعوقات، التي تعيق طريقه، في سبيل تحصيل الاعتقاد الصحيح، والتي يمكن أن نقسّمها إلى قسمين: داخلية وخارجية.

أولا- التشريعات المحررة لفكر الإنسان من المكبّلات الداخلية: ومن أمثلة هذا النوع من التشريعات:

- **النهي عن الخضوع للهوى**: والخضوع للهوى سواء بميل لشهوات النفس، أو التعصب الأعمى لفكرة أو لنحلة أو لعرق... من العوائق الداخلية التي تكبّل حركة الفكر في عملية البحث عن الحقيقة، والتي جاء الإسلام للتحذير منها، والنهي عنها، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص:26].

وقال سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية:23]. فهاتين الآيتين - وغيرهما- تحذران من اتّباع الأهواء الشخصية والعواطف، كونها من الأصنام التي تكبّل الإنسان وتحجبه عن الوصول إلى اليقين.

ثانيا- التشريعات المحررة لفكر الإنسان من المكبّلات الخارجية: ومن ذلك:

- **النهي عن الخضوع للعادات والتقاليد المنحدرة من جهة الآباء والأجداد**: والخضوع للعادات والتقاليد الآبائية من العوائق الخارجية التي تكبّل حرّية الإنسان وتصادر فكره، وتجعل العقل منساقا لمقتضياتها دونما أية محاولة لمعرفة الحسن من القبيح، والخير من الشرّ، والحق من الباطل[36]. ومن هنا نجد الإسلام يذمّ هذا المسلك الذميم، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170]، وهذه الآية وردت في سياق ذم ظاهرة من الظواهر التي تحجب الإنسان عن الوصول إلى الحقيقة، ألا وهي ظاهرة التقليد[37] (تقليد الآباء والأجداد

والمشاهير)، الذين يأخذ الناس أقوالهم وآراءهم وما كانوا عليه كقضايا مسلمة لا تقبل الرّد ولا التحرّي ولا المناقشة، فجاء القرآن الكريم للإنكار عليهم، وما أجمل ما قاله العقاد في ذلك: "فالإسلام لا يقبل من المسلم أن يلغي عقله ليجري على سنة آبائه وأجداده، ولا يقبل عنه أن يلغي عقله رهبة من بطش الأقوياء وطغيان الأشداء... وإن الإسلام ليأبى على المرء أن يحيل أعذاره على آبائه وأجداده، كما يأبى أن تحال عليه الذنوب والخطايا من أولئك الآباء والأجداد، وإنه لينبغي على الذين يستمعون الخطاب أن يعفوا أنفسهم من مؤنة العقل لأنهم ورثوا من آبائهم وأجدادهم عقيدة لا عقل لها"[38].

- **لنهي عن اتّباع الأكثرية**: حيث رُسّخ في أذهان الناس أن الأكثرية لا يمكن أن تُخطئ، فتجدهم يأخذون أقوالهم وآراءهم مأخذ التسليم المطلق، وقد سيطرت هذه الفكرة تماما على العقول قبل الإسلام، فلمّا جاء القرآن الكريم نبّه العقول إلى خطأ هذا الوهم، فالكثرة أو القلة ليست مقياساً لليقين، وليست معيارا كذلك للخطأ أو الصواب.

وقد أشار القرآن الكريم إشارة كثيرة إلى هدم هذه الفكرة، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: 116].

- وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: 103].

والمتتبع للفظ "الكثرة" ومشتقاته في القرآن الكريم يجد أنه ورد - في كثير من المرات- في سياق الذّم، ومن هنا فإن الكثرة ليست معيارا على الصحّة، كما أنها ليست معيارا على الخطأ أيضا.

وهكذا جاءت التشريعات الإسلامية لتحذير العقول وتحريرها من تلك المكبّلات والأصنام التي تحول بينها وبين التفكير الحرّ (وهو ما يمكن تسميته بمسلك الهدم)، وهذا من أجل إفساح المجال للاستدلال المنطقي السليم (مسلك البناء)، في سبيل الوصول إلى الاعتقاد الصحيح.

المسلك الثاني: مسلك البناء

ذكرنا في المسلك الأول بأن غاية الإسلام من هدم تلك المكبلات والعوائق التي تعيق حرية الفكر، هو إفساح المجال لبناء الإيمان الصحيح والاعتقاد السليم، وهو البناء القائم على النظر الاستدلالي الحرّ، لذلك نجد القرآن الكريم يحثّ الإنسان على النظر في الآيات الكونية والتفكر في الآيات التكوينية (خلق الإنسان) والتدبر في الآيات القرآنية للوصول إلى اليقين، كما نجده يعتبر التفكير ليس مجرّد حق من الحقوق فحسب، وإنما هو واجب من الواجبات وعبادة من العبادات، بل هو فريضة شرعية[39].

فالوصول إلى الاعتقاد السليم، يمرّ عبر تحريك وظائف العقل من نظر وتدبّر وتفكّر وتأمّل في الآيات الكونية والتكوينية والقرآنية. ومن هنا فلا كرامة للعقل المعطّل عن التفكير، وقد شبّه الله أولئك الذين امتنعوا عن التفكير بالأنعام في الضلال، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: 179].

وفي سبيل إطلاق العقل للتفكير في أوسع نطاق عالم الشهادة، نجد القرآن الكريم يوجهه للعمل في عدة مجالات، يمكن إجمالها في ثلاثة مجالات أساسية كبرى:

المجال الأول: توجيه العقل إلى تدبر آيات الله في الكون آفاقا وأنفسا، وذلك لتحقيق غايتين[40]:

أولهما: الإيمان وترقيته بالتعرّف على الحق سبحانه، وفي ذلك يقول المولى تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (190) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا

وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (191)﴾ [آل عمران: 190-191].

وثاني الغايتين: تتمثل في معرفة أسرار الكون وكشف السنن التي تحكمه وتسيره، قصد تسخيره والانتفاع بما فيه لعمارة الأرض، ذلك أن الله سبحانه وتعالى سخرّ هذا الكون للإنسان تسخيرا معرفيا وماديا ودعاه إلى إعمال عقله في استثمار ما منحه إيّاه، فقال تعالى: ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ (32) وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (33) وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (34)﴾ [إبراهيم: 32- 34].

المجال الثاني: توجيه العقل إلى تدبرّ نصوص الشريعة وفهم معانيها، وإدراك الحكم والأسرار والمقاصد التي تضمنتها، ثم الاجتهاد في هذه النصوص لاستنباط الأحكام الشرعية منها[41].

ومن الآيات التي تدعو إلى تدبر حكمة التشريع ومقاصده، قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179].

المجال الثالث: توجيه العقل إلى التدبرّ في السنن الإلهية التي تحكم المجتمعات الإنسانية بما في ذلك ما يطرأ عليها من رُقيّ وانحطاط، ونجاح وفشل، وسعادة وشقاء على مرِّ التاريخ وهي سنن ثابتة ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62].

وغرض القرآن الكريم من توجيه العقول إلى هذا المجال الرحب كان لأجل الاعتبار والانتفاع بها، ومن ثمّ إقامة المجتمع الإنساني الصالح، وتحقيق وظيفة العمارة والاستخلاف[42].

ومن الآيات التي توجّه عقل الإنسان إلى النظر والتفكر في تاريخ الأمم السابقة: قوله تعالى: ﴿ وَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الروم:09].

وبهذه المجالات الثلاثة يُوجّه القرآن الكريم العقل الإنساني ويُسددّه حتى يكون قادرا على إدراك مصالحه الدنيوية والأخروية ويحميه من الضلال والتيه والزيغ.

وفي ذلك دلالة على مكانة العقل وحرية الفكر والتفكير في الإسلام، كون تحصيل الاعتقاد السليم يمرّ عبر تحريك وظائف العقل، بعيدا عن المكبّلات والعوائق سالفة الذكر.

وهكذا نرى كيف بنى الإسلام قاعدته الإيمانية، ومنهجه في الدعوة إلى عقيدته على أساس الرضا والاقتناع والاختيار، بعيدا عن أي إكراه وقسر وإجبار، لأن هذا الأخير حتما سيثمر نفاقا ولا يثمر إيمانا، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:99].

يقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: "(ولو شاء ربّك) يا محمد لأذن لأهل الأرض كلهم في الإيمان بما جئتهم به فآمنوا كلهم، ولكن له حكمة فيما يفعله تعالى كقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ..... (119)﴾ [هود: 118- 119]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [سورة الرعد: 31]، ولهذا قال تعالى: (أفأنت تكره الناس) أي تلزمهم وتلجئهم (حتى يكونوا مؤمنين)، أي ليس ذلك عليك ولا إليك بل الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [فاطر: 8]... إلى

غير ذلك من الآيات الدالة على أن الله تعالى هو الفعّال لما يريد، الهادي من يشاء، المضل لمن يشاء لعلمه وحكمته وعدله"[43].

والإسلام إذ يعطي كامل الحرية لجميع الناس في اختيار ما شاءوا من أديان ومعتقدات، لأنه يعلم يقينا أن طريق الهداية واضح بيّن، فمن لم يتأثر بصنع الله وخلقه (آياته الكونية) ولم يتبصر في أفعاله سبحانه وتعالى (آياته التكوينية)، ولم ينتفع بكلامه (آياته القرآنية) فلن يجدي معه الإكراه، ذلك أن إعراضه - حينئذ- ليس لعدم اقتناعه، أو لأنه لم يميّز الرشد من الغيّ، بل لأنه عرف وجحد، ولعلّ هذا الذي يمكن فهمه من التعليل الذي ذكره تعالى بعدما نهى عن الإكراه، فقال سبحانه: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256][44].

وبهذا يتّضح أن حرية الاعتقاد في الإسلام تستمد شرعيتها من هذا الأساس، ألا وهو الرضا والاقتناع، ولا يمكن للإسلام الذي جعل منهجه في الدعوة إلى العقيدة قائم على أساس الاقتناع، أن يحجر على حرّية الفكر والاعتقاد، كما لا يمكن للإسلام الذي كرّم الإنسان وفضّله، ومنحه حرّية الاختيار - تبعا للمسؤولية التي حمّله إياها- وجعل الاختلاف والتعدد والتنوع بين البشر سنة كونية، أن يلزم الناس، ويفرض عليهم اعتناق عقيدته، وهذا ما يفسّر المنزلة الرفيعة والحفاوة الكبيرة التي حظيت بها حريّة الاعتقاد في التشريع الإسلامي.

وصفوة القول أن حرية الاعتقاد في الإسلام لها حصانة غير قابلة للانتهاك، ذلك أن الكرامة الإنسانية هي المنطلق، وسنة الاختلاف هي القاعدة، والرضا والاقتناع هو الوسيلة والمنهج[45].

المبحث الثالث: قيمة حرّية الاعتقاد في التشريع الإسلامي

رأينا في المبحث السابق كيف أن الأسس التي ارتكزت عليها حرية الاعتقاد في الإسلام والتي تعدّ الإطار المرجعي لها تعزّز من مكانتها، وتؤكّد على قيمتها في التشريع الإسلامي.

وتعتبر الحرية تجسيدا لإنسانية الإنسان، وتعبيرا عن تميزه على سائر المخلوقات، فهي منحة إلهية تعدل قيمتها قيمة الحياة، فمقدار ما عند الإنسان من حياة هو مقدار ما عنده من حرّية، ومن هنا كان الاعتداء على حرّيته اعتداء على منحة الله تعالى، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى حين قال سبحانه: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: 92].

فهاته الآية التي تجعل من تحرير رقبة (إخرجها إلى الحياة)، كفارة لقتل نفس مؤمنة خطئا، هي بذلك تقرّر بأن العبودية موت والحرّية حياة، يقول محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره لهذه الآية: "وقد جعل هذا التحرير بدلا من تعطيل حق الله تعالى في ذات القتيل، فإن القتيل عبد من عباد الله، ويرجى من نسله من يقوم بعبادة الله وطاعة دينه، فلم يخل القاتل من أن يكون فوّت بقتله هذا الوصف، وقد نبّهت الشريعة بهذا على أن الحرية حياة، وأن العبودية موت، فمن تسبّب في موت نفس حية كان عليه السعي في إحياء نفس كالميتة وهي المستعبدة"[46].

فإذا كانت هذه هي قيمة الحرية (مطلقا) في الإسلام، فإن للحرية الدينية أو حرية المعتقد مكانة كبيرة في النسق الإسلامي، باعتبارها أم الحرّيات، والمدخل لجميع الحرّيات الأخرى، فهي نتاج تفكير حرّ، بعيدا عن الإجبار والإكراه، ولا أدلّ على احترام الإسلام لأديان ومعتقدات وآراء الآخرين من ورودها في ست وثلاثين سورة، وخمس وعشرين ومائة آية[47]، وفي ذلك دلالة على المنزلة الرفيعة التي تحظى به حرية المعتقد في الرؤية الإسلامية.

وقد جاءت الآيات القرآنية للتأصيل لحرّية المعتقد الذي يعدّ مبدئا أساسيا من مبادئ الإسلام التي تحكم حياة الفرد والمجتمع، وأحد مقتضيات اعترافه بالآخر.

ولعلّ أبرز هذه الآيات قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256].

وقد نزلت هذه الآية في قوم من الأنصار - أو في رجل منهم - كان لهم أولاد قد هوّدوهم أو نصّروهم، فلما جاء الإسلام أرادوا إكراههم عليه فنهاهم الله عن ذلك حتى يكونوا هم من يختار الدخول في الإسلام[48]. وهذه الآية تعد قاعدة كبرى من قواعد الإسلام وركنا عظيما من أركان سياسته[49]، وهي صريحة في دلالتها على أن كل فرد حر في اختيار عقيدته، بعيدا عن الإكراه والإجبار والتضييق، لأن الإكراه يثمر نفاقا ولا يثمر إيمانا، إذ الإيمان تصديق وإذعان قلبي يبلغ مرتبة اليقين، فاجتماعه مع الإكراه مستحيل[50]. يقول ابن كثير في تفسيره للآية سالفة الذكر: "لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام فإنه بيّن واضح جلي دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونوّر بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرها مقسورا..."[51].

وهكذا نرى أن حرية المعتقد في الإسلام أمر مكفول وحق مصون للآخرين، وهذا ليس عطفا أو إحسانا من المسلمين تجاه الآخرين، بل هو جزء من عقيدة المسلم الذي علمته أن الاختلاف بين البشر في أفكارهم وثقافاتهم ومعتقداتهم سنة كونية، وأن الإجبار يتنافى مع هذه السنة الكونية، وما أبلغ كلام العلامة يوسف القرضاوي في تعليقه على آية "النهي عن الإكراه" حين قال: "فرغم أن محاولات الإكراه كانت من آباء يريدون حماية أبناءهم من التبعية لأعدائهم المحاربين الذين يخالفونهم في دينهم وقوميتهم، ورغم الظروف الخاصة التي دخل بها الأبناء دين اليهودية وهم صغار، ورغم ما كان يسود العالم كله حينذاك من موجات التعب والاضطهاد للمخالفين في المذهب فضلا عن الدين، كما كان في مذهب الدولة الرومانية التي خيّرت رعاياها حينا بين التنصر والقتل، فلما تبنّت المذهب "الملكاني"[52]، أقامت المذابح لكل من لا يدين به من المسيحيين، ورغم ذلك رفض القرآن الإكراه... فالإيمان عند المسلمين ليس مجرد كلمة تلفظ باللسان أو طقوس تؤدى بالأبدان، بل أساسه إقرار القلب وإذعانه وتسليمه"[53].

ومن الآيات القرآنية التي شرّعت لحرية الإعتقاد في الإسلام، قوله تعالى: ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ [الشعراء: 04].

فالله جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه في هذه الآية يخبر بأنه لن يكره أحدا على الإيمان مع قدرته على ذلك. يقول ابن كثير في تفسيرها: "أي لو شئنا لأنزلنا آية تضطرهم إلى الإيمان قهرا، ولكنّا لا نفعل ذلك، لأنا لا نريد من أحد إلا الإيمان الاختياري"[54]. والمقصود بالإيمان الاختياري الذي أشار إليه ابن كثيره في تفسيره للآية سالفة الذكر، هو الإيمان الذي يكون عن قناعة لا عن تضييق وإجبار.

وإذا تجاوزنا الآيات القرآنية التي أعلت - كما رأينا- من قيمة حرية المعتقد، وانتقلنا إلى البيان النبوي، الذي يعتبر تطبيقا عمليا للوحي الإلهي، فإن أول ما سنجده في الإقرار بحرية الاعتقاد وثيقة المدينة[55] التي أكّدت على هذا المبدأ. ففي في المادة (29) من هذه الوثيقة نقرأ: "لليهود دينهم وللمسلمين دينهم" طبقا لقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6].

وبكل جلاء ووضوح يصرّح "دستور" الدولة الجديدة في بنوده من رقم (30) إلى رقم (39) أن لكل طرف من الأطراف المتعاقدة دينه ومعتقده، يمارسه بكل حرية في ظل النظام الجديد لهذه الدولة الفتيّة، لأنـها ليست دولة دينية أوعرقية، أو دولة قبيلة، وإنما هـي "دولة فكرة تفتح أبوابـها لمختلف الأديان ما برئت من نزعات العدوان"[56].

والمتأمل في وثيقة المدينة يجد أنها جاءت للتأسيس لدولة قائمة على أساس إنساني مفتوح ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، فهي لا تصادر الأفكار والثقافات والحرّيات والمعتقدات الأخرى، وإنما تدفع العدوان من جانب تلك الأفكار والعقائد فحسب، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: 9].

فإذا ما توقف العدوان فقد تقدست حرمات الإنسان[57] ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8].

وقد استقر هذا المبدأ الشرعي العظيم (حرية الاعتقاد) الذي أسّست له النصوص القرآنية والنبوية سالفة الذكر، كواحد من ثوابت الفكر الإسلامي، وألقى بظلاله على الكثير من الاجتهادات الفقهية في مختلف نواحي المعاملات، ومن القضايا الطريفة - والهامّة - في هذا الصدد، ذلك الجدل الفقهي الذي أثير حول حق الزوج المسلم في مناقشة زوجته غير المسلمة في مسألة إسلامها، وهل يُعدّ ذلك - في ظل عقد الزواج القائم بينهما- من قبيل الإكراه على اعتناق الإسلام أم لا؟ وقد ذهب الشافعي ألا يفاتح الرجل زوجته في هذا الأمر، ولا يعرض عليها الإسلام لأن فيه تعرضا لهم، وقد "ضمنّا بعقد الذمّة ألا نتعرض لهم"[58]، بينما يرى الأحناف أن للزوج أن يعرض على زوجته الإسلام لمصلحة، لكن من غير إجبار ولا إكراه[59].

كما لم يجز الفقهاء استخدام التقصير أو الشح في النفقة وسيلة للضغط على غير المسلمين رجاء إسلامهم، وقد نزل في ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: 272].

وهذه الآية وردت في سياق ذكر الصدقات ونحوها من أنواع النفقات والصلات، وقد روى سعيد بن جبير مرسلا في سبب نزول هذه الآية "أن المسلمين كانوا يتصدقون على فقراء أهل الذمة فلما كثر فقراء المسلمين، قال رسول الله ﷺ: (لا تصدّقوا إلا على أهل دينكم)[60]، فنزلت هذه الآية مبيحة للصدقة على من ليس من دين الإسلام[61]، كما روى ابن عباس - رضي الله عنهما - أن ناسا من الأنصار لهم قرابات من بني قريظة والنضير، وكانوا لا يتصدقون عليهم رغبة منهم في أن يسلموا إذا احتاجوا فنزلت الآية بسبب أولئك، وقيل: أن أسماء بنت أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - أرادت أن تصل جدها أبا قحافة ثم امتنعت من ذلك لكونه مشركا فنزلت الآية"[62].

فدلّت هذه الأسباب على عدم استخدام التقصير في الصلة أو النفقة وسيلة للضغط على غير المسلمين لحملهم على الإسلام.

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على مدى دقّة وحساسية فقهاء الإسلام في إبعاد شبهة الإكراه في الدين، الذي يتنافى مع مبدأ حرية الاعتقاد، الذي أقرته النصوص القرآنية والنبوية.

وصفوة القول أن حرية الاعتقاد في الإسلام لا تخضع للاعتبارات السياسية أو الإكراهات الواقعية أو الأمزجة البشرية، فهي ليست مجرّد فضيلة يمنحها البعض ويمنعها البعض الآخر، وإنما هي مبدأ من مبادئ الإسلام، الذي أقرّته نصوصه القرآنية، وجسّدته السنة النبوية، وأكّدت عليه النظرة التكريمية للإنسان، وكذا السنن الكونية، إضافة إلى أنه يتوافق مع منهج الإسلام في الدعوة إلى عقيدته المبني على أساس الاقتناع والرضا، فاكتسب بذلك صفة الإلزام الديني، وفي ذلك دلالة على الحفاوة الكبيرة والمنزلة الرفيعة لمثل هذا النوع من الحرّية في التشريع الإسلامي.

الخاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة التي تحدثنا فيها عن الأسس التي توضح منزلة حرية الاعتقاد في الإسلام، يجدر بنا أن نجمل أهم النتائج التي توصلنا إليها في النقاط الآتية:

1- التمييز بين مستويات حرية الاعتقاد في الإسلام والتفريق بين أبعادها يضمن بلورة رؤية واضحة وتصور واضح لها، وبالتالي ضمان تقدير شرعي دقيق لكلّ ما يتعلّق بها، ذلك أن الحكم على الشيء فرع عن تصوّره.

2- لا يمكن فهم الحفاوة القرآنية والنبوية التي حظيت بها الحرّية الدينية إلا في ضوء الأصول التي تأسّست عليها كالكرامة الإنسانية، وسنة الاختلاف، ومبدأ الاقتناع، وهي الأصول التي تعتبر بمثابة الإطار المرجعي الذي يوضّح قيمة هذا النوع من الحرّية.

3- خلصت الدراسة إلى أن الأسس التي قامت عليها حرية الاعتقاد في التشريع الإسلامي تعكس مدى احترام الإسلام لإنسانية الإنسان، وتعبّر عن مدى صونه لكرامته، وحفظه لحقوقه، وهو ما ينسف كل الشبهات التي تروّج هنا وهناك من أن الإسلام قائم على مصادرة الحرّيات ، وإكراه الآخرين على اعتناق عقيدته.

4- أثبتت الدراسة أن حريّة الاعتقاد في الإسلام ليست مجرّد عطف وإحسان يجيزه البعض، ويمنعه البعض الآخر، بل هي حق أصيل، ومبدأ ثابت من مبادئ الإسلام، التي لا تتأثر بإكراهات الواقع وتجاذباته الفكرية والسياسية...

قائمة المصادر والمراجع

1- ابن أبي شيبة : المصنف، تحقيق: محمد عوّامة، دار قرطبة ـ بيروت، 2006.

2- أحمد الراشد: أحمد الراشد: العوائق، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984.

3- أحمد قائد الشعيبي: وثيقة المدينة المضمون والدلالة، مرجع سابق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2006.

4- الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث، بيروت.

5- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996.

6 - توفيق عز الدين: دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث، دار السلام، القاهرة، ط 3، 2004.

7- الجرجاني: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405ه.

8- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت.

9- رحيل غرايبية: مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 31 ـ 32، سنة 2002، 2003.

10- زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ط2.

11- الزيلعي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2.

12- سلطان العميري: فضاءات الحرية، المركز العربي للدراسات الإنسانية، 2013.

13- السنوسي: السنوسية الكبرى، دار القلم، الكويت، 1982.

14- سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط12، 1986.

15- صالح نعمان: منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2003.

16- الطبري: جامع البيان عن تأويل آية القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 2000.

17- طه جابر العلواني: لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2.

18- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2012.
19- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2006.
20- ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس.
21- عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، دار نهضة مصر، القاهرة.
22- عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام.
23- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
24- عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982.
25- عبد المجيد النجار: مراجعات في الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2008.
26- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 2013.
27- فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1999.
28- الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005.
29- الفيومي: المصباح المنير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2.
30- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006.
31- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: نخبة من العلماء، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط1، 2000.
32- محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط 1، 2002.
33- محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1947.
34- محمد عمارة: الإسلام والحرية الدينية، مكتبة الشروق، القاهرة، ط1، 2004 .
35- محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط4، 2005.
36- محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، بيروت، ط10، 1987.
37- محمد متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، 1991.
38- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط5، 2007.
39- مصطفى سعيد الخن: العقيدة الإسلامية، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1417 - 1996.
40- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1.
41- ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت.
42- يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1992.

الهوامش:

[1]- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، ج4، ص181.

[2]- الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005، ج2، ص 6-7. ينظر أيضا: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، مادة (ح ر ر)، (7-6 :2).

[3]- الرازي: مختار الصحاح: دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997، ص129.

[4]- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2006، ص126 - 127.

[5]- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ص641.

[6]- أحمد الراشد: العوائق، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984، ص11.

[7]- رحيل غرايبية: مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 31 ـ 32، سنة 2002، 2003، ص 92.

[8]- أشار بعض الباحثين إلى أن تعريفات مفكّري الغرب للحرّية فاقت مائتي تعريف!!! ينظر: عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص6.

[9]- زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ط2، ص18. وهذا الغموض والاضطراب الذي يكتنف مفهوم الحرية الذي أشار إليه زكريا إبراهيم هو عين ما توصل إليه عبد الرحمن بدوي، وغيره في سبيل صياغة مفهوم شامل لها. ينظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ج1، ص485. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط5، 2007، ص287.

[10]- سلطان العميري: فضاءات الحرية، المركز العربي للدراسات الإنسانية، 2013، ص 31، 48.

[11]- ومن هنا وجدنا الكثير من التعريفات لمصطلح الحرية تركز على حقيقة الخضوع لله رب العالمين، والتحرر من سلطان البشر. ينظر: الجرجاني: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405ه، ص116. كما نجد بعض المؤلفات جاءت للتأكيد على هذه الحقيقة، كما هو الشأن بالنسبة لكتاب (حرية الإنسان في ظل عبوديته لله رب العالمين) لصاحبه العلامة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

[12]- ينظر تفصيل هذه التعريفات: سلطان العميري: فضاءات الحرية، مرجع سابق، ص 36 –47.

[13]- فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 2013، ص 404.

[14]- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2012، ص153.

[15]- ابن منظور: لسان العرب: 296/3.

[16]- الفيومي: المصباح المنير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص 165.

[17]- ينظر: مصطفى سعيد الخن: العقيدة الإسلامية، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1417 - 1996، ص 17.

[18]- سلطان العميري: فضاءات الحرية، مرجع سابق، ص242.

[19]- إن القول بأن الإسلام يعتبر الردة جريمة كبرى يستحق صاحبها القتل، لا يعني البتة تتبع المرتدين، أو التجسس عليهم، والتنقيب عن أعمالهم ومواقفهم... ذلك أن عقوبة الرّدة في الإسلام إنما هي حكم خاص لمن أظهر ردّته وأعلنها في المجتمع المسلم، لما فيها من تبعات دينية واجتماعية خطيرة على هذا المجتمع، ليس هذا مقام بيانها والحديث عنها. ينظر: العميري: فضاءات الحرية، ص245.

[20]- عبد المجيد النجار: مراجعات في الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2008، ص190.

[21]- عبد المجيد النجار: فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2006، ص 88.

[22]- وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ (77) وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ (78)﴾ [ص، 77 - 78]، فشدّة العقوبة (اللعن) إنما تدلّ على عظم الجرم (عدم الاعتراف بقيمة الإنسان).

[23]- المرجع نفسه، ص88، نقلا عن: مارسيل بوازار: إنسانية الإسلام، ص97.

[24]- ينظر في بيان هذا المعنى: تفسير القرطبي: 204/15.

[25]- عبد المجيد النجار: فقه التحضر الإسلامي، ص 131- 132.

[26]- ينظر: الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث، بيروت، ج 14، ص 117. ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ج15، ص164.

[27]- ينظر الطبري: جامع البيان عن تأويل آية القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 2000، ج 8، ص 358.

[28]- تفسير المنار: 349/6.

[29]- أخرج البخاري في صحيحه (كتاب "الجنائز"، باب "من قام لجنازة يهودي" رقم "1312") من حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى قال" كان سهل بن حنيف وقيس بن سعد قاعدين بالقادسية، فمروا عليهما بجنازة فقاما، فقيل لهما: إنهما من أهل الأرض ـ أي من أهل الذمة ـ فقالا: إن النبي ﷺ مرت به جنازة فقام، فقيل له: إنها جنازة يهودي، فقال: أليست نفس؟".

[30]- عبد المجيد النجار: مراجعات في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 190.

[31]- فالإسلام جاء ليرفع القيود والأغلال التي أثقلت كاهل البشرية، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف:157].

ومن هنا كانت الحرية من كليات الشريعة التي ثبت اعتبارها بما يزيد عن مائتي نص. ينظر: طه جابر العلواني: لا إكراه في الدين ـ إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، مكتبة الشروق الدولية- القاهرة، ط2، 2006، ص 116.

[32]- سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط 12، 1986، ج1، ص291.
[33]- تفسير المنار: 193/12.
[34]- محمد عمارة: الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006، ص 75.
[35]- يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2001، ص 55.
[36]- عبد المجيد النجار: مراجعات في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص28.
[37]- اختلفت آراء العلماء في إيمان المقلد إلى ثلاثة أقوال: فمنهم من اعتبره إيمانا صحيحا، ومنهم من اعتبره إيمانا مع العصيان إن كان قادرا على التفكير الحرّ، ومنهم من لم يعتبره إيمانا بالمرّة، وإلى هذا الأخير مال أبو عبد الله السنوسي. ينظر: السنوسي: السنوسية الكبرى، دار القلم، الكويت، 1982، ص26. واختلاف العلماء في مسألة تأثير التقليد على إيمان المرء إن دلّت على شيء فإنما تدلّ على وهم التقليد وهشاشته في الأمور الاعتقادية، فهو من الأمور المذمومة.
[38]- العقاد: التفكير فريضة إسلامية، دار نهضة مصر، القاهرة، ص19.
[39]- وقد ألف في ذلك "عباس محمود العقاد "كتابه الشهير (التفكير فريضة إسلامية).
[40]- صالح نعمان: منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2003، ص109.
[41]- توفيق عز الدين: دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث، دار السلام، القاهرة، ط3، 2004، ص29.
[42]- ينظر محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، بيروت، ط10، 1987، ج1، ص113.
[43]- تفسير ابن كثير: 404/7.
[44]- محمد متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، 1991، ج3، ص 114.
[45]- وفي ذلك يقول الحق جلّ وعلا ﴿أدع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾[النحل: 125]
[46]- الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج5، ص 159.
[47]- أحمد قائد الشعيبي: وثيقة المدينة المضمون والدلالة، مرجع سابق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2006، ص 83.
[48]- الطبري: جامع البيان عن تأويل آية القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 2000، ج4، ص546. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006، ج4، ص282.
[49]- محمد عمارة: الإسلام والحرية الدينية، مكتبة الشروق، القاهرة، ط1، 2004، ص 24.
[50]- محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1947، ج 3، ص37.
[51]- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: نخبة من العلماء، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط1، 2000، ج2، ص 444.
[52]- طائفة مسيحية من الطقس البيزنطي، وتسمّى كنيستهم كنيسة الروم، سمّوا بذلك لأنهم أيّدوا القرار الذي أتّخذه مجمع "خلقدونية" عام 451م ضد بدعة "أوطيخا المونوفيزية" القائلة بطبيعة واحدة للمسيح، فلقّبهم مخالفوهم ازدراء لهم بالملكيين لوقوفهم في صفّ "مرقيانوس" الذي كان يعاضد المجمع. ينظر ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، ص 110.
[53]- يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة وهبة ـ القاهرة، ط3، 1992ص 18- 19.
[54]- تفسير ابن كثير:135/6.
[55]-"دستور المدينة" أو "وثيقة المدينة"، أو "صحيفة المدينة": كتبها النبي ﷺ بعد أن قدم المدينة، وتعتبر أول دستور يرسم أصول التعايش بين مكونات المجتمع المدني، ويعد المستشرق الألماني فلهاوزن "WeLLhausen" أول من قدّم هذه الوثيقة للأوساط العلمية في العصر الحديث، ويرجع الفضل للأستاذ "محمد حميد الله" وإلى بحوثه السياسية في العصر النبوي في الترويج لهذه الوثيقة واشتهارها في العالم الإسلامي. هذا وقد تعرض أكرم ضياء العمري في كتابه (السيرة النبوية الصحيحة) لدراسة طرق ورود الوثيقة وتوصل إلى أنها ترقى بمجموعها إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة. وللاطلاع على النص الكامل للصحيفة ينظر ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، مج1، ص 446 - 448.

[56]- أحمد قائد الشعيبي: وثيقة المدينة، مرجع سابق، ص 82.
[57]- أحمد قائد الشعيبي: وثيقة المدينة، مرجع سابق، ص81.
[58]- عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، 1982، ص 629.
[59]- الزيلعي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، ص 174.
[60]- أخرجه ابن أبي شيبة: المصنف، تحقيق: محمد عوّامة، دار قرطبة، بيروت، 2006، ج6، ص412، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة: 2766).
[61]- يرى الطبري في تفسيره (19/5) أن مقصد النبي ﷺ بمنع الصدقة عن المشركين إنما كان لغرض الدخول في الإسلام فنزلت الآية (ليس عليك هداهم).
[62]- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006، ج4، ص367.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 345 – 364
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

ضمانات حماية حرية المعتقد من خطاب الكراهية الدينية في الشريعة الإسلامية

The guarantees of protecting the freedom of belief from the religious hate speech in the Islamic law

طالب دكتوراه مولود محصول[1] **أ.د/ عبد الرحمن رداد**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر تاريخها، مصادرها، أعلامها
mouloud.mehassouel@univ-batna.dz abderrahmane.redad@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2020/06/01 تاريخ القبول: 2021/12/23

الملخص:
تشتغل هذه الدراسة على إبراز الضمانات التي تقدمها الشريعة الإسلامية، لحماية حرية المعتقد من خطاب الكراهية، الذي يستهدف الدين، وتحاول تجلية مفهومه وآثاره على الحقوق والحريات، وفي مقدمتها حرية التدين والمعتقد، وتتوغل أكثر في دراسة منهج الشريعة الإسلامية في التعامل مع هذا الخطاب، مجتهدة في تبيان القيم والمبادئ والأحكام التربوية والزجرية الضامنة، التي يقدمها لحماية حرية المعتقد من أخطاره، مع التوقف عند الآليات المؤسسية الكفيلة بتطبيقها في الواقع، استجابة لحاجة الشريعة الإسلامية لمثل هذه الدراسات من جهة، وحاجة المجتمعات الإسلامية والإنسانية عامة إلى ما يساعدها على التخلص من شر هذا الخطاب، الذي يعج به واقعها من جهة أخرى، لتخلص إلى نتيجة مهمة، وهي أن الشريعة الإسلامية تمتلك رصيدا أخلاقيا وتشريعيا ثريا، يشكل منهجا شاملا ومتكاملا للتعامل مع هذا الخطاب، تتفوق به على النظم القانونية الوضعية، هذا المنهج لا يتوقف في علاجه لخطاب الكراهية عند المقاربة الجزائية، كما هو شأن القوانين الوضعية، بل يقدم مقاربة تربوية واجتماعية وقانونية شاملة، تعمل على استيعاب الآخر، والتعايش معه، والإحسان إليه، واستئصال شأفة خطاب الكراهية ابتداء، إذا ما وضعت الخطط والاستراتيجيات الكفيلة بحسن فهمه واستثماره وتقديمه إلى العالم.
الكلمات المفتاحية: الضمانات؛ حرية المعتقد؛ خطاب الكراهية؛ القيم؛ الآليات.

Abstract:
This study aims to shed light on hate speech, especially in its religious features and attempts to demonstrate its effects on rights and freedoms, notably the freedom of religion and belief. It delves further into the effectiveness of the Islamic Law approach in dealing with this speech, and the guarantees it provides to protect the freedom of belief against its dangers in responding, on one hand, to the need of the Islamic jurisprudence for such studies, and the need of Islamic and human societies in general to help them get rid of the evil of this speech, which is dominating our lives, on the other hand. The study concludes that the Islamic law has an ethical and legislative asset which constitutes a comprehensive and integrated approach to deal with this speech, much better than secular laws. This approach does not only depend, in dealing with hate speech, on the penal approach, as is often the case with secular laws, but it rather provides

[1]- المؤلف المرسل.

a comprehensive approach which prevents its emergence in the first place, and finds plans and strategies that improve its understanding, investment and submission to the world.
Key words: guarantees; freedom of belief; hate speech; values; and mechanisms.

مقدّمة:

يعد حق حرية المعتقد في طليعة الحقوق والحريات التي ناضلت من أجلها الشعوب، وحرصت على تكريسها وحمايتها عبر العصور، غير أنه ولحماية هذا الحق لا يكفي التنصيص عليه في صلب الدساتير والقوانين، بل إنه يحتاج إلى بيئة متكاملة تسمح له بالوجود والحياة، لعل من أبرز مفردات تلك البيئة، انتفاء العوائق التي تعرقله، وتضيق عليه في الواقع، وفي مقدمتها خطاب الكراهية بين الأديان.

ومما يستطيع أن يصل إليه كل باحث بسهولة ويسر؛ أن حق حرية المعتقد شكل اهتماما مركزيا في الشريعة الإسلامية، إذ لم تكتف بالتنصيص عليه في مصادرها التأسيسية الأولى قرآنا وسنة، أو الحث على احترامه في الواقع فحسب، بل سعت إلى وضع منهج متكامل لصناعة البيئة الملائمة لوجود هذا الحق، وضمان ازدهاره واستمراره بين الناس.

ولعلى من أبرز العوائق التي سعت الشريعة الإسلامية لعلاجها، ووقاية حرية الأديان منها، عائق خطاب الكراهية الدينية، الذي يؤثر بشكل مباشر على حق حرية المعتقد، ويؤدي إلى إعدامه في الواقع، وإن تسليط الضوء على هذا المنهج، وإبراز معالمه، مبحث له أهمية علمية وعملية بالغة، من حيث إنه يعرف بالشريعة الإسلامية، ويكشف عن أسرارها، ويعمل على تطوير الفقه الإسلامي، وينير الطريق أمام الحكام والقضاة والمربين في البلاد الإسلامية، ويرشدهم إلى تطوير الأساليب التربوية والمنظومة القانونية والمؤسسية، الكفيلة بتحقيق حماية أفضل لحرية الدين والمعتقد.

والسؤال الذي يطرح هنا هو: ما مدى فعالية الضمانات التي وضعتها الشريعة الإسلامية لحماية حرية المعتقد من خطاب الكراهية الدينية؟

هذا السؤال يمكن الاستعانة في الإجابة عنه بالمنهج الاستقرائي، الذي نحتاج فيه إلى استقراء نصوص الشريعة وجمع شواهدها المتعلقة بضمان حماية حرية المعتقد، وإرساء قيم التسامح والتعايش والحوار، ونبذ التعصب وخطاب الكراهية بين الأديان، وإلى اعتماد آلية التحليل التي ستمكننا من سبر غور تلك النصوص، والوقوف على مضامينها، وإبراز فعالية أحكام الشريعة وآلياتها في حماية حرية المعتقد من عائق خطاب الكراهية الدينية.

ونهدف من خلال هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف منها: التنبيه على خطورة خطاب الكراهية، وما يمثله من تهديد ليس على حق الإنسان في حرية الدين والمعتقد فحسب، بل على سائر حقوق الانسان واستقرار الأوطان، ومنها التعرف على الضمانات التي وضعتها الشريعة لحماية حرية المعتقد من هذا الخطاب، ومنها المساهمة في إثراء الفقه الإسلامي، وتبيان حكمه وحكمته في واحد من الموضوعات المعاصرة، التي يحتاج فيها العالم إلى معرفة حكمه فيها، ومنها المساهمة في علاج مظاهر التطرف والعنف وخطاب الكراهية المتصاعد في كثير من الدولة الإسلامية ومنها الجزائر، برفع غطاء الشرعية الدينية عنه، والمساهمة في تقويض الأسس والمرجعيات التي يقوم عليها، ومنها تقديم رؤية تساعد المربين والمدرسين ورجال القانون والقضاء، على وضع استراتيجية فعالة تمكن من محاصرة خطاب الكراهية في الميدان، من خلال مختلف الآليات التربوية والتعليمية والتشريعية والقضائية وغيرها.

من أجل تحقيق ذلك، سنتناول هذا الموضوع من جانبين: جانب التعريف بخطاب الكراهية الدينية، وتبيان آثاره على حق حرية المعتقد، (المطلب الأول)، وجانب الضمانات التي تضعها الشريعة الإسلامية لحماية حق حرية المعتقد من هذا الخطاب (المطلب الثاني).

المطلب الأول: مفهوم خطاب الكراهية الدينية وأثره على حرية المعتقد.

إن تناول مصطلح حساس وخطير مثل خطاب الكراهية الدينية - بالدراسة- من أي زاوية كانت، يحتاج قبل كل شيء، إلى ضبط مفهومه، وتبيان آثاره بشكل علمي دقيق، لأنه غالبا ما يكون عرضة للاستغلال المغرض الذي يخرجه عن سياقه، إما بهدف التضحية بحرية التعبير لفائدة المقدس، وإما بهدف التضحية بالمقدس لفائدة حرية التعبير، وعليه سنحاول تحديد مفهوم خطاب الكراهية الدينية (الفرع الأول)، وتبيان المضار التي على أساسها اعتبر خطرا على حرية المعتقد (الفرع الثاني).

الفرع الأول: مفهوم خطاب الكراهية الدينية

إن مصطلح خطاب الكراهية من المصطلحات التي قد تتعدد حولها الرؤى من منظور لآخر، كما قد تتداخل مع غيرها من المفاهيم، ولذلك لا يتضح مفهومه إلا بتعريفه (البند الأول)، والتمييز بينه وبين حرية التعبير (البند الثاني)، والتأصيل لحظره في الفقه الإسلامي والشرعة الدولية لحقوق الإنسان (البند الثالث).

البند الأول: تعريف خطاب الكراهية الدينية

للوصول إلى تعريف واف لمصطلح خطاب الكراهية الدينية، ينبغي الوقوف على تعريفه لغة (أولا)، ثم اصطلاحا (ثانيا).

أولا: تعريف خطاب الكراهية الدينية لغة

كلمة "**خطاب**" لغة من خطب يخطب مخاطبة وخطابا، وتعني مراجعة الكلام[1] بين طرفين أو أكثر، بحيث يتم تبادل رسائل لغوية بينهم بغرض الإفهام[2]، ويمكن أن يكون هذا الكلام مكتوبا أو مسموعا أو مرئيا، أو حتى في شكل رسم أو وصورة أو غيرها من الأشكال.

وكلمة "**كراهية**" خلاف الرضا والمحبة، وهي مشاعر انسحابيه يصاحبها اشمئزاز شديد، ونفور وعداوة ورغبة في الإضرار بالمكروه، وحتى تدميره، وتستعمل لفظة "كراهية" لوصف تعامل فيه إجحاف أو تعصب أو إدانة لفئة أو مجموعة، مثل السلوك العنصري، وهذا النوع من الكراهية إذا استقر في القلب أمكن له أن يدمر البشر[3].

وكلمة "**الدينية**" من الدين، والمراد بالدين هنا كل ما يتعلق بالمعتقدات والمقدسات، ومنه فإن المراد بخطاب الكراهية الدينية من حيث اللغة، كل نص أو كلام أو محادثة تعبر عن الكراهية لسبب ديني[4].

ثانيا: تعريف خطاب الكراهية الدينية اصطلاحا

ما يمكن أن ينتهي إليه الباحث هو أنه ليس هناك تعريف متفق عليه لخطاب الكراهية عموما، ومنه خطاب الكراهية الدينية، سواء في الاتفاقيات الدولية أو لدى الباحثين والأكاديميين، رغم ذلك فإن تردد هذا المصطلح في المجال التداولي الدولي العام بكثرة وغزارة، قد أدى إلى ظهور تعريفات متقاربة للمصطلح عند بعض المؤسسات الدولية المهتمة به، مثل الأمم المتحدة (1)، والمفوضية الأوروبية للعدالة (2)، وغيرهما، وهو ما سوف يعيننا على تقريب معنى مصطلح خطاب الكراهية الدينية، ومحاولة صياغة تعريف له، انطلاقا من الرؤية الإسلامية، ويسهل علينا مهمة التقدم في البحث فيه.

1- تعريف هيئة الأمم المتحدة لخطاب الكراهية الدينية: عرفت الأمم المتحدة خطاب الكراهية في وثيقة أعدها خبراؤها عن استراتيجية مكافحته، بأنه يتمثل في "أي نوع من التواصل الشفهي أو الكتابي أو السلوكي، الذي يهاجم أو يستخدم لغة ازدرائية أو تمييزية، بالإشارة إلى شخص أو مجموعة على أساس الهوية، وبعبارة أخرى على أساس الدين أو الانتماء الاثني أو الجنسية أو العرق أو اللون أو الأصل أو نوع الجنس أو أحد العوامل الأخرى المحددة للهوية"[5].

2- تعريف مفوضية الاتحاد الأوروبي لشؤون العدالة لخطاب الكراهية الدينية: عرفت مفوضية الاتحاد الأوروبي لشؤون العدالة خطاب الكراهية بأنه: "سلوك يحرض علنا على العنف أو الكراهية الموجهة ضد مجموعة من الأشخاص أو أحد الأفراد استنادا إلى العرق أو اللون أو الدين أو النسب أو الأصل القومي أو الاثني"[6]، وبوجه عام استقر الفقه الدولي على ثلاثة صور للتحريض، تشكل الإطار الجامع لخطاب الكراهية هي التحريض على العنف، التحريض على العداء والكراهية، والتحريض على التمييز العنصري[7].

3- تعريف خطاب الكراهية في الفقه الإسلامي: ما ينبغي التأكيد عليه أن تعريف خطاب الكراهية هو تعريف تقني وظيفي إجرائي، أكثر منه تعريف مذهبي أو إيديولوجي، ربما لذلك لم نعثر على تعريف له عند الفقهاء والباحثين المسلمين يخالف التعاريف المشار إليها سابقا، رغم اجتهادنا في البحث عنها، ومع ذلك فإن النظر إلى خطاب الكراهية الدينية انطلاقا من الرؤية الإسلامية يمكننا من القول: إنه ذلك الخطاب أو السلوك المخالف للشريعة الإسلامية، والذي فيه التحريض العلني على استخدام العنف غير المشروع، أو الكراهية، أو التمييز ضد شخص أو مجموعة أشخاص لاعتبارات دينية.

البند الثاني: الفرق بين خطاب الكراهية وحرية التعبير

من المهم ونحن نتحدث عن خطاب الكراهية أن نميز بينه وبين حرية التعبير، حتى لا يؤدي القول بهذا المفهوم إلى تطبيقه بطريقة تؤدي إلى التضييق على حرية التعبير[8]، والحقيقة إنه من السهل التمييز بينهما، من حيث إن خطاب الكراهية يبدأ حيث ينتهي حق حرية الرأي والتعبير، إذ أن حرية الرأي كما ورد تعريفها في المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، تشمل حق الشخص في اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها، وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بحدود معينة[9]، بينما خطاب الكراهية هو تجاوز لهذا الحق إلى التعدي على حقوق الآخرين وحرياتهم وكرامتهم، بالخطاب الذي فيه تحريض على العنف والكراهية والتمييز[10].

البند الثالث: حظر خطاب الكراهية الدينية في الشريعة الإسلامية والشرعة الدولية لحقوق الإنسان

يقتضي دراسة هذا العنصر استعراض حظر خطاب الكراهية في الشريعة الإسلامية (أولا)، ثم في الشرعة الدولية لحقوق الإنسان (ثانيا).

أولا: حظر خطاب الكراهية في الشريعة الإسلامية

لقد كانت الشريعة الإسلامية حاسمة في موضوع حظر خطاب الكراهية، فقد ورد الحكم الشرعي بتحريم التعرض لمعتقدات المخالفين، سواء بالسب أو الشتم أو غيرها من أساليب الازدراء، وقد ثبت ذلك بنصوص الكتاب، والسنة.

1- ورد النص على حظر خطاب الكراهية بالنص القرآني القطعي الثبوت والدلالة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذينَ يَدعونَ مِن دونِ اللَّـهِ فَيَسُبُّوا اللَّـهَ عَدوًا بِغَيرِ عِلمٍ كَذلِكَ زَيَّنّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُم ثُمَّ إِلى رَبِّهِم مَرجِعُهُم فَيُنَبِّئُهُم بِما كانوا يَعمَلونَ﴾ (الأنعام: 108)، وهي الآية التي ارتكز عليها الفقهاء المسلمون

لبناء منظور متكامل، لا يتوقف عند شرح مضامين هذا الحكم وتبيان مقاصده ومآلاته فحسب، وإنما يتجاوزه إلى المساهمة في التأصيل لقواعد شرعية أساسية في الاجتهاد والفتوى، مثل قاعدة اعتبار المآلات.

فقد تبين لهم من دلالة الآية أن سب المعتقدات الفاسدة ليس محظورا في بالأصل، وإنما هو محظور بالمآل، أي لما ترتب عليه من مآل فاسد، وهو أنه لما كان ذريعة لسب الله عز وجل كان محظورا[11].

وانطلاقا من هذه الآية، وغيرها من النصوص الشرعية المشابهة، التي "تفيد في مسائل مخصوصة، مشروعية العدول عن الحكم الذي وضع في الأصل لأفعال معينة إلى حكم آخر، مراعاة في ذلك للمآل المخالف لمقصد الحكم الأصلي، الذي تؤول إليه لو أجريت عليه"[12]، تم إرساء قاعدة اعتبار المآل كقاعدة مرجعية في الاجتهاد والفتوى والنظر الشرعي، في كل مجالات الحياة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها.

2- كما ورد النص على حظر خطاب الكراهية بنصوص السنة، منها تلك النصوص التي ترغب المسلم في التحلي بحسن الخلق، والترفع عن البذاءة والفحش في الكلام مع جميع الخلق، مثل قوله ﷺ: "ما شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق، وإن الله ليبغض الفاحش البذيء"[13]، ومنها تلك التي تحرم ظلم المخالفين، أو الاعتداء عليهم بأي شكل من الأشكال مثل قوله تعالى: "ألا من ظلم معاهدا، أو انتقصه حقه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة"[14]، ومنها تلك التي تحرم السب والشتم على المسلم، ولو في حق الشيطان مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تسبوا الشيطان وتعوذوا بالله من شره"[15]، ومنها تلك التي تنبه على الإساء التي يمكن أن تلحق المسلم، بسبب شتم غير المسلم، مثل قوله ﷺ: "لا تؤذوا مسلما بشتم كافر"[16].

فهذه النصوص وسواها كثير، تدل دلالة قطعية على حضر خطاب الكراهية في الشريعة الإسلامية.

ثانيا: حضر خطاب الكراهية في الشرعة الدولية لحقوق الإنسان

ورد التنصيص على حضر خطاب الكراهية الدينية في العديد من المواثيق والاتفاقيات الدولية، ولا سيما في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز العنصري، على النحو الآتي:

1- حضر خطاب الكراهية في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية: جاء في المادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية النص على ضوابط حرية التعبير، ومن أبرز هذه الضوابط أنه "تحضر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضا على التمييز أو العداوة أو العنف"[17].

2- حضر خطاب الكراهية في الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري: تناولت الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري في المادة 04 منها، حضر الدعوة إلى الكراهية أو التمييز، بكل الطرق وبأي شكل من الأشكال[18].

واستنادا لهاتين الوثيقتين، ولا سيما المادة 20 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، تم التعرف على خطاب الكراهية الدينية المحظور، وهو الذي يكون فيه التحريض على العنف ضد الديانات، أو التحريض على التمييز الديني، أو التحريض على العداوة الدينية، واستنادا إلى المادتين 20 و04 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، تم وضع معايير للتحريض المحضور والمتمثلة في[19]:

أ- **سياق التعبير**: المتمثل في السياق التاريخي، وهل هناك خلافات أو صراعات تاريخية، وهل هناك أعمال عنف سابقة، وما هو المناخ السياسي والإعلامي السائد، وكذا طبيعة القيود المفروضة على حرية التعبير وغيرها. إلخ...

ب- **صاحب التعبير**: بحيث يؤخذ في الاعتبار قياس مدى سلطة صاحب التعبير تأثيره في الجمهور، وما إذا كان شخصية بارزة أم شخصا عاديا. إلخ

ج- **قصد صاحب التعبير**: إذ لا يمكن اعتبار الخطاب أو التعبير تحريضا إلا إذا توافر قصد التحريض على العنف والكراهية.

د- **محتوى التعبير**: بحيث يجب أن يكون واضحا في دلالته على الازدراء الديني، والدعوة الصريحة إلى استخدام العنف ضد الآخر الديني، وليس مجرد التعبير عن قناعات أو ذكر انتقادات ذات طبيعة دينية.

ه- **حجم التعبير**: وقدرته على الانتشار، وما إذا كان موجها للجمهور علانية، مع الأخذ بعين الاعتبار الوسيلة المستعملة.

و- **احتمالية حدوث نتائج:** بمعنى إمكانية حدوث نتائج مباشرة مبنية على التعبير، تجعل منه تحريضا محظورا.

الفرع الثاني: أثر خطاب الكراهية على حرية الدين والمعتقد

يؤدي خطاب الكراهية الدينية، القائم على السب والشتم، أو الاستهزاء والسخرية من المعتقدات والمقدسات الأخرى، والحط من شأنها إلى آثار وخيمة، وتداعيات معقدة، على استقرار الدول، وسيرورة التاريخ والحضارة، ومستقبل المنتظم الإنساني والعمران البشري كله، بما يثيره من توترات، ويشعل من حروب وأزمات، ويقوض من أمن وانسجام سواء داخل الأوطان القطرية الضيقة، أو بين أمم العالم وشعوبه. وفي ظل هذا الوضع، وسيادة هذا الخطاب، تكون حقوق الإنسان وحرياته، ومنها حرية الدين والمعتقد دائما هي الضحية الأولى، والمتضرر الرئيس، وهو ما نبهت عليه الكثير من الدراسات والتقارير الدولية، فقد وصفه مركز "هردو" في وثيقة له بعنوان: "خطابات الكراهية وقود الغضب، نظرة على مفاهيم أساسية في الإطار الدولي"، بأنه يمثل تقليصا وانتقاصا من حقوق شخص أو فئة أقلها العيش بكرامة، وبأنه محفز للمشاعر المنتجة للتمييز والعنصرية[20]، واعتبرته استراتيجية الأمم المتحدة في خطة عملها بشأنه، بأنه تهديد للقيم الديمقراطية والاستقرار الاجتماعي والسلام، وعامل أساسي من عوامل انتشار التطرف الديني والإرهاب، وتهديد المدنيين واللاجئين والأقليات في العالم[21]، وعموما يمكن إجمال آثار خطاب الكراهية الدينية على حرية المعتقد في النقاط الآتية:

أولا: صعوبة إعلان أهل الأديان عن ديانتهم

إنه يجعل من الصعب إن لم يكن من المستحيل على أهل الأديان أن يعلنوا ويفصحوا عن هويتهم الدينية أمام بعضهم بعضا، خوفا من عمليات الثأر والانتقام والتمييز والاضطهاد المتبادل، الناجمة عن الجروح الغائرة التي يخلفها هذا الخطاب في النفوس والقلوب، ومشاعر الغضب والحقد التي يثيرها في الصدور على الآخر والرغبة الجامحة في القصاص منه.

ثانيا: عرقلة أهل الأديان ممارسة شعائرهم الدينية

إن من آثار خطاب الكراهية أنه يعرقل على أهل الأديان ممارسة الشعائر الدينية، أو إقامة مختلف النشاطات ذات الطابع الديني، كالتظاهرات والاحتفالات، ويمنع إقامة المؤسسات التعليمية أو الإعلامية أو

الثقافية الضرورية لخدمة معتقداتهم، لأنه يغذي التعصب ويعدم التسامح، ويجعل بعضهم يضيق بالبعض الآخر، إلى حد لا يريد أن يعايشه أو يشاركه الوجود في فضاء عمومي واحد.

ثالثا: المساس بالنظام العام للدول

يمس خطاب الكراهية بالنظام العام للدول، ويدفع حكوماتها إلى مراجعة منظومتها القانونية، بفرض مزيد من القيود على ممارسة الحريات وفي مقدمتها حرية المعتقد، مما يؤدي إلى تراجع مساحتها ويضيق من فرص ممارستها في الواقع.

وفي التاريخ القريب قبل البعيد ما يغني من الشواهد على الوضع الذي يمكن أن يؤول إليه حق حرية المعتقد، في ظل أوضاع الاضطرابات والحروب التي ينتجها خطاب الكراهية بين الأديان.

المطلب الثاني: ضمانات حماية حرية المعتقد من خطاب الكراهية في الشريعة الإسلامية

ليس من السهل حصر ضمانات الشريعة في مواجهة خطاب الكراهية، ولا غيره من المعوقات، وحماية حق حرية المعتقد من آثاره المدمرة، ذلك أن الشريعة الإسلامية منظومة متكاملة متجانسة ومتناغمة، تخدم أبعادها المختلفة بعضها بعضا، ويتضامن كل حكم فيها مع غيره من الأحكام، لتحقيق أهدافها ومقاصدها في الحياة، ولكن الناظر في هذه الضمانات يمكن أن يحصرها في نوعين رئيسيين؛ ضمانات تربوية تفعلها بواسطة عدد من الآليات (الفرع الأول)، وضمانات ردعية تفعلها كذلك بعدد من الآليات (الفرع الثاني).

الفرع الأول: الضمانات التربوية

الضمانات التربوية هي ضمانات تقوم على التربية والتعليم والتنشئة الفردية والجماعية، على القيم الخادمة للتسامح والتعايش والسلام والتعاون بين بني البشر، بغض النظر عن أديانهم وأجناسهم، والنافية للكراهية والحقد وإلغاء الآخر، ومحاولة إعدام كيانه، ودوره في الحياة، وفي هذا السياق تربي الشريعة الإسلامية أهلها على جملة من المفردات القيمية والتربوية (البند الأول)، عبر مجموعة من الآليات والمؤسسات المسؤولة عن التنشئة الاجتماعية (البند الثاني)، نعرض لأهمها فيما يأتي.

البند الأول: القيم التربوية الواقية من خطاب الكراهية الدينية

تربي الشريعة الإسلامية أبناءها على الكثير من القيم التربوية الواقية من خطاب الكراهية بين الأديان، لعل أهمها: قيمة الكرامة الإنسانية (أولا)، قيمة الحاجة المتبادلة بين البشر(ثانيا)، قيمة الاختلاف (ثالثا)، قيمة التواصل مع غير المسلمين (رابعا)، قيمة احترام حرمة الأديان (خامسا)، ... إلخ

أولا: التربية على احترام قيمة الكرامة الإنسانية

فمن القيم التي يربي الإسلام عليها أهله قيمة الكرامة الإنسانية، التي تم تكريسها بموجب قوله تعالى: ﴿لَقَد كَرَّمنا بَني آدَمَ وَحَمَلناهُم فِي البَرِّ وَالبَحرِ وَرَزَقناهُم مِنَ الطَّيِّباتِ وَفَضَّلناهُم عَلى كَثيرٍ مِمَّن خَلَقنا تَفضيلًا﴾ (الإسراء: 70)، فبموجب هذه الآية الكريمة فإن الإنسان كل الإنسان مكرم، مهما كان جنسه، أو لونه، أو معتقده، أو مستواه الثقافي، أو وضعه الاجتماعي والاقتصادي، وهذه الكرامة تعطي للإنسان حصانة، فلا يجوز الحط من قيمته، أو المساس بعرضه، أو الانتقاص من أصله وفصله، أو مذهبه ومعتقده، مهما كانت الذرائع والمسوغات[22]، وهي الأخلاقيات التي نجد التنصيص عليها في آيات أخرى في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الحجرات: 11).

والشريعة الإسلامية حينما تقرر هذا، فهي في الحقيقة تستجيب لفطرة الإنسان، التي تأبى أن تنتهك حرماته، وتجعل من الكرامة أعز شيء لديه[23]، وهي بهذا دعوة صريحة لبني البشر كي يحافظوا على الحد الأدنى من الاحترام المتبادل بينهم، وهو تجنب السخرية من الآخرين.

وعندما نمعن الملاحظة في هذه الآيات سنجد أن الخطاب القرآني قد استعمل كلمة "قوم" بدل الأفراد مما يعني أنه أراد أن ينبه على أهمية هذه الخاصية في بناء علاقات التعارف بين الشعوب، ثم سنجد إنه لم يكتف بالبعد الأخلاقي في الموضوع، بل أضاف إليه بعدا عقليا مهما، وهو أن السخرية مرفوضة، من منطلق أن هؤلاء الذين يسخر منهم الناس، قد يكونون أفضل من الآخرين في جوانب كثيرة، فقد يكونون أقواما متقدمين تقنيا ومتخلفين أخلاقيا، وقد يكون آخرون متقدمون أخلاقيا ولكنهم متخلفون تقنيا، هذه سنة من سنن الله التي لا تتبدل ولا تتغير.

في السياق ذاته نقف على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ﴾ على معنى آخر في غاية الروعة، فيه فائدتين عظيمتين لبني البشر، الأولى؛ أن هذا الذي يمكن أن يسخروا منه هو في الحقيقة جزء منهم، يشاركهم العيش في كون واحد، وفوق أرض واحدة، وسخريتهم منه هي سخريتهم من أنفسهم، والثانية؛ هي أن هذا اللمز سيرتد عليهم فيكونون قد عرضوا أنفسهم لسخرية كانوا في غنى عنها[24].

وبالعودة إلى كلمة "بني آدم" التي استعملها الخطاب القرآني في الآية الأولى، يمكن الخروج بدرسين بليغين للإنسانية جمعاء، مسلمين وغير مسلمين، الأول يذكرهم بأصلهم وبالرابطة التي تجمعهم جميعا، وهو أن انتسابهم لآدم وحواء، وشيجة وقربى ورحم تجعل منهم جميعا أسرة واحدة، في شبكة ممتدة من علاقات العمومة والخؤولة وغيرها، وعلى هذا الأساس ينبغي أن يصيغوا العلاقات بينهم[25]، والثاني يوضح أن الإسلام يمجد الإنسان لذاته، من حيث هو تكوين بشري، وقبل أن يصبح مسلما أو يهوديا أو بوذيا، أو أبيضا أو أسودا أو أصفرا، أو غيرها من الأوصاف والاعتبارات، التي يركز عليها الخطاب العنصري[26]، وهي صيغة من الصيغ التي تدل على أن الحضارة التي يريد الإسلام بناءها ليست من نصيب المسلمين وحدهم، كما قد يتصور الاحتكاريون المتعصبون، وإنما هي حضارة تستوعب الإنسانية جمعاء، وتنشد الخير للبشر جميعا.

فمن خلال المفردات الواردة في الخطاب القرآني مثل: الإنسان، الناس، بني آدم، وغيرها من المفردات، تتضح الدلالة لكل عقل يفقه في لغة هذا الخطاب التي تستخدم موازين غاية في الدقة، أن الحضارة القرآنية تتشوف للإنسانية كلها، وتستوعب قضاياها، وتجيب عن أشواقها في الحرية وحقوق الإنسان[27]، وهذا ما يعد ضمانة أساسية ضد خطاب الكراهية بين الأديان، وحماية لحرية المعتقد والدين.

ثانيا: التربية على سنة الحاجة المتبادلة بين البشر

ربى القرآن أهله على أن سكان القرية العالمية، إخوة في الإنسانية، لهم أصل واحد وخلقوا من نفس واحدة، ليشكلوا المجتمع الإنساني المكلف بالقيام بوظيفة العبودية، والاستخلاف في الأرض، وعمارتها بالخير والصلاح، وأن عليهم بناء علاقات ودية قائمة على التسامح والتعايش والتعاون، بعيدا عن خطاب الكراهية والأحقاد.

لأنه مهما كانت قوتهم، ومهما كان اكتفاؤهم، فإنهم يبقون ناقصين، وفي حاجة إلى بعضهم بعضا، ولا يمكن أن يستغني بعضهم عن بعض نهائيا، لأنه إن تمكن بعضهم من تحصيل نصف حاجته أو أكثر أو أقل بإمكانياته الذاتية، فإن الباقي سيجده عند البعض الآخر، سواء كان ذلك في السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة أو العلم أو غيرها من الجوانب، ولعل هذا هو مراد الله عز وجل الوارد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا

خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّـهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّـهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13).

فالتعارف الذي جعله الله عز وجل هنا المقصد من خلق البشر بهذا التنوع والتعدد، هو تعبير عن حاجة البشر لبعضهم البعض، وضرورة انفتاح بعضهم على بعض، وتبادل المعارف والمنافع المختلفة الاقتصادية والعلمية والتقنية والحضارية وغيرها.

هذه المعرفة، لن تكون إلا بسيادة التسامح واحترام الخصوصيات والمقدسات وحرية الأديان، واختفاء منطق الصراع والعنف والحقد وخطاب الكراهية، وفي هذا ضمانة أساسية لحرية المعتقد والدين.

ثالثا: التربية على احترام سنة الاختلاف

بالرغم من أن الإسلام يقدم نفسه باعتباره دينا عالميا، إلا أنه ضد (المركزية الدينية) التي تريد العالم دينا واحدا، فهو ينكر هذه المركزية، ويرى بأن تعدد الشرائع سنة ماضية من سنن الاجتماع الديني، لا مجال لتجاوزها أو السعي لإلغائها، وهي الحقيقة التي أبرزها الخطاب القرآني في العديد من الآيات منها قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّـهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: 48)، وقوله تعالى: ﴿وَلَو شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَلا يَزالونَ مُختَلِفينَ (118) إِلّا مَن رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذلِكَ خَلَقَهُم ... (119)﴾ (هود: 118-119).

فهذه الآيات وغيرها، تقرر بوضوح تام أن الله سبحانه وتعالى قد خلق البشر للتنوع والاختلاف، ولا جدوى من محاولة خرق هذه السنة أو السعي لإلغائها وصب البشر جميعا في بوتقة واحدة، ولو عن طريق العنف والإكراه وخطاب الكراهية، لأنه يريد لكل الملل والشرائع والديانات أن يهتدوا إلى رابطة ضابطة لاختلافهم، وهي توحيد الخالق والإيمان بالغيب والعمل الصالح، وغيرها من القيم التي هي سر وجودهم في هذه الحياة، ومن أجلها ابتعث الأنبياء جميعا، من لدن آدم إلى محمد ﷺ[28]، وفي هذا ضمانة أساسية لحرية المعتقد، وحماية أكيدة من خطاب الكراهية الذي يتهددها.

رابعا: التربية على مهارات التواصل مع غير المسلمين

بين الإسلام لأتباعه أن الكلمة ذات أثر عميق في الاجتماع البشري، فإذا كانت كلمة طيبة حسنة فيها حكمة ونفع وأدب، كانت حاملة للخير، وكان لها أثر متزايد ومتجدد في دنيا الناس، وإذا كانت كلمة خبيثة سيئة، فيها ضرر وفساد، كانت ذات وقع سيئ بين الناس، وبقي صاحبها يحصد منها الأوزار.

لهذا ربى الإسلام أهله على أدب الحديث، وعلى مهارات التواصل مع الناس عموما، فلا يستقبلهم إلا وهو هاش باش، لقوله ﷺ: "تبسمك في وجه أخيك لك صدقة ..."[29]، ولا يقول لهم إلا الكلام الطيب المنتقى بعناية، الذي يدخل عليهم الفرح، ويرفع مقامهم وينفعهم في دينهم ودنياهم، لقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: 83)، ويبتعد عن كل كلام قبيح فيه سب أو شتم أو مس بكرامة الناس أو حط من قدرهم، أو فيه مفسدة لهم في دينهم ودنياهم، لأن المؤمن كما ورد توصيفه في حديث النبي ﷺ عن ابني مسعود رضي الله عنه: "ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعان، ولا الفاحش، ولا البذيء"[30].

ويشدد الإسلام في أدب الحديث، ومهارات التواصل، خاصة في العلاقة مع غير المسلمين، أي الذين ليسوا على ملة الإسلام من أهل الأديان والمعتقدات الأخرى، فقد أمر بالتواصل مع المسالمين منهم، ومعاملتهم بالبر والقسط كما في قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّـهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: 8)، كما أمر باستعمال أحسن

أساليب الخطاب في محاورتهم ومجادلتهم في الشأن الديني، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: 46).

وقد أعطى رسول الله ﷺ لصحابته والمسلمين من بعده، القدوة على التلطف والترفق مع المخالفين، وعدم الرد على إساءتهم بالمثل حتى وإن كانوا هم المبادرين بالإساءة، فقد روت أمنا عائشة رضي الله عنها قالت: دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ، فقالوا: السام عليكم، قالت عائشة: ففهمتها فقلت وعليكم السام واللعنة، قالت فقال رسول الله ﷺ: "مهلا يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله" فقلت يا رسول الله أو لم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله: "قد قلت وعليكم"[31].

وإن التحلي بهذه الآداب والمهارات في التعامل مع أهل الأديان الأخرى، فيها البرهان على رقي المسلمين وتحضرهم، ووقايتهم من خطاب الكراهية بين الأديان من جهة، وفيها أفضل ضمان لغير المسلمين لكي يستمتعوا بحرية الدين والمعتقد، في ظل العلاقة مع المسلمين، سواء داخل المجتمعات الإسلامية أو في غيرها من المواقع من جهة أخرى.

خامسا: التربية على احترام حرمة الأديان

إن من القيم الأساسية التي جاء بها الإسلام لحماية حرية المعتقد من عائق خطاب الكراهية، قيمة التربية على حرمة الأديان، وعدم الاعتداء عليها أو ازدرائها بأي شكل من الأشكال، مهما كانت ومهما كان مصدرها، وسواء كانت سماوية كتابية أم كانت أرضية وثنية.

وهي القيمة التي ينهض التأصيل الشرعي لها على آيات عديدة في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذينَ يَدعونَ مِن دونِ اللَّـهِ فَيَسُبُّوا اللَّـهَ عَدوًا بِغَيرِ عِلمٍ﴾ (الأنعام: 108)، وقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ اللَّـهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ وَكَانَ اللَّـهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ (النساء: 148)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: 34).

فالمسلم مطالب باحترام الأديان والمعتقدات الأخرى، لأنه ليس من شيمه ولا من أخلاقه السب والشتم والإساءة لأديان الآخرين ولا لمقدساتهم، خاصة وأن الله عز وجل قد أقر لهم حرية المعتقد، لأنه عندما يفعل ذلك يكون قد تمرد على إرادة الله وحكمته في خلقه، ولأنه عندما يفعل ذلك فإنه يحترم دينه ويحميه من الإساءة، لأنه عندما يسيء إلى مقدسات الغير، فإنه بذلك يكون قد أعطى الآخرين الذريعة للإساءة لمقدساته، وسب الله عز وجل عن جهل بفظاعة جريمته، وفي التربية على هذه القيمة ضمانة فعالة للحفاظ على حرمة حرية المعتقد.

البند الثاني: آليات التربية على قيم احترام حرية المعتقد ونبذ خطاب الكراهية الدينية

إن مما يثير إعجاب الباحث في هذا الموضوع، أن الإسلام وهو يغرس القيم المضادة لخطاب الكراهية في الإنسان، لم يكتف بالجانب النظري، فينص على هذه القيم في مصادره التأسيسية ثم يتركها لتكون مجرد شعارات وأفكار طوباوية، لا تجد سبلها إلى التطبيق في دنيا الناس، بل إنه جعل لها آليات تنقلها إلى حيز الواقع، وتعمل على تربية الناس وتنشئتهم وتدريبهم على التحلي بها، وتتمثل هذه الآليات أساسا في: مؤسسة الأسرة (أولا)، مؤسسة المسجد (ثانيا)، مؤسسة المدرسة (ثالثا).

أولا: الأسرة كآلية للتربية على القيم الواقية من خطاب الكراهية بين الأديان

إلى جانب عناية الإسلام الشديدة بتكوين الأسرة وتنظيمها، ووضع القواعد الضرورية لحسن سيرها، فإنه يعنى كذلك أشد العناية بأدوارها في حياة المجتمع الإسلامي، ولا سيما دورها في عملية التربية والتنشئة الاجتماعية، على القيم والمثل الأخلاقية والاجتماعية، التي عليها قوام صلاح الفرد والمجتمع، إلى درجة

أن جعلها صاحبة التأثير الأول في صناعة الإنسان، وتحديد خياراته العقدية والسلوكية في الحياة، وحملها مسؤولية صلاح الأفراد أو فسادهم، ويتجلى هذا المعنى في كثير من النصوص منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ اللَّـهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: 6)، وقوله ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"[32]، وقوله في الحديث الذي يرويه ابن عباس: "خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي"[33]، إلى غيرها من النصوص.

إن الأسرة ذات أثر حاسم في التربية على حقوق الإنسان وحرياته، ومنها حرية الدين والمعتقد، إذ أن الفرد يبدأ في اكتساب قيمه ومفاهيمه ونظرته لذاته وللآخر، من خلال التوجيهات الأولى التي يتلقاها داخل الأسرة، سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة، وأن ما يتلقاه الطفل في الأسرة من قيم ومفاهيم سينسحب إيجابا أو سلبا على تفكيره وسلوكه، وأن التربية على حقوق الإنسان إذا لم تجد ما يعمل على ترسيخها في الإنسان منذ الطفولة الأولى داخل الأسرة، فإن ذلك سيكون عائقا أمامها في المراحل اللاحقة[34].

ولا شك أن وظيفة الوقاية من النار، ووظيفة التحكم في صياغة شخصية الطفل، وتحديد اتجاهاته العقدية، ووظيفة التأديب والمسؤولية الواردة في النصوص السابقة، من بين مفرداتها الأساسية صناعة الشخصية السوية، المتسامحة المنفتحة على الآخر، البعيدة عن الغلو والتطرف وخطاب الكراهية وازدراء الأديان، وهذا ما يعد ضمانة أساسية لازدهار حرية المعتقد والدين.

ثانيا: المسجد كآلية للتربية على القيم الواقية من خطاب الكراهية بين الأديان

من غير التقليل من شأن أية آلية في التربية والتنشئة الفردية والجماعية للأمة المسلمة، إلا أن المسجد يبقى أهم آلية من بين تلك الآليات كلها، فقد جعله الله تعالى محل التقاء المؤمنين لأداء أعظم عبادة في الإسلام وهي الصلاة، التي يجتمعون لها خمس مرات في اليوم والليلة، ويجتمعون في صلاة الجمعة مرة كل أسبوع، كما يجتمعون لصلوات أخرى مسنونة كصلاة العيدين والاستسقاء والخسوف والكسوف، وغيرها من المناسبات.

وإذا كانت الصلوات الخمس تؤدى بمفردها تخفيفا على الناس، فقد شاءت حكمة الله أن لا تتم الصلوات الأخرى إلا بخطاب يلقى على جمهور المصلين يتقدمها أو يتأخر عنها، لمقصد جلي وهو ارتباط البعد التعبدي، بالبعد التربوي التعليمي في حياة المسلمين، وهو ما يجعل المسجد مؤسسة مزدوجة الأدوار، تؤدي دورا روحيا، ودورا تربويا وتعليميا وثقافيا.

وقد سمح له هذا الدور الأخير بأن يلعب دورا أساسيا في الحياة العلمية والثقافية في الأمة الإسلامية عبر التاريخ، فهو المؤسسة التعليمية الأولى في حياة المسلمين بعد مؤسسة الأسرة، التي فيها يتم تلقين القيم والدروس التي جاء بها الوحي الأعلى قرآنا وسنة، وفيها يتعلم جمهور المؤمنين كيف يتمثلون هذه القيم ويطبقونها في حياتهم، وإن من بين أهم القيم والدروس الإسلامية التي يعمل المسجد على تربية الناس عليها، تلك القيم والدروس التي تتعلق بضبط العلاقة بين البشر على كوكب الأرض من جميع الأجناس والأعراف والأديان، ومن أهمها تلك العلاقة التي تربط المسلمين بغيرهم من أهل الأديان الأخرى.

إن قيم التسامح والاعتراف بالآخر، واحترام مقدساته وحقه في حرية المعتقد والدين وممارسة الشعائر الدينية وغيرها من القيم المرتبطة بها أو الخادمة لها، لا يأخذها المسلمون من مدرسة مدنية فقط، وقد يحترمها الناس وقد لا يحترمونها، وقد يعلمون بما تعلموه فيها وقد لا يعملون به، وإنما يأخذونها من المسجد، من هذه المؤسسة ذات القدسية والاحترام الخاص، وهو ما يجعلهم يشعرون بقدسيتها وبواجب

تطبيقها والعمل بها في حياتهم، وفي هذا ضمانة أساسية لحماية حرية المعتقد من عائق خطاب الكراهية وازدراء الأديان.

ثالثا: المدرسة كألية للتربية على القيم الواقية من خطاب الكراهية بين الأديان

احتفى الإسلام بالعلم إلى درجة يصعب وصفها أو الإحاطة بها، فقد خاطب به المسلمين قبل كل خطاب، لقوله تعالى في أوائل سورة العلق، وهي أول ما نزل من القرآن ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: 1)، وطلبه منهم قبل كل طلب، وكلفهم به قبل كل تكليف، لقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَـهَ إِلَّا اللَّـهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّـهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾ (محمد: 19)، وارتقى بوظيفة التعلم والتعليم من مرتبة الحق إلى مرتبة الواجب، لقوله ﷺ في حديث أنس ابن مالك: "طلب العلم فريضة على كل مسلم ..."[35] (رواه ابن ماجه)، ورفع مقام أسرة التعليم من طلبة علم ومعلمين فوق كل مقام، لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: 9)، وقوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّـهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ...﴾ (المجادلة: 11)، وغيرها من النصوص الممجدة للعلم وأهله.

واضح من خلال نصوص الإشادة بالعلم والتعليم التي تكاد تستعصي على الإحصاء والاستقصاء لوفرتها، أن الإسلام يريد أن يجعل من العلم والتعليم قيمة مركزية في حياة المجتمع الإسلامي، ويريد من المسلمين أن يجعلوا من المدرسة بكل أنواعها ووظائفها، القاطرة الأمامية لقيادة التغير الاجتماعي والبناء الحضاري الشامل، الذي يغير المفاهيم والسلوكات، ويرتقي بالحياة على جميع الصعد وفي كل المجالات.

ومن منطلق أن المدرسة تعد من الوسائل المهمة لنشر الوعي لدى الطفل بمبادئ وقيم حقوق الإنسان، كونها تمثل الخبرة الأولى في حياته، وأنها تحتضن الطفل لمدة طويلة، وتعمل على غرس قيم حقوق الإنسان فيه نظريا وعمليا[36]، فإنه ينبغي أن يكون من بين أهم أدوار المدراس والجامعات ومختلف المؤسسات التعليمية، التي يحتاج إليها المسلمون في مسيرتهم الحضارية، تعليم القيم التي جاء بها الإسلام عموما، ومنها تلك القيم التي تقتضيها العلاقة مع الآخر الديني بالخصوص، من الاحترام والاعتراف والسماحة والإحسان والتعارف والتعاون على خير البشرية، والكف عن كل أنواع الإساءة والأذى وخطاب الكراهية.

فعملية إنشاء المدارس المختلفة في المجتمع الإسلامي ينبغي أن تكون محكومة بالفلسفة الوجودية والحضارية التي حددتها نصوصه، وعلى غرار الدور الذي لعبته المدارس في الحضارة الإسلامية ماضيا، ينبغي على المدارس في الحضارة الإسلامية حاضرا ومستقبلا أن تلعب دورا في تلقين المسلمين العلم الصحيح والتربية السوية، التي تؤهلهم للعيش مع شعوب العالم في سلام ووئام.

الفرع الثاني: الضمانات الزجرية

الضمانات الزجرية هي ضمانات تقوم على زجر المخالفين لأوامر الشرع، المحترفين لخطاب الكراهية الدينية، والمنتهكين لحرمة الأديان، المعتدين على معتقدات الناس، وحرياتهم الدينية، ويقوم هذا المسلك على نوعين أساسيين من الزجر والردع هما؛ الزجر والتهديد بالعقاب الأخروي (البند الأول)، والزجر والتهديد بالعقاب الدنيوي (البند الثاني).

البند الأول: الزجر بالعقاب الأخروي

من حكمة الله عز وجل وعدله أن جعل العمل مرتبط بالجزاء في الدنيا والآخرة، فمن أحسن وجد الحسنى وزيادة، ومن أساء لم يجد إلا ما قدم كما ورد في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (8)﴾ (الزلزلة: 7-8)، ومن هنا فقد توعد العصاة المارقين عن شريعته، والمعتدين على حقوق وحريات خلقه، المنتهكين لأعراضهم وكرامتهم بسوء العاقبة، فكثيرا ما ترد في

القرآن الكريم عبارات من قبيل" والله لا يحب الظالمين" "والله لا يحب الفاسقين" الخ، وكثيرا ما جاءت آيات التهديد والوعيد على جرائم الظلم والاعتداء، وانتهاك أعراض الناس وحرماتهم ومقدساتهم.

وقد بينت السنة النبوية الشريفة، أن الاعتداء على الأديان الأخرى وعلى غير المسلمين، بالسب والشتم والتحقير والازدراء لهم ولمعتقداتهم، بغرض ترهيبهم وتخويفهم والتضييق عليهم في حرياتهم في الدنيا، من أشد أنواع الظلم والاعتداء، التي تدخل تحت التهديد الوارد في الآيات السالفة الذكر، فقد ورد عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: "من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما" (رواه البخاري)[37]، وهو ما يجعل كل من يؤمن بالله واليوم الآخر، ويسلم بحصول هذا الجزاء، ينزجر ويرتدع عن مقارفة تلك الاعتداءات والانتهاكات في تعامله مع غير المسلمين.

البند الثاني: الزجر بالجزاء الدنيوي

إن من المسالك المهمة لحماية حرية المعتقد من عائق خطاب الكراهية بين الأديان، مسلك الزجر والتهديد بالجزاء الدنيوي، فالشريعة الإسلامية لم تكتف بالتنصيص على العقاب الأخوي فحسب، بل نصت كذلك على أن من يمارس خطاب الكراهية سيواجه العقوبة التعزيرية في الدنيا (أولا)، ويخضع للملاحقة عن طريق الأجهزة الإدارية والقضائية المختصة (ثانيا).

أولا: ماهية عقوبة التعزير على جريمة خطاب الكراهية

بعيد عن الاستطراد في التعريفات المعجمية والاصطلاحية التي ليس هنا مكانها، يمكننا القول إن الحديث عن العقوبة التعزيرية يعني الحديث عن واحدة من العقوبات التي قررتها الشريعة الإسلامية، لكنها تختلف عن غيرها من العقوبات، في كونها غير محددة المقدار في الشريعة، تختلف عبارات الفقهاء والباحثين في تعريفها لكنها كلها تلتقي وتتكامل في التعبير عن معنى واحد لها تقريبا، وهي أنها تعني "تلك العقوبات التي لم يرد نص من الشارع ببيان مقدارها وترك تقديرها لولي الأمر أو القاضي المجتهد"[38]، أو هي "عقوبة غير مقدرة تجب حقا لله أو لآدمي في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة"[39].

ونحن إذ ننوه هنا بأن هذه العقوبة تعد من إبداعات الفقه الجنائي الإسلامي، التي واجه بها المستجدات واستوعب بها المتغيرات، وواكب بها تطور الظواهر الإجرامية والتدابير العقابية عبر الزمان والمكان[40]، فإننا لا ينبغي أن نغفل أنه لم ينطلق في ذلك من فراغ بل استلهم إبداعها من نصوص شرعية عديدة، ففي القرآن الكريم العديد من الآيات الدالة عليها، مثل قوله تعالى في علاج نشوز الزوجة: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّـهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ (النساء: 34)، وقوله تعالى في مواجهة ظاهرة الشذوذ الجنسي: ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا﴾ (النساء: 16).

وفي السنة النبوية كذلك عديد الشواهد التطبيقية، فقد قال النبي ﷺ في علاج ظاهرة التأخر عن أداء فريضة الصلاة عند الفتيان: "علموا الصبي الصلاة ابن سبع، واضربوا عليها ابن عشر"[41]، وثبت عنه ﷺ أنه عزر في مرات عديدة، منها تعزيره في شرب الخمر، وتعزيره للثلاثة الذين تخلفوا عن "غزوة تابوك" وتعزيره في السرقة التي لم تبلغ الحد الشرعي، وفي غيرها من الحالات، كما دلت على ذلك الروايات المختلفة.

ولأن هذه العقوبة تستوعب كل أنواع الجريمة الممكنة، كما تتسع لكل العقوبات الممكنة من العقوبات المعنوية إلى العقوبات البدنية إلى العقوبات المالية، فهي تستوعب لجريمة خطاب الكراهية وتتسع للعقوبة عليها كذلك.

غير أن هذا الكلام لا يعني وجود عقوبة محددة لجريمة خطاب الكراهية في الشريعة الإسلامية، ولكن يعني أنها تفوض لولي الأمر أو القاضي المسلم سلطة تكييف الجريمة وتقدير العقوبة المناسبة لها، بما يردع الجناة ويجفف منابع هذه الجريمة الخطيرة[42]، لكن ما ينبغي التأكيد عليه أن جريمة خطاب الكراهية الدينية من الجرائم التي تشدد عليها العقوبة لأنها تقع على مقدس، ووقوع الجريمة على المقدسات ظرف مشدد للعقوبة في الفقه الإسلامي[43].

ثانيا: آليات الملاحقة في جريمة خطاب الكراهية في الفقه الإسلامي

ينص الفقه الإسلامي على العديد من آليات الملاحقة ضد مرتكبي الجرائم، ومنها جريمة خطاب الكراهية من أبرزها؛ الملاحقة عن طريق جهاز الحسبة (01)، الملاحقة القضائية (02)، والزجر من طرف الرأي العام الإسلامي (03).

1- الملاحقة عن طريق جهاز الحسبة: الآلية الأولى في الشريعة الإسلامية في ملاحقة مرتكبي المخالفات والجرائم والمخلين بالآداب، والخارقين لقواعد الشريعة الإسلامية في الحياة العامة، هو جهاز الحسبة، الذي يقوم على الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، أو النهي عن المنكر إذا ظهر فعله، عن طريق الرصد في غير تجسس ولا تلصص، أو الشكاوى التي ترفع إليه من المتضررين، أو من المبلغين من جمهور المؤمنين.

ويتبع في التعامل مع القضايا التي يقف عليها بطرق كثيرة ومتعددة حسب درجة خطورتها، يمتد مجالها من الوعظ والإرشاد والنصيحة باللسان إلى اتخاذ الإجراءات القانونية، بالاعتقال ومصادرة الممتلكات وتغيير المنكر باليد، وتقوم بأعمال ووظائف جهاز الحسبة الذي عرفته الخبرة التاريخية الإسلامية، ونظّر له الفقه الإسلامي القديم في الدولة الحديثة، الأجهزة ذات الاختصاص بأعمال الضبط الإداري وتنظيم ممارسة الحقوق والحريات، ومتابعة مدى تنفيذ قراراتها وتعليماتها من طرف المخاطبين بها في الدين[44].

2- الملاحقة عن طريق جهاز القضاء: الآلية الأخرى الفعالة في ملاحقة مرتكبي جريمة أو جرائم خطاب الكراهية في الشريعة الإسلامية، هي آلية القضاء الإسلامي، الذي يقوم بالفصل في النزاعات والخصومات والنظر في مختلف القضايا والجرائم والحكم فيها طبقا للقانون الإسلامي، فهذا هو الجهاز المسؤول عن حماية الحقوق والمصالح التي قررتها الشريعة، وردع المعتدين عليها، وبسط جناح العدالة الوارف في الأرض.

ولأن حق كرامة الأشخاص والمجموعات، وحق حرية المعتقد، وتقرير حرمة الأديان وتحريم الاعتداء عليها مما قررته الشريعة وحفظته لأهلها، فإنها ستكون من بين أبرز الحقوق والمصالح والقضايا التي يحميها القضاء الإسلامي، ويطبق فيها أحكام الشريعة العادلة، سواء عن طريق القضاء العادي إن كانت القضية من اختصاصاته، أو عن طريق قضاء المظالم إن كانت القضية، إدارية ذات علاقة بتعدي الولاة على حقوق الرعية، أو كانت مما لم يبث فيه القضاء العادي لظرف من الظروف، أو كانت مما عجز عنه المحتسب في المصالح العامة، أو غيرها من القضايا التي يعود الاختصاص فيه إليه[45].

3- الزجر عن طريق الرأي العام الإسلامي: تُلقي الشريعة الإسلامية على عاتق أفراد المجتمع الإسلامي مسؤولية القيام بواجب النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصرة الحق، وذلك بموجب نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104)، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (آل عمران: 110)، وقوله ﷺ عن أنس بن تميم الداري "الدين النصيحة"[46] ... الخ

وعملا بهذه النصوص وغيرها، فإن أفراد المجتمع الإسلامي يراقبون أداء المؤسسات وأولي الأمر فيها، ومدى التزامهم أحكام القانون الإسلامي، في تعاملهم مع الرعية، خاصة من حيث احترام الحقوق والحريات، وعليه فإنهم يحتجون عندما يلاحظون خرقا لأحكام ذلك القانون أو انتهاكا للحقوق والحريات، وهو ما يعد أداة زجر وردع عن الوقوع في الجرائم والمخالفات، من شاكلة جريمة خطاب الكراهية بين الأديان وغيرها من الجرائم.

خاتمة:

لقد حاول هذا المقال تبيان مفهوم خطاب الكراهية وآثاره على حرية المعتقد، ثم مسالك الشريعة الإسلامية في مواجهته والتصدي له، والضمانات التي قدمتها للوقاية منه، باعتباره واحدا من العوائق الأساسية على طريق تقرير وتكريس حرية المعتقد، وحمايتها من العوائق التي تعدمها في الواقع، ومنه يمكن أن نخلص إلى مجموعة من النتائج من أبرزها:

1- إن مصطلح خطاب الكراهية ورغم ذيوعه وانتشاره الحديث في العالم، إلا أنه يبقى غير واضح المعالم، يحتاج إلى تحديد وضبط واهتمام خاصة على مستوى الفقه الإسلامي.

2- يعد خطاب الكراهية الدينية واحدا من المعوقات الرئيسية ذات الآثار الوخيمة على حرية المعتقد، وعلى وجودها وتطورها وازدهارها، وعليه وجب التصدي له ومواجهته.

3- تملك الشريعة الإسلامية رصيدا هائلا من القيم التربوية والآليات المؤسسية، التي تعد ضمانات حقيقية وفعالة للوقاية من جريمة خطاب الكراهية الدينية، وردع مقترفيها، تتميز عن الضمانات التي تقدمها القوانين الوضعية التي تتوقف عند أسلوب الأمر والنهي والجزاء الجنائي، ولذلك وجب استثمار هذا الرصيد في صياغة استراتيجية شاملة لمواجهة هذا الخطاب وتحصين المجتمعات الإسلامية من آثاره المدمرة.

4- ما يلاحظ من مظاهر لخطاب الكراهية الدينية لدى بعض الفئات التي تنتسب للإسلام، يجد سنده في الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتاريخية، التي عاشتها وتعيشها تلك الفئات، وليس لها أي سند صحيح في نصوص الشريعة الإسلامية ومصادرها التأسيسية المعتمدة.

وفي ضوء هذه النتائج نوصي بما يأتي:

1- الاهتمام بتدريس علم العقيدة الإسلامية ونشر قيمها السمحة، ومنها إدراج موضوع حرية المعتقد ومنهج الاسلام في مناهضة خطاب الكراهية، وذلك في مختلف المقررات الدراسية في مؤسسات التعليم والتكوين الديني سواء التابعة لوزارة التعليم العالي، أو وزارة التربية الوطنية، أو وزارة الشؤون الدينية، سواء كمقياس مستقل أو مفردات ضمن المنهاج المقرر، حسب ما يتوافق مع طبيعة كل قطاع.

2- تنشيط البحث العلمي على مستوى الجامعات حول حرية المعتقد، ومكافحة خطاب الكراهية سواء في مجال الدراسات التأسيسية والتأصيلية للموضوع، أو في مجال الدراسات المتعلقة بنقد التراث الديني عموما، ومنه التراث الإسلامي.

3- وضع استراتيجيات إعلامية وثقافية تهدف إلى ترسيخ ثقافة التسامح، والوعي بحق حرية المعتقد، ومحاصرة خطاب الكراهية الدينية.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص

أولا: الكتب

1- أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (توفي سنة 261ه)، صحيح مسلم وهو المسند الصحيح، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، مصر، ط1، 1435ه- 2014م.

2- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري (توفي سنة 256ه)، صحيح البخاري وهو الجامع الصحيح المسند، مركز البحوث وتقني المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، مصر، ط1، 1433ه- 2012م.

3- أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (توفي سنة 273ه)، سنن ابن ماجه، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، مصر، ط1، 1434ه- 2014م.

4- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (توفي سنة 279ه)، سنن الترمذي وهو الجامع الكبير، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، مصر، ط2، 1437ه- 2016م.

5- إدوار غالي الذهبي، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة غريب، القاهرة،، ط1، 1993م.

6- أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي أبو البقاء الحنفي (توفي سنة 1094هـ)، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش- محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412ه-1992م.

7- حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم: نشأته وتطوره واختصاصاته مقارنا بالنظم القضائية الحديثة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1403ه.

8- راغب السرجاني، المشترك الإنساني: نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 1432ه- 2011م.

9- عامر عبد العزيز، التعزير في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط5، 1976م.

10- عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1426ه- 2005م.

11- عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، قاعدة اعتبار المآلات والآثار المترتبة عليها في الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة: دراسة أصولية فقهية معاصرة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1428ه.

12- عبد العزيز بن عثمان التويجري، الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن الواحد والعشرين، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ط2، 1436ه- 2015م.

13- فهمي هويدي ، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1985م.

14- محمد أبو زهرة، العقوبة في الفقه الإسلامي: سلسلة كتب الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، د. ت.

15- محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (توفي سنة 711ه- 1311م)، لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م.

16- محمد ناصر الدين الألباني (توفي سنة 1999م)، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1408ه-1988م، مج2.

17- محمد ناصر الدين الألباني، توفي سنة 1999م)، صحيح سنن الترمذي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1420ه- 2000م، مج2.

18- ناصر علي ناصر الخليفي، الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير في الفقه الإسلامي، مطبعة المدني، المطبعة السعودية في مصر، القاهرة، مصر، 1412ه-1992م.

ثانيا: المجلات

1- اسعد بن ناصر بن سعيد الحسين، مسؤولية المدرسة في تنمية الوعي بحقوق الإنسان في ضوء التربية الإسلامية، مجلة العلوم التربوية، مصر، العدد01 ، مج25، ج2، جانفي 2017م.

ثالثا: الرسائل الجامعية

1- سليم محمد إبراهيم النجار، سلطة القاضي أو ولي الأمر في تقدير العقوبات التعزيزية، ماجستير، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، 1428ه-2007م.

ثالثا: مواقع الأنترنت

1- أحمد عزت وآخرون، خطابات التحريض وحرية التعبير "الحدود الفاصلة"، https://afteegypt.org/wp-content/uploads/2013/08/afte001-30-07-2013.pdf، تاريخ النشر: 30 جويلية 2013م، تاريخ الدخول: 21 ماي 2020م، مؤسسة حرية الفكر والتعبير.

2- الموسوعة الحرة ويكيبيديا، كره، https://ar.wikipedia.org/wiki، تاريخ الدخول: 10 ماي 2020، وكيبيديا.

3- انطونيوس نادر، خطاب الكراهية والسؤال المؤلم- مقاربة فلسفية (ج.ل أوستن – أنموذجا)، https://mana.net/archives/2501 ، تاريخ النشر: 6 أكتوبر 2019م، تاريخ الدخول: 15 ماي 2020م، منصة معنى الثقافية.

4- داود درويش حلس، حقوق الإنسان الثقافية بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية: الواقع والمأمول، بحث مقدم إلى مؤتمر: الإسلام والتحديات المعاصرة"، كلية أصول الدين الجامعة الإسلامية، سنة 2007م، متاح على الموقع: http://islamport.com/w/amm/Web/2801/3.htm

5- عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، بحث مقدم للدورة التاسعة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، جمادى الأولى 1423ه- جويلية 2002م، باريس، فرنسا، https://www.e-cfr.org/blog/2014/01/31، تاريخ النشر: جويلية 2002م، تاريخ الدخول: 3 ماي 2020م، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

6- مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، إعلان التعايش الكريم في ظل الإسلام، الصادر سنة 1440ه- 2018م، http://www.iifa-aifi.org/5002.html، تاريخ النشر: 3 جانفي 2019م، تاريخ الدخول: 12 ماي 2020م، مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

7- مفوضية الاتحاد الأوروبي لشؤون العدالة، مدونة سلوك لمكافحة خطاب الكراهية غير القانوني على شبكة الانترنت، نقلا عن: مركز هردو لدعم التعبير الرقمي، خطابات الكراهية وقود الغضب نظرة على مفاهيم أساسية في الإطار الدولي، القاهرة، 2016م، https://hrdoegypt.org/wp-content/uploads، تاريخ الدخول: 17 ماي 2020م،

8- هيئة الأمم المتحدة، استراتيجية الأمم المتحدة وخطة عملها بشأن خطاب الكراهية، تاريخ الدخول: 18 أفريل 2020م. https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/advising-and-mobilizing/Action_plan_on_hate_speech_AR.pdf

رابعا: النصوص القانونية

1- هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، اعتمد ونشر بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 217 ألف (د-3)، المؤرخ في 10 ديسمبر 1948.

2- هيئة الأمم المتحدة، الجمعية العامة، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المعتمد في القرار رقم 2200 أَلِفْ، المؤرَّخ في 16 ديسمبر1966م، دخَل حيّزَ النّفاذِ في 23 مارس 1976م.

3- هيئة الأمم المتحدة، الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري ، الموقع عليها في 21 ديسمبر 1965م، دخلت حيز التنفيذ في 4 يناير 1969م.

الهوامش:

[1]- محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (توفي سنة 711ه- 1311م)، لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، مج1، ص335.

[2]- أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي أبو البقاء الحنفي (توفي سنة 1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش- محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412ه-1992م، ص419.

[3]- الموسوعة الحرة ويكيبيديا، كره، https://ar.wikipedia.org/wiki، تاريخ الدخول: 10 ماي 2020، وكيبيديا.

[4]- انطونيوس نادر، خطاب الكراهية والسؤال المؤلم- مقاربة فلسفية (ج.ل أوستن- أنموذجا)، https://mana.net/archives/2501 ، تاريخ النشر: 6 أكتوبر 2019م، تاريخ الدخول: 15 ماي 2020م، منصة معنى الثقافية.

[5]- هيئة الأمم المتحدة، استراتيجية الأمم المتحدة وخطة عملها بشأن خطاب الكراهية، ص02، تاريخ الدخول: 18 أفريل 2020م.

https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/advising-and-mobilizing/Action_plan_on_hate_speech_AR.pdf

[6]- مفوضية الاتحاد الأوروبي لشؤون العدالة، مدونة سلوك لمكافحة خطاب الكراهية غير القانوني على شبكة الانترنت، نقلا عن: مركز هردو لدعم التعبير الرقمي، خطابات الكراهية وقود الغضب نظرة على مفاهيم أساسية في الإطار الدولي، القاهرة، 2016م، ص8، https://hrdoegypt.org/wp-content/uploads، تاريخ الدخول: 17 ماي 2020م،

[7]- أحمد عزت وآخرون، خطابات التحريض وحرية التعبير "الحدود الفاصلة"، ص07، https://afteegypt.org/wp-content/uploads/2013/08/afte001-30-07-2013.pdf، تاريخ النشر: 30 جويلية 2013م، تاريخ الدخول: 21 ماي 2020م، مؤسسة حرية الفكر والتعبير.

[8]- أحمد عزت وآخرون، خطابات التحريض وحرية التعبير "الحدود الفاصلة"، ص07، (م. ن)، مؤسسة حرية الفكر والتعبير.

[9]- المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الانسان، اعتمد ونشر بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 217 ألف (د-3)، المؤرخ في 10 ديسمبر 1948.

[10]- أحمد عزت وآخرون، خطابات التحريض وحرية التعبير "الحدود الفاصلة"، ص1، (م. س)، مؤسسة حرية الفكر والتعبير.

[11]- عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، قاعدة اعتبار المآلات والآثار المترتبة عليها في الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة: دراسة أصولية فقهية معاصرة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1428ه، ص14، متاح على الموقع: https://www.feqhup.com/uploads/1377065486991.pdf، تاريخ الدخول 3 ماي 2020م.

[12]- عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، بحث مقدم للدورة التاسعة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، جمادى الأولى 1423ه- جويلية 2002م، باريس، فرنسا، https://www.e-cfr.org/blog/2014/01/31، تاريخ النشر: جويلية 2002م، تاريخ الدخول: 3 ماي 2020م، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

[13]- محمد ناصر الدين الألباني، توفي سنة 1999م)، صحيح سنن الترمذي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1420ه- 2000م، مج2، ص378.

[14]- المرجع نفسه، ص262.

[15]- المرجع نفسه، ص1223.

[16]- محمد ناصر الدين الألباني (توفي سنة 1999م)، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1408ه-1988م، مج2، ص1207.

[17]- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، هو معاهدةٌ متعَدّدة الأطراف اعتمدتها الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة في القرار 2200 أَلِفْ المؤرَّخ في 16 ديسمبر1966م، والذي دخَل حيّزَ النّفاذِ في 23 مارس 1976م، وفقاً للمادة 49 من العهدِ.

[18]- الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، هي اتفاقية تمت برعاية الأمم المتحدة وأتاحت التوقيع عليها في الحادي والعشرين من ديسمبر عام 1965م، ثم دخلت حيز التنفيذ في الرابع من يناير عام 1969م.

[19] -مركز هردو لدعم التعبير الرقمي، خطابات الكراهية وقود الغضب نظرة على مفاهيم أساسية في الإطار الدولي، ص. ص10-11، (م. س).

[20]- مركز هردو لدعم التعبير الرقمي، خطابات الكراهية وقود الغضب "نظرة على مفاهيم أساسية في الإطار الدولي"، ص6، (م. س).

[21]- هيئة الأمم المتحدة، استراتيجية الأمم المتحدة وخطة عملها بشأن خطاب الكراهية، ص2، (م. س).

[22]- مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، إعلان التعايش الكريم في ظل الإسلام، الصادر سنة 1440ه- 2018م، http://www.iifa-aifi.org/5002.html، تاريخ النشر: 3 جانفي 2019م، تاريخ الدخول: 12 ماي 2020م، مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

[23]- راغب السرجاني، المشترك الإنساني: نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 1432ه- 2011م، ص 391، متاح على الموقع: https://www.noor-book.com.

[24]- راغب السرجاني، المشترك الإنساني: نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب، (م. ن)، ص. ص 663-664.

[25]- عبد العزيز بن عثمان التويجري، الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن الواحد والعشرين، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ط2، 1436ه- 2015م، ص22، http://link.qnl.qa/portal

[26]- إدوار غالي الذهبي، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة غريب، القاهرة،، ط1، 1993م ، ص20 وما بعدها، متاح على الموقع: https://www.noor-book.com.

[27]- فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1985م، ص81.

[28]- عبد العزيز بن عثمان التويجري، الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن الواحد والعشرين، (م. س)، ص. ص 19-20.

[29]- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (توفي سنة 279ه)، سنن الترمذي وهو الجامع الكبير، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، مصر، ط2، 1437ه- 2016م، مج3، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في صنائع المعروف، حديث رقم 2083، ص165.

[30]- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (توفي سنة 279ه)، سنن الترمذي وهو الجامع الكبير، (م. س)، مج3، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في اللعنة، (م. س)، رقم الحديث 2103، ص174.

[31]- أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري (توفي سنة 256ه)، صحيح البخاري وهو الجامع الصحيح المسند، مركز البحوث وتقني المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، مصر، ط1، 1433ه- 2012م، مج8، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، رقم الحديث 6029، ص. ص33-34.

[32]- أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري (توفي سنة 256ه)، صحيح البخاري وهو الجامع الصحيح المسند، (م. س)، مج2، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، رقم الحديث 1394، ص292.

[33]- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (توفي سنة 279ه)، سنن الترمذي وهو الجامع الكبير، (م. س)، مج4، أبواب المناقب، باب في فضل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، حديث رقم 4251، ص569.

[34]- اسعد بن ناصر بن سعيد الحسين، مسؤولية المدرسة في تنمية الوعي بحقوق الإنسان في ضوء التربية الإسلامية، مجلة العلوم التربوية، مصر، العدد01، مج25، ج2، جانفي 2017م، ص. ص 266-267، متاح على الموقع http://search.shamaa.org

- داود درويش حلس، حقوق الإنسان الثقافية بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية: الواقع والمأمول، بحث مقدم إلى مؤتمر: الإسلام والتحديات المعاصرة"، كلية أصول الدين الجامعة الإسلامية، سنة 2007، ص1001، متاح على الموقع: http://islamport.com/w/amm/Web/2801/3.htm

[35]- أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (توفي سنة 273ه)، سنن ابن ماجه، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، مصر، ط1، 1434ه- 2014م، مج1، كتاب اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم الحديث 223، ص268.

[36]- أسعد بن ناصر بن سعيد الحسين، مسؤولية المدرسة في تنمية الوعي بحقوق الانسان في ضوء التربية الإسلامية، مجلة العلوم التربوية، (م. س)، ص. ص 295-296.

[37]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري (توفي سنة 256ه)، صحيح البخاري وهو الجامع الصحيح المسند، (م. س)، مج9، كتاب الديات، باب إثم من قتل ذميا بغير جرم، حديث رقم 6921، ص36.

[38]- محمد أبو زهرة، العقوبة في الفقه الإسلامي: سلسلة كتب الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، د. ت، ص69.

[39]- عامر عبد العزيز، التعزير في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط5، 1976م، ص52.

[40]-عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1426ه- 2005م، ج3، ص450.

[41]- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (توفي سنة 279ه)، سنن الترمذي وهو الجامع الكبير، (م. س)، أبواب الصلاة، باب ما جاء متى يؤمر الصبي بالصلاة، مج1، حديث وقم 409، ص518.

[42]- سليم محمد إبراهيم النجار، سلطة القاضي أو ولي الأمر في تقدير العقوبات التعزيزية، ماجستير، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، 1428ه-2007م، ص23، متاح على الموقع:
https://iugspace.iugaza.edu.ps/bitstream/handle/20.500.12358/21947/file_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y

[43]- ناصر علي ناصر الخليفي، الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير في الفقه الإسلامي، مطبعة المدني، المطبعة السعودية في مصر، القاهرة، مصر، 1412ه-1992م، ص347.

[44]- عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، (م. س)، ج2، ص323-338.

[45]- حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم: نشأته وتطوره واختصاصاته مقارنا بالنظم القضائية الحديثة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1403ه، ص. ص122-137.

[46]- أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (توفي سنة 261ه)، صحيح مسلم وهو المسند الصحيح، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، مصر، ط1، 1435ه- 2014م، مج1، كتاب الإيمان، باب من الإيمان والدين النصيحة لله، رقم الحديث 47، ص406.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 365 - 376
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الأصول التي بنى عليها القاضي عبد الجبار مذهبه في الصفات عرض ونقد (دليل الأعراض وحدوث الأجسام نموذجا)

The principles on which Judge Abd al-Jabbar built his doctrine of Attributes - Presentation and Criticism- (Guide to attributes and creation of the material as a model)

طالب دكتوراه سماش عبد الحكيم
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
Semmachehakim02@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/12/31 تاريخ القبول: 2021/06/13

الملخص:
يعد دليل الأعراض وحدوث الأجسام أحد أبرز الأصول التي اعتمدها القاضي عبد الجبار المعتزلي في تقرير مذهبه في صفات الله عز وجلَّ، ومعرفة ماهية هذا الدليل وما تضمنه من مقدمات ولوازم يعين على تصور مذهب صاحبه في الصفات الإهية، ومن ثمَّ التعرف على ما اشتمل علية من أخطاء منهجية تحول بينه وبين الاعتماد عليه كمسلك من مسالك الأدلة الصحيحة.
الكلمات المفتاحية: الأعراض؛ الصفات؛ القاضي؛ الحدوث؛ الجسم.

Abstract:
The evidence of symptoms and the occurrence of bodies is one of the most prominent and famous principles adopted by Judge Abdul-Jabbar Al-Muaatazili in determining his doctrine regarding the attributes of ALLAH Almighty، and knowing what this evidence is and what it contains of introductions and supplies helps to conceive an image of its owner's doctrine of divine attributes، and then identify if It contained methodological errors that prevented it from relying on it as a course of valid evidence.

مقدّمة:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده

فإن الله تعالى أرسل الرسل، وجعل مفتاح دعوتهم، وزبدة رسالتهم؛ معرفة المعبود سبحانه، والتعريف بأسمائه وصفاته، لأجل أن يعبد وحده لا شريك له؛ فإنه سبحانه لا ندَّ له ولا نظير.

وقد قام الرسل بهذه المهمة خير قيام، وبينوها أحسن بيان، وكذلك الأمر فيمن جاء بعدهم ممن سلك سبيلهم واقتفى آثارهم، فامتازت طريقتهم في تعريف الخلق بأوصاف الرب سبحانه بالوضوح، وسهولة الفهم، وقلة المقدمات، وقرب التناول والبعد عن التكلف، وهي مع ذلك ملزمة للمعاند وقاطعة لكل شبهة يثيرها جاحد.

إلاَّ أن حكمة الله ومشيئته النافذة في خلقه اقتضت أن يتخذ الناس لأنفسهم طرائق حادت بهم عن الطريقة المثلى والسبيل الأقوم؛ فجاءت باكورة الحيدة عن النهج القويم زمن عثمان رضي الله عنه فيما تعرف بفتنة الخوارج ليحصل بعد ذلك النزاع في مسمى الإيمان، وحقيقة الإمامة، والقول في القدر...، ثم الخوض في صفات الرب تعالى.

وتعتبر المعتزلة من أبرز الفرق الإسلامية الموسومة بنفي الصفات الإلهية، مستندة في ذلك إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام أحد أشهر مسالك الأدلة عندهم، وإذا كان أبو هذيل العلاف أول من سلك هذه الطريقة من المعتزلة كما حكى ذلك عنه الخطيب البغدادي في تاريخه، إلاَّ أن الاعتماد على هذا الأصل كان سابقًا لظهور المعتزلة؛ فالجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، وعدد من فلاسفة اليونان، كان لهم قدم السبق في هذا الباب. ونفي الصفات اعتمادا على دليل الأعراض وإن كان يؤثر عن هؤلاء الأوائل المشار إليهم آنفا، إلاَّ أنَّ قولهم هذا لم يكن ناضجًا على حدِّ توصيف الشهرستاني؛ لأنهم شرعوا فيه على قولٍ ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، أمَّا التقعيد، والتأصيل فكان لمن جاء بعدهم وتأثر بهم، كما هو الشأن عند القاضي عبد الجبار، تلك الشخصية البارزة في تاريخ المعتزلة، وأحد نظار المذهب وأكثر المعتنين بتقرير هذا الأصل (دليل الأعراض) وبيان أثره في نفي الصفات.

وإذا كان القول بنفي الصفات من المذاهب المعروفة في تاريخ الإسلام؛ فإن معرفة الأصل الذي بُني عليه قد يخفى على الكثيرين، ومن ثمَّ تأتي هذه الدراسة مبرزة لحقيقة دليل الأعراض كأصل من الأصول التي بنى عليها القاضي مذهبه في الصفات. كيف تم تقريره وإثباته كمسلك من مسالك الأدلة؟

وكيف وظَّفه القاضي ليحرر مذهبه في الصفات؟

ثم إبراز موقف جماعة من أهل العلم؛ كيف نظروا إلى هذا الأصل؟ وماهي بعض الضوابط التي ينبغي مراعاتها لقبول أو رد طرائق الاستدلال في هذا الباب العظيم (باب الصفات)؟

و ما هي أهمية المصطلحات في تصور المفاهيم ومن ثمَّ الحكم على المقالات؟

أولا- ترجمة موجزة عن القاضي عبد الجبار[1]

هو القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن عبد الله الهمذاني الأسد أبادي، ولد ما بين 320ه و325 ه، وإنما حصل التردد في تاريخ المولد لأن كتب التراجم والطبقات لم تحدده، واستفيد من اتفاقهم على تاريخ وفاته الذي كان سنة 415ه ومن كونه عمر طويلا حتى جاوز التسعين.

ويعدُّ القاضي في زمانه شيخ المعتزلة وأحد كبار فقهاء الشافعية، عاصر دوله بني بويه في العراق وفارس وخراسان منذ تأسيسها وحتى انهيارها، وتولى القضاء فيها بأمر من الصاحب ابن عباد أحد أبرز وزرائها وذلك سنه 367ه، ولم يغادر منصب القضاء إلا بوفاة الصاحب ليعزل بعده مباشرة ويعود إلى التدريس والتأليف والكتابة طيلة حياته.

أما عن شيوخه وتلاميذه فقد "سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب، وعبد الله بن جعفر بن فارس، والزبير بن عبد الواحد الأسد أبادي وغيرهم. روى عنه القاضي أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف القزويني المفسر المعتزلي، وأبو عبد الله الحسن بن علي الصَّيْمَرِي، وأبو القاسم علي بن المحسن التنوخي"[2].

أما مؤلفاته فقد جاءت متنوعة كثيرة، فكتب في الفقه والأصول والكلام وغيرها، وقد أحصى الدكتور عبد الكريم عثمان مؤلفات القاضي ففاقت الخمسين مؤلفا. منها تنزيه القرءان عن المطاعن، وتثبيت دلائل النبوة، وآداب القرءان، والاختلاف في أصول الفقه، وشرح الأصول الخمسة وغيرها كثير. وإنه لمن الجدير في هذا الموضع أن ننبه على مسألة مهمة وهي : نسبة كتاب (شرح الأصول الخمسة) للقاضي؛ لأن بحثنا في الأصول التي اعتمدها القاضي لتقرير مذهبه في الصفات يعتمد على كتابه هذا، ولأن التشكيك في نسبته إليه قد وقع من بعض الدراسات نذكر منها : دراسة للمستشرق دانيل جماريت، وهي منشورة في مجلة المعهد الفرنسي، وأخرى بعنوان: (شرح الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار) بتحقيق من الدكتور فيصل بدير عون، وهاتان الدراستان قد استبعدتا نسبة الكتاب إلى القاضي، إلاَّ أن الدكتور عثمان عبد الكريم قد فنَّد الكثير من تلك

الأطروحات وقال في آخر عرضه لهذه القضية ما نصُّه: "إلاَّ أننا نجزم بأن شرح الأصول الخمسة على الصورة التي بين أيدينا هو للقاضي؛ لأنه ذكره في المغني مع كتبه وقال إنه أتمه أثناء إملاء المغني ما بين سنتي 360_380ه"[3].

ثانيا- دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند القاضي عبد الجبار

1- البيان الإجمالي لدليل الأعراض عند القاضي: سلك القاضي دليل الأعراض وحدوث الأجسام لإثبات وجود الله تعالى، أو وجود الصانع كما يطلقون عليه: ذلك أن إثبات النبوات وغيرها من أصول الاعتقاد لا يكون إلا بعد تقرير هذا الأصل – إثبات وجود الصانع- وله في ذلك غير دليل الأعراض؛ دليل التركيب والإمكان..، وإن كان الذي سنذكره هو الأشهر عنده.

وقبل أن نعرض له بشيء من التفصيل، يحسن أن نأتي على ملخص للدليل يسهل تصوره في الابتداء.

يعتمد دليل الأعراض على أنَّ كل ما في العالم من أجسام فهو يرجع إلى أجزاء كونته، وهذه الأجزاء لو فرضنا إقسامها فإننا لابد أن نصل إلى حدٍّ لا تقسيم بعده، أي: الوقوف عند جزء لا يتجزأ. وهو ما يعرف عند القاضي: بالجوهر الفرد، وهذه الجواهر لا تخلو من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهو ما يعرف بالأكوان أو الأعراض، ويحكم القاضي على تلك الأعراض بالحدوث لعلة التغير أو الزوال، ثم يثبت أن هذه الجواهر لا تنفك عن الأعراض ولا تتقدمها. والنتيجة حدوث الجواهر لحدوث الأعراض، ومن ثم حدوث الأجسام المكونة للعالم، فالعالم حادث، والحادث لابد له من محدثٍ، وهو رب العالمين. وهذا الدليل على ما ذكرته من الاختصار سنقف عليه كما أشرت آنفا بشيء من التفصيل، وندلل على كل مقدمة من مقدماته.

2- البيان التفصيلي لدليل الأعراض عند القاضي: هذا الدليل عند القاضي قائم على مقدمة كبرى ومقدمات ثانوية مبنية عليه، ونتيجة حتمية مفادها إثبات حدوث العالم.

أما **الأولى**: وهي **المقدمة الكبرى:** فمفادها أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض والأكوان (الاجتماع، والافتراق، والحركة والسكون).

الثانية: الأكوان متغيرة، والأعراض زائلة، ونعني بالعبارة السالفة؛ أن ما كان مجتمعا ثم تفرق أو العكس فقد تغير، وما كان ساكنا ثم تحرك فقد زال السكون وحلت الحركة محله وبالعكس، وإذا تقرر ذلك فإن كل قابل للزوال أو التغيير فهو حادث.

الثالثة: أن كل ما لا ينفك عن الحوادث ولا يتقدمها فهو حادث.

النتيجة: الأجسام حادثة، لأنها لا تتقدم الحادث ولا تنفك عنه.

يبين لنا **القاضي عبد الجبار** ما ينبغي أن تكون عليه هذه المقدمات من الترتيب فيقول: «فالأولى يجب أن تكون متقدمة –يقصد المقدمة الكبرى- والأخير، والدعويان اللتان في الوسط لا ترتيب فيهما»[4].

أمّا **المقدمة الكبرى**: وهي أن الأجسام لا تنفك عن الأكوان الأربعة. هذه المقدمة مفادها عند **القاضي** أن الجسم في وجوده مجتمعًا أو متفرقًا وجب أن يكون ثمة مخصص رجح الاجتماع على الافتراق مثلاً، وإلاَّ لم يكن حصوله مجتمعًا بأولى من حصوله متفرقًا، ولو فرضنا أن الاجتماع صفة للجسم ذاتية مستغنية عن مخصص رجح كفة الاجتماع على الافتراق «لوجب أن يكون مجتمعا أبدًا، ولا يكون مفترقًا أصلاً، ولأنه لو كان كذلك، لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعا؛ لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل، ولأنه لو كان كذلك، لوجب إذا افترق أن يكون مفترقا لذاته، وأيضا فكان يؤدي إلى أن يكون مجتمعًا على قصدنا مفترقًا دفعةً واحدة، وذلك محال»[5].

ثم أتى **القاضي** بفرضيات أخرى غير السالفة الذكر، وهي مما قد يفرضه العقل لإبطال دعوى ثبوت الأكوان الأربعة، متبعًا في ذلك مسلكا من مسالك الحجاج المعروفة بمسلك السبر والتقسيم أو ما يعرف عند أهل

المنطق بالقياس الشرطي المنفصل[6]. ومعناه: «أن الناظر يبحث عن معانٍ مجتمعة في الأصل، ويتتبعها واحدًا واحدًا، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلاَّ واحدًا يراه ويرضاه»[7].

ولا بأس أن نقف على كيفية الاستدلال بهذا المسلك؛ لأن أهميته ستظهر من خلال المباحث القادمة، إذ **القاضي** لا يكاد يثبت مقدمة من مقدمات دليل الأعراض إلاَّ ويعتمد عليه في تقريرها، فاقتضى المقام بيانه على نحو مختصر فنقول: مسلك السبر والتقسيم يتركب من أصلين:

الأول: حصر الأوصاف المدعى صلاحها، وهذا هو التقسيم.

الثاني: اختبار تلك الأوصاف، لحذف الباطل منها وإبقاء الصحيح، وهذا هو السبر[8].

وطريق ثبوت حصر السبر من وجهين:

أحدهما: موافقة الخصم على انحصار العلة فيما ذكره المستدل.

ثانيهما: عجز الخصم عن إظهار وصف زائد على ما ذكره المستدل[9].

ويمكن أن نمثل لهذا المسلك بما جاء عن **الإمام أحمد** - رحمه الله- في إبطاله قول الحلولية إذ يقول: «وإذا أردت أن تعرف أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أنه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول نعم، فقل له: حين خلق الشيء، هل خلقه في نفسه أو خارجًا عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال:

واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه، ثم دخل فيهم كان - أيضًا- كفرًا، حين زعم أنه في كل مكان وحش قذر رديء.

وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله أجمع، وهو قول أهل السنة»[10].

«وهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد أنه لا بد من قول من هذه الأقوال الثلاثة»[11].

وهذا المسلك كما ترى معتبرً عند القاضي وغيره، كما ذكرنا عن **أحمد** – رحمه الله- في المثال السابق. إلاّ أن الإشكال الذي يرد على هذا المسلك هو دعوى الحصر التي قد يدعيها الخصم ولا يسلم من المعارضة، كما أن تفنيده للأقسام التي لا يرى صلاحها، قد لا يوافق عليه، وهو شأن المقدمات التي يسعى **القاضي** لإثبات صحتها. وقبل أن نتعرض لها بالنقد نواصل مع **القاضي** البيان التفصيلي لبقية المقدمات.

المقدمة الثانية: وهي إثبات حدوث الأعراض

لإثبات حدوث الأعراض اعتمد القاضي على أصلين دلَّلَ من خلالهما على صحة هذه المقدمة. وهما:

أ- أنّ العرض يجوز عليه العدم.

ب- أنّ القديم لا يجوز عليه العدم.

يقول **القاضي**: «وتحرير الدلالة على ما نقوله في ذلك، هو أن العرض يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم... فهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما: أن العرض يجوز عليه العدم، **والثاني:** أن القديم لا يجوز عليه العدم»[12].

ثم شرع **القاضي** في التدليل على صحة هاذين الأصلين اللذين بثبوتهما يثبت القول بحدوث الأعراض.

أمّا الدليل على صحة **الأصل الأول**: أي أن العرض يجوز عليه العدم، فهو أنّ الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو:

أ- إمّا أن يكون باقيا كما كان.

ب- أو زائلاً عنه.

وما دمنا نعلم أن بقاءه كما كان أمرٌ مستحيل عقلاً غير جائز، فهو زائل عنه بالضرورة.

وإذا كان زائلاً عنه لا يخلو:

أ- إمّا أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال.

ب- أو بطريقة العدم.

والمتعين أن زواله بطريقة الانتقال أيضًا مستحيل عقلاً غير جائز؛ ذلك أن الانتقال محال على الأعراض، فلم يبق إلاّ أن يكون زائلاً بطريقة العدم، وهو المطلوب[13].

وأمّا الدليل على صحة **الأصل الثاني**، وهو أن القديم لا يجوز عليه العدم فهم كالآتي: أن إثبات هذه المقالة مبني على أصلين:

1- أن القديم قديم لنفسه.

2- أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال[14].

أمّا كون القديم قديم لنفسه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان قديمًا بالفاعل أو قديما بالمعنى وكونه قديما بالفاعل أو قديماً بالمعنى هو أمرٌ محال على حدِّ قول **القاضي** يوضحه:

أنّ قدمه بالفاعل محال؛ لأن من حق الفاعل أن يكون متقدمًا على فعله، وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون قديمًا؛ لأن القديم هو ما لا أوَّل لوجوده.

وأنَّ قدمه بالمعنى محال أيضًا؛ لأن المعنى يتردد بين وصفين لا ثالث لهما؛ وهو أن يكون المعنى قديمًا أو محدثا.

واعتبار المعنى محدثًا مستحيل؛ لأن العلة لا تتراخى عن المعلول، واعتبارها قديمة يلزم منه مشاركتها للمعلول، إذ هي علة القديم، وحاصله أن لا تتميز عنه، وعدم تميزها يدل على فسادها، إذ من شأن العلة أن تتميز عن المعلول، فإذا انتفى الاحتمال المذكور لم يبق إلاّ أن يقال: إنّ القديم قديم لنفسه[15].

كما أن هذا الفرض – وهو مشاركة المعنى للقديم- يلزم منه تسلسل لا نهاية له على ما يقرره **القاضي**: يوضحه قائلاً: «فإن ذلك المعنى إذا شارك القديم فيما له احتاج إلى معنى وجب احتياجه إلى معنى آخر، والكلام فيه كالكلام في الأول. فيتسلسل إلى ما لا نهاية له»[16].

وأمّا كون الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال فدليله الآتي: يقول **القاضي**: «أنّ الذات يدخل في كونها ذاتًا معلومة لاختصاصها بصفة الذات، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتًا معلومة أصلاً، ولأن صفة الذات مع الذات تجري مجرى صفة العلة مع العلة، فكما أن صفة العلة تجب ما دامت العلة، فكذلك الذات تجب مادامت الذات»[17].

ومن الأدلة على صحة كون القديم لا يعدم؛ أنه ليس للقديم ضدً ولا ما يجري مجرى الضد، وانتفاؤه موقوف على وجود ما يضاده أو يجري مجرى الضد له[18].

والنزاع مع **القاضي** ليس في صحة كون القديم لا يعدم، بل هو كما سيأتي في الأصول التي اعتمدها في إثبات هذه المقالة وسابقاتها، وما يترتب عليها من لوازم في نفي الصفات الإلاهية، والملاحظ على هذا الدليل حتى الآن –**دليل الأعراض**- جمعه بين وصفين:

أ- صعوبة فهمه وافتقاره إلى رياضة عقلية عالية، مع طول مقدماته وهو ما يجعل ترتيبها في العقل–أي المقدمات- عسيرًا جدًا. وهذا الملحظ كفيل بإضعاف قوة هذا الدليل؛ خاصة وأن أصحابه يرون انحصار الطريق الموصلة إلى إثبات وجود الله تعالى فيه. وهو ما سنعرض له مزيد بيانٍ في النقد.

ب- أن كثيرا من تلك المقدمات، ورغم استدلال **القاضي** على صحتها، إلاّ أنه يخرجها في ثوب المسلمات العقلية! وشهرتها في أوساط المعتزلة وأوساط من يوافقونهم واحدة من أسباب التسليم بصحتها. يقول **الغزالي**: «وللتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة وهي من مثارات الغلط العظيمة، وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة وكذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة»[19].

ولنا عودة إلى هذين الملحظين في الدراسة النقدية، وإنما أحببت التنبيه عليهما في هذا الموضع تحديدًا، وبعد عرض أدلة **القاضي** على المقدمتين الأوليين، وقبل الشروع في المقدمتين الأخيرتين؛ لأجل أن يدرك الناظر مدى التعقيد الذي تتسم به هذه المقدمات؛ فلا يستطيل النظر في ما يستقبل للعلة المذكورة آنفًا.

وأمّا **المقدمة الثالثة**: والتي تقرر أن الأجسام لا يجوز خلوها أو انفكاكها عن الأكوان، وقد مرّ أن المقصود بالأكوان: (الاجتماع، والافتراق، والحركة والسكون).

وتحرير هذه الجملة –على حد بيان **القاضي**- كالآتي: «أن كل جسمين إمّا أن يكون بينهما بون ومسافة أو لا يكون، فإن كان بينهما بون ومسافة كانا مفترقين، وإن لم يكن كانا مجتمعين، فقد صحّ أن الجسم لم ينفك عن هذه المعاني.

وأحد ما يدل على ذلك، هو أنّ الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السابق إليه لا يخلو، إمّا الاجتماع أو الافتراق.

فإن قال: السابق إليه الاجتماع، قلنا: فكيف يصح تجميع ما لم يكن مفترقا من قبل؟

وإن قال: السابق إليه الافتراق، قلنا: كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعا من قبل؟ فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك»[20].

وأمّا **النتيجة** التي بلغها **القاضي** بعد عرض ما مضى من أدلة على صحة المقدمات السالفة؛ فهي أن الأجسام حادثة، مخلوقة من العدم، وذلك أننا لما أثبتنا أنها لا تنفك عن الأعراض ولا تتقدم عليها، وأن الأعراض أو الأكوان حادثة، وما لا ينفك عن الحادث فهو حادث. فقد أتينا على المطلوب، يقول **القاضي**: «والدليل على صحة ما نقوله هو أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها، وجب أن يكون حظه في الوجود كحظها، وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن، فوجب في الجسم أن يكون محدثًا أيضًا وكائنًا بعد أن لم يكن، كالتوأمين إذا ولدَا معًا وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضًا عشر سنين»[21].

وزاد **القاضي** على ما نقلت عنه أدلة أخرى ساقها للرد على شبه القائلين بقدم العالم[22]، كالقول بتسلسل الفاعلين وغيره؛ لأن القائلين بقدم العالم لهم أدلة تقدح في مقدمات – **دليل الأعراض**-، وهو ما يفسر عناية **القاضي** بهذا الجانب، إذ القدح في دليل الأعراض قدحٌ في أصل من الأصول التي يبني عليها القاضي مذهبه في الصفات.

وليس الأمر قاصرًا على القاضي عبد الجبار فقط في اِعتماده على دليل الأعراض، بل هو دليل عامة المعتزلة ومن تأثر بهم كالحاكم الجشمي وابن المرتضى وعبد الكافي الأباضي والطوسي والزمخشري، ولهذا الأخير –أي **الزمخشري**- باب في كتابه المنهاج في أصول الدين حذا فيه حذو **القاضي** في إثبات حدوث العالم عنون له بـ: باب الدليل على حدوث الأجسام وعلى أنَّ لها محدثا[23].

وبعد هذا العرض المفصل لدليل الأعراض وحدوث الأجسام عند القاضي وهو واحد من أكبر المنظرين للمذهب[24]، سنحاول بيان علاقته بنفي صفات الله عز وجلَّ.

ثالثا- علاقة دليل الأعراض عند القاضي بنفي الصفات الإلاهية:

لقد اتخذ القاضي من دليل الأعراض وحدوث الأجسام مستندا لنفي صفات الله عز وجلَّ، كما سنذكر ذلك عنه في موضعه من هذا المبحث، وذلك أنّ دليل الأعراض كمًا مرَّ يقوم على إثبات حدوث الأعراض أو الأكوان، والقاضي لا يعقل من صفات الله إلَّا أنها أعراض، فالعلم والحياة والقدرة والاستواء والنزول أعراض بالنسبة له. والأعراض ميزتها أنها حادثة وأنها لا تقوم إلَّا بالأجسام، فلو قامت بالله الصفات لكان جسمًا. والله

منزهٌ عن الجسمية كما يقول، كما أن قيام الصفات أو الأفعال بالله تعالى هو معنى قيام الحوادث به تعالى، فيكون محلًا لها، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

وحقيقة ما يؤول إليه اعتماده على هذا الدليل أن ليس لله تعالى علمٌ ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصرٌ، وأنه لم يكن في الأزل كلام، ولا إرادة، ولم يكن في الأزل اسم ولا صفة[25].

لذلك فجمهورهم – المعتزلة- يقولون إن الله عالمٌ، قادرٌ، حي بذاته، لا بعلم ولا قدرة ولا حياة، وذهب بعضهم إلى أن الصفات هي عين الذات، والفرق بين القولين يوضحه **الشهرستاني** قائلًا: «أن الأول نفي للصفات كلها، والثاني يثبت الصفة على أنها بعينها الذات ويثبت الذات على أنها بعينها الصفة»[26].

وما ذكره **الشهرستاني** من وصفه لهذه المقالة بأنها نفي للصفات هو في الحقيقة نفي للذات والصفات معا؛ إذ لا تعقل ذات مجردة عن الصفات وإنّما حملهم على هذا النفي تنزيه الله تعالى عن الجسمية، والجسم عندهم هو كلّ ما حلت به الحوادث أو الأعراض، والحوادث أو الأعراض هي الصفات على حد زعمهم، يوضح هذا التعليل **القاضي** فيقول: «وجملة القول في ذلك: هو أنه تعالى لو كان حيّا بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلاّ بعد استعمال محلها في الإدراك لوجب أن يكون القديم تعالى جسمًا، وذلك محال»[27]. ويقول في موضع آخر: «وكل ما كان مما لا يجوز إلاَّ على الأجسام، يجب نفيه عن الله تعالى، وإذا ورد في القرءان آيات تقتضي بظاهرها التشبيه، وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ودليل العقل بعيد عن الاحتمال»[28].

ودليل العقل الذي يقصده **القاضي** هو دليل الأعراض، الذي يقضي بأن الخالق لا صفة له! وهل هذا من العقل في شيء؟ بل إن بديهة العقول «تقضي بفساده لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له، ولا قدرة، ولا سمع له، ولا بصر، صانعًا للعالم، ومدبرًا للخليقة»[29].

وبعد بيان كيفية استدلال القاضي بدليل الأعراض على نفي الصفات، وأنه أصل من الأصول التي تقرر مذهبه في هذا الباب العظيم، سنعرض في الجزئية القادمة دراسة نقدية، نبرز من خلالها ما تضمنه هذا الأصل المعتمد من الخلل، مع الأخذ بعين الاعتبار أننا لن نقف على كل صغيرة وكبيرة لتعذر ذلك في هذا المقام؛ ولكن الذي سيذكر كفيل بالتنبيه على ما لم يذكر.

رابعا- الدراسة النقدية:

لقد وقف كثير من العلماء المحققين على حقيقة دليل الأعراض، وبينوا عدم صلاحيته للغاية التي وضع لأجلها ابتداء: وهي إثبات وجود الله. وباعتباره واحدًا من الأصول التي قامت عليها المنظومة الكلامية عند المعتزلة عموما وعند القاضي خصوصا؛ فإن بيان ما في هذا الأصل من الخلل، يعين على فهم وتصور الجزئيات التي تفرعت عنه ومن جملتها نفي الصفات الإلاهية.

ومعلوم أنَّ الدليل إنما جعل معرفًا للمدلول، فلا يصح أن يكون أخفى منه، ودليل الأعراض فيه من الخفاء والصعوبة ما لا يحتاج معه الناظر إلى كثير تأمل حتى يدرك فقده لمواصفات الدليل الصحيح، وأعني بالدليل الصحيح: الدليل الموافق للطريقة الشرعية.

«فالدليل الذي يراد منه إثبات قضية شرعية- لاسيما إن كانت وجود الله تعالى- لابد أن تتوفر فيه نفس الأوصاف التي تتصف بها براهين الشرع»[30].

ونسوق ههنا جملة من تلك الأوصاف المفقودة في دليل الأعراض.

يقول **ابن القيم** في بيانها: «والله سبحانه حاجَّ عباده على ألسن رسله وأنبيائه فيما أراد تقريرهم به وإلزامهم إياه، بأقرب الطرق إلى العقل، وأسهلها تناولاً، وأقلها تكلفًا، وأعظمها غناء ونفعًا، وأجلها ثمرة وفائدة، فحججه- سبحانه العقلية التي بينها في كتابه جمعت بين كونها عقلية سمعية، ظاهرة واضحة، قليلة المقدمات، سهلة الفهم،

قريبة التناول، قاطعة للشكوك والشبه، ملزمة للمعاند والجاحد، ولهذا كانت المعارف التي استنبطت منها في القلوب أرسخ، ولعموم الخلق أنفع»[31].

ولمَّا فارق دليل الأعراض الطريقة الشرعية فإن «الأخطاء المنهجية التي اشتمل عليها تنوعت: فمنها ما يرجع إلى مستنده ومستمده، ومنها ما يرجع إلى منطلقه وغرضه الأصلي، ومنها ما يرجع إلى طريقة تركيب مقدماته ونتائجه، ومنها ما يرجع إلى فقدان مناسبته لأحوال المكلفين، ومنها ما يرجع إلى لوازمه المعرفية»[32].

وإذا عُلِمَ تنوع الأخطاء المنهجية لدليل الأعراض؛ فمن المتعذر تناولها جميعًا بالنقد. إلاَّ أنني سأكتفي بإيراد بعض الوجوه التي من شأنها التنبيه على بقية مواطن الخلل، كالقول باستحالة حوادث لا أوَّل لها، والقول بالجوهر الفرد، وتماثل الأجسام...، ونحو ذلك من المقدمات والأصول التي يقوم عليها.

وفيما يأتي سنتطرق لجزئيتين.

الأولى: ذكرُ طرف من كلام العلماء في أسباب ذمهم لدليل الأعراض

الثانية: بيان أهمية الاستفصال عن المصطلحات، لفظ "الجسم" و"العرض" نموذجًا.

1- ذكر طرفٍ من كلام علماء المسلمين في أسباب ذمِّهم لدليل الأعراض: اشتد نكير كثير من أهل العلم على دليل الأعراض، وليس الأمر قاصرًا على أهل السنة منهم؛ وإنما تعداه إلى طوائف أخرى أدرك المحققون من أصحابها بطلان هذا المسلك، ولقد أطال **ابن تيمية** الحفيد في كثير من مؤلفاته عرض مقدمات وأصول دليل الأعراض، مناقشًا إياها من وجوه كثيرة، أوضح من خلالها بطلانه عقلاً ونقلاً. والذي يعيننا ههنا من تلك الوجوه، ما نَقَلَ فيه اتفاق السلف على ذمِّ دليل الأعراض وانعقاد إجماعهم على بدعيته. يقول رحمه الله: «ولكن الاستدلال على ذلك بالطريقة الجهمية المعتزلة، طريقة الأعراض والحركة والسكون، التي مبناها على أنَّ الأجسام محدثة لكونها لا تخلو عن الحوادث، وامتناع حوادث لا أوَّل لها، طريقة مبتدعة في الشرع باتفاق أهل العلم بالسنة، وطريقة مخوفة في العقل، بل مذمومة عند طوائف كثيرة»[33].

ويقول في اتفاق سلف الأمة على ذمِّ الدليل: «المقصود هنا أنَّ كثيرًا من أهل النظر صار ما يوجبونه من النظر والاستدلال ويجعلونه أصل الدين والإيمان هو هذه الطريقة المبتدعة في الشرع المخالفة للعقل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمِّها وذمِّ أهلها»[34].

وهذا **أبو حامد الغزالي**- رحمه الله- يصرح ببدعية دليل الحدوث وأنه ليس بمسلك سُني ولا بطريقة مرضية تشهد بها أحوال الصحابة رضي الله عنهم. وبالرغم من كونه- رحمه الله- لا يرى بطلانه عقلاً، فهذه عبارته في ذمه إذ يقول: «فليت شعري متى نقل عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة رضي الله عنهم، إحضار أعرابي أسلم وقوله له: الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث حادث، وأنَّ الله تعالى عالم بعلم وقادرٌ بقدرة زائدة على الذات لا هي هو ولا هي غيره إلى غير ذلك من رسوم المتكلمين»[35].

وقد أطال **أبو الحسن الأشعري**- رحمه الله- في رسالته إلى أهل الثغر بيان أسباب إعراض السلف عن اتخاذ دليل الأعراض مسلكًا من مسالك الأدلة الشرعية، ذلك وكما أشرنا من قبل إجمالاً أنه دليل اشتمل على مقدمات كثيرة مع ما اتصف به من التعقيد، فلا يصح على حدِّ بيان أبي الحسن «الاستدلال بها إلاَّ بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها، فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال على وجودها والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها ولا يجوز ذلك على شيء منها... والمعرفة بأن ما لا ينفك منها فحكمه في الحدث حكمها»[36].

ولا يُظَنُّ بأن أهل السنة ينكرون أدلة العقول كما قد يُتوهم؛ ولكنهم على حدِّ وصف **أبي سليمان الخطابي** لا «نذهب- أي أهل السنة- في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب إلى ما هو أوضح بيانًا وأفصح برهانًا»[37].

ولا يمكن الوقوف على أثر صحيح ولا سقيم عن الصحابة رضي الله عنهم فيه أنهم سلكوا طريقة الأعراض، مع ما نطق به القرآن من تزكيتهم وتقديمهم، يقول **ابن عبد البر** تنبيها على هذا المعنى: «ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجبًا، وفي الجسم ونفيه، والتشبيه ونفيه لازمًا، ما أضاعوه، ولو أضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم، ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم، ولو كان ذلك من علومهم مشهورًا، أو من أخلاقهم معروفًا، لاستفاض عنهم، ولشهروا به كما شهروا بالقرآن والروايات»[38].

ونظير ما قرره **ابن عبد البر** يقرره **أبو المظفر السمعاني** حيث يقول: «وقد علمنا أن النبي ﷺ لم يدعهم في هذه الأمور إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر وذكر ماهيتها، ولا يمكن لأحدٍ من الناس أن يروي في ذلك عنهم ولا عن أحدٍ من الصحابة رضي الله عنهم من هذا النمط حرفًا واحدًا فما فوقه، لا من طريق تواتر ولا آحاد، فعلمنا أنهم ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء وسلكوا غير طريقهم، وأن هذا طريق محدث مخترع لم يكن عليه رسول الله ﷺ، ولا أصحابه رضي الله عنهم، وسلوكه يعود عليهم بالطعن والقدح ونسبتهم إلى الجهل وقلة العلم في الدين واشتباه الطريق عليهم»[39].

ونختم بعد سوق طرفٍ من كلام أهل العلم بعبارة **ابن عقيل** في هذه المسألة حيث قال: «أنا أقطع أن الصحابة ماتوا ولم يعرفوا لا الجوهر ولا العرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت»[40].

2- بيان أهمية الاستفصال عن المصطلحات، لفظ "الجسم، العرض" نموذجا: إن من أعظم أسباب الوقوع في النزاع، وتعتيم الرؤية، وسوء الفهم؛ الجهل بمعاني الألفاظ. فمتى صار الباحث أو القارئ مغيبًا عن المراد باصطلاحات القوم ومرامي كلامهم، لم يمكنه ذلك من حسن تصور المسائل؛ فتجده يفهم خلاف ما أرادوه، أو يفهم المراد من الكلام ويعتقد صحته مع جهله بالسبيل المطروق في إثباته أو اللوازم التي تترتب عليه، ومن ثَمَّ كان الاستفصال عن المراد بالمصطلحات التي يستخدمها أصحاب كل فنٍّ أمرًا في غاية الأهمية؛ ذلك أن الكثير منها قد يعتريه الإجمال، ويطرقه الاحتمال. يقول **ابن حزم** -رحمه الله-: «الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد: اختلاط الأسماء، ووقوع اسم واحدٍ على معانٍ كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال وهذا في الشريعة أضر شيء وأشده هلاكًا لمن اعتقد الباطل، إلاَّ من وفقه الله تعالى»[41].

ولفظ **"العرض"** و**"الحدوث"**، **"الجسم"** من الألفاظ المجملة، التي تحتمل حقًا وباطلاً، كما أنها ليست من ألفاظ الكتاب والسنة التي جاء نفيها أو إثباتها، لذا كان السلف و«الأئمة الكبار يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة؛ بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بينت معانيها؛ فإن ما كان مأثورًا: حصلت به الألفة، وما كان معروفًا حصلت به المعرفة»[42].

وينبغي التنبيه ههنا: بأن الذين ذموا لفظ **"الجوهر"**، و**"العرض"**، و**"الجسم"** وغير ذلك، لم يكن ذمهم لها لمجرد كونها اصطلاحات مولدة؛ بل «لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه لاشتمال هذه الألفاظ على معاني مجملة في النفي والإثبات»[43].

وكثير من الناس يظن أن هذه الألفاظ المجملة «لا يدخل فيها إلاَّ الحق، وقد دخل فيها الحق والباطل، فمن لم ينقب عنها، أو يستفصل المتكلم بها- كما كان السلف والأئمة يفعلون- صار متناقضًا»[44].

ونقف فيما يأتي مع لفظ **"العرض"**، **"الجسم"**، ليعلم ويتبين بالطريقة العملية ما ذكرناه من التقعيد النظري:

أ- العرض: لفظ مشترك بين ما ذكر من معناه في اللغة، وبين معناه في عرف القاضي عبد الجبار، فللعرض عند أهل اللغة معنى يختلف عن معناه الذي اصطلح عليه القاضي.

فالعرض لغة: «بالتحريك: ما يعرض للإنسان من مرضٍ ونحوه»[45].

وأمَّا العرض عند القاضي فهو ما قام بغيره من علم وقدرةٍ وحياة، أي أنه يطلق على الصفات أعراضًا.

فاتضح بذلك أن للعرض معنيين: **أحدهما**: ما جاء في اللغة بيانه وهو ما يعرض للإنسان من مرضٍ ونحوه، وهذا المعنى ليس يختلف عليه أحدٌ في وجوب تنزيه الله تعالى عنه، بل إنَّ «الله تعالى يجب تنزيهه عماً هو فوق ذلك مما فيه نوع نقص فكيف تنزيهه عن هذه الأمور»[46].

وأما **المعنى الثاني**: وهو ما يفهمه ويقرره القاضي من معنى العرض وينفي الصفات بموجبه، إذ يسميها- أي الصفات- أعراضًا، ويقول قائلهم : «لو كان له علم، وقدرة لكان محلاً للأعراض فهو محل الآفات والعيوب، فهذا هو المحلُّ الباطل الذي حمل القاضي لفظ "الأعراض" عليه، وليس هو عرف أهل اللغة، ولا عرف سائر أهل العلم»[47].

ب- الجسم: ونظير ما ذكرناه في لفظ "العرض"، نذكره في لفظ "الجسم"، فهو أيضا من الألفاظ المجملة، المحتملة للحق والباطل، وبيان ذلك أن يُعلم: «أن لفظ الجسم فيه إجمال، قد يراد به المركب الذي كانت أجزاؤه مفرقة فجمعت أو ما يقبل التفريق والانفصال، أو المركب من مادة وصورة، أو المركب من الأجزاء المفردة التي تسمى الجواهر الفردة، والله تعالى منزه عن ذلك كله...وقد يراد بالجسم ما يشار إليه، أو ما يرى، أو ما تقوم به الصفات، والله تعالى يرى في الآخرة، وتقوم به الصفات، ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم، فإن أراد بقوله: ليس بجسم هذا المعنى، قيل له: هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلاً على نفيه، وأمَّا اللفظ فبدعة نفيًا وإثباتًا، فليس في الكتاب ولا في السنة ولا قولِ أحدٍ من سلف الأمة وأئمتها إطلاق لفظ الجسم في صفات الله تعالى لا نفيًا ولا إثباتًا، وكذلك لفظ الجوهر والمتحيز ونحو ذلك من الألفاظ التي تنازع أهل الكلام المحدث فيها نفيًا وإثباتًا»[48].

وبهذا يتبين أن المصطلحات المجملة المشتملة على حقٍ وباطل يستفصل عن معناها، فلا تثبت ولا تنفى إلاَّ بعد معرفة المراد منها، كما ينبغي استبدالها بالمصطلحات الشرعية إن وجدت، فإن لم توجد، فاستعمال غيرها يكون بضوابط تعصم من فساد التصور، ومن جملة تلك الضوابط ضرورة الاستفصال.

خاتمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه... وبعد:

فإني أرقم في خاتمة هذا البحث بعض أهم النتائج التي توصلت إليها وهي على النحو الآتي:

1- أن دليل الأعراض وحدوث الأجسام يعد واحدًا من أهم مستندات القاضي في نفيه الصفات الإلاهية.

2- أن العلم بالأصول التي يبني عليها أصحاب المقالات أقوالهم مهمٌ في تصور الجزئيات والفروع المندرجة تحتها، وإذا كان هذا في أصحاب المقالات المخالفة لأهل السنة؛ فهو آكدٌ في معرفة أصول أهل السنة، إذ «لابد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلاَّ فيبقى في كذب وجهل بالجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم»[49].

3- أن دليل الأعراض الذي اعتمده القاضي في تقرير مذهبه في الصفات الإلهية دليل بعيد عن أوصاف الأدلة الشرعية مفضٍ إلى الاضطراب والحيرة، مع ما في مقدماته من الطول والتعقيد؛ الأمر الذي يضعف صحة الاستدلال به إلا بعد رتبٍ كثيرة يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها.

4- أن أئمة السلف انعقد إجماعهم على ذمِّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وعدوه مسلكًا مخالفًا للعقل والشرع.

5- أن الطريقة الصحيحة فيما يضاف إلى الله تعالى نفيًا وإثباتًا ممَّا لم تأتي النصوص الشرعية بنفيه أو إثباته، هو الاستفصال عن المراد منه ليتضح معناه، كما أشرنا إليه في لفظ **"العرض"** و **"الجسم"**.

6- ضرورة العناية بمدلول المصطلحات، وعرض ما دلت عليه على الكتاب والسنة فما وافقهما كان مقبولاً، وما خالفهما كان مردودًا.

والله أعلم وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش:

[1]- أنظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1 (1422هـ - 2002)، 11/(114-116). والذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث القاهرة، دط، (1427 هـ -2006). والأعلام، الزركلي، دار العالم للملايين، ط15، (1423هـ - 2002)، (3/273،272).

[2]- الذهبي، سير أعلام النبلاء، (13/42).

[3]- أنظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، دط، (1409هـ، 1988م)، ص (28).

[4]- عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، (1416هـ، 1996م)، ص (97).

[5]- عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص (99).

[6]- أنظر: الغزالي، معيار العلم، تحقيق: د. سليمان الدنيا، دار المعارف، مصر، دط، (1961 م)، ص(156)، والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: د. عبد الستار أبو غدة، دار الصفوة، مصر، ط 2، (1413هـ، 1992م)، (5/222).

[7]- الجويني، البرهان، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، الناشر: دولة قطر، ط 1، 1399 هـ، (2/815).

[8]- انظر الزركشي، البحر المحيط، (5/222).

[9]- انظر: الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1413هـ، 1993م)، (34، وما بعدها).

[10]- أحمد ابن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق: محمد حسن راشد، المطبعة السلفية، القاهرة، 1393هـ، دط، ص (40).

[11]- ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، تحقيق: د. يحيى بن محمد الهنيدي، مكتبة الملك فهد، السعودية، دط، (1426هـ)، (5/117).

[12]- عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة، ص (104).

[13]- المصدر نفسه، ص (105).

[14]- المصدر نفسه، ص (107).

[15]- المصدر نفسه، ص (108).

[16]- عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: د. خضر محمد، دار الكتب العلمية، دط، دت، (11/142)، شرح الأصول الخمسة ص (108)، له أيضًا.

[17]- عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص (108).

[18]- لمصدر نفسه، ص (108).

[19]- الغزالي، المستصفى، ص (39).

[20]- عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص (113).

[21]- المصدر نفسه، (113-114).

[22]- المصدر نفسه، (114 وما بعدها).

[23]- انظر الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، تحقيق: عباس حسين عيسى شرف الدين، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي، صنعاء، دط، (1425 هـ، 2004 م)، ص (5).

[24]- أعني به مذهب المعتزلة.

[25]- انظر: الاسفراييني، التبصير في الدين، تحقيق: كمل يوسف الحوت، مركز الأبحاث والخدمات الثقافية، بيروت، ط 1، (1403 هـ، 1983 م)، ص (63). ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الملك فهد، السعودية، ط 2، (1411 هـ، 1991 م)، 2/(10- 11).

[26]- الشهرستاني، الملل والنحل، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، (1413 هـ، 1992 م)، ص (44).

[27]- عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، (200- 201).

[28]- عبد الجبار بن أحمد، المحيط بالتكليف، جمع: الحسن بن أحمد بن منتويه، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والترجمة والنشر، القاهرة- مصر، دط، دت.

[29]- الاسفراييني، التبصير في الدين، ص (63).

[30]- أنظر في أوصاف الدليل الشرعي، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود بن محمد العريفي، دار عالم الفوائد، ط 1، (1419هـ، 1999م)، ص (87، 113).

[31]- ابن القيم، الصواعق المرسلة، دار العاصمة السعودية، ط 1، (1408هـ، 1988م)، (460/2).

[32]- سلطان بن عبد الرحمان المهري، الخلل المنهجي في دليل الحدوث، مجلة التأصيل، العدد الأول، 1431هـ، ص (15).

[33]- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1، (1406هـ، 1986م)، (303/1).

[34]- ابن تيمية، النبوات، المطبعة السلفية، القاهرة، دط، (1386هـ)، ص (47).

[35]- أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة، نشره موقع Ghazali.org، ط 1، (1413هـ، 1993م)، ص (39).

[36]- أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، مكتبة العلوم والحكم، دمشق، ط 1، (1988م)، ص (186- 187).

[37]- أبو سليمان الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، دار المنهج، القاهرة، دط، (1425هـ، 2004م)، ص (10).

[38]- ابن عبد البر، التمهيد، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، دط، 1387هـ، (7/ 152).

[39]- أبو المظفر السمعاني، الإنتصار لأصحاب الحديث، مكتبة أضواء المنار، السعودية، ط 1، (1417هـ، 1996م)، ص (69، 70، 71).

[40]- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، ط 1، 1403هـ، ص (83).

[41]- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب المصرية، دط، دت، (101/8).

[42]- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (27/1).

[43]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 3، (1426هـ، 2005م)، (307/3).

[44]- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (254/1).

[45]- الجوهري، الصحاح، دار العلم للملايين، ط 4، (1407هـ، 1987م)، (1083/3).

[46]- ابن تيمية، مجموع الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت، (383/1).

[47]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (319/12).

[48]- ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، الناشر: مؤسسة قرطبة، دط، دت، (135/2).

[49]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (203/19).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 377 – 394
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

نماذج من الأدلة العقلية على صدق نبوة محمد ﷺ عند ابن تيمية

Examples of mental evidence for the thruthfulness of Muhammad peace be upon him, according to Ibn Taymiyyah.

طالب دكتوراه عبد الجبار تركي[1] **أ.د/ العربي بن الشيخ**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر بحث العلوم الإسلامية في الجزائر
bclarbi@hotmail.com terkiaj93@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/09 تاريخ القبول: 2021/11/09

الملخص:
احتج ابن تيمية رحمه الله بجملة من الأدلة العقلية القاطعة على صدق نبوة محمد ﷺ، منها أنه دعا إلى النظر في حال سيرته وشريعته، كما اعتبر أن نصر الله والتمكين لرسوله وللمؤمنين من سنن الله وعادته في الاستدلال على الصادقين من المرسلين، إضافة إلى ما أعجز به أهل الكتب السابقة بإخباره عما في كتبهم من بشارات ساطعة، وما ذكره إنما ضرب به المثال وإلا فالأدلة على أن تحصر محال.
الكلمات المفتاحية: الأدلة العقلية؛ النبوة؛ العقيدة؛ ابن تيمية.

Abstract
Ibn Taimia arguaed that Mohammed (peace and blessing beupon him) is a real prophet by using a number of decessive mental proofs sush as his curricuculum (biography) and the teachings of Islam that he brought. He also considered the victory the spread of his religion throughout the world in a short time as another strong proof، In addition to that, what the prophet Mohammed told about the previous religions and what was included in their books is a clear proof that he is a great prophet for all the mankind.
key words: Mental evidence**;** Prophecy; Creed; Ibn Taimia.

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: 102)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: 1)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (70) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا(71)﴾ (الأحزاب: 70-71)، أما بعد:

[1] المرسل المؤلف.

فإن من أجلّ نِعم الله على عباده المؤمنين، أن هداهم إلى الصراط المستقيم، ومعرفة دينه القويم، على نهج السابقين الأولين، فبصّر ويسّر للسالكين سبيل الوصول إليه بأن هداهم إلى معرفة أصول دينهم من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه، فلا نجاة لمبتغي السعادة العاجلة والآجلة إلا بالإيمان بهذه الأصول على الوجه الذي أراده الله وارتضاه.

ولقد كتب العلماء رحمهم اللهّ من المتقدمين والمتأخرين الكتب الكثيرة في سبيل بيان هذه الأصول وسلكوا فيها المسالك المتنوعة قصد إقناع وإقامة الحجة على من لم يؤمن بها أو بأحد منها، ومن جملة هذه الأصول المراد إيضاحها في هذا المقام:

إثبات صدق نبوة محمد ﷺ بالأدلة العقلية عند ابن تيمية رحمه الله تعالى.

ومن هذا الذي تم ذكره أطرح الإشكالات الآتية:

- ماهي أبرز النماذج العقلية التي أقامها ابن تيمية رحمه الله في الاستدلال على صدق نبوة محمد ﷺ؟
- وهل الأدلة التي اعتمد عليها عقلية مجردة من النصوص النقلية؟ أم أنها نقلية تحمل في ثناياها الأدلة العقلية؟

أهمية الدراسة:

- يعتبر موضوع إثبات النبوة مسلكا عظيما لمن أحكم الاستدلال عليها في هداية وإرشاد غير المسلمين إلى الإسلام.
- في الوقت الحاضر كثرت فيه الشُبه حول الإسلام وأركانه خاصة في مجال النبوة، فاحتيج للتكلم عليها بالحجج العقلية لتثبيت قدم المسلم على ما هو عليه من الهدى في حق النبي المصطفى ﷺ.

أهداف الدراسة:

- بيان استفاضة النصوص الشرعية في ذكرها للأدلة العقلية في مجال النبوة.
- بيان اهتمام علماء المسلمين بالأدلة العقلية في إثبات الأصول العقدية.

تمهيد:

إن المتأمل حقيقة في ما جاء به القرآن الكريم والسّنة النبوية، يجد من الدلائل الواضحة والبراهين العقلية الساطعة ما لا يحصى على صدق نبوة النبي محمد ﷺ، وقد انبرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى استخراج الكثير من "الأدلة العقلية"[1] التي من شأنها أن تفتح آذانا صمّا وقلوبا غلفا، وأما الذين آمنوا فتزيدهم هذه الأدلة إيمانا إلى إيمانهم.

ويجدر التنبيه هنا في هذا المقام إلى أن شيخ الإسلام "ابن تيمية"[2] رحمه الله يعتبر أن الأدلة الشرعية هي أدلة عقلية، وأن الأدلة العقلية (كي يقال أنها كذلك) ينبغي أن لا تخالف ما جاء به الشرع، قال رحمه الله: "كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده"[3]، وعلّل ذلك بقوله: "فإن الذي بعث الله به محمدا ﷺ وغيره من الأنبياء هو حق وصدق وتدل عليه الأدلة العقلية فهو ثابت بالسمع والعقل، والذين خالفوا الرسل ليس معهم سمع ولا عقل، كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (8) قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (9) وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (10) فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ (11)﴾ (الملك: 9-11)، وقال تعالى لمكذبي الرسل: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: 46)"[4].

ومع هذا الذي قرره ابن تيمية رحمه الله لم ينف الأدلة العقلية التي استقل "العقل"[5] بها في إثبات النبوة، لكن أوضح " أن ما جاء به القرآن أكمل دلالة وأحسن بيانا مما جاء به النظّار من المتكلمين والمتفلسفة، بل لا نسبة بينهما لعظم التفاوت، وأن الكثير من هؤلاء أثبت أصول الدين بطرق ضعيفة أو فاسدة تتضمن التكذيب بكثير من أصول الدين"[6].

لذا لا يمكن أن يقال أن الله ذو الحكمة البالغة أراد أن يُعمي الخلق عن معرفة الحق، وأن لا يبين لهم البراهين العقلية في المباحث العقدية كالتوحيد وصدق الرسل وإمكان المعاد عن طريق النصوص الشرعية.

ومن هذا الذي ذكرت يتبين أن ابن تيمية رحمه الله اعتمد في إثبات النبوة على ما دلت عليه النصوص الشرعية من الدلائل العقلية، فجمع بين العقل والنقل، ولهذا سأذكر أهم الأدلة العقلية التي اعتمد عليها في هذا الباب وقد عبّر عنها الشيخ "بالكثرة في غير ما موضع في كتبه"[7]، مشيرا بذلك إلى أنه لا يمكن حصرها، ومن أبرز هذه الأدلة ما سأذكره في هاته المطالب إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول: أحوال الرسول ﷺ الشخصية وسيرته وشريعته.

إن الناظر والمتأمل في أحوال مدعي النبوة وسيرته وشريعته من حيث القسمة العقلية، يجد نفسه مضطرا إلى تحكيم احتمالين لا ثالث لهما، وهي إما أن يكون "مدعيها أصدق الصادقين أو أكذب الكاذبين ولا يلتبس هذا بهذا إلا على أجهل الجاهلين"[8].

لذا " فالتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما هو دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة، ومعلوم أن مدعي الرسالة إما أن يكون من أفضل الخلق وأكملهم، وإما أن يكون من أنقص الخلق وأرذلهم...، فكيف يشتبه هذا بهذا!

وما أحسن قول حسان:

وَلَوْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ آيَاتٌ مُبَيَّنَةٌ كَانَتْ بَدِيهَتُهُ تَأْتِيكَ بِالخَبَرِ

وما من أحد ادعى النبوة من الكاذبين إلا وقد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور واستحواذ الشياطين عليه ما ظهر لمن له أدنى تمييز، وما من أحد ادعى النبوة من الصادقين إلا وقد ظهر عليه من العلم والصدق والبر وأنواع الخيرات ما ظهر لمن له أدنى تمييز، وقد قيل ما أسر أحد سريرة إلا وأظهرها الله على صفحات وجهه وفلتات لسانه"[9].

وقد استدل هرقل ملك الروم وعظيمها على نبوة النبي محمد ﷺسلم بأحواله ودعوته، "والفضل ما شهدت به الأعداء"[10]، وذلك من خلال سؤاله أبا سفيان رضي الله عنه قبل إسلامه، والقصة جاءت في الصحيحين من حديث بن عباس - رضي الله عنهما- وقد ذكرها "البيهقي"[11] رحمه الله في كتابه دلائل النبوة مستشهدا بها على صدق نبوته ﷺ بقوله: "باب ما جاء في بعث الرسول ﷺ دحية بن خليفة الكلبي رضي الله عنه إلى قيصر وهو هرقل عظيم الروم، وما جرى في سؤاله أبا سفيان بن حرب عن أحوال النبي ﷺ، وما ظهر في ذلك وفيما رأى قيصر في منامه من آثار النبوة ودلالات الصدق على رسولنا محمد عليه الصلاة والسلام"[12]، ثم أورد بعد ذلك الحديث وهو كالآتي: [أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيْشٍ، وَكَانُوا تُجَّارًا بِالشَّأْمِ فِي المُدَّةِ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَادَّ فِيهَا أَبَا سُفْيَانَ وَكُفَّارَ قُرَيْشٍ، فَأَتَوْهُ وَهُمْ بِإِيلِيَاءَ، فَدَعَاهُمْ فِي مَجْلِسِهِ، وَحَوْلَهُ عُظَمَاءُ الرُّومِ، ثُمَّ دَعَاهُمْ وَدَعَا بِتَرْجُمَانِهِ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ أَقْرَبُ نَسَبًا بِهَذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ؟ فَقَالَ أَبُو سُفْيَانَ: فَقُلْتُ أَنَا أَقْرَبُهُمْ نَسَبًا، فَقَالَ: أَدْنُوهُ مِنِّي، وَقَرِّبُوا أَصْحَابَهُ فَاجْعَلُوهُمْ عِنْدَ ظَهْرِهِ، ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ: قُلْ لَهُمْ إِنِّي سَائِلٌ هَذَا عَنْ هَذَا الرَّجُلِ، فَإِنْ كَذَبَنِي فَكَذِّبُوهُ. فَوَاللَّهِ لَوْلاَ الحَيَاءُ مِنْ أَنْ يَأْثِرُوا عَلَيَّ كَذِبًا لَكَذَبْتُ عَنْهُ. ثُمَّ كَانَ أَوَّلَ مَا سَأَلَنِي عَنْهُ أَنْ قَالَ: كَيْفَ نَسَبُهُ فِيكُمْ؟ قُلْتُ: هُوَ فِينَا ذُو نَسَبٍ، قَالَ: فَهَلْ قَالَ هَذَا

القَوْلَ مِنْكُمْ أَحَدٌ قَطُّ قَبْلَهُ؟ قُلْتُ: لاَ. قَالَ: فَهَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ؟ قُلْتُ: لاَ قَالَ: فَأَشْرَافُ النَّاسِ يَتَّبِعُونَهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ؟ فَقُلْتُ بَلْ ضُعَفَاؤُهُمْ. قَالَ: أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ؟ قُلْتُ: بَلْ يَزِيدُونَ. قَالَ: فَهَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ قُلْتُ: لاَ. قَالَ: فَهَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ؟ قُلْتُ: لاَ. قَالَ: فَهَلْ يَغْدِرُ؟ قُلْتُ: لاَ، وَنَحْنُ مِنْهُ فِي مُدَّةٍ لاَ نَدْرِي مَا هُوَ فَاعِلٌ فِيهَا، قَالَ: وَلَمْ تُمْكِنِّي كَلِمَةٌ أُدْخِلُ فِيهَا شَيْئًا غَيْرُ هَذِهِ الكَلِمَةِ، قَالَ: فَهَلْ قَاتَلْتُمُوهُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَكَيْفَ كَانَ قِتَالُكُمْ إِيَّاهُ؟ قُلْتُ: الحَرْبُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ سِجَالٌ، يَنَالُ مِنَّا وَنَنَالُ مِنْهُ. قَالَ: مَاذَا يَأْمُرُكُمْ؟ قُلْتُ: يَقُولُ: اعْبُدُوا اللَّهَ وَحْدَهُ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَاتْرُكُوا مَا يَقُولُ آبَاؤُكُمْ، وَيَأْمُرُنَا بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ وَالصِّدْقِ وَالعَفَافِ وَالصِّلَةِ. فَقَالَ لِلتَّرْجُمَانِ: قُلْ لَهُ: سَأَلْتُكَ عَنْ نَسَبِهِ فَذَكَرْتَ أَنَّهُ فِيكُمْ ذُو نَسَبٍ، فَكَذَلِكَ الرُّسُلُ تُبْعَثُ فِي نَسَبِ قَوْمِهَا. وَسَأَلْتُكَ هَلْ قَالَ أَحَدٌ مِنْكُمْ هَذَا القَوْلَ، فَذَكَرْتَ أَنْ لاَ، فَقُلْتُ: لَوْ كَانَ أَحَدٌ قَالَ هَذَا القَوْلَ قَبْلَهُ، لَقُلْتُ رَجُلٌ يَأْتَسِي بِقَوْلٍ قِيلَ قَبْلَهُ. وَسَأَلْتُكَ هَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ، فَذَكَرْتَ أَنْ لاَ، قُلْتُ فَلَوْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ، قُلْتُ رَجُلٌ يَطْلُبُ مُلْكَ أَبِيهِ، وَسَأَلْتُكَ، هَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ، فَذَكَرْتَ أَنْ لاَ، فَقَدْ أَعْرِفُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَذَرَ الكَذِبَ عَلَى النَّاسِ وَيَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ. وَسَأَلْتُكَ أَشْرَافُ النَّاسِ اتَّبَعُوهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ، فَذَكَرْتَ أَنَّ ضُعَفَاءَهُمُ اتَّبَعُوهُ، وَهُمْ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ. وَسَأَلْتُكَ أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ، فَذَكَرْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ، وَكَذَلِكَ أَمْرُ الإِيمَانِ حَتَّى يَتِمَّ. وَسَأَلْتُكَ أَيَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ، فَذَكَرْتَ أَنْ لاَ، وَكَذَلِكَ الإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ القُلُوبَ. وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَغْدِرُ، فَذَكَرْتَ أَنْ لاَ، وَكَذَلِكَ الرُّسُلُ لاَ تَغْدِرُ. وَسَأَلْتُكَ بِمَا يَأْمُرُكُمْ، فَذَكَرْتَ أَنَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَيَنْهَاكُمْ عَنْ عِبَادَةِ الأَوْثَانِ، وَيَأْمُرُكُمْ بِالصَّلاَةِ وَالصِّدْقِ وَالعَفَافِ، فَإِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَسَيَمْلِكُ مَوْضِعَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ، وَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ، لَمْ أَكُنْ أَظُنُّ أَنَّهُ مِنْكُمْ، فَلَوْ أَنِّي أَعْلَمُ أَنِّي أَخْلُصُ إِلَيْهِ لَتَجَشَّمْتُ لِقَاءَهُ، وَلَوْ كُنْتُ عِنْدَهُ لَغَسَلْتُ عَنْ قَدَمِهِ...][13].

قال ابن القيم رحمه الله معلقا على كلام هرقل: "فهذا ملك الروم وكان من علمائهم أيضا، عرف وأقر أنه نبي وأنه سيملك ما تحت قدميه، وأحب الدخول في الإسلام فدعا قومه إليه، فولّوا عنه معرضين كأنهم حمر مستنفرة فرّت من قسورة، فمنعه من الإسلام الخوف على ملكه ورئاسته"[14].

وقد بسط ابن تيمية رحمه الله القول بكلام جميل جدا، عظيم النفع غزير الفائدة في إثبات نبوة محمد ﷺ من خلال سيرته وأحواله الشخصية وشريعته بقوله: "وسيرة الرسول وأخلاقه وأقواله وأفعاله وشريعته من آياته...، وذلك يظهر بتدبر سيرته من حين وُلد إلى أن بُعث، ومن حين بُعث إلى أن مات، فإنه كان من أشرف أهل الأرض نسبا من صميم سلالة إبراهيم الذي جعل الله في ذريته النبوءة والكتاب...، فكان من أكمل الناس تربية ونشأة لم يزل بالصدق والبر والعدل ومكارم الأخلاق وترك الفواحش والظلم وكل وصف مذموم، مشهود له بذلك عند جميع من يعرفه قبل النبوة، وممن كفر به بعد النبوة لا يعرف له شيء يُعاب به لا في أقواله ولا في أفعاله ولا في أخلاقه ولا جُرّب عليه كذبة قط ولا ظلم ولا فاحشة...، ولم يزل قائما بأمر الله على أكمل طريقة وأتمها من الصدق والعدل والوفاء، لا يُحفظ له كذبة واحدة ولا ظلم لأحد ولا غدر بأحد، بل كان أصدق الناس وأعدلهم وأوفاهم بالعهد مع اختلاف أحوالهم عليه من حرب وسلم وأمن وخوف وغنى وفقر وقلة وكثرة وظهوره تارة وظهور العدو عليه تارة وهو على ذلك لازم لأكمل الطرق وأتمها...، مات ﷺ ولم يُخلّف درهما ولا دينارا ولا شاة ولا بعيرا إلا بغلته وسلاحه ودرعه مرهونة عند يهودي على ثلاثين صاعا من شعير ابتاعها لأهله...، وجاءت شريعته أكمل شريعة، لم يبق معروف تعرف العقول أنه معروف لم يأمر به، ولا منكر تعرف العقول أنه منكر إلا نهى عنه، لم يأمر بشيء فقيل ليته لم يأمر به، ولا نهى عن شيء فقيل ليته لم ينه عنه...، فليس في الكتب إيجاب لعدل وقضاء بفضل وندب إلى فضائل وترغيب

في الحسنات إلا وقد جاء به وبما هو أحسن منه، وإذا نظر اللبيب في العبادات التي شرعها، وعبادات غيره من الأمم ظهر فضلها ورجحانها، وكذا في الحدود والأحكام وسائر الشرائع..."[15].

قال "ابن كثير"[16] رحمه الله مادحا كلام ابن تيمية ومعتبره من دلائل النبوة "وما أحسن ما ذكره شيخنا العلاّمة أبو العباس ابن تيمية رحمه الله في كتابه الذي ردّ فيه على فرق النصارى واليهود وما أشبههم من أهل الكتاب وغيرهم، فإنه ذكر في آخره دلائل النبوة وسلك فيها مسالك حسنة صحيحة منتجة بكلام بليغ يخضع له كل من تأمله وفهمه"[17].

وبهذا النوع من الدلائل استدل منقذ بن محمود السقّار على نبوته ﷺ في كتابه دلائل النبوة بقوله: "دلالة أخلاقه وأحواله ﷺ على نبوته..، وهي دليل يقنع العقلاء على نبوته ﷺ، فما كان لهذه الأخلاق أن تكون لدعيّ يفتري على الله الكذب..، وبهذا النوع من الدلائل آمن الرّهط الأول من المسلمين بالنبي ﷺ قبل أن تظهر على يديه معجزاته الباهرة، فأول أهل الأرض إيمانا به خديجة - رضي الله عنها- استدلت لنبوة زوجها بما عرفته من كمال أخلاقه وعظيم خصاله، فقالت له وقد رجع إليها من غار حراء خائفا: [كَلَّا أَبْشِرْ فَوَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، فَوَاللَّهِ إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَصدُق الحَدِيث وَتَحْمِلُ الكَلَّ، وَتَكْسِبُ المَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الحَقِّ][18] ، فجعلت رضي الله عنها من كريم خصاله دليلا على صدق نبوته"[19].

وكذلك أيضا من دلائل نبوة النبي الصادق ما ذكره ابن تيمية رحمه الله قال: "والصادق يظهر في نفس ما يأمر به ويخبر عنه ويفعله ما يظهر به صدقه"[20]، ومن أمثلة ذلك: أن النبي ﷺ "لو كان دعيّا لما تعبّد لله ولما أتعب نفسه ولا ألزمها ضروب العبادة التي قرحت رجله، بل لكان صنع ما يصنعه سائر الأدعياء من مفارقة الشهوات واستحلال المحرمات فكل ما أشتهى الدعيّ أمرا سيّره دينا وشرعة، ومن ذلك ما فعله مسيلمة الكذّاب فقد أحلّ لأتباعه الخمر والزنا ووضع عنهم الصلاة، فتكاليف الشريعة لا يطيقها الأدعياء لذا سرعان ما يتخلصون منها، أما النبي ﷺ فكان أعبد الناس لله وأخوفهم منه بما عرف من عظمته وقوته، يقول عليه الصلاة والسلام: [وَاللهِ، إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمْ لِلَّهِ، وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَتَّقِي][21]"[22].

ومن الأدلة العقلية الواضحة أيضا على صدق نبوة سيدنا محمد ﷺ سخافة عقول أدعياء النبوة من الكذّابين والدجالين، الذين ظهر عليهم الجهل والكذب والفجور، وكما قيل: "وبضدها تتبين الأشياء"[23]، ومن أمثلة ذلك ما ذكره ابن كثير رحمه الله "أن عمرو بن العاص وفد على مسيلمة الكذّاب وذلك بعد بعث رسول الله ﷺ وقبل أن يُسلم عمرو، فقال مسيلمة: ماذا أُنزل على صاحبكم في هذه المدة؟، قال: لقد أُنزل عليه سورة وجيزة بليغة، فقال وما هي؟، فقال: ﴿وَالْعَصْرِ (1) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (2) إِلَّا الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (3)﴾ (العصر: 1-3).

ففكّر مسيلمة هنيهة ثم قال: وقد أُنزل عليّ مثلها، فقال له عمرو: وما هي؟، فقال: يا وبر يا وبر إنما أنت أُذنان وصدر وسائرك حَفْرٌ فَقْرٌ، ثم قال: كيف ترى يا عمرو، فقال له عمرو: والله إنك تعلم أني أعلم أنك تكذب، فإذا كان هذا من مشرك في حال شركه لم يشتبه عليه حال محمد ﷺ وصدقه، وحال مسيلمة - لعنه الله- وكذبه، فكيف بأولي البصائر والنهى وأصحاب العقول السليمة المستقيمة والحجى!"[24].

وباختصار نخلص في هذا المطلب إلى أنه "من تأمل ما جاء به الرسل عليهم السلام فيما أخبرت به وما أمرت به، علم بالضرورة أن مثل هذا لا يصدر إلا من أعلم الناس وأصدقهم وأبرّهم، وأن مثل هذا يمتنع صدوره عن كاذب متعمد للكذب مفترٍ على الله يخبر عنه بالكذب الصريح..، والعلم بجنس الحق والباطل والخير والشر والصدق والكذب معلوم بالفطرة والعقل الصريح، بل جملة ذلك مما اتفق عليه بنو آدم...،

وهذه الطريق سلكها كل أحد بحسبه ولا يحتاج في هذا الطريق إلى أن يعلم خواص النبوة وحقيقتها وكيفيتها بل أن يعلم أنه صادق بارّ فيما يخبر به ويأمر به ثم من خبره يعلم حقيقة النبوة والرسالة"[25].

المطلب الثاني: تأييد الله لرسوله ﷺ ولمن آمن به

من أمهات الأدلة العقلية في الاستدلال على صدق نبوة نبينا محمد ﷺ، تأييد الله له ولمن آمن به، وهذه سنة الله عز وجل وعادته التي لا تتحول، كما قال تعالى: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: 43).

وهذا المسلك سلكه العديد من العلماء - رحمهم الله-، ومن ذلك ابن تيمية رحمه الله حيث يقول: "وأما الاستدلال بسنته وعادته فهو طريق برهاني ظاهر لجميع الخلق، فإنه قد عُلم عادته سبحانه في طلوع الشمس والقمر والكواكب...، وغير ذلك.

كذلك سنته تعالى في الأنبياء والصادقين وأتباعهم، وفي من كذّبهم أو كذب عليهم، فأولئك ينصرهم ويعزّهم ويجعل لهم العاقبة المحمودة، والآخرون يهلكهم ويذلهم ويجعل لهم العاقبة المذمومة كما فعل بقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وأصحاب مدين وفرعون وقومه، وكما فعل بمن كذب بمحمد من قومه قريش ومن سائر العرب ومن سائر الأمم، وكما فعل بمن نصر أنبياءه وأتباعهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ (171) إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ (172) وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ (173)﴾ (الصافات: 171-173)، وقال: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا في الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَومَ يَقُومُ الأَشْهَادُ﴾ (غافر: 51)، وقال: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قومُ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَى فَأَمْلَيتُ للكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾ (الحج: 44)"[26].

ويقول رحمه الله " فإذا عرفت قصص الأنبياء ومن اتبعهم ومن كذبهم، وأن متبعيهم كان لهم النجاة والعاقبة والنصر والسعادة، ولمكذبيهم الهلاك والبوار، جعل الأمر في المستقبَل مثلما كان في الماضي، فعُلم أن من صدّقهم كان سعيدا ومن كذّبهم كان شقيا، وهذه سنة الله وعادته، ولهذا يقول سبحانه في تحقيق عادته وسنته وأنه لا ينقضها ولا يبدّلها [أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُوْلَئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ في الزُّبُر(43)]. (سورة القمر)، يقول: فإذا لم يكونوا خيرا منهم فكيف ينجون من العذاب مع مماثلتهم لهم، هذا بطريق الاعتبار والقياس، ثم قال: ﴿أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ في الزُّبُر﴾، أي معكم خبر من الله بأنه لا يعذبكم؟، فنفى الدليلين العقلي والسمعي"[27].

وهذا التأييد من الله عز وجل لرسوله والمؤمنين من أوضح الأدلة على صدق النبي ﷺ، وإلا "فإن الله تعالى أخبر أن محمدا لو تقوّل على ربه شيئا من الأقاويل لأهلكه ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (46) فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (47)﴾ (الحاقة: 44-47)، وقال سبحانه ﴿قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى﴾ (طه: 61)، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ (يونس: 69)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ (الزمر: 3)، ولكن النبي ﷺ ما خاب بل هُدي وأفلح في كل المجالات، ودينه أعظم الأديان في الأرض وأكثرها انتشارا"[28].

وقد أقام ابن القيم رحمه الله الحجة في مناظرة له مع يهودي ينكر النبوة بهذا المسلك العقلي الرصين وأفحمه، وملخص هذه المناظرة كالآتي: "قال لليهودي: إذا قلتم إن محمدا ليس رسولا من عند الله وقد قام ثلاثة وعشرون سنة يدّعي النبوة والرسالة ويدّعي أنه يوحى إليه وأن ما يقوله وحي من عند الله، فلا يخلوا الأمر من احتمالين:

- إما أن تقولوا إن الله تعالى كان يطّلع على ذلك ويشاهده ويعلمه.

- أو تقولوا إنه خفي عنه ولم يعلم به.

فإن قلتم لم يعلم به فقد نسبتموه إلى أقبح الجهل وكان من علِم ذلك أعلم منه، وإن قلتم بل كان كله بعلمه ومشاهدته واطلاعه عليه فلا يخلو: إما أن يكون قادرا على تغييره والأخذ على يده ومنعه من ذلك أو لا، فإن لم يكن قادرا فقد نسبتموه إلى أقبح العجز المنافي للربوبية، وإن كان قادرا وهو مع ذلك يعزّه وينصره ويؤيده ويعلّمه ويُعلي كلمته ويجيب دعاءه، ويمكنه من أعدائه ويُظهر على يديه من أنوع المعجزات والكرامات ما يزيد على ألف ولا يقصد أحد بسوء إلا ظهر به، ولا يدعوه بدعوة إلا استجابها له، فهذا من أعظم الظلم والسفه الذي لا يليق نسبته إلى آحاد العقلاء فضلا عن رب الأرض والسماء، فكيف وهو يشهد له بإقراره على دعوته وتأييده بكلامه...، فأمسك ولم يُحر جوابا"[29].

"نعم لو كان النبي ﷺ كاذبا وحاشاه، كيف يتركه الله يكذب عليه وينسب إليه سبحانه ما لم يقله، وفوق ذلك يسدده ويؤيده وينصره على كل من عاداه وعلى كل من آذاه؟!، وكيف يجيب دعاءه بل أحيانا تأتي الإجابة بعد الدعاء مباشرة"[30].

كما جاء في صحيح البخاري من حديث أنس بن مالك - رضي الله عنهما-: [يَذْكُرُ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ يَوْمَ الجُمُعَةِ مِنْ بَابٍ كَانَ وِجَاهَ المِنْبَرِ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَائِمٌ يَخْطُبُ، فَاسْتَقْبَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَائِمًا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: هَلَكَتِ المَوَاشِي، وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ، فَادْعُ اللَّهَ يُغِيثُنَا، قَالَ: فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَيْهِ، فَقَالَ: «اللَّهُمَّ اسْقِنَا، اللَّهُمَّ اسْقِنَا، اللَّهُمَّ اسْقِنَا» قَالَ أَنَسٌ: وَلاَ وَاللَّهِ مَا نَرَى فِي السَّمَاءِ مِنْ سَحَابٍ، وَلاَ قَزَعَةً وَلاَ شَيْئًا وَمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ سَلْعٍ مِنْ بَيْتٍ، وَلاَ دَارٍ قَالَ: فَطَلَعَتْ مِنْ وَرَائِهِ سَحَابَةٌ مِثْلُ التُّرْسِ، فَلَمَّا تَوَسَّطَتِ السَّمَاءَ، انْتَشَرَتْ ثُمَّ أَمْطَرَتْ، قَالَ: وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سِتًّا، ثُمَّ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ ذَلِكَ البَابِ فِي الجُمُعَةِ المُقْبِلَةِ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَائِمٌ يَخْطُبُ، فَاسْتَقْبَلَهُ قَائِمًا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: هَلَكَتِ الأَمْوَالُ وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ، فَادْعُ اللَّهَ يُمْسِكْهَا، قَالَ: فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا، وَلاَ عَلَيْنَا، اللَّهُمَّ عَلَى الآكَامِ وَالجِبَالِ وَالآجَامِ وَالظِّرَابِ وَالأَوْدِيَةِ وَمَنَابِتِ الشَّجَرِ» قَالَ: فَانْقَطَعَتْ، وَخَرَجْنَا نَمْشِي فِي الشَّمْسِ...][31]، والأحاديث في باب استجابة الله دعاء النبي ﷺ كثيرة جدا.

كذلك أيضا من صور تأييد الله لنبيه محمد ﷺ خذلان أعدائه وحمايته منهم، ومن ذلك ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه قال: [كَانَ رَجُلٌ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمَ، وَقَرَأَ البَقَرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ، فَكَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَعَادَ نَصْرَانِيًّا، فَكَانَ يَقُولُ: مَا يَدْرِي مُحَمَّدٌ إِلَّا مَا كَتَبْتُ لَهُ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ فَدَفَنُوهُ، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الأَرْضُ، فَقَالُوا: هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ، نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا فَأَلْقَوْهُ، فَحَفَرُوا لَهُ فَأَعْمَقُوا، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الأَرْضُ، فَقَالُوا: هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ، نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ فَأَلْقَوْهُ، فَحَفَرُوا لَهُ وَأَعْمَقُوا لَهُ فِي الأَرْضِ مَا اسْتَطَاعُوا، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الأَرْضُ، فَعَلِمُوا: أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ النَّاسِ، فَأَلْقَوْهُ][32].

والأمثلة على حماية الله تعالى لأنبيائه رغم تربص السفهاء بهم كثيرة في القرآن، " قال نوح عليه السلام متحديا كفار قومه ﴿يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ﴾ (يونس: 71)، فلم يصلوا إليه بسوء لحماية الله له. ومثله قول أخيه هود صلى الله عليه وسلم ﴿قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ مِنْ دُونِهِ (54) فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُونِ (55)﴾ (هود: 54-55)، ولما أراد السفهاء قتل إبراهيم عليه السلام وألقوه في النار، أنجاه الله منها بقدرته وفضله ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ (68) قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ (69) وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ (70)﴾. (الأنبياء: 68-70)، وكذلك الحال مع نبينا ﷺ فقد أنجاه الله من المؤامرات التي واجهته من لدن بعثته عليه

الصلاة والسلام، وقد أخبره الله ونبأه بسلامته من كيدهم وعدوانهم فقال له ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...﴾ (المائدة: 67)"[33].

قال ابن كثير رحمه الله في قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...﴾، أي بلّغ أنت رسالتي وأنا حافظك وناصرك ومؤيدك على أعدائك ومظفرك بهم فلا تخف ولا تحزن فلن يصل أحد منهم إليك بسوء يؤذيك"[34].

ويستدل ابن تيمية رحمه الله بالواقع وعادة الله وسنته ومقتضى حكمته في نصرة نبيه وتأييده وحفظه قال: "وقد أيّده تأييدا لا يُؤيد به إلا الأنبياء، بل لم يُؤيد أحد من الأنبياء كما أُيّد به، كما أنه بُعث بأفضل الكتب إلى أفضل الأمم بأفضل الشرائع، وجعله سيد ولد آدم ﷺ، فلا يُعرف قط أحد ادّعى النبوة وهو كاذب إلا قطع الله دابره وأذله وأظهر كذبه وفجوره، وكل من أيّده من المدّعين للنبوة لم يكن إلا صادقا...، فإن سنة الله أن ينصر رسله والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد، وهذا هو الواقع، فمن كان لا يعلم ما يفعله الله إلا بالعادة فهذه عادة الله وسنته يُعرف بها ما يصنع ومن كان يعلم ذلك بمقتضى حكمته فإنه يَعلم أنه لا يؤيد من ادعى النبوة وكذب عليه تأييدا لا يمكن أحدا معارضته، وهكذا أخبرت الأنبياء قبله أن الكذّاب لا يتم الله أمره ولا ينصره ولا يؤيده، فصار هذا معلوما من هذه الجهات"[35].

وقال الماوردي رحمه الله: "فمن معجزاته عصمته من أعدائه وهم الجم الغفير والعدد الكثير وهم على أتم حنق عليه وأشد طلب لنفسه، وهو بينهم مسترسل قاهر، ولهم مخالط ومكاثر ترمقه أبصارهم شذرا وترتعد عنه أيديهم ذعرا..."[36].

ومن أمثلة تأييد الله لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم وحمايته وحفظه، ما رواه ابن عباس –رضي الله عنهما- قال: [إِنَّ الْمَلَأَ مِنْ قُرَيْشٍ اجْتَمَعُوا فِي الْحِجْرِ، فَتَعَاقَدُوا بِاللَّاتِ وَالْعُزَّى، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةِ الْأُخْرَى، وَنَائِلَةَ وَإِسَافٍ: لَوْ قَدْ رَأَيْنَا مُحَمَّدًا، لَقَدْ قُمْنَا إِلَيْهِ قِيَامَ رَجُلٍ وَاحِدٍ، فَلَمْ نُفَارِقْهُ حَتَّى نَقْتُلَهُ، فَأَقْبَلَتِ ابْنَتُهُ فَاطِمَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تَبْكِي، حَتَّى دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَتْ: هَؤُلَاءِ الْمَلَأُ مِنْ قُرَيْشٍ، قَدْ تَعَاقَدُوا عَلَيْكَ، لَوْ قَدْ رَأَوْكَ، لَقَدْ قَامُوا إِلَيْكَ فَقَتَلُوكَ، فَلَيْسَ مِنْهُمْ رَجُلٌ إِلَّا قَدْ عَرَفَ نَصِيبَهُ مِنْ دَمِكَ. فَقَالَ: «يَا بُنَيَّةُ، أَرِينِي وَضُوءًا» فَتَوَضَّأَ، ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِمِ الْمَسْجِدَ، فَلَمَّا رَأَوْهُ، قَالُوا: هَا هُوَ ذَا، وَخَفَضُوا أَبْصَارَهُمْ، وَسَقَطَتْ أَذْقَانُهُمْ فِي صُدُورِهِمْ، وَعَقِرُوا فِي مَجَالِسِهِمْ، فَلَمْ يَرْفَعُوا إِلَيْهِ بَصَرًا، وَلَمْ يَقُمْ إِلَيْهِ مِنْهُمْ رَجُلٌ، فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى قَامَ عَلَى رُءُوسِهِمْ، فَأَخَذَ قَبْضَةً مِنَ التُّرَابِ، فَقَالَ: «شَاهَتِ الْوُجُوهُ» ثُمَّ حَصَبَهُمْ بِهَا، فَمَا أَصَابَ رَجُلًا مِنْهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْحَصَى حَصَاةٌ إِلَّا قُتِلَ يَوْمَ بَدْرٍ كَافِرًا][37].

ومن خلال ما تم عرضه في هذا المطلب، يتضح أن مسلك تأييد الله لنبيه محمد ﷺ ولمن آمن به من أكبر الآيات والبراهين العقلية التي تُثبت بها نبوة نبينا محمد ﷺ.

المطلب الثالث: بِشارات الكتب السابقة بالرسول ﷺ وشهادات المنصفين من أتباعها

من أقوى الطرق وأوضحها بيانا وأكثرها إقناعا في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، هو إبراز ما جاءت به الكتب المتقدمة من البِشارات بنبوة محمد ﷺ وشهادات بعض أصحابها من المنصفين بنبوته وبما جاء به النبي ﷺ من الهدى ودين الحق، ولهذا عمد العلماء - رحمهم الله- من المتقدمين والمتأخرين إلى استخراج دلائل النبوة من هذه الكتب واعتبارها من المعجزات قال ابن تيمية رحمه الله "ومن معجزات النبي ﷺ الدالة على نبوته، أخبار أهل الكتاب قبله وبِشارة الأنبياء به"[38].

وما جاء في الكتب السابقة من بِشارات بالنبي ﷺ، أيّده ذلك وأكّده القرآن الكريم والسّنة النبوية، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (الأنعام: 114)، وقال سبحانه: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: 43)، وقال تبارك

وتعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء: 197)، وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْـزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (المائدة: 83)، وقال: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْـأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ...﴾ (يونس: 94).

ومن السّنة ما ذكره الأصبهاني في كتابه دلائل النبوة "عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ يَهُودَ، كَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الْأَوْسِ وَالْخَزْرَجِ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ مَبْعَثِهِ، فَلَمَّا بَعَثَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْعَرَبِ كَفَرُوا بِهِ، وَجَحَدُوا مَا كَانُوا يَقُولُونَ فِيهِ، فَقَالَ لَهُمْ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَبِشْرُ بْنُ الْبَرَاءِ بْنِ مَعْرُورٍ أَخُو بَنِي سَلَمَةَ: يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ، اتَّقُوا اللَّهَ، وَأَسْلِمُوا، وَقَدْ كُنْتُمْ تَسْتَفْتِحُونَ عَلَيْنَا بِمُحَمَّدٍ، وَإِنَّا أَهْلُ الشِّرْكِ، وَتُخْبِرُونَا بِأَنَّهُ مَبْعُوثٌ، وَتَصِفُونَهُ لَنَا بِصِفَتِهِ، فَقَالَ سَلَّامُ بْنُ مِشْكَمٍ: مَا هُوَ بِالَّذِي كُنَّا نَـذْكُرُ لَكُمْ مَا جَاءَنَا بِشَيْءٍ نَعْرِفُهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي ذَلِكَ مِنْ قَوْلِهِمْ ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا، فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَـةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 89)"[39].

وروى البيهقي "بإسناد صحيح"[40] في كتابه دلائل النبوة من حديث أنس ابن مالك رضي الله عنه [أَنَّ غُلَامًا يَهُودِيًّا كَانَ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَمَرِضَ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُهُ، فَوَجَدَ أَبَاهُ عِنْدَ رَأْسِهِ يَقْرَأُ التَّوْرَاةَ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ: يَا يَهُودِيُّ! أَنْشُدُكَ بِاللهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلَى مُوسَى هَلْ تَـجِدُ فِي التَّوْرَاةِ نَعْتِي وَصِفَتِي وَمَخْرَجِي؟ قَالَ: لَا. قَالَ الْفَتَـى: يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّا نَجِدُ لَكَ فِي التَّـوْرَاةِ نَعْتَكَ وَصِفَتَكَ وَمَخْرَجَكَ، وَإِنِّي أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّكَ رَسُولُ اللهِ. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِأَصْحَابِهِ: أَقِيمُـوا هَذَا مِنْ عِنْدِ رَأْسِـهِ وَلُوا أَخَاكُمْ][41].

فهذه بعض البِشارات التي ذكرها الله عز وجل في كتابه والنبي ﷺ في سنته، تبيّن أنه ﷺ مذكور في الكتب السابقة وأن الأنبياء أخبرت به، لكن "التوراة الحالية التي أطلق عليها النصارى العهد القديم، والأناجيل الحالية (العهد الجديد) بعيدان كل البعد عن التوراة والإنجيل الأصليين وإن كان يوجد بهما بقايا حق، إلا أنه حق تلبّس بكثير من الباطل فقد لعبت بهما يد التحريف والتبديل"[42].

ومع هذا التحريف والتبديل الذي ظهر من أهل الكتاب، وأرادوا به أن يطفئوا نور الله في كتبهم مما جاء من الحق والهدى في حق النبي المصطفى، من كونه النبي المنتظر وأنه ليس لهم حظ من النظر، فهو في كتبهم موصوف بأوصاف لا تكون إلا دالة عليه ﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (الصف: 8).

ولهذا سأذكر بعض الدلالات والبِشارات التي ذكرتْها هاته الكتب متوقفا على بعض ما احتج به ابن تيمية رحمه الله على أهل الكتاب، وإلا فشهادات الكتب المتقدمة لمحمد ﷺ بالرسالة أو بلازمها كثيرة, كلها أو بأحدها تقوم بها الحجة عليهم وعلى غيرهم ممن لم يسلم.

قال ابن تيمية رحمه الله: "ومما ينبغي أن يُعرف ما قد نبهنا عليه غير مرة، أن شهادات الكتب المتقدمة لمحمد ﷺ، إما شهادتها بنبوته وإما شهادتها بمثل ما أخبر به، هو من الآيات البيّنات على نبوته ونبوة من قبله، وهو حجّة على أهل الكتاب وعلى غير أهل الكتاب من أصناف المشركين الملحدين"[43].

وأُجمل هذه الدلالات والبِشارات التي ذكرتها الكتب طلبا للاختصار فيما يأتي:

أولا: ذكر الرسول ﷺ باسمه

لقد صرحت بعض البشارات باسم محمد ﷺ، وقد اطلع بعض علماء المسلمين على هذه النصوص، ولكن التحريف لهذه الكتب، أتى على هذه النصوص وعلى ما تحمله من دلالات واضحة بنبوة محمد ﷺ التي هي فيها كالشمس صحوا ليس دونها سحاب وكالقمر ليلة البدر الذي لا يضام أحد في رؤيته ، ومن هاته البشارات ما ورد في سِفر أشعياء" [إِنِّي جَعَلْتُ أَمْرَكَ يَا مُحَمَّدُ، يَا قُدُّوسَ الرَّبِّ، اسْمُكَ مَوْجُودٌ مِنَ الْأَبَدِ]"[44]،

"وقال دانيال عليه السلام وذكر محمدا ﷺ باسمه فقال: [سَتَنْزِعُ فِي قَسِيِّكَ إِغْرَاقًا، وَتَرْتَوِي السِّهَامُ بِأَمْرِكَ يَا مُحَمَّدُ ارْتِوَاءً]، فهذا تصريح بغير تعريض وتصحيح ليس فيه تمريض"[45]. "وقال أشعياء [إِنَّمَا سَمِعْنَا مِنْ أَطْرَافِ الْأَرْضِ صَوْتَ مُحَمَّدٍ]، وهذا إفصاح من أشعياء باسم رسول الله ﷺ، فليرنا أهل الكتاب نبيا نصت الأنبياء على اسمه صريحا، سوى رسول الله ﷺ"[46].

فهذه البِشارات مصرحة باسم النبي ﷺ، وهناك بشارات أخرى ذكرت اسم النبي ﷺ بكلمة " الفارقليط وأصلها بيركلتيوس باليونانية، وتعني بالعربية أحمد صيغة مبالغة من الحمد"[47]، ومما يدل على أن هذه اللفظة تدل في معناها على محمد ﷺ ما يأتي:

1- شهادة عبد الله الترجمان الذي كان مسيحيا فأسلم بسبب هذه الكلمة حيث أنه ذكر "في يوم كانوا يتذاكرون مسائل من العلوم، وأنه سيأتي نبي بعد عيسى اسمه البارقليط، فبحثوا في تعيين هذا النبي لكن من غير جدوى في معرفته، إلى أن أتى بيت القسّيس وهو شيخهم وألح عليه بأن يكشف له عن معناها، فقال له القسّيس أن معناها لا يعرفه إلا الراسخون في العلم وهو منهم، فقال له عبد الله يا سيدي: قد علمت أني ارتحلت إليك من بلد بعيد ولي في خدمتك عشر سنين حصلت عنك فيها من العلوم جملة لا أحصيها، فلعل من جميل إحسانكم أن تمنّوا عليّ بمعرفة هذا الاسم، فبكى القسّيس خوفا عليه من أن يقتله النصارى لو عرفوا حقيقته، ثم قال له القسّيس: إذن فاعلم يا ولدي أن هذا البارقليط هو اسم من أسماء نبي المسلمين محمد ﷺ، وعليه نزل الكتاب الرابع المذكور على لسان دانيال عليه السلام وأن دينه هو دين الحق وملّته الملّة البيضاء المذكورة في الإنجيل، وسأله عن دين النصارى فقال له: أنهم حرّفوه وبدّلوا فيه وأن الخلاص في الإسلام، وسأله لِمَ لَمْ تدخل أنت في الإسلام، فأجابه: أن كبر سنّه ووجاهة قومه يمنعانه من ذلك وحظّه القسّيس على الدخول في الإسلام"[48].

إذا فكلمة الفارقليط هذه كانت في الطبعات القديمة التي اعتمد عليها ابن تيمية وغيره من العلماء القدامى في الاستدلال بمثل هاته النصوص، "وأما الطبعات الحديثة للأناجيل لا توجد فيها لفظة الفارقليط، وأُبدلت بألفاظ أخرى من مثل: المعزى - المحامي - المعين - المخلص - الوكيل - الشافع..."[49]، وهذا من التحريف المستمر للتوراة والإنجيل.

2- شهادة علي بن ربّنْ الطبري الذي كان مسيحيا أيضا فأسلم، "وذكر في كتابه الدين والدولة أن لفظة الفارقليط تعني محمدا ﷺ"[50].

3- ذكر ابن القيم رحمه الله " أن الفارقليط عند النصارى لها ثلاث معانٍ، أحمدهما: بمعنى الحامد والحمد، والثاني: وهو الذي عليه أكثر النصارى بمعنى المخلص، والثالث: بمعنى المُعزّي. والأول هو الصحيح لأن ذلك هو معناه بالعبرانية الذي تكلم بها المسيح عليه السلام، والقولين الثاني والثالث إنما هو معناهما بالسريانية، والإنجيل إنما نزل بالعبرانية التي هي لغته عليه السلام"[51].

إذا فهذه كلها دلالات على أن محمدا ﷺ مذكور باسمه في التوراة والإنجيل كما قال الله تعالى على لسان نبيه عيسى عليه السلام ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (الصف: 6)، لكن النسخ الحديثة أخفت هاته الدلالات التي كانت في كتب المتقدمين من أهل الكتاب، ومما جاء في ذكر اسمه ﷺ بكلمة الفارقليط في النسخ القديمة التي اعتمد عليها ابن تيمية رحمه الله وغيره من أهل العلم "قال يوحنّا الإنجيلي: قال يسوع المسيح في الفصل الخامس عشر من إنجيله [إِنَّ الْفَارَقْلِيطَ رُوحُ الْحَقِّ الَّذِي يُرْسِلُهُ أَبِي، هُوَ يُعَلِّمُكُمْ كُلَّ شَيْءٍ]، وقال يوحنّا التلميذ أيضا عن المسيح أنه قال لتلاميذه [إِنْ كُنْتُمْ

تُحِبُّونِي فَاحْفَظُوا وَصَايَايَ وَأَنَا أَطْلُبُ مِنَ الْأَبِ أَنْ يُعْطِيَكُمْ فَارَقْلِيطَ آخَرَ، يَثْبُتُ مَعَكُمْ إِلَى الْأَبَدِ، رُوحُ الْحَقِّ الَّذِي لَمْ يُطِقِ الْعَالَمُ أَنْ يَقْتُلُوهُ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْرِفُوهُ، وَلَسْتُ أَدَعُكُمْ أَيْتَامًا؛ لِأَنِّي سَآتِيكُمْ عَنْ قَرِيبٍ]، وقال أيضا [إِذَا جَاءَ الْفَارَقْلِيطُ الَّذِي أَبِي أَرْسَلَهُ، رُوحُ الْحَقِّ الَّذِي مِنْ أَبِي، هُوَ يَشْهَدُ لِي، قُلْتُ لَكُمْ هَذَا حَتَّى إِذَا كَانَ تُؤْمِنُوا بِهِ وَلَا تَشُكُّوا فِيهِ]"[52].

"وعبارة روح الحق كما قال أحد كبار علماء النصارى الذي منّ الله عليه بالإسلام في كتاب العهد القديم اليوناني استخدمت عن الإنسان الموحى إليه، والنبي محمد ﷺ هو الإنسان الذي نزل فيه قول الله سبحانه ﴿بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ (المؤمنون: 70)"[53].

قال ابن تيمية رحمه الله في شرحه لهذه البشارات " فإنه أخبر عن الفارقليط أنه يشهد له، وأنه يعلمهم كل شيء، وأنه يذكرهم كل ما قاله المسيح، ومعلوم أن هذا لا يكون إلا إذا شهد له شهادة يسمعها الناس، لا يكون هذا شيئا في قلب طائفة قليلة، ولم يشهد أحد للمسيح شهادة سمعها عامة الناس إلا محمد ﷺ، فإنه أظهر أمر المسيح، وشهد له بالحق حتى سمع شهادته له عامة أهل الأرض، وعلموا أنه صدق المسيح، ونزهه عما افترته عليه اليهود، وعما غلت فيه النصارى، فهو الذي شهد له بالحق"[54].

ثانيا: ذكر وصف الرسول ﷺ ووصف أمّته

قال ابن تيمية رحمه الله " فلا يستريب عاقل في كثرة ذكره ونعته ونعت أمته في تلك الكتب، ومعلوم أن الله أراد بذلك الاستشهاد بوجوده في تلك الكتب، وإقامة الحجة بذكره فيها"[55].

ومن البشارات التي وصفته ﷺ ووصفت أمّته ما يلي: "وقال حبقوق الإصحاح الثالث فقرة: (3-6): [الله جاء من تيمان، والقدوس من جبال فاران، سلاه جلاله غطى السماوات والأرض، امتلأت من تسبيحه، وكان لمعان كالنور، له من يده شعاع، وهناك استنارت قدرته، قدامه ذهب الوبا، وعند رجليه خرجت الحمّى، وقف وقاس الأرض، نظر، فرجفت الأمم، ودكت الجبال الدهرية، وخسفت آكام القدم]، ففي هذه البشارة إخبار بالنصر العظيم الذي حازه الرسول ﷺ وأتباعه، وإخبار بانتشار دعوته في شتى بقاع الأرض، وبأن الجبال الدهرية وهي الدول القويّة ذات المجد القديم ستدك، وآكام القدم وهي الدول الأقل ستخسف، وقد تحقق ذلك كله"[56].

وفي النسخ القديمة للتوراة والإنجيل التي اعتمد عليها العلماء كابن تيمية وابن القيم - رحمهما الله-، فيها التصريح باسمه ﷺ، قال ابن تيمية رحمه الله "وقال حبقوق: وسمي محمد رسول الله ﷺ صريحا مرتين في نبوته: [إِنَّ اللَّهَ جَاءَ مِنَ التَّيْمُنِ، وَالْقُدُّوسَ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ، لَقَدْ أَضَاءَتِ السَّمَاءُ مِنْ بَهَاءِ مُحَمَّدٍ...، وَسَتَنْزِعُ فِي قِسِيِّكَ أَعْرَاقًا وَنَزْعًا، وَتَرْتَوِي السِّهَامُ بِأَمْرِكَ يَا مُحَمَّدُ ارْتِوَاءً...]"[57] ، وقد "ذكر ابن القيم رحمه الله في كتابه هداية الحيارى نقلا عن التوراة التصريح باسمه أيضا"[58]. "وجبال فاران هي جبال مكة بلا خلاف بين علماء المسلمين وأهل الكتاب"[59].

"وفي نبوة أشعياء قال فيها: [عَبْدَيِ الَّذِي سُرَّتْ بِهِ نَفْسِي، أُنَزِّلُ عَلَيْهِ وَحْيِي، فَيُظْهِرُ فِي الْأُمَمِ عَدْلِي وَيُوصِيهِمْ بِالْوَصَايَا، لَا يَضْحَكُ وَلَا يُسْمَعُ صَوْتُهُ فِي الْأَسْوَاقِ، يَفْتَحُ الْعُيُونَ الْعُورَ، وَالْآذَانَ الصُّمَّ، وَيُحْيِي الْقُلُوبَ الْغُلْفَ، وَمَا أُعْطِيهِ لَا أُعْطِي أَحَدًا، يَحْمَدُ اللَّهَ حَمْدًا جَدِيدًا يَأْتِي مِنْ أَقْصَى الْأَرْضِ، وَتَفْرَحُ الْبَرِّيَّةُ وَسُكَّانُهَا يُهَلِّلُونَ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَرَفٍ وَيُكَبِّرُونَهُ عَلَى كُلِّ رَابِيَةٍ، لَا يَضْعُفُ وَلَا يُغْلَبُ وَلَا يَمِيلُ إِلَى الْهَوَى، مُشْفِحٌ وَلَا يَذِلُّ الصَّالِحِينَ الَّذِينَ هُمْ كَالْقَصَبَةِ الضَّعِيفَةِ، بَلْ يُقَوِّي الصِّدِّيقِينَ، وَهُوَ رُكْنُ الْمُتَوَاضِعِينَ، وَهُوَ نُورُ اللَّهِ الَّذِي لَا يُطْفَى. أَثَرُ سُلْطَانِهِ عَلَى كَتِفَيْهِ]، وهذه صفات منطبقة على محمد ﷺ وأمته، وهي من أجلّ بشارات الأنبياء المتقدمين به...، وهذا دليل مستقل على نبوته وعلم عظيم من أعلام رسالته"[60].

"وقال: حزقيال وهو يهدد اليهود ويصف لهم أمة محمد ﷺ [وَإِنَّ اللَّهَ مُظْهِرُهُمْ عَلَيْكُمْ، وَبَاعِثٌ فِيكُمْ نَبِيًّا، وَمُنَزِّلُ عَلَيْهِمْ كِتَابًا، وَمُعَلِّمُهُمْ رِقَابَكُمْ، فَيَقْهَرُونَكُمْ وَيُذِلُّونَكُمْ بِالْحَقِّ، وَيَخْرُجُ رِجَالُ بَنِي قَيْذَارَ فِي جَمَاعَاتِ الشُّعُوبِ، مَعَهُمْ مَلَائِكَةٌ عَلَى خَيْلٍ بِيضٍ مُتَسَلِّحِينَ، مُحِيطُونَ بِكُمْ، وَتَكُونُ عَاقِبَتُكُمْ إِلَى النَّارِ، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ النَّارِ]، وبني قيدار هم ربيعة ومُضر، أبناء عدنان ابن إسماعيل والعرب كلهم من بني عدنان، وهؤلاء انتشروا في الأرض فاستولوا على أرض الشام والجزيرة ومصر والعراق وغيرها"[61]. والنصوص التي أخبرت باسْم ووصف النبي ﷺ ووصف أمته في الكتب المتقدمة كثيرة جدا، كلها لمن أمعن النظر فيها وأنصف يُقرُّ للنبي ﷺ بالرسالة، ولهذا بناءً على هاته البشارات والكرامات التي أعطاها الله لنبيّه محمد ﷺ أسلم المنصفون لما كانوا يعلمون أنه النبي الحق الذي أخبرت به كتبهم، وقد اعتبر العلماء إسلامهم من دلائل النبوة.

ومن جملة هؤلاء المنصفين ما ذكره البيهقي في كتابه دلائل النبوة "قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عشرون رجلا وهو بمكة أو قريب من ذلك من النصارى حين ظهر خبره من الحبشة فوجدوه في المجلس فكلموه وسألوه، ورجال من قريش في أنديتهم حول الكعبة، فلما فرغوا من مسألتهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عما أرادوا، دعاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى الله عز وجل وتلا عليهم القرآن، فلما سمعوا فاضت أعينهم من الدمع ثم استجابوا له وآمنوا به وصدقوه، وعرفوا منه ما كان يوصف لهم في كتابهم من أمره..."[62].

"وشهادة ورقة بن نوفل وهو من علماء أهل الكتاب دليل ساطع على نبوة النبي ﷺ، وهذه الشهادة موثقة معتبرة، فقد استخرجها من كتب أهل الكتاب، مما تبقى بها من آثار الأنبياء وأنوار الوحي ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: 43)"[63]، ولهذا "لما أخبره النبي ﷺ بما رآه وكان ورقة قد تنصّر وكان يكتب الإنجيل بالعبرانية [فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: يَا ابْنَ عَمِّ، اسْمَعْ مِنَ ابْنِ أَخِيكَ، قَالَ وَرَقَةُ: يَا ابْنَ أَخِي، مَاذَا تَرَى؟ فَأَخْبَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ خَبَرَ مَا رَأَى، فَقَالَ وَرَقَةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَى مُوسَى، لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا، ذَكَرَ حَرْفًا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَوَمُخْرِجِيَّ هُمْ؟» قَالَ وَرَقَةُ: نَعَمْ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ بِمَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا أُوذِيَ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ حَيًّا أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا، ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ...]"[64][65].

وصدق ورقة بن نوفل فقد تم إخراجه ﷺ من مكة، ومن أخبر ورقة بهذا؟ إن لم تكن الكتب السابقة قد وصفت حال النبي ﷺ مع قومه.

وكذا النجاشي لما سمع القرآن قال: "إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة، ولما سأل عما يقول محمد ﷺ في المسيح عليه السلام، قال جعفر بن أبي طالب: نشهد أنه عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم العذراء البتول التي لم يمسّها رجل، فقال النجاشي لجعفر بن أبي طالب: والله ما زاد عيسى ابن مريم على ما قلت"[66].

وهذا عبد الله بن سلام رضي الله عنه وكان من كبار علماء النصارى في زمانه أسلم وأقرّ بنبوة النبي ﷺ لما رأى عليه من دلائل النبوة التي وجدها في التوراة،

ففي صحيح البخاري عن أنس رضي الله عنه قال: [سَمِعَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلاَمٍ، بِقُدُومِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَهُوَ فِي أَرْضٍ يَخْتَرِفُ، فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: إِنِّي سَائِلُكَ عَنْ ثَلاَثٍ لاَ يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا نَبِيٌّ: فَمَا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ؟، وَمَا أَوَّلُ طَعَامِ أَهْلِ الجَنَّةِ؟، وَمَا يَنْزِعُ الوَلَدُ إِلَى أَبِيهِ أَوْ إِلَى أُمِّهِ؟ قَالَ: «أَخْبَرَنِي بِهِنَّ جِبْرِيلُ آنِفًا» قَالَ: جِبْرِيلُ؟: قَالَ: «نَعَمْ»، قَالَ: ذَاكَ عَدُوُّ اليَهُودِ مِنَ المَلاَئِكَةِ، فَقَرَأَ هَذِهِ الآيَةَ: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ

عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة: 97). «أَمَّا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ فَنَارٌ تَحْشُرُ النَّاسَ مِنَ المَشْرِقِ إِلَى المَغْرِبِ، وَأَمَّا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الجَنَّةِ فَزِيَادَةُ كَبِدِ حُوتٍ، وَإِذَا سَبَقَ مَاءُ الرَّجُلِ مَاءَ المَرْأَةِ نَزَعَ الوَلَدَ، وَإِذَا سَبَقَ مَاءُ المَرْأَةِ نَزَعَتْ»، قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ، يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اليَهُودَ قَوْمٌ بُهُتٌ، وَإِنَّهُمْ إِنْ يَعْلَمُوا بِإِسْلاَمِي قَبْلَ أَنْ تَسْأَلَهُمْ يَبْهَتُونِي، فَجَاءَتِ اليَهُودُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَيُّ رَجُلٍ عَبْدُ اللَّهِ فِيكُمْ». قَالُوا: خَيْرُنَا وَابْنُ خَيْرِنَا، وَسَيِّدُنَا وَابْنُ سَيِّدِنَا، قَالَ: «أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَسْلَمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلاَمٍ». فَقَالُوا: أَعَاذَهُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ، فَخَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَقَالُوا: شَرُّنَا وَابْنُ شَرِّنَا، وَانْتَقَصُوهُ"[67].

والقصص في إسلام أهل الكتاب كثيرة، فإذا كان هؤلاء ممن خَبِروا كتبهم وهم أوعى لها من غيرهم، فالكثير ممن دون هؤلاء من أهل الكتاب الذين بقوا على ديانتهم ما أبقاهم عليها إلا الحسد كما قال تعالى ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ (البقرة: 109).

خاتمة:

وفي ختام هذا المقال توصلت إلى نتائج أذكر أهمها فيما يأتي:

1- آيات نبوة النبي ﷺ العقلية كثيرة جدا مما يدل على أن الله بيّن أصول دينه أتمّ البيان.

2- براهين نبوة النبي ﷺم أظهر دلالة من براهين الأنبياء السابقين على نبوتهم.

3- لم يفارق ابن تيمية رحمه الله الأدلة الشرعية في استدلالاته العقلية على النبوة بل بيّن أنها كفيلة في إقامة الحجّة على المخالفين.

4- الحجّة العقلية المحكمة موجودة في النصوص الشرعية، لأن الله أصدق قيلا وأحسن حديثا من خلقه، ولا أحد أعلم بالله - عز وجل-، ولا أحد أعلم بخلق الله بعد الله من رسول الله ﷺ، فوجب عدم استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير في الاستدلال على النبوة.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1- إبراهيم خليل أحمد، محمد في التوراة والإنجيل والقرآن، (دار المنار، لا.م، لا.ط، 1409هـ/1989م).

2- أحمد أبو العباس شمس الدين بن محمد ابن خليكان681هـ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، (دار الصادر، بيروت، ط 1، 1971م).

3- أحمد أبو عبد الله ابن حنبل241هـ، المسند، تح: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، وآخرون، (مؤسسة الرسالة، لا.م، ط 1، 1421هـ/2001م).

4- أحمد أبو نعيم بن عبد الله الأصبهاني 430هـ، دلائل النبوة، تح: محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، (دار النفائس، بيروت، ط 2، 1406هـ/1986م).

5- أحمد بن الحسين بن علي البيهقي 458هـ، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1405هـ).

6- أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية728هـ، التسعينية، تح: محمد بن إبراهيم العجلان، (مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1420هـ/1999م).

7- أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية728هـ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بن حسين بن ناصر، (دار العاصمة، الرياض، ط 2، 1419هـ/1999م).

8- أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية 728هـ، الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال، (مطبعة المدني-المؤسسة السعودية، القاهرة، لا.ط، 1403هـ/1983م).

9- أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية 728هـ، النبوات، تح: عبد العزيز بن صالح الطويات، (مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط 2، 1420هـ/2000م).
10- أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية 728هـ، درء التعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، (جامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1411هـ/1991م).
11- أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية 728هـ، شرح العقيدة الأصفهانية، تح: محمد بن رياض الأحمد، (المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1425هـ).
12- أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية728هـ، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمان بن محمد بن القاسم، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، لا.ط، 1416هـ/1995م).
13- إسماعيل أبو الفداء ابن كثير774هـ، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة، لا.م، ط 2، 1420هـ/1999م).
14- إسماعيل أبو الفداء ابن كثير774هـ، معجزات النبي محمد ﷺ، تح: السيد إبراهيم أمين محمد، (المكتبة الوقفية، لا.م، لا.ط، د.ت).
15- رمضان مصطفى حسنين الدسوقي، جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس من القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر، رسالة دكتوراه، تخصص: الدعوة والثقافة الإسلامية، كلية: أصول الدين والدعوة، جامعة الأزهر، المنصورة، 1424هـ/2004م.
16- صالح بن الحسين الجعفري، تخجيل من حرّف التوراة والإنجيل، تح: محمود بن عبد الرحمان قدح، (مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1419هـ/1998م).
17- عبد الحي أبو الفلاح بن أحمد ابن العماد العكري1089هـ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، (دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 1، 1406هـ/1986م).
18- عبد المحسن بن زين المطيري، الأدلة الجلية على صدق خير البرية ﷺ، (مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، لا.ط، 1429هـ).
19- عبد الملك بن محمد إسماعيل الثعالبي 429هـ، تيّمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح: مفيد محمد قمحية، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1403هـ/1983م).
20- علي أبو الحسن بن عبد العزيز الجرجاني 392هـ، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح: محمد أبو إبراهيم-علي محمد البجاوي، (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، لا.م، لا.ط، د.ت).
21- علي أبو الحسين بن محمد الماوردي 450هـ، أعلام النبوة، (دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1409هـ).
22- علي بن ربّن الطبري 870م، الدين والدولة في إثبات نبوة محمد ﷺ، تح: عادل نويهض، (دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1393هـ/1973م).
23- عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر، الرسل والرسالات، (مكتبة الفلاح، دار النفائس، الكويت، ط 4، 1410هـ/1989م).
24- محمد أبو حاتم ابن حبان 354هـ، صحيح ابن حبان، تح: شعيب الأرناؤوط، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1408هـ/1988م).
25- محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية 751هـ، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تح: محمد أحمد الحاج، (دار العلم-دار الشامية، السعودية، ط 1، 1416هـ/1996م).
26- محمد بن إسماعيل البخاري 256هـ، الجامع الصحيح، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، لا.م، ط 1، 1422هـ).
27- محمد بن صالح العثيمين، مذكرة على العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، (مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، المملكة العربية السعودية، ط1، 1426هـ).
28- محمد بن عبد السلام، تأييد الله ونصرته لنبيّه محمد ﷺ، بحث منشور على شبكة الإنترنت، www.alukah.net/sha، تاريخ النشر: 2013/06/01، تاريخ التصفح: 2020/05/15.
29- محمد بن علاء صدر الدين ابن أبي العز الحنفي 792هـ، شرح العقيدة الطحاوية، تح: أحمد شاكر، (مكتبة الرياض، الرياض، ط 1، 1418هـ).

30- محمد بن علي الشـوكاني، إرشـاد الثقات إلى اتفاق الشـرائع على التوحيد والمعاد والنبوات، تح: مجموعة من العلماء، (دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1404هـ/1984م).
31- محمد عبد الله الترجمان، الميورفي الترجمان، تحفة الأريب في الرد على أهل الصـليب، (دار البشـائر، بيروت، ط 1، 1988م).
32- محمد ناصر الدين الألباني، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبّان، (دار باوزير، جدة، ط 1، 1424هـ/2003م).
33- مسلم بن الحجاج النيسابوري261هـ، المسند الصحيح، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا.ط، د.ت).
34- منقذ بن محمود السقّار، دلائل النبوة، (رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، لا.ط، د.ت).

الهوامش:

[1]- الأدلة العقلية: هي كل ما تعلم صحته بالعقل، ينظر: أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية728هـ، الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال، (مطبعة المدني-المؤسسة السعودية، القاهرة، لا.ط، 1403هـ/1983م)، ص 7.

[2]- ابن تيمية: هو العالم العلامة شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، ولد في حران في العاشر من ربيع الأول سنة (661 ه)، ثم تحولت عائلته إلى دمشق فكانت موطن إقامته. وقد كان رحمه الله عالما كبيرا، وعلما منيرا، ومجاهدا شهيرا، جاهد في الله بعقله وفكره، وعلمه وجسمه، وكان قوي الحجّة لا يصمد أحد لمحاجته، ولا تأخذه في الله لومة لائم إذا بان له الحق أن يقول به، ومن ثم حصلت له محنٌ من ذوي السلطان والجاه، فحُبس مراراً، وتوفي محبوساً في قلعة دمشق في 20 من شوال 728هـ. محمد بن صالح العثيمين، مذكرة على العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، (مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، المملكة العربية السعودية، ط1، 1426هـ)، ص 3.

[3]- أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية728هـ، درء التعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، (جامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1411هـ/1991م)، ج 1، ص 194.

[4]- أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية 728هـ، النبوات، تح: عبد العزيز بن صالح الطويات، (مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط 2، 1420هـ/2000م)، ج 2، ص 613-614.

[5]- العقل: هو علوم ضرورية، والعمل بموجب تلك العلوم، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمان بن محمد بن القاسم، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، لا.ط، 1416هـ/1995م)، ج 9، ص 287.

[6]- أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية 728هـ، التسعينية، تح: محمد بن إبراهيم العجلان، (مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1420هـ/1999م)، ج 3، ص 985.

[7]- ينظر: أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية 728هـ، شرح العقيدة الأصفهانية، تح: محمد بن رياض الأحمد، (المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1425هـ)، ص 220، وينظر: ابن تيمية، درء التعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج 7، ص350، وينظر: أحمد أبو العباس بن عبد الحليم ابن تيمية728هـ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بن حسين بن ناصر، (دار العاصمة، الرياض، ط 2، 1419هـ/1999م)، ج 1، ص 127.

[8]- صدر الدين محمد بن علاء ابن أبي العز الحنفي 792هـ، شرح العقيدة الطحاوية، تح: أحمد شاكر، (مكتبة الرياض، الرياض، ط 1، 1418هـ)، ص 109.

[9]- ينظر: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، مصدر سابق، ص 138-141.

[10]- عبد الملك بن محمد إسماعيل الثعالبي 429هـ، تيّمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح: مفيد محمد قمحية، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1403هـ/1983م)، ج 2، ص 192.

[11]- البيهقي: هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي الخسروجردي الفقيه الشافعي الحافظ الكبير المشهور، أوحد زمانه وفرد أقرانه في الفنون، من كبار أصحاب الحاكم أبي عبد الله في الحديث، غلب عليه الحديث واشتهر به، صنف

الكتب الكثيرة حتى قيل تبلغ تصانيفه ألف جزء، وهو أول من جمع نصوص الإمام الشافعي في عشر مجلدات، من أشهر تصانيفه السنن الكبرى والصغرى ودلائل النبوة...، توفي في 458/05/10هـ، ينظر: أحمد أبو العباس شمس الدين بن محمد ابن خليكان681هـ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، (دار الصادر، بيروت، ط 1، 1971م)، ج 1، ص 75- 76.

[12]- أحمد بن الحسين بن علي البيهقي 458هـ، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1405هـ)، ج 4، ص 377.

[13]- رواه الشيخان: محمد بن إسماعيل البخاري 256هـ، الجامع الصحيح، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، لا.م، ط 1، 1422هـ)، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، (8/7/1)، ومسلم بن الحجاج النيسابوري 261هـ، المسند الصحيح، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا.ط، د.ت)، كتاب الجهاد والسير، باب: كتاب النبي ﷺ إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام (1773/1394/3).

[14]- محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية 751هـ، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تح: محمد أحمد الحاج، (دار العلم، دار الشامية، السعودية، ط 1، 1416هـ/1996م)، ج1، ص 278.

[15]- ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، مصدر سابق، ج 5، ص 437-441.

[16]- ابن كثير: هو الحافظ الكبير عماد الدين إسماعيل بن عمر ابن كثير ابن ضوء ابن كثير بن زرع البصري ثم الدمشقي، الفقيه الشافعي، ولد سنة 700هـ صاحب ابن تيمية وقرأ في الأصول عن الأصبهاني، كان كثير الاستحضار قليل النسيان جيّد الفهم، من مصنفاته البداية والنهاية-طبقات الشافعية...، توفي في شعبان سنة 774هـ، ينظر: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد ابن العماد العكَري1089هـ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، (دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 1406،1هـ/1986 م)، ج 8، ص 397-399.

[17]- أبو الفداء إسماعيل ابن كثير774هـ، معجزات النبي محمد ﷺ، تح: السيد إبراهيم أمين محمد، (المكتبة الوقفية، لا.م، لا.ط، د.ت)، ص 17.

[18]- رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: تفسير القرآن، باب: ما ودّعك ربك وما قلى، (4953/173/6).

[19]- ينظر: منقذ بن محمود السقّار، دلائل النبوة، (رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، لا.ط، د.ت)، ص 128.

[20]- ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، مصدر سابق، ص 138.

[21]- رواه مسلم، المسند الصحيح، كتاب: الصيام، باب: صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، (1110/781/2).

[22]- السقّار، دلائل النبوة، المصدر السابق، ص 144.

[23]- أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني 392هـ، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح: محمد أبو إبراهيم-علي محمد البجاوي، (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، لا.م، لا.ط، د.ت)، ص 278.

[24]- ينظر: أبو الفداء إسماعيل ابن كثير 774هـ، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة، لا.م، ط 2، 1420هـ/1999م)، ج4، ص 356.

[25]- ينظر: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، مصدر سابق، ص 156.

[26]- ينظر: ابن تيمية، النبوات، مصدر سابق، ج 2، ص 958-960.

[27]- ينظر: ابن تيمية، النبوات، مصدر سابق، ج2، ص 964.

[28]- عبد المحسن بن زين المطيري، الأدلة الجلية على صدق خير البرية ﷺ، (مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، لا.ط، 1429هـ)، ص 54.

[29]- ينظر: ابن القيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، مصدر سابق، ج2، ص 384-385.

[30]- محمد بن عبد السلام، تأييد الله ونصرته لنبيّه محمد ﷺ، بحث منشور على شبكة الإنترنت، www.alukah.net/sha، تاريخ التصفح: 2020/05/15.

[31]- رواه البخاري، الجامع الصحيح، أبواب: الاستسقاء، باب: الاستسقاء في المسجد الجامع، (1013/28/2).

[32]- رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، (3617/202/4).

[33]- السّقار، دلائل النبوة، مصدر سابق، ص 95.

[34]- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج 3، ص 151-152.

[35]- ابن تيمية، الجواب الصحيح، مصدر سابق، ج 1، ص 410-411.

[36]- أبو الحسين علي بن محمد الماوردي 450هـ، أعلام النبوة، (دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1409هـ)، ص 95.

[37]- رواه أبو عبد الله أحمد ابن حنبل ت 241هـ، المسند، تح: شعيب الأرناؤوط – عادل مرشد، وآخرون، (مؤسسة الرسالة، لا.م، ط 1421،1هـ/2001م)، (2761/486/4)، ورواه أبو حاتم محمد ابن حبان354هـ، صحيح ابن حبان، تح: شعيب الأرناؤوط، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1408،1هـ/1988م)، كتاب: التاريخ، باب: المعجزات، (6502/430/14)، صححه: ناصر الدين الألباني في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبّان، (دار باوزير، جدة، ط 1، 1424هـ/2003م)، (6468/230/9).

[38]- ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، مصدر سابق، ج 1، ص 399-400.

[39]- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني430هـ، دلائل النبوة، تح: محمد رواس قلعه جي- عبد البر عباس، (دار النفائس، بيروت، ط 2، 1406هـ/1986م)، (1/ 43/82).

[40]- ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، المصدر السابق، ج 5، ص 173.

[41]- البيهقي، دلائل النبوة، مصدر سابق، ج 6، ص 272.

[42]- رمضان مصطفى الدسوقي حسنين، جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس من القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر، رسالة دكتوراه، تخصص: الدعوة والثقافة الإسلامية، كلية: أصول الدين والدعوة، جامعة الأزهر، المنصورة، 1424هـ/2004م، ص 32.

[43]- ابن تيمية، الجواب الصحيح، مصدر سابق، ج 5، ص 197.

[44]- عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر، الرسل والرسالات، (مكتبة الفلاح، دار النفائس، الكويت، ط 4، 1410هـ/1989م)، ص 168.

[45]- ابن تيمية، الجواب الصحيح، مصدر سابق، ج 5، ص 275- 276.

[46]- المصدر نفسه، ج 5، ص 266.

[47]- ينظر: صالح بن الحسين الجعفري، تخجيل من حرّف التوراة والإنجيل، تح: محمود بن عبد الرحمان قدح، (مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1419هـ/1998م)، ج2، ص 703.

[48]- ينظر: محمد عبد الله الترجمان، الميورفي الترجمان، تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، (دار البشائر، بيروت، ط 1، 1988م)، ص 42-45.

[49]- ينظر: صالح الجعفري، التخجيل، مصدر سابق، ص 703.

[50]- ينظر: علي بن ربّن الطبري، الدين والدولة في إثبات نبوة محمد ﷺ، تح: عادل نويهض، (دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1393هـ/1973م)، ص 185.

[51]- ينظر: ابن القيم، هداية الحيارى، مصدر سابق، ج 1، ص 325- 326.

[52]- ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، مصدر سابق، ج 5، ص 284-285.

[53]- ينظر: إبراهيم خليل أحمد، محمد في التوراة والإنجيل والقرآن، (دار المنار، لا.م، لا.ط، 1409هـ/1989م)، ص 53.

[54]- ابن تيمية، الجواب الصحيح، مصدر سابق، ج 5، ص 301.

[55]- المصدر نفسه، ج 5 ص 241-242.

[56]- الأشقر، الرسل والرسالات، مصدر سابق، ص 170-171.

[57]- ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، مصدر سابق، ج 5، ص 267-268.

[58]- ينظر: ابن القيم، هداية الحيارى، مصدر سابق، ج 2، ص 372.

[59]- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات، تح: مجموعة من العلماء، (دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1404هـ/1984م)، ص 27.

[60]- ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، المصدر السابق، ج 5، ص 157-158.

[61]- ينظر: المصدر نفسه، ج5، ص 272-273.

[62]- البيهقي، دلائل النبوة، مصدر سابق، ج 2، ص 306.

[63]- ينظر: السقّار، دلائل النبوة، مصدر سابق، ص 114.

[64]- رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: تفسير القرآن، باب: ما ودعك ربك وما قلى، (4953/173/6).

[65]- ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، مصدر سابق، ص 142.

[66]- ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، مصدر سابق، ج 1، ص 248.

[67]- رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: تفسير القرآن، باب: من كان عدوا لجبريل، (4480/19/6).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 395 – 404
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قضية الإنسان في الدرس التجديدي العقدي عند ابن باديس

The human being question in the renewal creedal lesson of Ibn Badis

سهيلة سعدوني
كلية العلوم الإنسانية الاجتماعية – جامعة أبي بكر بلقايد
مخبر الدراسات الشرعية
Souhila.sadouni@univ-tlemcen.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/01 تاريخ القبول: 2021/08/17

الملخص:

جاءت الرؤية العقدية الإسلامية شاملة لأبعاد الإنسان التي بها تكتمل حقيقته وصورته، غير أنّنا نجد رؤى موازية معارضة للرؤية الإسلامية، تاهت في تيّارات فكرية وفلسفية تباينت بين الإفراط والتفريط في نظرتها للإنسان، الأمر الذي حمل على ضرورة العودة إلى أصالة الرؤية العقدية الإسلامية للإنسان، فانبرى علماء ومفكّرون في العصر الحديث عُرفوا بالإصلاحيين للتدوين في موضوع الإنسان وبيان حقيقته ومكانته التي خصّ بها، وقد كان الإمام عبد الحميد بن باديس من بين الذين اهتمّوا بالإنسان، حيث جعله الركن الأساس في خطّته الإصلاحية التجديدية، إيمانا منه بضرورة الاستثمار فيه على الأسس التربوية والتعليمية. من هنا جاءت هذه الدراسة التي تطرح التساؤل الآتي: ما هي مظاهر التجديد في تناول مسألة الإنسان كمبحث عقدي تجديدي في الفكر الباديسي؟ ثمّ خلصت هذه الورقة البحثية إلى أنّ مظاهر التجديد في عرض مسألة الإنسان كمبحث عقدي عند الإمام ابن باديس تجلّت في كلّ من الأبعاد النفسية والروحية والعقلية التي تمثّل مقامات الكمال الإنساني عنده.

الكلمات المفتاحية: التجديد؛ الدرس العقدي؛ ابن باديس؛ الإنسان.

Abstract:

The Islamic vision came comprehensive with the dimensions of a human being in which his essence is complete, but we find other opposed intellectual and philosophical visions,varied between excessive and negligent in its view towards man, which requires the need to return to the authenticity of the Islamic vision of man, so the most prominent scholars and thinkers in the modern era whom were known as reformers tried to clarify his truth. Imam Abdel Hamid bin Badis was among those who took care of man, as he made him the cornerstone of his renewal reform plan, believing in the necessity of investing in it on the educational bases, so his view of him came to a realistic view that does not divide its truth and do not abbreviate it in one dimension.

Hence this study came out to the the following question: What are the aspects of innovation in dealing with the issue of human beings as an cree matter in the Badisi's thought? This research paper concluded that the aspects of renewal in presenting the human issues as a doctrinal topic to Imam Ibn Badis were manifested in each of the psychological, spiritual and mental dimensions that represent the positions of human perfection from his point of view.

Key words: renewal; Islamic creedal lesson; Ibn Badis; human being.

مقدّمة:

استوعب الصحابة العقيدة ومسائلها استيعابا يتماشى مع مقاصد النصّ القرآني والحديث النبوّي ووفقا للسان العربي المبين والدلالات الشرعية، وهو الفجّ المسلوك والنهج غير المتروك لتابعيهم وتابعي تابعيهم، ومع توسع رقعة الإسلام ودخول الناس إلى هذا الدين أفواجا، بدأت تبرز على ساحة البيئة العقدية للمسلمين مناظرات بين من يُعرفون بالمتكلمين والفلاسفة وبين خصومهم من الطوائف والديانات الأخرى، تشكّلت هذه المناظرات والمقالات عبر سياق تاريخي وفكري طويل اجتمعت في ما يُطلق عليه اليوم بعلم الكلام الكلاسيكي أو القديم، ذو بعد دفاعي عن طريق الاستدلال، وله معالم موصولة بقضايا المسلمين آنذاك والتي كانت تتعلّق بالأصول العقدية وفروعها.

بالرغم من قوّة هذا الفنّ وسطوته على الصعيد المعرفي الإسلامي، إلّا أنّ الحاجة إليه اليوم أقوى وأكثر إلحاحا، لما يشهده المسلم المعاصر من فتن كقطع الليل مظلمة وشبهات تطعن في عقيدته ليل نهار، ومع ذلك، فإنّ المعطيات الحديثة والتحدّيات المتجدّدة كل آن، لا يرقى إلى التصدّي لها ومواجهتها علم الكلام الكلاسيكي لتغاير مضامينه عن مضامين العصر، ولا نجد فيه مواضيع تُعنى بمسائل عقدية معاصرة كالإنسان والتاريخ والناموس الاجتماعي وسائر المصطلحات المعاصرة التي تفرض أشكلة على مستوى الخطاب العقدي و مستوى البعد الوظيفي العملي لهذه القضايا، فنعجز عن الاستلهام منه ونتوقف عن استصحاب منهجه في الخوض فيها.

من بين أهمّ المواضيع المعاصرة التي ما فتِئت العقول المفكّرة والباحثة تدوّن عنه وتراجعه موضوع الإنسان، انطلاقا من الرؤية العقدية الإسلامية الشاملة لأبعاد الإنسان التي بها تكتمل صورته، فهو وحدة لا تتجزّأ من جسد وروح ونفس وعقل، ومواجهة لرؤى موازية معارضة للرؤية الإسلامية، تاهت في تيّارات فكرية وفلسفية تباينت بين الإفراط والتفريط في نظرتها للإنسان في عصر مضطرب منقلب على عقبيه يعاني من القلق والفوضى الدينية والأخلاقية، الأمر الذي يحمل على ضرورة العودة إلى أصالة الرؤية العقدية الإسلامية للإنسان، فانبرى علماء ومفكّرون في هذا العصر الذي أجملت وصفه وعندكم تفصيله، عُرفوا بالإصلاحيين للتدوين في موضوع الإنسان وبيان حقيقته ومكانته التي خصّ بها، وذلك في إطار بحثي تجديدي للدرس العقدي وفي سياق الفهم والاستيعاب لنصوص الوحيين التي احتوت الإنسان كقضية عقدية.

من بين الذين اهتمّوا بالإنسان رائد النهضة الإصلاحية الجزائرية الإمام عبد الحميد بن باديس، حيث جعله الركن الأساس في خطّته الإصلاحية التجديدية، إيمانا منه بضرورة الاستثمار فيه على الأسس التربوية والتعليمية، فجاءت نظرته إليه نظرة واقعية لا تجزئ حقيقته ولا تختصرها في بعد واحد من الأبعاد المكونة لهذه الحقيقة، بل تشمل جميع ما يكون به الإنسان مثل الفكر والروح والدوافع والاعتقادات والحالات والحقائق النفسية.

من هنا جاءت هذه الورقة البحثية التي تطرح التساؤل الآتي: ما هي مظاهر التجديد في تناول مسألة الإنسان كمبحث عقدي تجديدي في الفكر الباديسي؟ وللإجابة على هذه الإشكالية، قسمت البحث إلى ثلاثة محاور أعرضها كالآتي:

المحور الأول: المدخل المفاهيمي

أولا: مفهوم التجديد

بما أنّ المدخل المفاهيمي في أي دراسة يشكّل خطوة منهجية للانطلاق والتأسيس وبالتالي الإجابة على الإشكالية، لزمني أن أوطّئ لمفهوم لفظ التجديد أولا فأقول: جاء في معاجم اللغة عن مادة "جدد" ما يأتي[1]:

تجدّد الشيء: صار جديدًا، وجدّده، أي: صيَّره جديدًا وكذلك أجدَّه واستجدّه. والجديد هو نقيض الخلق، والجدة - بالكسر- هي مصدر الجديد وهي نقيض البلى، ويقال: "بلي بيت فلان ثم أجدّ بيتًا من شعر"، ويقال لمن لبس ثوبًا جديدًا: "أبل وأجد واحمد الكاسي".

ومن المعاني اللغوية يمكن القول أنّ التجديد "يبعث في الذهن تصورًا تجتمع فيه ثلاثة معان متصلة لا يمكن فصل أحدها عن الآخر، ويستلزم كل واحد منها المعنى الآخر. أولها: أن الشيء قد كان في أول الأمر موجودًا وقائمًا وللناس به عهد. وثانيها: أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديمًا خلقًا. وثالثها: أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق. فقد جاء صريحًا في النقول السابقة أن الجديد نقيض الخلق، وأن الجِدّة نقيض البلى، فيكون معنى جدد الشيء صيَّره جديدًا غير خلق ولا بال. فهذه ثلاثة عناصر: شيء بال وخلق، قد كان غير بال ولا خلق، يجدد بأن يعاد إلى مثل حالته الأولى"[2].

أمّا عن التعريف الاصطلاحي للتجديد الذي نروم به خدمة البحث، فهو يقتضي منّا تقييد اللّفظ بإضافة له وهي الدرس العقدي، وعليه نحصل على التجديد في الدرس العقدي أو بعبارة أوضح و أبسط التجديد في علم العقيدة، ذلك من جهة أنّ مجالات الدين وعلومه التي يدخلها التجديد كثيرة فنجد مصطلح تجديد الدين أو تجديد الفكر الديني، أو الخطاب الديني، أو تجديد أصول الفقه ونظير ذلك، ومن جهة أنّ مصطلح التجديد اكتسب من خلال التداول الموازي المتمثّل في الخطاب الحداثي العام معنى التجاوز أو الإلغاء أو القطيعة، فما هو المقصود بالتجديد في علم العقيدة؟

يعرّف عبد المجيد النجار التجديد في علم العقيدة على أنّه: "تجديد منهج عرض علم العقيدة الإسلامية بحيث تستعمل فيه الأساليب التي تقنع العقلية المعاصرة، وتكافئ في القوة الأساليب التي يستعملها الخصم في الهجوم"[3].

أو يمكننا أن نعرّفه من منطلق بعده الوظيفي وعلته الغائية من خلال سؤالنا لماذا التجديد في علم العقيدة؟ فنقول أنّه درك حقائق العقيدة الإسلامية الثابتة كما جاءت في الكتاب والسنة فكريا وروحيا وعمليا واستيعابها بغية مواجهة غربة الواقع وأزماته ومشكلاته المستحدثة.

قلت فكريا وروحيا وعمليا وأقصد بها مستويات التصوّر والإيمان والعمل وهي مقاربة للجوانب التي شملها الإسلام وهي الإسلام والإيمان والإحسان، كما أردت بغربة الواقع، وأزماته ومشكلاته المستحدثة إجمال ما يعانيه المسلم أولا من عدم تمظهر هذه العقيدة على سلوكه وحياته، وثانيا الشبهات التي تطعن في دينه وعقيدته، لذا كان من الضروري أن نتساءل عند حديثنا عن التجديد في علم العقيدة: هل التجديد فقط من أجل الرد على الآخر أم أنّ المسلم المعاصر هو الذي يحتاج أساسا إلى هذا التجديد؟ وعليه فالتجديد عملية تروم تحقيق إعادة المفاهيم والممارسات إلى وزنها ومكانتها الحقيقيتين، وعملية ترتبط بأهداف وغايات سامية، وليست مجرد عملية لا محرك لها إلّا الاستجابة لنوازع التقليد والمحاكاة والرغبة في التغيير الفارغ.

ثانيا: مفهوم الإنسان بين المتكلّمين وابن باديس

لقد عرف علماء المنطق "الإنسان" بأنه:" حيوان ناطق"، وذلك للدلالة على "المفرد" من الناس، وتمييزه عن غيره من الحيوان، المشارك له في جزء من التعريف، و يمكن أن نلتمس التصوّرات حول مفهوم "الإنسان " في إطار علم الكلام الكلاسيكي التي تشكلت في سياق تباين الأنماط المعرفية عند الفرق الإسلامية كالتصوّر الفلسفي والروحي والمنطقي، أمّا في العصر الحديث فقد تشكلت تصوّرات منذ أوائل القرن التاسع عشر وحتى يومنا في سياق المعطى القرآني الذي يحدّد لهذا الإنسان دوره الحضاري ومكانته في الكون، وكان لمفكري الحركات الإصلاحية التجديدية المعاصرة الدور الكبير في تقديم هذه الصورة حول مفهوم "الإنسان " التي انبثقت من خلال الأطروحات الفكرية المرتبطة بسياق المشروع الإصلاحي، من بينهم عبد الحميد بن باديس.

أ- الإنسان عند المتكلّمين: ساق أبو الحسن الأشعري مقالات للمتكلمين وغيرهم في الإنسان، وكانت جميعها تدور حول استطاعة الإنسان ومقدرته على فعل الفعل ومتعلّقات هذه المسألة التي أخذت حظّها من الجدال والمناظرة بين الفرق الإسلامية قديما وحديثا، ولعلّنا نقتصر على بعض منها تلك التي تباينت فيها الآراء وتضارب النظر فيها إلى الإنسان وهي كالآتي[4]:

- إنّ البدن هو الإنسان وأعراضه ليست منه وليس يجوز إلا أن يكون فيه عرض من الأعراض.
- الإنسان جسد وروح وأنهما جميعاً إنسان.
- الإنسان اسم لمعنيين لبدن وروح، فالبدن موات والروح هي الفاعلة الحسّاسة الدرّاكة دون الجسد وهو نور من الأنوار.
- وقال النظّام: الإنسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له وأنّ كل هذا في كل هذا وأنّ البدن آفة عليه وحبس وضاغط له.
- وكان ابن الراوندي يقول: هو في القلب وهو غير الروح والروح ساكنة في هذا البدن.
- وقال أصحاب الطبائع: الإنسان هو الحر والبرد واليبس والبلة اختلط بهذا الضرب من الاختلاط وكذلك سمعه وسائر حواسه وكذلك جثته ولحمه ودمه وجميع هذه الأمور هي الإنسان.

يلاحظ من تعريفات بعض المتكلّمين والفلاسفة للإنسان اختلافهم وتباينهم، فاختزل بعضهم الإنسان في البدن فقط دون باقي المكوّنات، في حين ذهب آخرون إلى أنّ الإنسان يكون إنسانا بالجسد والروح معا لا غير، ويراد بالإنسان عند النظّام الروح دون الجسد، واختلافهم في ماهية الإنسان مبني على اختلافهم في متعلّقاته التي هي الروح والنفس والحياة[5]:

- قال النظّام: "الروح هي جسم وهي النفس وزعم أن الروح حي بنفسه...".
- وقال قائلون منهم جعفر بن حرب: "لا ندري الروح جوهر أو عرض واعتلوا في ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: 85] ولم يخبر عنها ما هي لا أنها جوهر ولا أنها عرض ...".
- وكان الجبّائي يذهب إلى أن الروح جسم وأنها غير الحياة والحياة عرض ويعتل بقول أهل اللغة: خرجت روح الإنسان فزعم أن الروح لا تجوز عليها الأعراض.
- وقال قائلون وهم الطبائعيون: "ليس الروح شيئاً أكثر من اعتدال الطبائع الأربع ولم يرجعوا من قولهم اعتدال إلا إلى المعتدل ولم يثبتوا في الدنيا شيئاً إلا الطبائع الأربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة".
- وكان الأصم لا يثبت الحياة والروح شيئاً غير الجسد ويقول: "ليس أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده وكان يقول: النفس هي هذا البدن بعينه لا غير وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء لا على أنها معنى غير البدن".
- وقال آخرون: النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة والحياة عندهم عرض ومنهم أبو الهذيل، وزعم أنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة واستشهد على ذلك بقول الله -عز وجل-: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر: 42].

من خلال ما سبق ذكره من أقوال المتكلمين والفلاسفة، نجد أنّهم اختلوا أولا في الروح هل هي جسم أم جوهر أم عرض، ثمّ هناك من جعل الروح والنفس بمعنى واحد، وهناك من ميّز بين الروح والنفس والحياة، وآخرون أنكروا كلّ شيء إلاّ الجسد وهم الطبائعيون في اصطلاح المتكلّمين والفلاسفة وفي اصطلاحنا المعاصر هم الماديون.

ب- الإنسان عند عبد الحميد بن باديس: ينطلق الإصلاحيون في تصوّرهم للإنسان من القرآن الكريم ذلك أنّ " الإسلام بتكاليفه وأحكامه خاطب "الإنسان" من دون فصل أو تقسيم، معتبرا إياه شيئا واحدا، فلم يخاطب فيه جانبا دون الآخر ولم يعامله على أنه جسم حيّ متحرّك كسائر الحيوان، ولا على أنه لطيف مجرد كالملائكة.، بل وجّه إليه الخطاب بالتكليف، باعتباره إنسانا متكاملا، وخاطبه بالترغيب والترهيب، اختبارا لحوّاسه ومواهبه وعقله، وأخبره بأنّه إن أحسن فلنفسه، وإن أساء فعليها، وبأنّ المؤمن سيدخل الجنّة بجسده وعقله وروحه، وكلّ حواسّه، وأنّ الكافر سيدخل النار كذلك[6].

وقد استمد ابن باديس هذه النزعة الإنسانية من التصور القرآني للحقيقة الإنسانية، تلك الحقيقة التي احترمت الكائن البشري، وأولته الدرجة الأولى من الكرامة وأوضحت للناس أجمع أن بني الإنسان من طينة واحدة، وأن هذه الطينة أو تلك الطبيعة تتساوى فيها جميع الأجناس[7].

ماهية الإنسان عند ابن باديس ذات مكوّنة من جزئين يتصارعان أبدا، ويخلقان حالتي رقي وانحطاط متموجتان بفعل عوامل تتعلّقان بكلتا الحالتين، إذ يقول:" إنّ الإنسان بجزئه الترابي، وهو بدنه- مخلوق أرضي، وبجزئه النوراني- وهو روحه- مخلوق سماوي، فإذا جذبه جزؤه الترابي بزمام الشهوة إلى السفليات الأرضية، طار به جزؤه النوراني على بساط العقل إلى علويات السماء، وهو لن يزال دائما بين هذا وذاك في انحطاط واعتلاء"[8].

فماهية الإنسان عنده تماهي الوجود البدني الذي هو من تراب بالوجود الروحي الذي هو من نور، وبينهما يكون الإنسان أرضيا بفعل الشهوات وسماويا بفعل العقل. ومنه نستنتج أنّ الشهوة والعقل محرّكان ودافعان للإنسان يحملانه على الصنيع المنحطّ أو الصنيع الراقي. يقول في الجسد والروح مبيّنا علاقة التماهي والتشاكل بينهما: "فالجسد آلة بديعة للروح لازمة لها في الدنيا وملازمة لها في الأخرى، فمن العدل الإلهي أن يكون لها حظها هنالك، كما كان لها حظها هنا، ومن العدل الواجب على الإنسان أن يعطيها- كما يعطي الروح- حقها من الاعتناء..."[9].

ومن مكوّنات الإنسان عند ابن باديس العقل، وهو إذ يتحدّث عن العقل في كتاباته لا يريد به مجرّد الآلة وإنّما يريد متعلّقات هذه الآلة من قدرات على الفهم والتفكير والتحليل من خلال قوّة الإدراك الابتدائي الإجمالي الذي خلقه الله به، وهو عنده من ماهية الإنسان فنجده يقول: "... ولكن الإنسان يمتاز عن الحيوان بقوة التحليل والتركيب لكل ما يصل إليه حسه وإدراكه، وتطبيق ذلك على كل ما تمتد إليه قدرته ويكون في متناول يده. فمن ذلك التركيب والتحليل والتطبيق تغلّب على عناصر الطبيعة وتمكّن من ناصيتها واستعمل حيوانها وجمادها في مصلحته ورقي أطوار التقدم في حياته، ولفقد الحيوان غير الإنسان هذه القوة بقي في طور واحد من حياته ومعيشته. فإدراك الحيوان فطري إلهامي يُعطاه من أول الخلقة، والإنسان يعطى أصل الإدراك الإجمالي، ثم بتلك القوة يتسع أفق إدراكه ويستمر في درجات التقدم وهذه القوة التي يمتاز بها الإنسان هي العقل. وهي التي ساد بها هذا العالم الفاني"[10].

نستفيد من قوله أنّه ميّز بين إدراكين: إدراك فطري إلهاميّ خاصّ بالحيوان وإدراك أصليّ إجمالي منحه الله تعالى للإنسان، ومن منطوقه نصل إلى أنّ الإنسان يطوّر إدراكه بقوّة العقل الذي هو آلة ليرتقي بإدراكه من درك الحياة البهيمية إلى درج المعالي الإنسانية، و يؤكّد هذا المعنى قوله: "ولمّا امتاز الإنسان عن سائر الحيوان بالعقل والتفكير- امتاز عنه بالتنقل والتحول في أطوار حياته ونظم معيشته بمكتشفاته ومستنبطاته، فمن المشي على الأقدام إلى التحليق في الجو، مثلاً، وبقي سائر الحيوان على الحال التي خلق عليها دون أي انتقال"[11].

القارئ لأقوال ابن باديس عن الروح والنفس، يجد أنّه لا يميّز بينهما إلاّ فيما يتعلّق بالحاجيات الغريزية والضرورات الإنسانية التي تحافظ على بقاء النوع، فالروح:" كريمة الجوهر لأنها من عالم النور، فقد خلقت من نفخ الملك كما في حديث ابن مسعود - رضي الله عنه - الثابت في الصحيح (...) وإنها كريمة الخلقة أيضاً لأنها فُطِرت على الكمال، ولذا أضافها الله تعالى إلى نفسه في معرض الامتنان في قوله: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾، دع ما يطرأ عليها بعد اتّصالها بالبدن من تزكية ترقى بها في معارج الكمال أو تدسية تنحط بها إلى أسفل سافلين، وبعد ارتباطها بالبدن يتكون منهما المخلوق العظيم العجيب المسمّى الإنسان"[12].

فالأرواح والنفوس عنده من جهة حقيقتها بمعنىً واحد وهي جواهر وليست أعراض أو أجسام خلافا للمتكلّمين والفلاسفة، كما أنّها هي الحياة فبدونها لا يكون الإنسان إنسانا وإنّما جثّة ساكنة هامدة، يقول: "هذه النفوس البشرية جاءت الشرائع السماوية كلها بإيجاب حفظها، فكان حفظها أصلاً قطعياً وكلية عامة في

الدين..."[13]، ولكن في المقابل يذكرها ويقصد بها النفس الغريزية بمعنى الشهوة فيقول: "العبد بين داعيين مختلفين دينه يدعوه إلى الحسنى وينهض به للعلاء ونفسه تدعوه إلى السوأى وتنحط به إلى الحضيض. ولا ينحط المسلم عن مقامات الكمال إلا بإجابته داعي نفسه وإعراضه عن داعي دينه. فالنفس هي الجاذب القوي إلى دركات الانحطاط (...) وفي هذا تنبيه له على أن النفس هي المعرقلة للعبد عن الصعود في سلم السعادة وأنه إذا قهرها وغلبها فقد تيسرت له أسباب الكمال"[14].

المحور الثاني: التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس

اهتم الإمام عبد الحميد ابن باديس بالعقيدة، وأعطاها مكانة خاصة بحكم الظروف التي عاشها الشعب الجزائري آنذاك، فلقد حاول الاستعمار العمل على توهين عقيدة الجزائريين، وعلى تغلغل عقائد الخرافة والدجل؛ التي تجعل الشعب مستسلما للواقع، يائسا من التغيير، فاقدا للأمل في ربه. ورأى الإمام أنّ أولى الجوانب بالرعاية والمكانة هو الجانب العقدي، يقول رحمه الله: "وقد كانت وجهتنا الأولى في النقد الديني هي الاعتقادات، ولقد كان همنا الأول تطهير عقيدة التوحيد من أوضار الشرك القولي والفعلي والاعتقادي، فإنّ التوحيد هو أساس السلوك، ولذلك ابتدى بـ "إياك نعبد" قبل "اهدنا" في فاتحة القرآن الكريم"[15].

كما أراد الإمام أن يبتعد بالناس في جانب العقيدة عن علم الكلام وعن الطرح الفلسفي المغرق في مصطلحات لا تستوعبها أفهام العامة ولا تؤثر في سلوكاتهم فارتأى أنّ أسهل خطاب يحدث أثرا في النفوس هو الخطاب القرآني الذي لا يملّه سامعه، ولا يصعب على متلقّيه، ولذلك جاء في تفسيره مجالس التذكير قوله: " أمّا الإعراض عن أدلة القرآن والذهاب مع أدلة المتكلمين الصعبة ذات العبارات الاصطلاحية فإنه من الهجر لكتاب الله، وتصعيب طريق العلم إلى عباده، وهم في أشد الحاجة إليه " ثم يقول: "بَسَط القرآن عقائد الإيمان كلَّها بأدلَّتها العقلية القريبة القاطعة، فهجرناها وقلنا: تلك أدلَّة سمعية لا تحصِّل اليقين، فأخذْنا في الطرائق الكلامية المعقَّدة، وإشكالاتها المتعدِّدة، واصطلاحاتها المحدثة، مِمَّا يصعِّب أمرها على الطلبة فضلًا عن العامَّة"[16].

دعا أيضا إلى إعادة النظر في المقررات العلمية التي كانت تدرس في المعاهد الدينية عموما ومقررات العقيدة على وجه الخصوص، ولم يكتف بالدعوة إلى ذلك بل مارس عملية التجديد علميا وعمليا، تأليفا وتدريسا، وبمعاضدة إخوانه وتلاميذه انتشرت المدرسة الإصلاحية ذات المرجعية السلفية المخالفة في كثير من النواحي عن المدرسة الأشعرية[17].

فالقارئ لخطابه العقدي لا يصعب عليه كشف المنهج العام في تجديده للدرس العقدي، فهو قد ركّز على عملية ربط العقيدة بمصادرها الأصلية القرآن والسنة وجعل هذا الربط لازم من لوازم تحرير العقل، ولم يقف عند حدّ التصورات العقدية والإيمانية بل اهتمّ كذلك بالممارسة العقدية وأثرها على الفعل والسلوك.

المحور الثالث: مظاهر التجديد في عرض موضوع الإنسان عند ابن باديس

بيّنا من خلال عرض بعض الأقوال في الفكر الكلامي أنّ مفهوم الإنسان لم يتعدّ كونه كائنا حيّا مكوّنا من بدن وروح مع تباين واختلاف في ماهية هذه الروح وتعلق الحياة بها، ثمّ عرضنا بعد ذلك أقوال العلامة عبد الحميد ين باديس في ماهية الإنسان وحقيقته، وكيف أنّه يصوّره انطلاقا من تصوير القرآن له، فهو ذات مكونة من ثلاثة أجزاء: بدن ترابي وروح نورانية وعقل يدرك به الأشياء.

من هذا المنطلق المفاهيمي واستنطاقا لأقواله في ما يتعلّق بالإنسان في إطار خطته الإصلاحية، يمكن تجلية مظاهر التجديد في عرض قضايا الإنسان خدمة لمشروعه الإصلاحي كالآتي:

1- الاهتمام بالتفكير والدعوة إلى إعمال العقل

يكثر ابن باديس الحديث عن العقل والتفكير ومتعلّقاتهما، وكنا قد بينا في السابق أنّ العقل في الإنسان عنده مجرّد آلة والإدراك هو القوّة التي خُلق بها وهو يطوّرها ليرتقي بها، غير أنّنا نجد مفهوما آخر للعقل يعرّفه بأنّه القوّة الروحية عند الإنسان، في معرض حديثه عن العلاقة بين التفكير والاكتشاف يقول: "وعقله هو القوة

الروحية التي يكون بها التفكير، وتفكيره هو نظره في معلوماته التي أدرك حقائقها، وأدرك نسب بعضها لبعض إيجاباً وسلباً وارتباط بعضها ببعض نفياً وثبوتاً، وترتيب تلك المعلومات بمقتضى ذلك الارتباط على صورة مخصوصة ليتوصل بها إلى إدراك أمر مجهول. فالتفكير اكتشاف المجهولات من طريق المعلومات، والمفكر مكتشف ما دام مفكراً"[18].

يشير ابن باديس إلى أهمية التفكير بالنسبة للإنسان، فالإنسان إنسان إذا فكّر من أجل أن يكتشف المجهول ويعمل على تسخيره وتوظيفه لصالحه، يقول: " وبقدر ما تكثر معلومات الإنسان ويصح إدراكه لحقائقها ولنسبها ويستقيم تنظيمه لها- تكثر اكتشافاته واستنباطاته في عالمي المحسوس والمعقول وقسمي العلوم والآداب..."[19].

يستعمل ابن باديس دلالة التلازم العقلي بين شيئين أو أكثر وهو ما لا يتصوّر العقل انفكاكه ليقرّب الصورة إلى أذهان المتعلّمين، ويدفعهم إلى العمل بمقتضى التصوّر الذهني. يقول في هذا الصدد: "وللفكر الإنساني عمل سابق لأعمال الجوارح المجترحة وسائق لها ومهيئ لما يظهر أنه من بدواتها، وهذا العمل الفكري تظهر قوته في نواح منها- وأهمها- التمييز بين الخير والشر وأدق منه التمييز بين خير الخيرين وشر الشرّين، فإنّ الخير درجات وأنواع، والشرّ كذلك دركات وأنواع"[20].

نلاحظ أنّه يوظّف دلالة التلازم وهذه المرّة بين الفكر وعمل الجوارح فهما لا ينفكّان بحال، غير أنّ الفكر سابق للجوارح وسائق لها، وبذلك يكون فعل الخير ونقيضه فعل الشرّ ناتجا عن إعمال العقل الذي هو التفكير. فهو يقرّر حقيقة قرآنية مفادها أنّ ما يفكّر به الإنسان نابع عمّا يعتقده وهو المحرّك الرئيس لسلوكه وأفعاله، يقول: "سلوك الإنسان في الحياة مرتبط بتفكيره ارتباطاً وثيقاً، يستقيم باستقامته ويعوج باعوجاجه ويعقم بعقمه، لأنّ أفعاله ناشئة عن اعتقاداته، وأقواله إعراب عن تلك الاعتقادات، واعتقاداته ثمرة إدراكه الحاصل عن تفكيره ونظره. وهذه الإدراكات الحاصلة عن التفكير والنظر ليست على درجة واحدة في القوة والضعف، فمنها ما هو قويٌّ معتبر، ومنها ما هو ضعيف ساقط عن الاعتبار..."[21].

وبهذه الأمثلة من نصوص العلامة ابن باديس يتّضح لنا أنّه ما فتئ يستخدم دلالة التلازم العقلي واللفظي كي يحمل الناس على إعمال عقولهم، وهي دعوة جاء بها الإسلام ففي القرآن الكريم آيات كثيرة " تدعو إلى إعمال العقل والتفكير في ملكوت الله وخلق الإنسان؛ ليصل بذلك إلى الإيمان بالله وقدرته وإبداعه ووحدانيته، وتدرج في هذا الخطاب بما يناسب عقلية العرب وتصوراتهم والمحسات المتعلقة بحياتهم؛ ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (20)﴾ [الغاشية: 17-20]، ﴿ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ (24) أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (25) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (26) فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (27) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (28) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (29) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (30) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (31) مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ (32)﴾ [عبس: 24-32]"[22].

2- بيان أهمية الوقت في حياة الإنسان والحرص على استغلاله

من مظاهر التجديد في قضية الإنسان عند عبد الحميد بن باديس، مظهر تجلّى في اهتمامه الكبير بمسألة الوقت والفراغ، والتي يعدّها من أهمّ الأمور وأخطرها التي عادة ما يتغافل عنها المسلمون، وهذا الطرح يفتقده الدرس الكلامي الكلاسيكي، وكذلك كثير من أطروحات المجددين، يقول عن الوقت: " عمر الإنسان أنفس كنز يملكه، ولحظاته محسوبة عليه وكل لحظة ثمرة معمورة بعمل مفيد، فقد أخذ حظه منها وربحها، وكل لحظة تمر فارغة، فقد غبن حظه منها وخسرها (...) فالرشيد الرشيد من عمر وقته بالأعمال، وداوم على استعمال ذاته فيها فربحهما، والسفيه السفيه من أساء التصرف فيهما فأخلى وقته من العمل، وعطل ذاته عن الشغل فخسرها"[23].

فالوقت من أهمِّ النِّعم التي أنعم الله بها علينا، ولأهمية الوقت أقسم الله في القرآن الكريم به - وهو الغني عن القسم - عدةَ مراتٍ؛ بالفجر، والضحى، والعصر والليل... و من المعروف لدى المفسِّرين أن الله إذا أقسم

بشيء مِن خلْقِه، فذلك ليلفتَ أنظارَهم إليه، وينبههم إلى جليل منفعته. وقد كثر الحديث اليوم عن فنّ إدارة الوقت وعن الوسائل التي تُعِينُ المرءَ على الاستفادة القصوى من وقته في تحقيق أهدافه، والاستفادةُ من الوقت هي التي تحدِّد الفارقَ ما بين الناجحين والفاشلين في هذه الحياة، فالسِّمةُ المشتركة بين كل الناجحين هي قدرتُهم على الموازنة ما بين الأهداف التي يرغبون في تحقيقها، والواجباتِ اللازمة عليهم، وهذه الموازنةُ تأتي من خلال إدارتهم لأوقاتهم[24].

وقد سلك ابن باديس نهج القرآن في بيان أهمية الوقت وخطورة تضييعه واغتنام هذا المورد العظيم الذي زوّدنا الله به، وفي هذا الأصل يقول ابن باديس:" "كل فرد من أفراد بني الإنسان في كل لحظة من لحظات حياته لا ينفك عن المداخل والمخارج فكل ساعة يقضيها من حياته هي مدخل باعتبار دخوله فيها من غيرها ومخرج باعتبار خروجه منها إلى سواها. فإن قضاها صادق العقد صادق القول، صادق العمل وفارقها كذلك فهي مدخل صدق ومخرج صدق. وإن قضاها وفارقها سيء العقد سيء القول سيء العمل فهي ليست كذلك بل هي مدخل كذب وفجور ومخرج كذب وفجور..."[25].

ولا شك أن العاقل يجب عليه أن يستحضر نهايته، ويفكر في مستقبله، ويتذكر عاقبة أمره، فيستغل زمانه في كل شيء يعود عليه بالمصلحة في دينه ودنياه، ولا يفرط في لحظة من لحظات عمره بإضاعتها فيما لا فائدة فيه، فالوقت كما يقول الاقتصاديون مال، وتقدّم أي أمّة لا يتأتّى إلاّ باستغلال كل لحظة من حياتها استغلالا يكون في مصلحة هذا التقدّم والتطوّر، وإلّا كان الوقت صفقة ضائعة تعود بالوبال والحسرة على الإنسان الفرد حاملا وزر تخلّف مجتمعه.

3- بيان علاقة الغذاء الصحي بالسلوك عند الإنسان

لقد تنبّه ابن باديس للرابطة التي تجمع الغذاء الصحي والعناية الجسمية بالسلوك الفردي والتنمية المجتمعية، وهذه سابقة لم يتفطّن لها خلق كثير ممّن دوّنوا في مجال الإصلاح والتجديد، يقول في هذا الصدد: "يتوقف هذا البدن وصلاحه على الغذاء، وقد جعل الله فيه وعاء، وأي وعاء، وهو المعدة، مخزن الغذاء وبيت الداء، وعلى حفظ نظام هذا الوعاء تترتب الصحة والمرض والسقم والشفاء. فإذا ملأ ابن آدم بطنه كان عليه شر وعاء، وانبعثت منه شر الأدواء: أسقام للبدن وأثقال على الروح وظلمات للعقل، فانقلب على الإنسان مع انتفاع به إلى أصعب الشر وأقسى البلاء. وإذا اقتصر على أكلات تقيم الصلب وتمسك البدن حصل من البدن على العمل، وسلم من آلام المرض، ونعم بالعافية، وكان انتفاعه بالآلة البدنية خالصا من شوائب الضرر"[26].

فالغذاء الجيد للأفراد ينعكس على المجتمع بكامله، فمّما لا شك فيه أنّ مجتمعًا يعاني أفراده من سوء التغذية لا يكون عطاؤه عطاء جيدا، بل على العكس تكون الإنتاجية فيه متدنية ولا يمكنه أن يحقق التنمية المنشودة لا في الحقل الاقتصادي ولا الاجتماعي ولا التصنيعي أو التربوي والتعليمي[27].

يقول أيضا: "تتوقف الأعمال على سلامة الأبدان فكانت المحافظة على الأبدان من الواجبات، (...) وفي تقديم الأكل من الطيبات على العمل الصالح تنبيه على أنّه هو الذي يثمرها، لأنّ الغذاء الطيب يصلح عليه القلب والبدن فتصلح الأعمال كما أن الغذاء الخبيث يفسد به القلب والبدن فتفسد الأعمال"[28].

وإنّنا نقرأ ونشاهد حديث علماء التغذية والأطباء في عصرنا الحالي عن علاقة التغذية السليمة بالسلوك الإنساني وتأثير تناول السكريات مثلا على وظيفة الدماغ وعلى الهرمونات التي تساعد الدماغ على التركيز والحفظ والتحليل وغيرها من القدرات العقلية، وهذا ما أولاه ابن باديس العناية الكاملة في كثير من كتاباته ضمن مشروعه الإصلاحي في سياق التجديد في العرض والطرح. ولعلّ ما يلخّص ما سلف ذكره قوله رحمه الله تعالى: "حياة الإنسان من بدايتها إلى نهايتها مبنية على هذه الأركان الثلاث: الإرادة والفكر والعمل، وهي المذكورات في هذه الآية، لأن التذكر بالتفكر والشكر بالعمل. فاستفادة الإنسان مما خلقه الله له وجعله لأجله لا تكون إلا بهذه الثلاثة، وهذه الثلاثة متوقفة على ثلاثة أخرى لا بد للإنسان منها، فالعمل متوقف على البدن، والفكر متوقف على العقل، والإرادة متوقفة على الخلق، فالتفكير الصحيح من العقل الصحيح، والإرادة القوية

من الخلق المتين، والعمل المفيد من البدن السليم، فلهذا كان الإنسان مأموراً بالمحافظة على هذه الثلاثة عقله وخلقه وبدنه، ودفع المضار عنها، فيثقف عقله بالعلم ويقوم أخلاقه بالسلوك النبوي ويقوي بدنه بتنظيم الغذاء وتوقي الأذى والتريض على العمل"[29].

خاتمة:

نخلص ممّا سبق إلى أنّ الإمام عبد الحميد ابن باديس طرح قضية الإنسان كمبحث عقدي مستنبط من الكتاب والسنة، وبادر إلى توسيع مفهوم ومدلول مصطلح إنسان ليستغرق جميع متعلّقاته النفسية والروحية والأخلاقية، ويشمل ما يكون به الإنسان إنسانا من القضايا القيمية والحضارية وهكذا تم التركيز في مشروعه الإصلاحي على جدلية العلاقة بين الحضارة والإنسان عبر مجسّات خاصة تبحث في كيفية بناء إنسان متكامل الأجزاء في وحدة ذاتية تناقض التخلّف الفكري والسلوكي وتحدّ من سطوته، فالتقدّم عن ابن باديس لا يتأتى بعيدا عن إصلاح الفرد وصلاحه، وهذه هي الطريقة الأمثل لنقل الفرد والمجتمع من أجواء العبثية والتشرد والضياع، إلى أجواء أكثر حداثة وتطورا. حتى إنك إذا نظرت في القرآن الكريم تكاد بأن تجزم أنّ القرآن كلّه إنّما جاء يعالج قضية الإنسان، والطريق الصحيح الذي يسلكه الإنسان، والطريق المعوجة التي يُحذَّر الإنسان منها، إلى غير ذلك، وهذا النهج المسلوك والفجّ غير المتروك الذي دأب عليه ابن باديس طيلة حياته ولم يعيي بذلك، رحمه الله وأسكنه فسيح جنّاته.

قائمة المصادر والمراجع:

1- الجوهري، الصحاح، ت أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م.

2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

3- ابن فارس، مقاييس اللغة، ت عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ -1979م.

4- عمار الطالبي، آثار ابن باديس، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط1، 1388 هـ،1968م.

5- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ت زرزور،المكتبة العصرية الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2005م.

6- بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط1، 1433هـ،2012م.

7- خليفي الشيخ، منهج التجديد في علم الكلام عند عبد المجيد النجار، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية مجلد 32، العدد2، 13-12-2018.

8- محمد أحمد كنعان، أزمات الشباب أسباب وحلول، نسخة الكترونية، د. ط.

9- عمار الطالبي، النزعة الإنسانية والجمالية عند ابن باديس، مجلة الأصالة العدد7، السنة 2، صفر ربيع الأول 1392هـ، ماي أفريل 1972م.

10- عمراني بلخير، الخطاب التجديدي في فكر الإمام عبد الحميد ابن، بتاريخ: 15 كانون1/ديسمبر 2016 مقال على موقع crsic.

11- محمد حاج عيسى، الإصلاح العقدي في دعوة ابن باديس وأثره على المجتمع الجزائري، موقع ابن باديس، https://binbadis.net/archives/3821

12- مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 48،47، الشاملة https://al-maktaba.org/book/4473/10354

13- عيد محمد شبايك، الإسلام وفنّ إدارة الوقت، شبكة الألوكة، https://www.alukah.net/culture/1085/9455/

14- عبد الرحمن مصيقر، الغذاء والتغذية، أكاديميا، نسخة الكرتونية، د.ط.

الهوامش:

[1]- الجوهري، الصحاح، ج2، ص454، ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص111، ابن فارس مقاييس اللغة، ج 1، ص409.
[2]- بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 1433هـ،2012م، ص 14،13.
[3]- عبد المجيد النجار، الإيمان بالله وأثره في الحياة، ص23، نقلا عن خليفي الشيخ، منهج التجديد في علم الكلام عند المجيد النجار، مجلة جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية، مجلد 32، العدد 13، 2018م.
[4]- ينظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ت زرزور، المكتبة العصرية، ط1، 1426ه،2005، ج2، ص252.
[5]- ينظر مقالات الإسلاميين، المرجع السابق، ص 254- 255- 256.
[6]- محمد أحمد كنعان، أزمات الشباب أزمات وحلول، نسخة إلكترونية، د.ط، ص18.
[7]- عمار الطالبي، النزعة الإنسانية والجمالية عند ابن باديس، مجلة الأصالة العدد7، السنة 2، صفر ربيع الأول 1392هـ، ماي أفريل 1972م نقلا عن موقع ابن باديس https://binbadis.net/archives/2544
[8]- عمار الطالبي، آثار ابن باديس، ج2، ص 117.
[9]- المصدر نفسه، ج2، ص 117.
[10]- عمار الطالبي، آثار ابن باديس، المصدر نفسه، ج2، ص 22.
[11]- المصدر نفسه، ج1، ص 267.
[12]- المصدر نفسه ج1، ص 251.
[13]- آثار ابن باديس، مصدر سابق، ج1، ص 251.
[14]- المصدر نفسه، ج2، ص 281.
[15]- عمراني بلخير، الخطاب التجديدي في فكر الإمام عبد الحميد ابن، مقال على موقع crsic بتاريخ 15 ديسمبر2016، تمّت قراءته يوم 16 مارس 2020- 09:43.
[16]- عمراني بلخير، المرجع السابق.
[17]- محمد حاج عيسى، الإصلاح العقدي في دعوة ابن باديس وأثره على المجتمع الجزائري، موقع ابن باديس، https://binbadis.net/archives/3821
[18]- آثار ابن باديس، ج1، ص 267.
[19]- المصدر نفسه، ج1، ص 267.
[20]- آثار ابن باديس، ج1، ص 106.
[21]- المصدر نفسه، ج1، ص 269.
[22]- مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 48،47، ج21، ص 353، الشاملة https://al-maktaba.org/book/4473/10354
[23]- آثار ابن باديس، ج1، ص174.
[24]- عيد محمد شبايك، الإسلام وفنّ إدارة الوقت، شبكة الألوكة، https://www.alukah.net/culture/1085/9455/
[25]- آثار ابن باديس، ج1، ص 321.
[26]- المصدر نفسه، ج2، ص 178.
[27]- عبد الرحمن مصيقر، الغذاء والتغذية، أكاديميا، نسخة الكترونية، د ط، ص 26.
[28]- آثار ابن باديس، ج1، ص 365.
[29]- المصدر نفسه، ج1، ص 433.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 405 – 420
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

توظيف الدراسات البيانية في إظهار جوانب من الإعجاز البياني عند عائشة عبد الرحمن من خلال كتابها "الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق"

Employing statement studies in showing aspects of miraculousness statement of Aisha Abd Al-Rahman through her book “The Miraculousness statement of the Qur’an and the Issues of Ibn Al-Azraq”

طالبة دكتوراه ابتسام فارح[1] **أ.د/ السعيد بوخالفة**
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر تاريخها، مصادرها، أعلامها
said.boukhalfa@univ-batna.dz ibtissemfarah30@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/08 تاريخ القبول: 2021/12/19

الملخص:
تسعى هذه الدراسة إلى رصد توظيف الدراسات البيانية في تحديد مواطن الإعجاز البياني في القرآن الكريم، واستجلاء أسراره؛ ولأجل ذلك، اخترنا نموذجا من دراسات عائشة عبد الرحمن تتناول ذاك التوظيف البياني، من خلال كتابها "الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق".
وفي الختام تبيّن لنا أنّ عائشة عبد الرحمن قد وفّقت إلى حدّ ما في إظهار الإعجاز البياني، وذلك من خلال استنادها إلى جوانب الدراسات البيانية اللغوية (الجانب المعجمي، الصوتي، الصرفي، النحوي، البلاغي)، وقد بيّنت أنه ما من لفظ فيه أو حرف يمكن أن يقوم مقامه غيره، بل ما من حركة أو نبرة لا تأخذ مكانها في البيان الأعلى.
الكلمات المفتاحية: الدراسات البيانية؛ الإعجاز؛ البيان؛ القرآن الكريم؛ عائشة عبد الرحمن.

Abstract:
The objective of this study monitors the employment of statement studies, in identifying the areas of miraculousness statement in the Holy Qur’an, uncover his secrets, and for that, we chose a model from Aisha Abd Al-Rahman's studies that dealt with that statement employment, through her book "The Miraculousness Statement of the Qur'an and the Issues of Ibn Al-Azraq".
In conclusion, we found that Aisha Abd Al-Rahman had succeeded to some extent in showing miraculousness statement. This is done by drawing on aspects of the linguistic statement studies (lexical, phonemic, morphological, grammatical, rhetorical aspect), she indicated that there is no word or a letter in it that can substitute for another. Rather, there is no motion or tone that does not take its place in the Supreme Statement.
Key words: statement studies; miracles; statement; the Holy Qur’an; Aisha Abd Al-Rahman.

1 – المؤلف المرسل.

مقدّمة:

القرآن الكريم كتاب الأمّة عقيدة وشريعة ومنهاجا وسلوكا، كما أنه كتاب العربية الأكبر، ومعجزتها البيانية الخالدة، أعجز أساطين الفصحاء من العرب المشركين، وتحداهم أن يأتوا بسورة من مثله، فما كان منهم إلا أن أذعنوا وسلّموا له إقرارا بصدقه، والتاريخ خير شاهد على ذلك.

فقضية الإعجاز البياني من وجوه الإعجاز واجبة الإجلاء، لأنه ينتظم القرآن كله، فرضت نفسها من أوّل لحظة نزل فيها الوحي، فانبرى العلماء – قديما وحديثا- يصنّفون فيها كتبا قيّمة، هادفين إلى جانب تعميق الصلة بالكتاب العزيز إلى إقناع الخصوم بوقوع هذا الوجه من الإعجاز في القرآن، فدرسوا البيان الأعلى في جوانبه اللغوية والبيانية.

أمّا في العصر الحديث فقد ظهر نوع من القراءات الجديدة للقرآن، اصطلح عليها بالدراسات البيانية، وهي تعتبر فرعا من فروع الدراسات اللغوية والبلاغية، إذ أنها تسعى إلى وصل علوم العربية بعلوم الإسلام.

إضافة إلى أنها امتداد لمسيرة تاريخية للإعجاز البياني، انطلقت مع نزول الوحي على شكل مضامين دون عناوين، ثمّ تطوّرت في عصر التدوين مع أبي عبيدة معمر بن المثنى (208هـ)، لتنتظم وتتبلور مع الزمخشري (538هـ) في تفسيره "الكشّاف"، كما يعتبر محمد عبده (1323هـ/1905م) وتلاميذه...وغيرهم، أبرز من أحدث تطوّرا جوهريا في الدراسات البيانية.

كما تعدّ عائشة عبد الرحمن من السبّاقين إلى الدراسات البيانية للقرآن الكريم، توظيفا وتفعيلا، تطبيقا للمنهج الاستقرائي الذي أرسى قواعده وأصوله أستاذها وزوجها أمين الخولي صاحب المدرسة البيانية، وتمثّل كتاباتها أجود وأبلغ ما كُتب في بيان هدي القرآن الكريم، وإظهار إعجازه البياني.

وعليه يمكن أن نتساءل:

- إلى أيّ مدى وفّقت عائشة عبد الرحمن في توظيف الدراسات البيانية في إظهار جوانب من الإعجاز البياني؟
- ما هي ملامح التجديد في الدرس البياني الرامي إظهار الإعجاز، عند عائشة عبد الرحمن؟

وتكمن أهمية هذه الدراسة في شرح جوانب الدراسات البيانية عند عائشة عبد الرحمن، وإبراز ما تحوي عليه تلك التطبيقات من تجاذبات تجعلها تترابط وتتحدّ لإخراج دلالات النص القرآني والِتماس أسراره، في قوالب بيانية، علمية في تعليلها وتبيان وجهها وحكمتها، من غير تكلّف أو تجاسر على التكلم في القرآن الكريم دون عربية.

إن الدّراسات السابقة التي عثرنا عليها حول هذا الموضوع، كلّها تناولت موضوع منهج عائشة عبد الرحمن في تفسيرها البياني أو دراساتها القرآنية أو الأدبية، ولم نقف في حدود ما اطلعنا عليه، على واحدة منها عالجت فكرة توظيف الدراسات البيانية في كتابها "الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق"، لا بالعنوان نفسه، ولا قريبا منه.

تسعى الدراسة إلى تحقيق جملة أهداف من أهمّها:

- الكشف عن تجربة علم من أعلام الدرس البياني المعاصرين، في خدمة الإعجاز القرآني تأصيلا وتطبيقا، مع التعريف بكتاب من أجلّ مصنفاتها في ذلك.
- بيان الشخصية العلمية المتزنة لعائشة عبد الرحمن في تمحيص ونقد الآراء التأويلية التوجيهية.
- استغلال الدراسات البيانية في تحديد مواطن الإعجاز، عن طريق محاولة تفسير سبب عجز العرب عن الإتيان بمثله أو ببعضه، وقد دخل عليهم من باب ما برعوا فيه.

هذا، وقد قسّمنا الموضوع بعد المقدّمة إلى محورَين نظري وتطبيقي؛ جاء المحور النظري كاشفا عن مفاهيم كل من: الدراسات البيانية، الإعجاز البياني، ومعرّفا بعائشة عبد الرحمن، وكتابها "الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق"، لننتقل إلى المحور التطبيقي المُعنون بـ "أثر الدراسات البيانية في إظهار الإعجاز البياني"، تحدثنا فيه عن توظيف الدراسات البيانية عند عائشة عبد الرحمن من خلال كتابها في التماس سر الحرف أوّلا، في الاهتداء إلى سر الكلمة ثانيا، وفي استجلاء سر التعبير ثالثا"، ثم ذيّلنا بخاتمة حوت أهم النتائج.

المحور النظري: تعريفات ومفاهيم (الدراسات البيانية، الإعجاز البياني، عائشة عبد الرحمن، وكتابها "الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق")

أولا: مفهوم المركب الإضافي "الدراسات البيانية"

لم نقف - في حدود اطلاعنا- على مفهوم دقيق للدراسات البيانية، وفيما يلي عرض لما أمكننا الوصول إليه:

أولا: ورد على لسان فاضل السامرائي حينما سئل عن التسمية الصحيحة للدراسات البيانية: إعجاز أو تفسير بياني؟ فأجاب بقوله: "هذه الدراسات ليست إعجازاً، فالإعجاز أكبر من ذلك بكثير، إنما هذه دراسات في البيان، يستخلصها أهل اللغة والبلاغة، بالنظر والتدبر في التعبير القرآني، وهو نوع من التفسير"[1]، فالدراسات البيانية عنده مردّها للتفسير البياني.

ثانيا: تعريف سعاد بولشفار حيث تعرّفها على أنها: "دراسات لغوية وبلاغية وأدبية، تهتم بكل ما يتعلّق بالقرآن الكريم من جهة الأداة واللفظ والجملة والمعنى والأساليب والتصوير والتعبير والإعجاز. في إطار موضوعاته المتنوعة والمختلفة. أو في إطار الموضوع الواحد...وهذا بحسب المنهج المتّبع، ونتيجة لتطور أداة الفهم ونضجها..."[2]، ومن خلال التعريف نلحظ استحضارها لما أشار إليه اليزيد بلعمش عند تعريفه بـ "الدراسة البيانية لفاضل السامرائي"، إلى أن الدراسة البيانية تقدمت تقدما ملحوظا، وتبلورت أفكارها، حتى غدت فرعا من فروع الدراسات اللغوية والأدبية والبيانية، وأُنجز فيها عدد كبير من الرسائل الجامعية، وأن العلوم العربية هي القاعدة للدراسة البيانية[3].

وتُتبِع سعاد بولشفار تعريفها بقولها: "وتهتمّ الدراسات البيانية للقرآن الكريم بكل مسائل البلاغة... التي تتجمع في النظم القرآني المعجز، وتشمل كل بحث بلاغي يستقصى في آيات الذكر الحكيم، فيبرز صاحبه باستقصائه ما يتجلى له من دقائق وخصائص ومزايا بلاغية..."[4].

وعليه نخلص أن الدراسات البيانية هي: فرع من فروع الدراسات اللغوية والأدبية والبيانية، تُعنى بالقراءة المتبصّرة والتفكّر والتدبّر في التعبير القرآني، عبر تسخير اللغة بجوانبها: الصوتية، والصرفية، والنّحوية، والبلاغية، لمحاولة كشف واستجلاء معاني وأسرار ولطائف ودقائق البيان القرآني المعجز الخالد.

ثانيا: مفهوم الإعجاز البياني

يحتاج تعريف الإعجاز البياني، إلى تعريف "الإعجاز" ثمّ "البيان" لغة واصطلاحا، ثم تعريف الإعجاز البياني باعتباره مركبّا وصفيا.

1- تعريف الإعجاز

أ- تعريف الإعجاز لغة: "الإعجاز" لفظ مشتق من "العجز"، وقد جاءت على معان عديدة لغوية في المعاجم العربية، منها ما ذكره ابن فارس: " أعجزني فلان إذا عجزت عن طلبه وإدراكه. والعجزُ نقيض الحزم. وعَجَزَ يَعْجِزُ عَجْزا فهو عاجزٌ ضعيفٌ"[5].

ويقول ابن منظور: "العَجْزُ: نَقِيضُ الحَزْم، يُقَالُ: أَعْجَزَني فُلَانٌ أَي فَاتَنِي، وَقَالَ اللَّيْثُ: أَعْجَزَني فُلَانٌ إِذا عَجَزْتَ عَنْ طَلَبِهِ وإدراكه. وَيُقَالُ: عَجَزَ يَعْجِزُ عَنِ الأَمر إِذا قَصَرَ عَنْهُ"[6].

ومُعْجِزَةُ النبيِّ ﷺ: ما أَعْجَزَ به الخَصْمَ عندَ التَّحَدِّي، والهاءُ للمُبالَغَةِ[7].

ومنه فالإعجاز نقيض الحزْم وهو فَوْتٌ وسَبقٌ وتَحدٍّ دائم مستمر من جهة السابق، وتثبيط وضعف وقصور وتأخّر وعدم القدرة عن لحاق وإدراك السابق.

ب- تعريف الإعجاز اصطلاحا:

يقول الجرجاني في التعريفات: "الإعجاز: في الكلام هو أن يؤدى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق"[8]، وحدّ الإعجاز عنده: "أن يرتقي الكلام في بلاغته إلى أن يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته"[9].

وعرفه مناع القطان بقوله: "إظهار صدق النبي ﷺ في دعوى الرسالة بإظهار عجز العرب عن معارضته في معجزته الخالدة وهي القرآن- وعجز الأجيال بعدهم"[10]، فتعريف القطان أضاف لازم الإعجاز، وهو تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أما **المعجزة في الاصطلاح** فقد عرفها السيوطي بأنّها "فعل من أفعال الله، خارق للعادة، مقترنا بدعوى النُّبوّة، موافقا لدعواه عند التّحدي، مع عدم المُعارضة"[11].

من هذه التعريفات المتقاربة، نخلص إلى أن "الإعجاز": إظهار صدق دعوى الرسول صلى الله عليه، وأنّ ما جاء به هو من عند الله، وأنّ عجز الثقلين من إنس وجن عن الإتيان بمثله ثابت ما بقي الدهر.

2- تعريف البيان

أ- تعريف البيان لغة: البيان مصدر من الفعل "بان"، ويأتي على معان عديدة:

قال الراغب في مفرداته: "البيان الكشف عن الشيء، ويكون بالنطق أو الكتابة أو الإشارة أو بدلالة الحال، وسُمّي الكلام بيانا كما في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 138]، لكشفه عن المعنى المقصود وإظهاره"[12].

ويقول الراغب: "بان الشيء بيانا: اتّضح، فهو بيِّنٌ، والجمع أبيناء. وكذلك أبان الشئ فهو مُبينٌ. وأَبَنْتُهُ أنا، أي أوضحته...واستبان الشئ: وضح. واستبنته أنا: عرفته. وتبين الشئ: وضح وظهر. وتَبَيَّنْتُهُ أنا...والتَبْيينُ: الإيضاح. والتَبيِينُ أيضاً: الوضوح"[13].

من خلال ما سبق نفهم أن "البيان" يدور معناه حول: الكشف والظهور.

ب- تعريف البيان اصطلاحا:

ومن أوائل البلاغيين ممن اهتم بالبيان الجاحظ (ت255هـ) في بيانه وتبيينه، فقد ذكر معناه فقال: "اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو

البيان في ذلك الموضع"[14]. واللافت أن الجاحظ أول من نبّه إلى أنواع البيان الخمسة: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال[15].

وعرّفه الهاشمي في جواهر البلاغة بقوله: "أصولٌ وقواعدُ، يعرف بها إيرادُ المعنى الواحد، بطرق يختلف بعضُها عن بعض، في وُضوح الدّلالة على نفس ذلك المعنى، ولابد من اعتبار المطابقة بمقتضى الحال دائما"[16].

وتعريف الهاشمي أقرب إلى ما نحن بصدد دراسته، لاشتماله لكل من المقام والمقال، فالمقام (أو السياق) يشكل محورا أساسيا لدراسة المقال، وهو ما سيتكشف لنا من خلال بحثنا.

3- تعريف الإعجاز البياني:

رغم تعدّد مؤلفات الإعجاز البياني، إلا أنّنا لا نجد لديها تعريفا واضحا يحدّد المقصود، سوى ما عرّفه به عمّار ساسي، وقبله عائشة عبد الرحمن.

قال عمّار ساسي: "الإعجاز البياني هو إثبات عجز الإنس والجن، على قدرتهم بالتحدي على أن يأتوا بمثل القرآن، في بيانه، قصد إظهار صدق الرسول في دعواه"[17].

ولأن بحثنا يعنى بجهود عائشة عبد الرحمن في توظيف الدراسات البيانية بصفة عامة، ولتخصصها في الإعجاز البياني، ووضعها مفهوما له، بصفة خاصة، يكون من الأجدر بنا تتبع ورود مصطلح "الإعجاز البياني"، في كتابها "الإعجاز البياني في القرآن الكريم ومسائل ابن الأزرق".

قبل أن نذكر مفهوم الإعجاز البياني عند بنت الشاطئ، نُنبّه إلى عدم تعريفها له في المبحث الأول التنظيري، رغم تقيدها به، ممّا يدلّ على منهجها العملي التطبيقي.

حيث تقول عائشة عبد الرحمن: "الإعجاز البياني للقرآن الكريم يفوت كل محاولة لتحديده، ويجاوز مدى طاقتنا على مشارفة آفاقه الرحبة واجتلاء أسراره الباهرة"[18]، ثم تؤكد في موضع آخر ما ذهبت إليه بقولها: " وأعود فأقرر أن الإعجاز البياني للقرآن، يفوت كل محاولة لتحديده، ويجاوز كل طاقاتنا في لمح أسراره الباهرة"[19]، لتبيّن فيما بعد أنها تفهم إعجاز البيان القرآني على "أنه ما من لفظ فيه أو حرف يمكن أن يقوم مقامه غيره، بل ما من حركة أو نبرة لا تأخذ مكانها في ذلك البيان المعجز"[20].

فـ"الإعجاز البياني" كمركب وصفي نعرّفه على أنه: فوت وسبق وتحدّي البيان القرآني لجميع البيانات الأخرى، إثباتا لمصدره الربّاني، وإقرارا بنبوة محمد ﷺ.

أمّا قصدنا من "إظهار جوانب من الإعجاز البياني"، أن نستقرئ "تعليلات وتحليلات دارسي الإعجاز البياني للبيان القرآني، وهي شواهد على الإعجاز، تنضاف إلى الأدلة القطعية التي قضت بثبوته، وهو اجتهادٌ خاضع للصّواب والخطأ، وليس ذلك بضائر حقيقة قطعية إعجاز القرآن الكريم"[21]، - وبحثنا هذا مخصص بدراسة تحليلات وتعليلات عائشة عبد الرحمن-، وهو يهتم بالإعجاز البلاغي، والصوتي، واللغوي، والصرفي، والنحوي للقرآن الكريم.

ثالثا: التعريف بعائشة عبد الرحمن

هي عائشة محمد عبد الرحمن البنّا، ولدت في محافظة دمياط بشمال دلتا مصر، في 7 ذو الحجة 1331هـ، الموافق لـ 6 نوفمبر سنة 1913م[22].

ينتهي نسب هذه الأسرة إلى "الحسين بن علي ابن أبى طالب"[23].

تكنى "أمّ الخير"[24]، وقد أطلقت الدكتورة عائشة عبد الرحمن على نفسها لقب "بنت الشاطئ"؛ وذلك لشغفها للّعب في النهر، والتطلع لجمال الطبيعة، وذلك بحكم نشأتها بجانب شط دمياط. لأمور منها:

- أنه كان ينتمي إلى حياتها الأولى على شواطئ دمياط، والتي ولدت بها[25]، أي: شاطئ دمياط الذي عشقته في طفولتها[26].
- تجنبا لإغضاب والدها، مع التحفظ على صنيعه، إذ يفترض أن تكون ابنته "الكاتبة" مدعاة فخر.

نشأت عائشة عبد الرحمن في أسرة وجيهة فاضلة اشتهرت بالدين والتقوى، فوالدها كان مدرّسا بمدرسة دمياط الإبتدائية الأميرية للبنين "محمد علي عبد الرحمن الحسيني"، لكنه لم يكن من أبناء دمياط، وإنّما ولد في قرية "شبرا بخوم"- حيث أمضى بها طفولته يحفظ القرآن الكريم ويجوّده، لينتقل بعدها إلى العاصمة[27]. كما أنّها عاشت في بيت جدّيها لأمّها مثلت فيهم الجيل الرابع، بيت "إبراهيم الدمهوجي"[28]، فتلقت التشجيع من جدّها الدمهوجي، وكذلك من أمّها، التي كان لها دور فعال في صقل شخصيتها التعليمية ماديا ومعنويا[29].

أمّا زوجها فهو أمين الخولي، مؤسّس المدرسة البيانية، مصنّف كتاب "الاجتهاد في النحو العربي" و"رسالة في الأدب العربي وتاريخه" ومصنفات أخرى، تتلمذت على يده عائشة عبد الرحمن لتكون فيما بعد زوجته الثالثة، ارتبط بها عن رغبة اختلط فيها الإعجاب البشري بالإعجاب الفكري، وأدى بها إلى أن تكون أبرز ممثلي منهج زوجها في التفسير الأدبي أو البياني[30].

كانت وفاتها يوم الثلاثاء، 11 شعبان 1419هـ، الموافق لـ 1 ديسمبر 1998م، بمستشفى هوليوبوليس بالقاهرة، عن عمر ناهز السادسة والثمانين.

قدّمت بنت الشاطئ للمكتبة العربية الإسلامية أكثر من خمسين كتابًا، منها:

- مقدّمة في المنهج
- من أسرار العربية في البيان القرآني
- الشّخصية الإسلامية، دراسة قرآنية
- القرآن وقضايا الإنسان
- القرآن والتّفسير العصري

ثالثا: التعريف بكتاب (الإعجاز البياني في القرآن ومسائل ابن الأزرق) وبيان منهج تأليفه

1- وصف الكتاب وبيان أهميته

هو كتاب لغوي بياني، كان ثمرة لاجتهاد عائشة عبد الرحمن في الدراسات البيانية للقرآن الكريم، وهدفها فيه فهم عجز العرب الأصلاء عن الإتيان بسورة من مثل القرآن الكريم. قدّمته في طبعة أولى، ولم تكن الكاتبة قد وقفت على مخطوطات ثلاث لمسائل ابن الأزرق، بالخزانة الظاهرية بدمشق ودار الكتب المصرية، وقد أتاحت لها هذه المخطوطات فيما بعد، أن تعود على بدء فتدرس المسائل بعد بضع عشرة سنة، فأصدرت طبعة ثانية سنة 2004م. أمّا موضوعا تأليفه فهُما: الإعجاز البياني في القرآن الكريم، ودراسة نحو مائتي مسألة في كلمات قرآنية، سأل فيها نافع بن الأزرق عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، والذي يعنينا هنا الموضوع الأول، ويعتبر من الكتب المهمّة في الإعجاز البياني لما ذكرناه، فضلا عن أسباب أخرى:

أولها: أنّ عائشة عبد الرحمن من أوائل من ألّف في التفسير البياني، ولها السّبق في تطبيق المنهج البياني أو الأدبي لأمين الخولي، ومن ثمَّ توجهّها نحو استجلاء أسرار البيان القرآني.

وثانيها: أنّ الكتاب يزخر بجوانب لغوية وأدبية وبلاغية، من آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، وأشعار العرب القدماء.

ثالثها: أنّ عائشة عبد الرحمن وقفت من الكتاب موقف الآخذ النّاقد، فلم تُسلّم كل التسليم بما اجتهد فيه العلماء، ذلك أنّ إظهار الإعجاز البياني شأنه شأن التفاسير بالرأي، يأخذ عن السابقين، ويعمد إلى لغة القرآن فيُفعّلها ويستخرج منها لبّ البيان، ويكون في كل أمره معتبرا بالسيّاق، ليخلص ويهتدي إلى سر بياني إعجازي، بتوفيق من الله عز وجل، كلٌّ حسب حسّه اللغوي، وبذله في سبيل تحصيل دلالة لا تتوضّح إلا بإمعان نظر وتدبّر متقصّي، وهو ما لا يحسنه كل دارس للقرآن.

2- منهج عائشة عبد الرحمن في كتابها "الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق"

اتّبعت عائشة عبد الرحمن المنهج الاستقرائي في كتابها هذا، وفي جميع دراساتها القرآنية، وهو يرجع أصالة إلى شيخها أمين الخولي، إذ تصف لنا ضوابطه الصارمة، عندما استفتحت كتابها بالحديث عن التوجيه والقيادة التي تلقّتها من أستاذها فتقول: "ويأخذني بضوابط منهجه الدقيق الصارم، الذي لا يجيز لنا أن نفسر كلمة من كلمات الله تعالى، دون استقراء لمواضع ورودها، بمختلف صيغها في الكتاب المحكم، ولا أن نتناول موضوعا قرآنيا، أو ظاهرة من ظواهره الأسلوبية، دون استيعاب لنظائرها، وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في القرآن كله"[31]، فالمنهج البياني الاستقرائي عند عائشة عبد الرحمن مبني على ضوابط منهجية:

أوّلها: استقراء النظائر: وذلك بجمع الآيات في الموضوع القرآني الواحد، أو بجمع آيات تختص بظاهرة من ظواهره الأسلوبية، ثم تدبّرها وتفسيرها.

ثانيها: دراسة النظائر: من خلال:

1- دراسة حول القرآن: أو ما يسمى المقام أو السياق، بترتيب آيات الموضوع الواحد ترتيبا زمنيا حسب تاريخ نزولها، لمعرفة ظروف الزمان والمكان، كما يستأنس بالمرويات في أسباب النزول من حيث هي قرائن لابست نزول الآية، على اعتبار ما تكون العبرة فيه بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذي نزلت فيه الآية، وأن السبب فيها ليس بمعنى الحكمية أو العلية التي لولاها ما نزلت الآية[32].

2- دراسة في القرآن: تعرض عائشة عبد الرحمن لمحاولة منهجية جادّة، لفهم أسرار البيان القرآن وفقا لتقسيمات ثلاثة:

أ- فهم فواتح السور وأسرار الحروف: اتّجهت الكاتبة إلى استقراء كامل لجميع السور المفتتحة بالحروف المقطّعة، مرتبة على حسب النزول. محاولة في ذلك الاهتداء إلى ملحظ مشترك في هذه السور، متدبّرة سياقها ومقامها الذي اختصّها بهذه الفواتح، مرتبطا بسير الدعوة عصر المبعث، ونزول آيات القرآن؛ فتناولت الفواتح مع آيات الجدل والاحتجاج، ثمّ مع آيات التحدي والمعاجزة، وأخيرا بإنهاء الفواتح بعد حسم الجدل في المعجزة.

واستكمالا لاستقراء حروف البيان الأعلى، تواصل اجتهادها بتقديم بعض الشواهد من حروف قرآنية، مفردة أو مركبة، حاول اللغويون والبلاغيون في تأويلها، أن يعدلوا بها على وجه التقدير، عن الوجه الذي جاءت به، لكي تلبي مقتضيات الصّنعة الإعرابية وتخضع لقواعد المنطق البلاغي المدرسي، إلا أنها بقيت تتحدى كل محاولة بتغيير أو تقدير لحذف أو زيادة[33].

ب- فهم سر الكلمة: أولت عائشة عبد الرحمن اللفظ القرآني أهمية كبرى، ولنا أن نقول أنها كانت: رِكاز دراساتها البيانية وسؤددها.

ولمّا كان للكلمة وقعها وأثرها في النفوس والألباب، ولِما لها من مكانة سامية رفيعة في الدراسات القرآنية البيانية وفي إظهار الإعجاز، نجد تركيز عائشة عبد الرحمن عليها، وفيها تقول: "ومناط البلاغة

في النظم القرآني، عند الخطابي: اللفظ في مكانه إذا أبدل فسد معناه أو ضاع الرونق الذي يكون منه سقوط البلاغة، وهذا الملحظ الدقيق، هو المحور الذي أدار عليه عبد القاهر مذهبه في الإعجاز بالنظم، وهو أيضا ممّا يلتقي - إلى حد ما- مع جوهر فكرتنا في الإعجاز البياني، ثم نختلف بعد ذلك في تحقيق مغزاه ولمح أبعاده وطريق الاحتجاج له"[34].

ومن طرق احتجاجها للكلمة القرآنية، وأنه لا تقوم مقامها كلمة سواها: إنكار وجود الترادف في العربية وفي القرآن بالأخص، مسترشدة بالبيان القرآني فيجب "أن يكون له القول الفصل فيما اختلفوا فيه - أي العلماء-، حين يهدي إلى سر الكلمة لا تقوم مقامَها كلمةٌ سواها من الألفاظ المقول بترادفها، والأمر كذلك في ألفاظ القرآن: ما من لفظ فيه يمكن أن يقوم غيره مقامه، وذلك ما أدركه العرب الخلَّص الفصحاء الذين نزل فيهم القرآن"[35].

وتتلخّص خطوات استقرائها لمفردات القرآن في دراستها، من ناحيتين؛ إحداهما وتتمثل في دراسة معناها اللغوي، وثانيتهما دراسة معناها الاستعمالي الخصوصي في القرآن كلّه، والذي يضفي ويضيف لمحات إعجازية للبيان القرآني على اللغة العربية.

ج- فهم سر التعبير: وهو من أواخر اللّبنات إن لم نقل آخرها في دراسة البيان القرآني المعجز، وفيه درست عائشة عبد الرحمن بعضا من مظاهر الإعجاز اللافتة، كالاستغناء عن الفاعل بحذفه، البدء بواو القسم، السجع ورعاية الفواصل، والنفي مع القسم "لا أقسم".

ولذا فقد تميّزت عائشة عبد الرحمن بشخصية علمية، تستشف من جهود سابقيها، وتتأمّل وتتطلع بكل ثقة فيمن بعدها قائلة: "وهذا هو مجال المحاولة المتواضعة التي أقدّمها اليوم في فهم إعجاز البيان القرآني، لا أجحد بها جهود السّلف الصالح في خدمة القرآن الكريم، تفسيرا وإعرابا وبلاغة وإعجازا، وقد زوّدتني بمعالم هادية على الطريق الذي سرت فيه من حيث انتهت خطواتهم. واثقة أن الأجيال بعدنا حين تبدأ من حيث انتهى بنا الجهد..."[36].

المحور التطبيقي: أثر توظيف الدراسات البيانية في إظهار جوانب من الإعجاز البياني

يدرس هذا الجانب الأثر العملي الذي نقف عليه عند عائشة عبد الرحمن، نتيجة توظيفها الدراسات البيانية لاستجلاء أسرار البيان القرآني، حيث تتضّح معالم كل من الدرسين الأدبي، والبلاغي عند عائشة عبد الرحمن، من خلال درسها للنّص القرآني لغويا، وهو ما ركزنا عليه في هذا المحور، فكان لنا من السّعي إلى بلوغ مبتغانا إلا أن اقتصرنا على بعض دراسات عائشة عبد الرحمن التطبيقية، لِما لا يتسّع له المقام من العرض والتحليل.

أوّلا: في اِلتماس سر الحرف

للدراسات البيانية أثر بيّن في معرفة سر إعجاز الحرف القرآني، لذلك وجب على المفسر والباحث المتدبّر في كتاب الله الملتمس لأسرار إعجازه أن يتحصّن بهذه العلوم.

ولذا فقد حرصت عائشة عبد الرحمن على التزوّد بكل ما يُعينها على خدمة كتاب الله عز وجل، ودراسة الإعجاز البياني، فكان لها نصيب وافر في الاطّلاع على القراءات القرآنية، لما لها من سموّ مكانة في القراءة الأدبية للنص القرآني، إذ تقول: "قصارى ما اطمأننت إليه في هذه المحاولة لفهم إعجاز البيان القرآني، هو أنه ما من لفظ فيه أو حرف يمكن أن يقوم مقامه غيره، بل ما من حركة أو نبرة لا تأخذ مكانها في ذلك البيان المعجز"[37].

ففي أوّل موضوعاتها المتحدثة عن رأيها في الإعجاز البياني، عرضت عائشة عبد الرحمن كتبا عنيت بدراسة الحروف المقطعة، التي افتتحت بها ستٌّ وعشرون سورة مكية، وثلاث من السور المدنية، ومن هذه الكتب مصنَّف "الخواطر السوانح في أسرار الفواتح" لابن أبي الإصبع، وكتاب "البرهان في أسرار الفواتح والسور" للزركشي[38].

أما فيما يخص[39] دراستها للجانب الصوتي تذكر الكاتبة تَنبُّه السلف إلى مجموع هذه الحروف، بغير المكرّر منها، أربعة عشر حرفا، هي نصف الحروف العربية، فيها خمسة مهموسة، وفيها نصف الحروف المجهورة، وفيها ثلاثة من حروف الحلق، هي نصف الحروف الحلقية، وفيها نصف الحروف غير الحلقية، وفيها نصف الحروف الشديدة، ونصف الحروف الرخوة، وفيها حرفان من الأحرف الأربعة المطبقة، ونصف الحروف الأخرى المنفتحة غير المطبقة، وفيها نصف الحروف المستعلية، ونصف الحروف المنخفضة.

ثم تتابع[40] إيراد أقوال المفسرين في هذه الحروف، فمنهم من قال أنها اسم الله الأعظم، أو الأسماء الحسنى، وقال آخرون أنها أسماء للسور، وذهب قوم إلى أنها أصوات للتنبيه وغيرها من الآراء، لتنتهي إلى تأييد ما قرّره الزمخشري وعدد من أئمة المحقّقين، بأن الحروف المقطعة من فواتح السور قُصد بها التّحدي، وذلك لأنه يأتي ذكر الكتاب أو القرآن والتنزيل في مستهل السور، مثل قول الله عز وجل: ﴿صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ﴾ [ص: 1]، وقد تخلّفت سور مريم والعنكبوت والروم، حيث جاءت مُفتتحة بالحروف المقطعة، لا يتلوها ذكر الكتاب أو القرآن أو التنزيل، ولكن ذكر فيها الانتصار للقرآن وبيان إعجازه.

ثمّ تُبدي عائشة عبد الرحمن إعجابها بسرّ الحرف، فتقول عن حروف فواتح السور: "حروف صماء، قد تتألف منها أصوات عجماء لا تُبين ولا تنطق. ومنها تصاغ الكلمات فيحقق بها الإنسان آية نطقه وبيانه، ويحقق آية القراءة والعلم... وبها نزلت آيات المعجزة البيانية، فتجلى سر الكلمة في البيان الأعلى الذي أعيا العربَ أن يأتوا بسورة من مثله..."[41].

أمّا الموضوع الثاني، فخصّصته لدراسة سر الحرف، ومن أمثلة ذلك حديثها عن الزوائد، حيث أنكرت الزوائد في القرآن الكريم، ومثّلت بالباء في خبر (ليس) و(ما) التي قال النحاة والمفسرون بأنها زائدة[42]، فلفتت إلى مقصد بلاغي بياني مهمّ، بذِكرها أنّ معنى الزيادة عندهم بأنها التأكيد، وأن الصّنعة الإعرابية جرت على قصر عملها على اللفظ دون المعنى.

فتذكر إحصاءها لمواضع مجئ الباء في خبر (ليس) الصريح المفرد، فكانت في ثلاثة وعشرين آية، في مقابل ثلاث آيات، جاء فيها خبر ليس غير مقترن بالباء، وهذه الآيات هي آية النساء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 94]، وفي هود ﴿أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾ [هود: 8]، وفي الرعد ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 43]، ثم تتدبّر سياقها وتخلص إلى عدم اقتران الباء بخبر ليس في المواضع، لأن المقام مستغن عن تقرير النفي كما في آية هود.

وتنظر فيما بعد إلى الآيات ذات الجمل الخبرية التي يقترن فيها خبر (ما وليس) بالباء، من خلال استقراء أسلوب ومقام كل آية، لتهتدي إلى ملاحظ بيانية تعطى سر هذه الباء، فهي تفيد هاهنا تقرير النفي بالجحد والإنكار، إذ تشير إلى أن ما أغنى عن الباء في خبر (ما) في آيتي المجادلة ويوسف، التقرير المستفاد من القصر بعدهما: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾

[المجادلة: 2]، ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: 31]، ثم تنتقل بعد هذا إلى إيضاح سر ورود الفعل (كان) بعد النفي، وفي هذه لا يقترن الخبر بالباء؛ ذلك أنّ النفي بهذا الأسلوب يفيد الجحد.

أمّا الجمل الاستفهامية فيطرد فيها اقتران خبر ليس بالباء، لا يتخلّف، وبها ينتقض ويخرج النفي إلى تقرير باتّ وإثبات حاسم، لا إلى أي وجه آخر من سائر الوجوه التي يعرفها البلاغيون في خروج الاستفهام عن معناه الأول في أصل اللغة، فيتعيّن حينئذ أثر الباء في الدلالة البيانية، كقولك: "أليس الصبح قريبا"، والإجابة تكون (بلى)، لما فيه من تقرير وإثبات، لا لمعان يحتملها الاستفهام من توقع أو انتظار...

وقد بذلت عائشة عبد الرحمن جهدها كذلك في إبراز[43] ترابط مباحث الدراسات البيانية، وما لها من فضل على إظهار سر الحرف، في لاءات ثلاثة قدروها محذوفة وهي: لا "تفتأ"، ولا "يطيقونه"، ولا "يستأذنك"، ثم استقرأت مواضع حروف أوّلوها بحروف غيرها، وكان لفضل عباس ملاحظات وتعقيبات على آراء عائشة عبد الرحمن لا نجد ضرورة لذكرها في هذا المقام[44].

ثانيا: في الاهتداء إلى سر الكلمة

كان لاهتمام عائشة عبد الرحمن بالجانب الصوتي يليه الجانب المعجمي، اهتمام بجانبي الصرف والنحو، وصولا إلى دقة بلاغة وبيان الكلام الرباني، وقد مثّلت لذلك بدراسة قضية ترادف بعض الكلمات القرآنية، منها:

1- **الرؤيا والحلم:** تدرس[45] عائشة عبد الرحمن "الرؤيا والحلم" معجميا فتورد تفسير المعاجم للحلم بالرؤيا، وتتساءل إذا كان العرب الخلّص في عصر المبعث، بحيث يضعون أحد اللفظين بدلا من الآخر، حين تحدّاهم القرآن أن يأتوا بسورة من مثله، فيقال مثلا: أفتوني في حلمي إن كنتم للحلم تعبرون؟ ثمّ تلفت إلى جانب بلاغي بياني راقٍ مفاده أنّ: ذلك مالا يقوله عربي يجد حسَّ لغته، سليقة وفطرة.

وتستقرئ مواضع ورود اللفظين في القرآن بدلالة السياق، وذكرت أنّ لفظ "الأحلام" جاء ثلاث مرات أحدها في سورة الأنبياء: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾ [الأنبياء: 5] والثانية والثالثة في يوسف ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ [يوسف: 44].

وتذكر الكاتبة المقصود بـ "الأحلام" هنا الأضغاث المهوّشة[46] والهواجس المختلطة، ثم تعرّج على الجانب صرفي في لفظة "الأحلام" فتقول أنّها أتت في المواضع الثلاثة بصيغة الجمع، دلالة على الخلط والتهوّش لا يتميّز فيه حلم من آخر.

أمّا الرؤيا فأحصت مواضع مجيئها في القرآن الكريم، فكانت سبع مرات، كلها في الرؤيا الصادقة، وهو لا يستعملها إلا بصيغة المفرد، دلالة على التميّز والوضوح والصفاء، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ (104) قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ(105)﴾ [الصافات: 104-105].

2- **آنس وأبصر:** وفقا لمنهجها البياني الأصيل، تسير عائشة عبد الرحمن نحو المعاجم تستفسر عن معنى "آنس" لتجده[47] الإبصار والسمع، وهو ما لا تستسيغه الأديبة المتأدبة مع كلام الله عز وجل، لتستقرئ الاستعمال القرآني، مستأنسة هي الأخرى بحس العربية المرهف فيه.

تورد[48] عائشة عبد الرحمن المواضع الخمسة التي أتى فيها الفعل "آنس" بصيغة الفعل الماضي، منها قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ﴾ [النساء: 6]، فالإيناس هنا بدلالة السياق، ليس مجرد الإبصار، ولكنّه الطمأنينة المؤنسة.

كما تسترشد بالدرس الصرفي أيضا في استقراء مادة "الاستئناس"، حال مجيئها بصيغة الفعل المضارع في آية النور: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: 27]، حيث تقف بنت الشاطئ موقف الناقد المستدل، ممّن قالوا بمجرد الاستئذان أنه الاستئناس، بل هو حس الإيناس لأهل البيت قبل دخوله.

فعائشة بنت الشاطئ ترفض قضية الترادف في العربية، كما تبيّن من خلال استقرائها لكلمات يُظن بترادفها، موظفة في ذلك الدرس البياني الممنهج، بحرص وعناية شديدين، ومستنبطة خصوصيات دلالية بلاغية للفظة القرآنية في موضعها، تسمو بها نحو الإعجاز، وفي ختامها لهذه القضية، تقول بكل تواضع وتهيّب: "وقد ينبغي لي أن أعترف هنا بقصوري عن لمح فروق الدلالة لألفاظ قرآنية تبدو مترادفة، فليس لي إلا أن أقرّ بالعجز والجهل"[49]، فكان شأنها ختاما شأن علمائنا الأخيار.

ثالثا: في استجلاء سر التعبير

تستهل الباحثة هذا الموضوع بمقولة اشتهرت بقولها والسعي لتطبيقها: "قد نكون عرفنا البلاغة علماً وثَّقفناها صناعة ومنطقا، غير أننا ما نزال في أشدّ الحاجة إلى أن نجتليها ذوقًا أصيلا وحِسًّا مرهفا في آيات الفصاحة العليا والبيان المعجز"[50]، فعائشة عبد الرحمن لا تحتكم إلى البيان الأعلى في دراسة حروفه ومفرداته فحسب، بل تحتكم إليه كذلك في دراسة تراكيبه، وفقا للنظم القرآني، فهي تعرض قواعد النحويين والبلاغيين على نصوص القرآن الكريم لا العكس.

1- **حذف الفاعل:** أو كما عنونت له عائشة بنت الشاطئ "الاستغناء عن الفاعل"، حيث نبّهت[51] إلى توزّع هذه الظاهرة الأسلوبية ما بين علم الصرف؛ الذي يُقرأ فيه كيفية بناء الفعل للمجهول وصيغ المطاوعة، وما بين علم النحو؛ الذي يقرأ فيه أحكام نائب الفاعل.

أمّا سرّ استغناء العربية عن الفاعل، فتسنده إلى غير فاعله، بالبناء للمجهول أو المطاوعة أو الإسناد المجازي، فهو ما حاولت بنت الشاطئ أن تجتليه وتجمع شتاته من خلال البيان القرآني، مع الأخذ باعتبار اطّراد هذه الظاهرة في موقف البعث والقيّامة.

تذكر الكاتبة قول البلاغيين بأنّ الفاعل يُحذف للعلم أو الجهل به، أو الخوف منه أو عليه، وتخلص هي إلى الأسرار البيانية للاستغناء عن الفاعل:

- فبناء الفعل للمجهول، يكون لتركيز الاهتمام على الحدَث، بصرف النظر عن المحدِث، في مثل قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَجَمَعۡنَٰهُمۡ جَمۡعًا﴾ [الكهف: 99].
- ولا يذكر الفاعل مطاوعة، لبيبيّن أنّ الحدث يتمّ تلقائيا، أو على وجه التسخير، وكأنّه ليس في حاجة إلى فاعل، ومن ذلك قوله عز وجلّ: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾ [القمر: 1].
- والإسناد المجازي يعطي المسند إليه فاعلية محقّقة، يستغنى بها عن ذكر الفاعل الأصلي، مثل قوله تعالى: ﴿فَٱرۡتَقِبۡ يَوۡمَ تَأۡتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٖ مُّبِينٖ﴾ [الدخان: 10].

وما ذكرته الكاتبة أشار إليه عبد القاهر رحمه الله ثم ذكره من بعد من المفسّرين وعلماء البلاغة[52]، لكن عائشة عبد الرحمن – كما أوردنا- سعت إلى جمع متفرقات مباحث اللغة، من نحو وصرف وصولا إلى دلالة بلاغية بيانية معجزة.

2- **السجع ورعاية الفواصل:** عند ذكرنا للسجع في الفواصل القرآنية نلتفت مباشرة إلى الجانب الصوتي، وهو ما كان محلّ دراسة عائشة عبد الرحمن في هذا الجزء، لكنها تُبحر مع هذه الفواصل كما عهدناها، مستقرئة غير منسابة وراء الفواصل كثيرا.

تفصّل الكاتبة في إيراد ومناقشة آراء العلماء السابقين في السجع، وهي تؤثِر المُضيّ على القول بالسجع في القرآن، وأن تسمى رؤوس الآي بالفواصل، سيرا على نهج العلماء.

ومن بين الآيات التي تناولتها عائشة عبد الرحمن بالدرس البياني، آيات من سورة الزلزلة،[53] في قوله تعالى: ﴿وَأَخۡرَجَتِ ٱلۡأَرۡضُ أَثۡقَالَهَا(2) وَقَالَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَا لَهَا(3) يَوۡمَئِذٖ تُحَدِّثُ أَخۡبَارَهَا(4) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوۡحَىٰ لَهَا(5)﴾ [الزلزلة: 2-5]، فتبتدئ بإيراد رأي المفسرين والبلاغيين في سبب تعدية الفعل "أوحى" باللام حيث قالوا: وعدّى أوحى باللام، وإن كان المشهور تعديتها بـ "إلى"، لمراعاة الفواصل، ولكنها تردّ هذا القول بعد استقرائها لمواضع فعل الإيحاء في القرآن كلّه، بأنّه يتعدّى بـ "إلى" إلا حين يكون الموحى إليه من الأحياء، واطّرد ذلك في سبع وستون موضعا.

وأمّا إذا كان الموحى إليه جمادا، ففعل الإيحاء يتعدى باللام (كآية الزلزلة) ودلالتها الإيحاء المباشر على وجه التسخير، أو بحرف "في"، كآية فصلت: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ [فصلت: 12]، ودلالة "في" هنا البثّ والملابسة، وأمّا الإيحاء بـ "إلى" إذا كان الموحى إليه من الأنبياء، فدلالته مخصّصة في المصطلح الديني للوحي، والإيحاء إلى غير الأنبياء مَن بشر أو حيوان فمعناه الإلهام.

وخلصت إلى مكمن السر البلاغي في إعجاز الفاصلة في آية الزلزلة، ذلك بأنّ التعدية باللام هنا متعينة، لا عدولا عن: أوحى إليها، قصدَ مراعاة الفواصل؛ لأن الموحى إليه جماد، والقرآن لا يُعدّي الفعل بحرف "إلى" إلا حين يكون الموحى إليه من الأحياء.

أظهرت عائشة عبد الرحمن دقة وإحكام الفواصل القرآنية، وختمت ببيان مقتضى الإعجاز، فتقول: "مقتضى الإعجاز أنه ما من فاصلة قرآنية لا يقتضي لفظها في سياقه دلالة معنوية لا يؤديها لفظ سواه، قد نتدبره فنهتدي إلى سرّه البياني، وقد يغيب عنا فنُقرّ بالقصور عن إدراكه"[54].

خاتمة:

من الأجدر بنا أن نشير في الختام إلى أنّنا لم نتعرض لكل القضايا المتعلقة بالدراسات البيانية في كتاب "الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق" لعائشة عبد الرحمن، ولكن عمِلنا على أن تكون أمثلة التطبيقات الممنهجة التي ذكرناها مفاتيح لا يُستغنى عنها في إظهار جوانب من الإعجاز البياني للقرآن الكريم، وقد تمخض عن البحث جملة من النتائج أبرزها:

1- نحسب أن محاولة عائشة عبد الرحمن جادّة في تجاوز الدراسات البيانية للقرآن الكريم الباحثة في "الدلالة الصوتية للحروف، وفي المعنى المعجمي للمفردات، ودراسة الصنعة الإعرابية، والوقوف عند الصور البلاغية" إلى دراسة دقّة التراكيب التعبيرية، سعيا إلى اِلتماس أسرار الإعجاز القرآني.

2- إظهار الإعجاز البياني عند عائشة عبد الرحمن يتجلي في استقراء البيان القرآني بالاستعانة بآليتي التحليل والتعليل، وهو يهتم بالإعجاز البلاغي، والصوتي، واللغوي، والصرفي، والنحوي للقرآن الكريم.

3- من أبرز ما تميّز به عمل المؤلّفة في نظر الباحثين، أصالته وشموليته في توظيف الدراسات البيانية للاهتداء إلى أسرار مكونات النص القرآني المعجز كالتالي:

- استقرأت الحروف المقطعة في أوائل بعض السور صوتيا فخلصت إلى أنها أصوات عجماء، لا تبين ولا تنطق، لكنها معجزة بيانية، قصد بها التحدي، لمجئ ذكر الكتاب أو القرآن لفظا أو انتصارا له معنى وبيان إعجازه.

- تنفي عائشة عبد الرحمن زيادة بعض الحروف، وتنفي إلغاءها وتناوبها.

- قادها درس اللفظ واستقرائه لغويا إلى رفض قضية الترادف في القرآن الكريم، فكل لفظ له سره البياني ومعناه الاستعمالي في سياقه.
- فهم سر التعبير: بدراسة وفقه الأساليب التركيبية في النظم القرآني، والمقارنة بينها وبين الاحتمالات التعبيرية، كدراسة الحذف والذكر، الفاصلة القرآنية، القسَم وغيرها.

4- اعتمادها منهجا في توظيف الدراسات البيانية في جميع الأمثلة التي ساقتها، بالتركيز على الدرس اللغوي، وبالربط بين السياقات والألفاظ ومعانيها وِفقا للنظم القرآني، لكنها لم تأخذ بجميع ما أقرّه علماء اللغة من قواعد وأصول للّغة العربية، بل استندت إلى النص القرآني نفسه، وحكّمت عقلها وقلبها في تقرير ما تتوصل إليه من نتائج مسلّمة غالبا، أمّا ما لم تستسغه فإنها تنبذه.

5- أغلب المسائل البيانية التي درستها الكاتبة لافتة؛ غير جارية على سنن البلاغة، مما يؤهّلها أن تكون إحدى شواهد الإعجاز البياني.

6- نحسب أن عائشة عبد الرحمن وفقت إلى حدّ ما في توظيف الدراسات البيانية خدمةً للإعجاز البياني في مصنَّفها محل الدراسة.

هذا والحمد لله أولا وآخرا، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: القرآن الكريم برواية حفص

ثانيا: الكتب

- أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1435هـ-2014م.
- أميرة خواسك، رائدات الأدب النسوي في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1999م.
- الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء الليثي (ت: 255هـ)، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، دط، 1423هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي بن الزين الشريف (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، تحق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م.
- جوزيف زيدان، مصادر الأدب النسوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، دت.
- الجوهري، أبو نصر، إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م.
- حسين نصار، أمين الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 1996م.
- عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحق: إحسان عباس، دار الغرب، بيروت، ط2، 1982م.
- خليل أحمد خليل، موسوعة العرب المبدعين في القرن العشرين، دار الفارس، عمان، ط1، 2001م.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم بن محمد، المفردات في غريب القرآن (ت: 502هـ)، تحق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، بيروت، ط1، 1412هـ.
- عبد الرزاق بن حسن البيطار الميداني، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحق: محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، ط2، 1413هـ-1993م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (ت: 911هـ)، تحق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1424هـ-2004م.
- عائشة محمد علي عبد الرحمن، بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، ط3، 2004م.

- عائشة محمد علي عبد الرحمن، بنت الشاطئ، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، ط7، دت.
- عائشة محمد علي عبد الرحمن، بنت الشاطئ، على الجسر بين الحياة والموت، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1999م.
- عمار ساسي، الإعجاز البياني في القرآن الكريم دراسة نظرية للإعجاز البياني في الآيات المحكمات، دار المعارف، ط1، 2003م.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم (ت: 170هـ)، كتاب العين، تحق: مهدي المخزومي-إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دط، دت.
- فضل حسن عباس، وسناء فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، دار النفائس، عمان، ط8، 1436هـ-2015م.
- الفيروزآبادي، أبو طاهر، محمد بن يعقوب مجد الدين (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تحق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م.
- محي الدين الطعمي، النور الأبهر في طبقات شيوخ الجامع الأزهر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م.
- مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، دت.
- ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- لمعي المطيعي، موسوعة نساء ورجال من مصر، دار الشروق، القاهرة، ط1 1423هـ- 2003م.

ثالثا: المجلات

- منصور محمود أبوزينة، مقال: ضوابط دراسة الإعجاز البياني في القرآن محاولة تأصيلية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، العدد 2، المجلّد 39، الأردن، السنة 2016م.
- سعاد بولشفار، مقال: التكامل بين فلسفة التفسير القرآني والدراسات البيانية –آية (ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ) أنموذجا-، مجلة الدراسات الإسلامية، الجزائر، العدد 01، المجلد 08، أفريل 2020م.
- اليزيد بلعمش، مقال: الدراسة البيانية للقرآن الكريم عند فاضل السامرائي سمات ومرتكزات، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر، العدد 21، المجلد 11، جوان 2017م.

رابعا: المواقع الإلكترونية

- نقلا عن فاضل السامرائي، مقدمة حول الدراسة البيانية للقرآن الكريم، البُنية والدّقة في اختيار اللفظة، نشر بتاريخ: 18 سبتمبر 2013م، نُظر يوم 16 سبتمبر 2020م، الساعة 7:13.

http://islamiyyat.3abber.com/post/187207

الهوامش:

[1]- نقلا عن فاضل السامرائي، مقدمة حول الدراسة البيانية للقرآن الكريم، البُنية والدّقة في اختيار اللفظة، http://islamiyyat.3abber.com/post/187207، 18 سبتمبر 2013م، نُظر يوم 16 سبتمبر 2020م، الساعة 7:13.

[2]- سعاد بولشفار، مقال: التكامل بين فلسفة التفسير القرآني والدراسات البيانية – آية ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ أنموذجا، مجلة الدراسات الإسلامية، الجزائر، العدد 01، المجلد 08، أفريل 2020م، ص70.

[3]- ينظر: اليزيد بلعمش، مقال: الدراسة البيانية للقرآن الكريم عند فاضل السامرائي سمات ومرتكزات، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر، العدد 21، المجلد 11، جوان 2017م، ص180.

[4]- سعاد بولشفار، مقال: التكامل بين فلسفة التفسير القرآني والدراسات البيانية، ص70.

[5]- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم (ت: 170هـ)، كتاب العين، تحق: مهدي المخزومي-إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دط، دت، ج1، ص215.

[6]- ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج5، ص370.

[7]- الفيروزآبادي، أبو طاهر، محمد بن يعقوب مجد الدين (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تحق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م، ج1، ص516.

[8]- الجرجاني، علي بن محمد بن علي بن الزين الشريف (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، تحق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م، ص31.

[9]- المرجع نفسه، ص83.

[10]- مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، دت، ص250.

[11]- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (ت: 911هـ)، تحق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1424هـ-2004م، ص74.

[12]- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم بن محمد، المفردات في غريب القرآن (ت: 502هـ)، تحق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، بيروت، ط1، 1412هـ، ص157-158.

[13]- الجوهري، أبو نصر، إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م، ج5، ص2083.

[14]- الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء الليثي (ت: 255هـ)، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، دط، 1423هـ، ج1، ص82.

[15]- ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[16]- أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1435هـ-2014م، ص217.

[17]- عمار ساسي، الإعجاز البياني في القرآن الكريم دراسة نظرية للإعجاز البياني في الآيات المحكمات، دار المعارف، ط1، 2003م، ص84.

[18]- عائشة محمد علي عبد الرحمن، بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، ط3، 2004م، ص140.

[19]- المصدر نفسه، ص286.

[20]- المصدر نفسه، ص286.

[21]- ينظر: منصور محمود أبوزينة، مقال: ضوابط دراسة الإعجاز البياني في القرآن محاولة تأصيلية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، العدد 2، المجلّد 39، الأردن، السنة 2016م، ص444.

[22]- ينظر: عائشة محمد علي عبد الرحمن، بنت الشاطئ، على الجسر بين الحياة والموت، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1999م، ص122، وينظر: خليل أحمد خليل، موسوعة العرب المبدعين في القرن العشرين، دار الفارس، عمان، ط1، 2001م، ص753.

[23]- ينظر: لمعي المطيعي، موسوعة نساء ورجال من مصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1423هـ-2003م، ص114.

[24]- عائشة عبد الرحمن، على الجسر، ص24.

[25]- المصدر نفسه، ص80.

[26]- أميرة خواسك، رائدات الأدب النسوي في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1999م، ص115، 122. جوزيف زيدان، مصادر الأدب النسوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، دت، ص463.

[27]- ينظر: عائشة عبد الرحمن، على الجسر، ص22.

[28]- ينظر ترجمته: عبد الرزاق بن حسن البيطار الميداني، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحق: محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، ط2، 1413هـ-1993م، ص305. وينظر: عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحق: إحسان عباس، دار الغرب، بيروت، ط2، 1982م، ج1، ص405. وينظر: محي الدين الطعمي، النور الأبهر في طبقات شيوخ الجامع الأزهر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م، ص20.

[29]- ينظر: عائشة عبد الرحمن، على الجسر، ص45-48.

[30]- ينظر: حسين نصار، أمين الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 1996م، ص16.

[31]- المصدر نفسه، ص11.
[32]- ينظر، عائشة محمد علي عبد الرحمن، بنت الشاطئ، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، ط7، دت، ج1، ص11.
[33]- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن، ص128.
[34]- المصدر نفسه، ص101.
[35]- المصدر نفسه، ص210.
[36]- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن، ص12.
[37]- المصدر نفسه، ص286.
[38]- ينظر: المصدر نفسه، ص141.
[39]- ينظر: المصدر نفسه، ص141-142.
[40]- ينظر: المصدر نفسه، 142-160.
[41]- المصدر نفسه، ص180.
[42]- ينظر: المصدر نفسه، ص181-191.
[43]- ينظر: المصدر نفسه، ص192-208.
[44]- ينظر: فضل حسن عباس، وسناء فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، دار النفائس، عمان، ط8، 1436هـ2015م، ص132-134.
[45]- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن، ص215-217.
[46]- المهوشة: من الفعل هوش: هوّشتُ الشّيءَ، أي: خلطته، وهَوَّشَ القَوْمُ: اختلطوا. فالأضعاث المهوشة هي الأضغاث المختلطة. ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج4، ص67.
[47]- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن، ص217.
[48]- ينظر: المصدر نفسه، ص217-218.
[49]- المصدر نفسه، ص238.
[50]- المصدر نفسه، ص239.
[51]- ينظر: المصدر نفسه، ص240.
[52]- فضل حسن عباس، وسناء فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص135.
[53]- ينظر: عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن، ص277.
[54]- ينظر: المصدر نفسه، ص278.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 421 – 430
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المشترك اللفظي في القرآن الكريم بين الترجمة والتفسير
دراسة مقارنة لأربع ترجمات لكلمة "آية"

Polysemy in the Holy Qur'an 'between translation and interpretation
A case study of four English translations of the word 'AYA'

طالبة دكتوراه ذهبية بوعلوط[1] **أ.د/ جمال بوتشاتشة**
معهد الترجمة- جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر 2
vivibouallout@yahoo.fr boudjamel2000@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/09/23 **تاريخ القبول: 2021/12/23**

الملخص:
يرمي هذا البحث إلى دراسة ظاهرة لغوية تتعلق بعلاقة اللفظ بالمعنى حيث نسعى إلى تتبع مدى مراعاة المترجمين للمعاني التي تكمن في المشترك اللفظي في القرآن الكريم وذلك باختيار كلمة "آية" التي تحمل تأويلات مختلفة حسب أراء اللغويين والمفسرين، ولأجل ذلك اعتمدنا على بعض الآيات القرآنية التي تشتمل على كلمة "آية" في عدد من السور القرآنية حيث اتضح أن هذه الكلمة تختلف من سياق لآخر، وقد توصلنا إلى أن المترجمين ملزمين بالاطلاع على التفاسير المختلفة وسياق الآية الذي يعتبر أيضا عنصرا مهما في إنجاح عملية الترجمة لأن بتر الكلمة عن سياقها يؤدي إلى الإخلال بدلالتها.
الكلمات المفتاحية: المشترك اللفظي؛ المعنى؛ القرآن الكريم؛ آية؛ السياق.

Abstract:
This research aims to shed light on a linguistic phenomenon based on the word- meaning relationship. It investigates the translators' accuracy in conveying the meanings of the word 'aya' (verse) in the holy Quran which is said to be polysemic according to linguists and exigetes. The research finds out that context and exegesis are necessary in translating the correct denotation of such words.
Key words: Holy Quran; aya; meaning; polysemic; context.

مقدمة:
أنزل الله تعالى القرآن الكريم من فوق سبع سماوات على محمد ﷺ ليكون للعالمين بشيرا ونذيرا وهاديا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا، وقد أيّده الله بمعجزة حتى يُصدقه القوم الذي أرسل إليهم والمتمثلة في اللسان الذي جاء به القرآن الكريم وهو اللغة العربية حيث قال تعالى في محكم التنزيل: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: 2). ولاشتهار العرب بالبيان والبلاغة والفصاحة حيث عُرف عنهم فنون الخطابة والتباري بالشِّعر في سوق عكاظ، تحداهم الله تعالى في الإتيان بمثل هذه المعجزة الخالدة في قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ (البقرة: 23).

[1]- المرسل المؤلف.

إن كون القرآن الكريم عربيا شكّل حاجزا لغويا حال دون نشر وإيصال فحوى الرسالة المحمدية إلى الأمم الأخرى فباتت الترجمة وسيلة ضرورية ومهمة لتبليغ تعاليم القرآن وما نص عليه من أوامر ونواهٍ إلى البشرية جمعاء في مشارق الأرض ومغاربها.

لا يختلف اثنان على أن القرآن الكريم شرّف اللغة العربية وأثرى رصيدها على كل المستويات فكان أسلوبها معجزا ونظمها فريدا وبيانها قويا وهو ما يوجب على المترجمين التعامل بحذر عند ترجمة معانيه ودلالاته المختلفة، ومن الظواهر اللسانية التي تُعنى بدلالة الألفاظ ظاهرة المشترك اللفظي التي تزخر بها اللغة العربية عموما والقرآن الكريم خصوصا، فهو من التباينات اللغوية التي تظهر بين اللغة الإنجليزية والعربية. ونظرا لأهمية الدلالة في القرآن الكريم وما يحويه من تأويلات وتفاسير وقراءات، يتعين على المترجمين تحري المعنى الحقيقي الذي يستتر وراء الألفاظ بالرّجوع إلى مختلف التفاسير فالخطأ في القرآن غير مسموح به لما ينجرّ عنه من تضييع للشرائع وجهل لأحكامه الشاملة لحياة الإنسان في كل جوانبها.

ولا يمكن دراسة إشكالية ترجمة المشترك اللفظي في القرآن الكريم دون الاحتكام إلى السياق الذي ترد فيه الكلمة حيث يكون لهذه الأخيرة أكثر من دلالة واحدة سواء حقيقة أو مجازا، فتُنقل بذلك دلالة الكلمة من معناها المعجمي إلى معان أخرى تتحدد بموقعها في القول والسياق ويعد هذا الأخير مُهما في إظهار دلالات الكلمة لكونه قرينة حاسمة في اكتشاف المعنى الصحيح للكلمة وتوجيهه حيث ينقسم، في علم الدلالة، إلى قسمين وهما المعنى المعجمي، ويتعلق بالكلمة المفردة دون التركيب، والمعنى السياقي الذي يُقصد به معنى الكلمة في التركيب الذي وردت فيه.

خصّ اللغويون العرب، القدماء منهم والمحدثين، ظاهرة المشترك اللفظي بالدراسة والبحث خاصة في القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للغة العربية بكل أبعادها النحوية والصرفية والبلاغية، فنتج عن ذلك كتب مختلفة وأطلقوا عليه ما يُعرف بالوجوه والنظائر[1] نذكر منهم على سبيل المثال، لا الحصر، السيوطي في "معترك الأقران في إعجاز القرآن" و" الإتقان في علوم القرآن" وتاج الدين سبكي في كتابه "الأشباه والنظائر" وابن الجوزي في مصنف له بعنوان: " نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر".

بعد اطلاعنا على بعض ترجمات القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية، ارتأينا القيام بدراسة تحليلية مقارنة لأربع ترجمات منها بالتركيز على المشترك اللفظي فكانت صياغة إشكالية هذا البحث كالتالي: هل استوفت الترجمات الأربعة المعاني المختلفة للمشترك اللفظي في القرآن الكريم؟

وللوقوف على صعوبة ترجمة المشترك اللفظي في النص القرآني، اخترنا نماذج مختلفة نستعين بها للتمثيل لهذه المشكلة وأثرها في تحصيل معاني القرآن، حيث تروم هذه الدراسة البحث في الدلالات والمعاني المختلفة التي تنطوي عليها كلمة" آية" كمرحلة أولى ثم تقصي كيفية ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية بناء على تفسيرها كمرحلة ثانية من خلال اعتماد أربع ترجمات في ذلك ويتعلق الأمر بترجمة كل من يوسف علي ومحمد مرمدوك بيكتال وترجمة الثنائي تقي الدين الهلالي ومحمد محسن خان الصادرة عن مجمع الملك فهد بالمملكة العربية السعودية إضافة إلى ترجمة مولانا محمد علي، كما اعتمدنا بعض التفاسير في اقتفاء معاني الآيات كتفسير الطبري والزمخشري والبغوي.

أولا- تعريف المشترك اللفظي

1- لغة: يُعرّف المشترك اللفظي عموما على أنه تعدد الدلالات للكلمة الواحدة polysemy وهو نقيض الدلالة الأحادية monosemy، وقد قدمت تعريفات كثيرة له في اللغة وعلم أصول الفقه وفي علوم القرآن أيضا.

جاء في تاج العروس للزبيدي: "شرك: الشرك والشركة بكسرهما وضم الثاني بمعنى واحد وهو مخالطة الشريكين... وفي حديث عمر بن عبد العزيز: "أنّ الشرك جائز" وهو من ذلك وقد اشتركا وتشاركا، وشارك أحدهما الآخر والاشتراك هنا بمعنى التشارك إذ قال النابغة الجعدي: و شاركنا قريش في تقاها وفي أنسابها شرك العنان[2].

2- اصطلاحا: يُعتبر سيبويه صاحب السبق في الإشارة إلى المشترك اللفظي في اللغة العربية حيث يقول: "أعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين... واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك: وجدت عليه من الموْجدة، ووجدت إذا أردت وجدان الضالة"[3].

ذهب ابن فارس مذهب سيبويه في تعريفه للمشترك اللفظي واعتباره من أجناس الكلام إذ قال: "ومنه اتفاق اللفظ واختلاف المعنى كقولنا عين الماء، وعين المال، وعين الركبة، وعين الميزان"[4].

كما يعرفه السيد جعفر: "هو اللفظ الموضوع بوضعين أو أكثر على أن يكون المعنى الموضوع له اللفظ في كل وضع مغايرا للمعنى الموضوع له نفس اللفظ في الوضع الآخر، فيكون اللفظ متحدا والمعنى متعددا بتعدد الأوضاع"[5].

ثانيا- المشترك اللفظي عند الأصوليين

لم يبق المشترك اللفظي كظاهرة لغوية حبيس الأبحاث اللسانية فقط ، بل عمد إلى دراسته المفسرون وعلماء الأصول أيضا من زاويتي السياق والوجوه والنظائر، وهو الاسم الذي أطلقوه لما يُعرف حاليا بالمشترك اللفظي لأن اللفظ لا يُطلق على كلام الله عزوجل: "والمشترك اللفظي بالنسبة للقرآن لم يرد بهذا المصطلح في أي مؤلف من المؤلفات التي تناولت هذه الظاهرة، ولعل السبب في ذلك أن كلمة "اللفظ" لا تُقال في رحاب القرآن الكريم والبديل عنها هو الكلمة[6]، ليقينهم بأهميته القصوى في تبيين مقاصد القرآن خاصة وأنه حمّال أوجه ما يجعل البحث عن مقابل له في اللغة الهدف أمرا صعبا، غير أن مفهومه عند الأصوليين أضيق منه عند اللغويين إذ يشترطون في إطلاق المشترك اللفظي على اللفظ الذي يحمل أكثر من معنى مع ضرورة تعدد الوضع لتعدد المعنى بحيث إذا وضع لمعنى ثم نُقل إلى معنى غيره لا يُؤخذ به على أنه مشترك لفظي ويُعرّفه الغزالي: "الاسم الذي يُعبّر به عن مسميين لا يكون موضوعا لأحدهما أو مستعارا منه للآخر أو منقولا منه إلى الأخر، بل لا يكون أحدهما بأن يجعل أصلا والآخر منقولا إليه أو مستعارا منه بأولى من نقيضه"[7]. ويرى الغزالي أن المسميات التي تندرج ضمن المشترك اللفظي لا تشترك في الحقيقة المطلقة ويضرب لذلك مثال عن "العين" للبصر ومنبع الماء وللشمس والذهب...[8]، إلّا أن إطلاق "العين" على عضو البصر وغيره يُعد من قبيل المجاز لا اشتراكا لفظيا حسب ما قال به بعض الأصوليين.

ثالثا- المشترك اللفظي عند الغرب

يرى نور الدين المنجد أن الغربيون يُطلقون مصطلح polysemy في دراساتهم للدلالة على تعدد المعاني للكلمة الواحدة تبعا للسياق وهو أقرب لما يصطلح عليه العرب المشترك اللفظي، ويميزونه عن homonymy الذي يُطلق على الكلمات المتفقة في الصيغة أو الشكل[9].

يُعد اللغوي الفرنسي ميشال بريال M. Breal أول من استعمل مصطلح polysemy سنة 1887 حسب ما ذكره برنارد فيكتوري Bernard Victorri وكاترين فوشي Catherine Fuchs[10].

جاء في قاموس أكسفورد:

‘polysemy the coexistence of many possible meanings for a word or phrase’[11].

أي: الاشتراك اللفظي هو وجود معاني كثيرة محتملة للكلمة الواحدة أو الجملة (ترجمتنا).

يتكون النص القرآني من ستين حزبا بعدد مائة وأربعة عشر سورة، وهذه الأخيرة تشكلها مجموعة من الآيات، وسنحاول فيما يلي تعريف كلمة "آية" ومعانيها المختلفة.

رابعا- تعريف كلمة "آية".

1- لغة: تستخدم كلمة"آية" في اللغة العربية بمعنى الأمارة أو المعجزة والصحيح في اشتقاقها أنها من (أيى) الهمزة والياء والياء أصل واحد وهو النظر. يُقال تأيّا بتأيّا تأيّيا، أي تمكّث[12]. قال: قف بالديار وقوف زائر وتأيّ إنك غير صاغر.

وقال لبيد: وتأيّيت عليه قافلا وعلى الأرض غيايات الطفل.

أي انصرفت على تؤدة. ابن الأعرابي تأييت (الأمر) إنتظرت إمكانه.

وذكر ابن فارس أن لكلمة "آية" معنى أخر وهو "مَقام"[13]، كما في قول عدي:

تأييت منهن المصير فلم أزل أُكفكف عني واتنا ومنازعا.

ونقل ابن فارس عن أهل اللغة أن الآية العلامة، وهذه آية مأياة، كقولك علامة مَعلَمَة. وقد أييتُ، قالوا: وأصل آية " أأية" مهموز همزتين أولاهما متحركة والثانية ساكنة حيث تم تخفيف الأخيرة فامتدت[14].

ومنه آية القرآن لأنها مجموعة حروف، والجمع آي، وإياة الشمس ضوؤها، وهو من ذاك، لأنه كالعلامة لها. والآية في القرآن الكريم هي تلك الجمل والفقرات التي يُستحسن للقارئ التوقف عند نهايتها، ويصل العدد الكلي لآي القرآن إلى ستة آلاف ومائتين وست وثلاثين آية، وهي نوعان مدنية ومكية.

2- اصطلاحا: يذهب مجدي وهبه في تعريفه للآية إلى الجانب التاريخي الديني للفظة حيث يقول: "الآية verse في الشعر العبري القديم، هي أحد الأجزاء التي يتكون منها المزمور الديني. وفي الكتاب المقدس عامة هي إحدى الجمل في أسفار العهد القديم أو أناجيل العهد الجديد المرقمة ترقيما مستقلا في كل فصل من أسفار العهد القديم أو أناجيل العهد الجديد وفي القرآن الكريم جملة أو جمل أثر الوقف في نهايتها[15].

أما مناع قطان فيعرّف الآية في قوله: "... والآية: هي الجملة من كلام الله المندرجة في سورة من القرآن"[16]، حيث يجعل من مفهوم الآية ذلك الذي يختص به القرآن الكريم دون النصوص المقدسة الأخرى.

في حين يحصر نورالدين عتر تعريفه للآية في دلالة واحدة ووحيدة دون النظر في المعاني الأخرى التي قد تخرج إليها الكلمة فيقول: "... أصلها بمعنى العلامة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ﴾ (البقرة: 248)، أما في اصطلاح علم القرآن: فهي قرآن مركب من جمل ولو تقديرا ذو مبدأ ومقطع مندرج في ضمن سورة"[17].

تُقسم كل سورة في القرآن إلى عدة آيات، وهذه الأخيرة تختلف من سورة إلى أخرى كما تختلف من حيث الطول والقصر إذ نجد آية في حرفين مثل: (يس)، (طه) و(حم) – والتي تعتبر أيضا أقصر آيات القرآن- كما نجدها في عدد من السطور أو فقرة كاملة كما في آية الدين- التي تظهر في أواخر سورة البقرة الآية 282 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ ... وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ والتي تعتبر من أطول آي القرآن الكريم. يعود هذا الاختلاف في تحديد الآيات إلى الاختلاف في تحديد مواضع بداية ونهاية البعض منها إذ لم يذكر الرسول ﷺ عدد آيات سورة قرآنية معينة ماعدا سورة الملك في حديثه عن سورة ثلاثون آية تُنجي من عذاب القبر إضافة إلى سورة الفاتحة، أما غير ذلك فهو نتيجة اجتهاد العلماء منذ القرن الأول الهجري.

تكررت لفظة آية في القرآن الكريم ثلاث مائة واثنين وثمانين مرة في مواضع مختلفة وبصيغ عديدة حيث وردت كاسم مفرد في ستة وثمانين موضعا كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا

تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ (البقرة: 145). وجاء مثنى في موضع واحد في سياق الآية الثانية عشر من سورة الإسراء كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾ (الإسراء: 12)، أما في صيغة الجمع، فهي الأكثر انتشارا بحيث كانت جمعا في مائتين وخمس وتسعين موضعا كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَتَّخِذُوَاْ آيَاتِ اللّهِ هُزُوًا﴾ (البقرة: 231). إنّ مجيء كلمة آية مفرد تارة وجمع تارة أخرى كان لمعنى خاص اقتضاه المقام والسياق.

خامسا- معاني كلمة "آية"

تتعدّد المعاني التي تدل عليها كلمة" آية" في القرآن الكريم فتكون بمعنى:

1- العلامة الظاهرة أو الدلالة: استعملت كلمة "آية" للدلالة على معنى "العلامة" كما في قوله تعالى: ﴿لَوْلا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ﴾ (البقرة: 118) أي أن أهل الكتاب عاندوا محمد عليه الصلاة والسلام وأرادوا أن يكلمهم الله مباشرة ليخبرهم أنه رسوله ﷺ لكي يتأكدوا من وجود الله سبحانه وتعالى حتى يُؤمنوا به.

ذكر الطبري في تفسيره أن (آية) هنا بمعنى العلامة والدلالة حيث أخبرنا الله تعالى عن النصارى الذين قالوا هلاّ تأتينا علامة من الله، كما أتت الأنبياء والمرسلين، للتأكد من صدق ما نسأل ونريد[18]. وهو المعنى الذي يذكره القرطبي أيضا[19].

ترجمت هذه الآية على النحو التالي:

ترجمة بيكتال:

Why doth not Allah speak unto us, or some **sig**n come unto us?[20]

ترجمة الهلالي وخان:

Why does not Allah speak to us (face to face) or why does not a **sign** come to us[21].

ترجمة يوسف علي:

Why speakth not Allah unto us ? or why cometh not unto us a **sign**?[22]

حيث قام المترجمون بترجمتها بـ sign التي نرى أنها قريبة إلى المعنى الذي تحمله اللفظة في اللغة المصدر حيث ورد في قاموس أكسفورد: 'thing that shows sb/sth exists or is present'[23]

تُرجمت لفظة "آية" بـ"sign" في الترجمات الثلاث موافقة بذلك، وإلى حد ما، التفسيرين المذكورين للمعنى الذي تحمله.

ترجمة مولانا:

Allah would speak to them, and as a warner he informed them of the coming wrath[24]

غير أن ترجمة مولانا اختلفت كثيرا عن الترجمات السابقة حيث انحرف عن المعنى الأصلي للآية والمتمثل في مطالبة الكفار لله سبحانه وتعالى بالحديث إليهم مباشرة أو إرسال علامة تثبت وجوده وبالتالي صدق محمد ﷺ، فجعل من معنى الآية أن الله تعالى حذّر وأنذلا هؤلاء بغضبه الذي سينزل عليهم وسيحلّ بهم دون شك، فجعل بذلك معنى كلمة آية غضب الله وسخطه الذي نقله في wrath.

2- الحجة والدليل: دلّت كلمة " آية" في القرآن الكريم على الدليل في مواضع كثيرة كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ (الروم: 23). من دلائل قدرته سبحانه وتعالى أن جعل النوم راحة وذهاب التعب في الليل أو النهار، وجعل النهار آية مبصرة للانتشار في الأرض والسعي لطلب الرزق.

ذكر الطبري في تفسيره أن معنى "الآية" في سياق هذه الآية هو الحجة: "ومن حججه عليكم أيها القوم تقديره الساعات والأوقات ومخالفته بين الليل والنهار"[25].

ترجمة بيكتال: And of His **signs** is your slumber by night and by day[26]

ترجمة الهلالي وخان: And among His **signs** is your sleep by night and by day[27]

ترجمة يوسف علي: And among His **signs** is the sleep that ye take by night and by day[28]

ترجمة مولانا: And of His signs is your sleep by night and by day[29]

اتفق المترجمون كلهم على لفظة sign الإنجليزية لمعنى الآية في هذا السياق وهو ما يوافق تفسير الطبري المشار إليه آنفا، غير أنه يمكن أيضا توظيف كلمتي proof وevidence لنقل معنى هذه الآية بوجه أدّق وأكثر تعبيرا للمعنى الذي نصّت عليه الآية باللغة العربية، وهما الكلمتين الإنجليزيتين الأكثر مواءمة للمعنى بنظرنا.

3- الآية: وردت كلمة "آية" بمفهومها على أنها جملة من القرآن كما في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ (البقرة: 106). يعني أن الله تعالى قادر على أن يُبدّل في آياته أو يُزيلها تماما ليأتي بأنفع منها أو بمثلها في مسألة التكليف والثواب، كما يمكنه جلّ شأنه نقل حكم الآيات على حد تعبير الطبري.

ترجمة بيكتال: Such of Our **revelations** as We abrogate or cause to be forgotten[30]

ترجمة الهلالي وخان:

Whatever a **verse (revelation**) do we abrogate or cause to be forgotten[31].

ترجمة يوسف علي:

None of Our **revelations** do we abrogate or cause to be forgotten[32].

يرى الطبري في تفسير معنى هذه الآية أن المقصود منها هو نقل وتغيير حكم آية ما ويكون ذلك في الأمر والنهي والحظر والإطلاق والمنع والإباحة[33].

استعمل بيكتال ويوسف علي في هذه الآية لفظةrevelations التي تحمل معنى "الوحي" أو "الكشف" كما يدل عليه قاموس أكسفورد ‘revelation: a surprising disclosure, the revealing of something previously unknown, a divine or supernatural disclosure’[34]. في حين يمكن ترجمتها باستعمال لفظة verse التي اقترحها الهلالي وخان وهي توافق معنى الآية بحسب ما أورده قاموس أكسفورد الإنجليزي:

‘Verse… each of the short numbered divisions of a chapter in the bible or other scripture’[35].

ترجمة مولانا: Why was an other revelation sent all things?[36]

وسلك مولانا أيضا نهج بيكتال ويوسف علي في نقله لمدلول كلمة آية في هذا السياق.

4- المعجزة: كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا بَيِّنَٰتٍ﴾ (القصص: 36)، أي لما جاء موسى إلى فرعون وملأه بأدلة وحجج تؤكد صحة ما جاء به اتهمه قومه بالسحر.

ترجمة بيكتال: But when Moses came unto them with Our clear **tokens**[37]

الملاحظ في ترجمة بيكتال أنه اقترح tokens التي تعني "الرمز"، لكن المعنى الذي تحمله الآية يجعل من لفظتي proof أو miracle الإنجليزيتين أكثر مواءمة وأداء للمعنى.

ترجمة الهلالي وخان:

Then when Musa(Moses) came to them with Our clear **Ayat** proofs, evidences, verses, lessons, signs, revelations,..[38].

أبقى الهلالي وخان على كلمة "آية" في الترجمة مع الترجمة الصوتية لها transliteration وأضاف لها ألفاظا أخرى يرى أنها ترادفها إلا أن هذه الأخيرة تختلف عن بعضها في دلالاتها الجزئية، وعليه يمكن القول أن اعتماده على ترجمة كلمة "آية" بالكتابة الصوتية مع إضافة أقواس شارحة لمعناها كان اختيارا موفقا حافظ به على خصوصية النص المصدر.

ترجمة يوسف علي: When Moses came to them with Our clear **signs**[39]

ابتعد يوسف علي ومولانا في ترجمتهما عن المعنى المقصود من هذه الآية حيث ترجمت معناها بمفهوم الدلالة أو العلامة وهو غير المعنى الكامن في الكلمة في نصها المصدر حيث نجد في تفسير البغوي (نجعل لكما سلطانا بآياتنا بما نعطيكما من معجزات فلا يصلون إليكم)[40]، أي أنها تدل على المعجزة في هذا السياق.

يقدم الطبري تفسيرا مخالفا للآية ذاتها حيث يرى أنها تحمل معنى الأدلة والحجج[41].

ترجمة مولانا: So when Moses came to them with our clear signs[42]

5- العبرة والموعظة: كما في نص الآية: ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا﴾ (مريم: 21)، نزلت هذه الآية في حق مريم عليها السلام التي دافعت عن شرفها في قضية ميلاد المسيح الذي جاء علامة للناس تدل على قدرة الله تعالى.

ترجمة بيكتال: And (it will be) that we may make of him a **revelation** for mankind[43]

ترجمة الهلالي وخان: And (we wish) to appoint him as a **sign** to mankind[44]

ترجمة يوسف علي: And (we wish) to appoint him as a **sign** unto men[45]

ترجمة مولانا: And that We may make him a **sign** to people[46]

ورد في تفسير الطبري أن معنى كلمة "آية" في نص هذه الآية هو الحجة والعلامة[47]. وفي تفسير الأندلسي بمعنى العبرة التي تستدعي التأمل[48] ولا يبتعد الزمخشري في الكشاف عما قال به الأندلسي حيث يقول: المراد بالآية هنا العبرة والبرهان[49]. وعليه، وطبقا للتفاسير المذكورة، يمكننا القول بأن المترجمون جانبوا الصواب في نقل معنى هذه الآية.

6- **الكتاب (القرآن):** وهذا ما تدل عليه الآية التالية: ﴿يَسْمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ﴾ (الجاثية: 8)، أي يسمع آيات كتاب الله تُقرأ عليه ومع ذلك يصرّ على كفره ويستمر فيه. أجمع الطبري والزمخشري في تفسيرهما أن المقصود بكلمة آية في هذا المقام هو آيات القرآن الكريم.

ترجمة بيكتال: Who hearth the **revelations** of Allah recited unto him[50]

ترجمة الهلالي وخان: Who hears the **verses** of Allah (being) recited to him[51]

ترجمة يوسف علي: He hears the **signs** of Allah rehearsed to him[52]

ترجمة مولانا: Who hears the messages of Allah recited to him[53]

من بين هذه الترجمات، يمكن القول أن ترجمة الهلالي وخان كانت أشد التصاقا بالنص المصدر وذلك بالتعبير الصحيح عن المعنى الفعلي للآية كما تدل عليه اللغة العربية.

8- الأحكام الشرعية: تكون كلمة آية مرادفة للأحكام الشرعية التي ينص عليها القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 242). يبين الله تعالى أحكامه في كل ما يحتاجه الإنسان في معاشه ومعاده للعمل بها، فالقرآن هو منهج حياة ودستور يحتذى.

ترجمة بيكتال: Thus Allah expoundth unto you His **revelations**[54]

ترجمة الهلالي وخان: Thus Allah makes clear His **Aya**t (**laws**) to you[55]
ترجمة يوسف علي: Thus doth Allahmake clear His **Sign**s to you[56]
ترجمة مولانا: Allah thus makes clear to you His messages[57]

حسب التفاسير الواردة في هذه الآية، تبقى ترجمة الهلالي وخان أوفى من الترجمات الأخرى في التعبير عن الآية من خلال شرح معنى الآية في الأقواس الشارحة بإضافة laws إلى الترجمة الصوتية لكلمة "آية"، في حين يبتعد الآخرون عن المعنى الصحيح للكلمة.

خاتمة

حاولنا في هذه الدراسة اقتفاء أثر ترجمة المشترك اللفظي من خلال ترجمة كلمة" آية" التي وردت في سياقات مختلفة، ولهذه الأخيرة أهمية بالغة في توضيح المعنى فكما سبق الإشارة إليه ساهم المشترك اللفظي في إثراء اللغة العربية.

أما بخصوص ترجمة المشترك اللفظي في المدونة التي اعتمدنا عليها، فقد أصاب المترجمون في نقل المعنى أحيانا وجَانَبوا الصواب أحيانا أخرى حيث يتفقون تارة ويختلفون تارة أخرى ما يجعل إيصال مقاصد القرآن للمسلمين غير العرب يعرف بترا للمعاني، وعليه تبقى تفاسير القرآن الدعامة الأساسية التي يجب على المترجم الذي يتصدى لترجمة القرآن الكريم الارتكاز عليها من أجل فهم أفضل للقرآن وللوجوه المختلفة التي قد تحملها أي كلمة قرآنية.

ويبقى جانب الدلالة في القرآن الكريم بحاجة لمزيد من الدراسة والبحث من قبل الدارسين للترجمة لأهميتها في نقل معاني القرآن الكريم على وجه تبليغ تعاليمه.

الهوامش:

[1]- محمد لعضمات، المشترك اللفظي في ثلاث ترجمات لمعاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية: لفظ الفتنة أنموذجا، سلسلة الترجمة والمعرفة، العدد 9، (الأردن: عالم الكتب الحديث، 2018)، ص 162.

[2]- مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (دار الكتب العلمية، ج14، د.ت)، ص 133-134.

[3]- محمد نورالدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، (دمشق، دار الفكر، ط1، 1999)، ص 28.

[4]- المصدر نفسه، ص 28.

[5]- جعفر السيد باقر الحسيني، المشترك اللفظي- أهميته في مجال التعبير اللغوي والأدبي والبلاغي وأثره في الدراسات القرآنية، ص 3-4.

[6]- عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1996)، ص 31.

[7]- جعفر السيد باقر الحسيني، المشترك اللفظي- أهميته في مجال التعبير اللغوي و الأدبي و البلاغي و أثره في الدراسات القرآنية، ص 8.

[8]- المصدر نفسه، ص: 8.

[9]- محمد نورالدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، (دمشق، دار الفكر، ط1، 1999)، ص38.

[10]- عبد الله مكسر، المشترك اللفظي في ترجمات معاني القرآن الكريم، معالم، العدد 10 (الجزائر: 2018)، ص 113-134.

[11] - Concise Oxford English Dictionary Oxford University Press, 2011, p 113.

[12]- أبا الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة (دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، 1979)، ص 167.

[13]- المصدر نفسه، ص 168.

[14]- المصدر نفسه، ص 168.
[15]- مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (مكتبة بيروت، 1984)، ص 9.
[16]- مناع قطان، مباحث في علوم القرآن (القاهرة، مكتبة وهبة، ط7)، ص 133.
[17]- نورالدين عتر، علوم القرآن (دمشق، مطبعة المصباح، ط1، 1993)، ص 39.
[18]- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مؤسسة الرسالة، ط1 / مج1، 1994)، ص 364.
[19]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (الرياض، دار عالم الكتب، ج2، 2003)، ص 92.
[20]- Marmaduke Pickthall, Meanings of the Holy Qur'an. P 20.
[21]- Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, Muhammad Muhsin khan, Translation of the meanings of The NOBLE QUR'AN IN THE ENGLISH LANGUAGE, KING FAHD COMPLEX FOR THE PRINTING OF THE HOLY QUR'AN, Madinah, K.S.A. p 23.
[22]- Abdullah Yusuf Ali, The Meaning of The Noble Qur'an, 2006. P 17.
[23]- Oxford Learners' Pocket Dictionary, Oxford University Press, 2003. P 400.
[24]- Muhammad Ali Maulana, English Translation of the Holy Qur'an with Explanatory Notes, 2010. P 26.
[25]- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مؤسسة الرسالة، ط1 / مج1، 1994)، ص 99.
[26]- Marmaduke Pickthall, Meanings of the Holy Qur'an. P 457.
[27]- Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, Muhammad Muhsin khan, Translation of the meanings of The NOBLE QUR'AN IN THE ENGLISH LANGUAGE, KING FAHD COMPLEX FOR THE PRINTING OF THE HOLY QUR'AN, Madinah, K.S.A. p 543.
[28]- Abdullah Yusuf Ali, The Meaning of The Noble Qur'an, 2006, p 276.
[29]- Muhammad Ali Maulana, English Translation of the Holy Qur'an with Explanatory Notes, 2010, p 504.
[30]- MarmadukePickthall, Meanings of the Holy Qur'an, p18.
[31]- Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, Muhammad Muhsin khan, Translation of the meanings of The NOBLE QUR'AN IN THE ENGLISH LANGUAGE, KING FAHD COMPLEX FOR THE PRINTING OF THE HOLY QUR'AN, Madinah, K.S.A. p21.
[32]- Abdullah Yusuf Ali, The Meaning of The Noble Qur'an, 2006, p16.
[33]- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مؤسسة الرسالة، ط1/ مج1، 1994)، ص 331.
[34]- Concise Oxford English Dictionary Oxford University Press, 2011: 1231.
[35]- Concise Oxford English Dictionary Oxford University Press, 2011: 1607.
[36]- Muhammad Ali Maulana, English Translation of the Holy Qur'an with Explanatory Notes, 2010. P 26.
[37]- Marmaduke Pickthall, Meanings of the Holy Qur'an. P 438.
[38]- Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, Muhammad Muhsin khan, Translation of the meanings of The NOBLE QUR'AN IN THE ENGLISH LANGUAGE, KING FAHD COMPLEX FOR THE PRINTING OF THE HOLY QUR'AN, Madinah, K.S.A. p 520.
[39]- Abdullah Yusuf Ali, The Meaning of The Noble Qur'an, 2006. P 264.
[40]- البغوي، تفسير البغوي - معالم التنزيل، (دار طيبة، مج 7)، ص 208.
[41]- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مؤسسة الرسالة، ط1 / مج1، 1994)، ص 25.
[42]- Muhammad Ali Maulana, English Translation of the Holy Qur'an with Explanatory Notes, 2010.p 483.

[43]- MarmadukePickthall, Meanings of the Holy Qur'an. P 339.

[44]- Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, Muhammad Muhsin khan, Translation of the meanings of The NOBLE QUR'AN IN THE ENGLISH LANGUAGE, KING FAHD COMPLEX FOR THE PRINTING OF THE HOLY QUR'AN, Madinah, K.S.A. p 404.

[45]- Abdullah Yusuf Ali, The Meaning of The Noble Qur'an, 2006. p 201.

[46]- Muhammad Ali Maulana, English Translation of the Holy Qur'an with Explanatory Notes, 2010. P 378.

[47]- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مؤسسة الرسالة، ط1 / مج1، 1994)، ص 149.

[48]- الأندلسي، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (لبنان، دار الكتب العلمية، ج4، ط1، 2001) ص 9.

[49]- الزمخشري، تفسير الكشاف، (لبنان، دار المعرفة، 2009) ص 634.

[50]- MarmadukePickthall, Meanings of the Holy Qur'an. P 565.

[51]- Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, Muhammad Muhsin khan, Translation of the meanings of The NOBLE QUR'AN IN THE ENGLISH LANGUAGE, KING FAHD COMPLEX FOR THE PRINTING OF THE HOLY QUR'AN, Madinah, K.S.A. p 676.

[52]- Abdullah Yusuf Ali, The Meaning of The Noble Qur'an, 2006. P 353.

[53]- Muhammad Ali Maulana, English Translation of the Holy Qur'an with Explanatory Notes, 2010. p 622.

[54]- Marmaduke Pickthall, Meanings of the Holy Qur'an. P 44.

[55]- Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, Muhammad Muhsin khan, Translation of the meanings of The NOBLE QUR'AN IN THE ENGLISH LANGUAGE, KING FAHD COMPLEX FOR THE PRINTING OF THE HOLY QUR'AN, Madinah, K.S.A. p 53.

[56]- Abdullah Yusuf Ali, The Meaning of The Noble Qur'an, 2006. P 30.

[57]- Muhammad Ali Maulana, English Translation of the Holy Qur'an. P 59.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 431 – 452
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المصطلح القرآني ودوره في تدقيق المضمون الشرعي
محاولة في تجديد تفهيم القرآن ومدارسته في زمن الكورونا

The Quranic term and its role in checking the legal content
An attempt to renew the understanding of the Qur'an and its study in the time of Corona

د/ محمد لفرم
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين فاس – مكناس المغرب
mh.lafram@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/01 تاريخ القبول: 2021/05/10

الملخص:
القرآن فريد، متعدد الأبعاد، ييسر اكتشاف بعض خباياه، وكل نظر، قد يتيح مضامين لا متناهية تناسب كل واقع. وعنوان البحث: "المصطلح القرآني ودوره في تدقيق المضمون الشرعي، محاولة لتجديد تفهيم القرآن في زمن الكورونا، توضيح المفهوم لتحقيق القيمة". ويقترح منهجية تبتغي تفهيم كتاب الله للناس، وهو بذلك بحث وصفي تحليلي، وأهم ما يروم كشفه، أن:
1- عملية التفهيم عملية معقدة تحتاج لتملك جملة من الآليات.
2- النظرة الشمولية تنتج عن تدبر مرتبط بالواقع.
3- مدارسة القرآن تجعل الفهم والتفهيم مترابطتين في تحويل الفهم عن الله إلى سلوك.
الكلمات المفتاحية: الفهم؛ التفهيم؛ التدبر؛ المدارسة؛ الكورونا.

Summary:
The Qur'an is unique, multidimensional, facilitating the discovery of some of its secrets, and each view may offer endless contents that fit every reality. The title of the research: "The Quranic term and its role in scrutinizing the legal content, an attempt to renew the understanding of the Qur'an in the time of the Corona, clarifying the concept to achieve value." He proposes a methodology that seeks to understand the Book of God to people, and by that it is a descriptive and analytical research, and the most important thing that seeks to uncover is that:
1- The process of understanding is a complex process that requires possession of a set of mechanisms.
2- The holistic view results from contemplating reality.
3- Studying the Qur'an makes understanding and understanding interdependent in transforming understanding about God into behavior.
Key words: understanding; understanding; contemplation; study; corona.

المدخل المنهجي

1- مقدمة الدراسة: إن كل من يسعى لتفهيم كتاب الله، مدعو 'لتحديد' نظره في بداية المهمة، و'تجديده' باستمرار، ليتبين 'منهجية توظيف القرآن لمصطلحاته'، فلا ينوب أحدها عن الآخر.

2- أهميتها: وتتجلى في ضرورة الدعوة إلى النظر، باستمرار، في النص القرآني، مع تجديد وتطوير النظر في كتاب الله. وتزداد هذه الأهمية، اليوم، في كون العالم، كله، وقع في حصار وحجر فرضه عليه

فيروس عجيب، يدبر الله به الكون، لحكمة تتطلب النظر الطويل للكشف عنها. ولعل بعضها يتجلى في 'إرجاع الله لعباده إليه حتى يفرون منه إليه'.

3- إشكالها: هل التفرغ في إطار الحجر الصحي سيجعل مضامين النص القرآني تزداد وضوحا بتنزيلها على الواقع المعيش؟ وهل زمن الكورونا حافز لتعديل المنهجية في النظر القرآني؟

4- أهدافها:

- رسم خارطة طريق تقريبية للتحول من مجرد المدارسة المعرفية إلى مستوى الممارسة الفطرية.
- الإسهام في وضع لبنة ضمن صياغة المنهج الراشد في تدارس وتنزيل القرآن الكريم.

5- منهجها: سيتم الانطلاق من المنهج الوصفي، لوصف الوضعية المتمثلة في وقوع الناس في العالم بأسره، وخصوصا المسلمون، في مختلف بقاع العالم، في حصار فرضه مرض غريب، ثم إظهار إشكاليتها، المتمثلة في محاولة الكشف عن مضامين النصوص القرآنية انطلاقا من فهمها من خلال ما يحدث في العالم. ثم السعي للكشف عن ملابساتها، والوقوف على سياقاتها السابقة والآنية، وتبيان أن كل ذلك رهينٌ بمعرفة إسهام الواقع في فهمها. وبعد ذلك يتم الاستنجاد بالمنهج التحليلي لتحليل الإشكالية، وتصنيف جزئياتها، وحصرها في كليات تضمها، من أجل إعادة تركيبها، وبنائها، لتمييزها من غيرها، مما سيتم استبعادُهُ منها، ثم انتقاء الحلول على منوالها، فالحل كائن في صلب الإشكالية وليس بعيدا عنها. وستكون المقاربة التحليلية عن طريق تبيين الصلة بين إشكالية تلقي كتاب الله تعالى، وبين الوعود القرآنية المتعددة. ثم الوصول لاقتراح الحل لتطوير عملية فهم القرآن وتفهيمه. وعلى إثرها، ستعرض توصيات يكون الرجاء من استعراضها أن يعمل بها المعنيون بها، من جهة، وتكون بابا للباحثين مفتوحا على تصورات تسهم في تعميق فهم الإشكالية وتعميم البحث فيها وتطوير اقتراح حلول لها، يكون الهدف منها تطوير هذه المنهجية في التلقي والإلقاء، في التعامل مع كتاب الله تعالى. وهذه المقترحات، سيكون بمقدورها الكشف عن العلاقات بين مختلف الإشكاليات، والمشكلات، التي يكون لها ارتباط بينها وبين فهم القرآن وتفهيمه؛ فليست هناك إشكالية متفردة، بل كل إشكالية تتشابك مع غيرها من المشكلات المجتمعية والعلمية.

6- دراسات سابقة:

- المتلقي في الخطاب القرآني، الباحثة حكيمة بوقرومة، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، الجزائر، 2010م، وهي دراسة مستوفية وتستحق المطالعة، فقد عرضت للعديد من نماذج المتلقين الذين يتلقون كتاب الله تعالى، وقد يكونون ضمن الفئة التي تتحول من مستوى التلقي إلى مستوى التوجيه والتفهيم.
- التجديد في التفسير في العصر الحديث، مفهومه وضوابطه واتجاهاته، الباحثة دلال بنت كويران بن هويمل البقيلي السلمي: دراسة لنيل شهادة الدكتوراه، 1435ه، 2014م، بالسعودية، وكان من بين أهم منتجاتها: أن التجديد في التفسير هو في جوهره تجديد في الدين؛ ثم كشفت الدراسة عن كون التجديد في التفسير حاجة ملحة لإحياء معاني كتاب الله تعالى، ودعوة لتطبيق تعاليمه، ثم دعت لوضع أصول لعملية التجديد في التفسير.
- التجديد في التفسير، نظرة في المفهوم والضوابط، الدكتور عثمان أحمد عبد الحميد: كتاب سلسلة مجلة الوعي الإسلامي، عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المطبعة العصرية، الكويت، ب. ت.، وقد سطر جملة من الضوابط التي يجب أن يتقيد بها كل من يحاول فعل التجديد في عملية تفسير كتاب الله تعالى.

7- إضافتها العلمية: إن الجانب الذي تسعى هذه الدراسة لبلوغه، تتمثل في ربط مضامين كتاب الله تعالى بكل أحداث الواقع، فما لم تظهر الحكمة منه اليوم، فيقينا ستتكشف الأيام القادمة منه عن حكم عجيبة. خصوصا متى تبين لنا أن استحضار هذا الحصار، والسجن العالمي الذي فرضه هذا الفيروس على أغنياء الناس وفقرائهم، سيجعل مضامين كتاب الله تكشف عن معاني مستجدة.

8- خطتها: المدخل المنهجي؛ مقدمة؛ تحديدات لغوية ومصطلحية؛ تحديد غاية تنزّل القرآن المتمثلة في حماية ابن آدم؛ رسم خارطة طريق لفهم القرآن وتفهيمه؛ استنتاج: قراءة بين الأهداف والفروض.

9- كلمات مفتاحية:

- المصطلح القرآني: ويقصد البحث بالمصطلح القرآني، هو كل مفردة استعملها القرآن الكريم في سياق ومضمون محدد، فأعطاها بذلك معنى جديدا وخاصا، فصارت بذلك مصطلحا قرآنيا، من مثل، الصلاة، الصرح، الأمن، وغيرها، ومن ثمة فلا يقبل إلا المعنى التي أقرها النص القرآني.
- تجديد التفهيم: عملية مستمرة تتوقد بالنظر في واقع الناس وكيفية تصريفهم لمعاشاتهم، مع بعد نظر، وحِدَّة بحث، فالنص القرآني يتجدد تنزلا كما يتجدد معنى ومضمونا، فهو قد نزل لكل الناس ولكل المجتمعات ولكل الأزمنة، فالبقاء على نفس المعنى يحد من فاعليته، بل لا بد من تجديد عملية الفهم كما تتجدد عملية النظر.
- زمن الكورونا: إن الكورونا ليس مقصودا لذاته، ولكنه في موضوعنا هذا مسببا في إثارة الموضوع، خصوصا متى علمنا أن هذا الوباء قد جعل العالم، فعلا، ليس قرية صغيرة، بل حجرة ضيقة، فقد ضاقت الأرض، بما رحبت، حتى لم يعد فيها مجال لأخذ النفس. وعلى هذا الأساس فلن ينشغل البحث بالكلام عن الوباء ولا عن مظاهره، ولكن حضوره كان من باب إظهار 'سبب الورود'.

المبحث التمهيدي: مقاربة المصطلحات المركزية

المطلب الأول: المفهوم المركزي الأول: التفهيم

هي عملية تتم بعد تمام الفهم، بتفهيم الغير ما تم فهمه من فحوى كتاب أو نص. ويتضافر التفهيم مع التأويل: إذ التأويل، في أصله، عملية مقبولة؛ وهو مصطلح قرآني: "التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة"[1]. واصطلاحا: فهو "رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلا"[2]. ومن ثمة: "التأويل ليس ضربا من التخمين أو الإخضاع المتعسف للنص القرآني حتى يساير مفاهيم المفسر وأفكاره أو الاعتناء بالمتشابه من الآيات، إنه صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني الموافقة لما قبلها وما بعدها، هو عمل استنباطي تساهم فيه علوم القرآن وتعضّده المفاهيم الأساسية للقرآن، هذا جانب رئيسي أول"[3]. إنه لا يبلغ درجة فهم تأويل القرآن إلا من رسخ في العلم، ممن أعمالهم مدارسة القرآن[4]، فليس بمقدور كل من هب ودب أن يؤول القرآن انطلاقا من 'رغبة' ذاتية، وإلا صار من الذين يبتغون الفتنة: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7]. إن النص القرآني يحمل في ذاته معياره الذي يحتكم إليه من يتصدى لتفهيمه والعمل به: النص القرآني نفسه، إنه فهم القرآن بالقرآن. والنص المتشابه[5] يحيل على المحكم، ويتم فهمه من خلاله. وإيراد الله للنص المتشابه هو 'تحفيز' للقارئ لبذل المجهود في الفهم عنه تعالى.

المطلب الثاني: المفهوم المركزي الثاني المدارسة:

إن الدلالة اللغوية قد تكشف عن مضامين للمصطلح قد تكون غائبة عن كثير من المتتبعين، فالتدريس، في اللغة، يعود إلى كلمة 'درس': "الدال والراء والسين، أصل واحد يدل على 'خفاء' و'خفض' و'عفاء'؛ فالدرس: الطريق الخفي، درستُ الحَنطة، وغيرها، في سنبلها، إذا 'دُستها'، فهذا محمول على أنها جُعلت تحت الأقدام، كالطريق الذي يُدرس ويُمشى فيه. ودرستُ القرآن وغيره؛ وذلك أن الدَّارِس يتتبع ما كان قرأ، كالسالك للطريق يتتبَّعه..."[6]. "ودَرسَته الريح: محته، إذا تكررت عليه فعفَّته، ودرسه القوم: عفَّوا أثره، ومن المجاز: درس 'الكتاب'، يدرُسه، ويدرِسه، درسا، ودِراسة، ودِراسا، كرَّر قراءته، ودَارسه من ذلك: كأنه عانده، حتى انقاد لحفظه، درس الكتاب يدرُسه درسا: ذلّله بكثرة القراءة حتى خف حفظه عليه من ذلك. درس الكتاب، ودرَّس غيره: كرره عن حفظ، ودرس الطعام: داسه"[7]. فهذا الجذر اللغوي يدور حول الإخفاء، والدوس بالأرجل، ومراجعة الكتاب حتى درجة حفظه. فالعلاقة لن تكون من جانب الفعل، بل من جانب التفاعل، حيث إن العلاقة تكون من جانب المعرفة لا من جهة العارف أو الباحث عن المعرفة. فالدرس، أي الإخفاء، ستكون المعرفة هي التي يتم درسها حتى تصير معروفة، أي إخفاء عجز المعرفة. فالمدرس سيقوم بالدوس على المعرفة مرارا حتى تصير سهلة بالنسبة للمتعلم، كما يصير إيجاد الحَب بعد أن يتم درسه بالأقدام حتى يسهل تناوله. فكذلك المعرفة ستصير واضحة بعد درسها مرارا بفعل شرح المدرس لتلك المعرفة فيستطيع المتعلم، إثر ذلك، التقاطها وفهمها.

المبحث الأول: مهارة تفهيم القرآن

إن فهم كتاب الله ينطلق من التركيز على مصطلحاته. فلتنظر كيف تحول إطلاق مصطلح من صياغة إلى أخرى: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً﴾ [الكهف: 77]، ثم تحول إلى صيغة أخرى في موضع آخر: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً﴾ [الكهف: 82][8]، ففي الآية الأولى كانت 'قرية'، ثم تحولت في نفس السورة، إلى 'مدينة'، فكيف يفهم المتلقي ذلك إن عجز المفسر عن إيجاد الرابط الذي على أساسه تحولت الصيغة بناء على 'معيار دقيق'؟.

المطلب الأول: أنشطة عملية التفهيم

وعملية تفهيم كتاب الله تقتضي، أيضا، أن يكون القائم بأمر العملية مدركا لوضعيات الفئات التي سيقوم بتفهيمها بعضا من مرادات الله تعالى. والناس، تختلف ظروفهم، والله عالم بذلك، فأنزل كتابا يخاطبها كلها، إذ يجد كل فرد فيها نفسه. وحديث الله عن سفينة نوح عليه السلام، هو حديث عن سفن متعددة ومتنوعة، وتتخذ أشكالا كثيرة. ومع أحداث 'فيروس كورونا'، تبينت الناس أنهم كلهم صاروا في سفينة واحدة، مما يعني أن يلتزم كل الناس بما يتطلبه العيش في سفينة واحدة؛ فطالب كل واحد غيره بالالتزام بالحظر الصحي، ممن لا يكترثون: ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِاسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (41) وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ(42) قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنْ الْمَاءِ قَالَ لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنْ الْمُغْرَقِينَ(43)﴾ [هود: 41- 43].

المطلب الثاني: الكفاءات الذاتية وعملية التفهيم:

إن الذي يقوم بعملية التفهيم ينطلق في ذلك من خلال كفاءاته الذاتية التي بناها على افتراضات مسبقة، بشكل عفوي أو بتخطيط، مع ربطها بالمعاني الأساسية للنص في خطابه العام، وهو يسعى لتأكيدها بالنص المقصود، وهذا يحدث حتى عند مفسر القرآن الكريم، فهو مسلح بمعارفه الشرعية ومكتسباته المعرفية التي تملَّكها من واقعه ومحيطه وتجاربه.

الفرع الأول: قواعد مؤطرة لعمليتي الفهم والتفهيم

ويضع الأصوليون قواعد، يمكن فهمها من تتبع أقوالهم، في مجال التفسير والتأويل المرتبطين بكتاب الله تعالى، وهذه القواعد متأصلة في قدراتهم، ويمكن جمعها في 'مدى قدرة الناظر في القرآن على فهم خطاب الله تعالى'، ثم 'قدرته على اختيار المعنى المناسب من جملة من المعاني' التي يمكن أن تتوارد على فكره وفهمه، وأخيرا، 'مدى قدرته على تحويل ذلك الفهم إلى عمل'، حتى يكون لفهمه تأثير في الفئة المستهدفة بعملية التفهيم والتفسير[9]، ولا أحد ينظر في كتاب الله لا يستند إلى المنهج الأصولي في البحث في القرآن ودلالاته، وخصوصا عنايتهم بمجال الأوامر القرآنية، وبالضبط مجال الاستفهام الطلبي[10]، وخطابات القرآن في تعاملها مع التوجيه اللطيف في مجال خطابه لابن آدم.

الفرع الثاني: المنهج الأصولي سبيل لتيسير الفهم عن الله:

لن يستطيع الفهم عن مثل قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: 31][11]، فانظر إلى كيفية تصريف 'أمرٍ ربانيٍ' في صورة 'طلب' كله تودد ورحمة؛ وانظر قمة هذا الخطاب التوددي في قوله تعالى في استهلال سورة الممتحنة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنْ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَاداً فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [الممتحنة: 1]، إنه "يشعر المؤمنين بأنهم منه وإليه، يعاديهم من يعاديه"[12]. ولقد ذهب الأصوليين في تركيز منهجهم للقول بأن الخطاب القرآني لا يمكن أن يكون فيه شيء غير مقصود، كما يستحيل أن يكون قصد الله خلاف لما يفهمه الناس[13].

المطلب الثالث: مرتكزات عملية التفهيم:

الفرع الأول: الكشف عن المعارف المحمولة في النص القرآني:

وعملية التفهيم يكون من فوائدها الرئيسة التركيز على الكشف عن جملة من المعارف التي ورد بها القرآن الكريم وتشمل الجوانب اللصيقة بالإنسان وأولها معرفة المقصود الأساس من خلق الإنسان واستخلافه في الأرض، وتضم هذه المعرفة جوانب العقيدة والتشريع والتربية. والذي تمكّن من فهم كتاب الله لا بد أن يُثبت بأنه 'فهمه في شموليته'، ولا يمكن أن يظهر ذلك إلا من خلال تفهيم شمولي حتى يؤتي دوره، خصوصا حين نتأكد بأن القرآن الكريم يتميز بوحدة موضوعية سواء في الآية أو السورة أو الكتاب كله. فلا بد أن يتسع نظر المفسر، إذ حين يتعرض لإبليس وإخراجه من الجنة لأنه امتنع عن السجود لآدم، فالعيب ليس في رفض السجود بل المشكلة في الاستكبار والاستعلاء في موطن التقدير، وهو سلوك يجب أن يكون مرفوضا في حياة الإنسان، وتلك هي، بعض، من النظرة الشمولية التي لا بد من توفرها في عملية التفهيم. وتتطلب هذه العملية قدرة على التحليل والتفكيك من أجل إعادة البناء والتركيب، ليتمكن الفرد الطالب لفهم القرآن وتعلمه من استيعاب مقاصد القرآن الأساس.

الفرع الثاني: استحضار النظرة الشمولية:

لا تُستملك إلا بإحاطة بالعلوم الشرعية ذات الارتباط بالقرآن الكريم، وخصوصا الحديث الشريف، باعتباره آلية تفسير وتوسع في فهم كتاب الله تعالى، ثم تَملُّك قواعد علم أصول الفقه باعتباره آلية للتمكن من الوقوف على القواعد الكلية التي تبنى عليها القوانين التنظيمية باعتبارها قواعد مجردة تصلح لفهم القرآن وفهم كل الحياة. كما لا بد من الوقوف على القواعد الفقهية التي تمثل التطبيق للقرآن. وإحاطة المفسر بالسيرة النبوية تسعفه في تجلية عملية تطبيق كتاب الله تعالى. والناظر في كتاب الله عليه أن يستحضر سؤالين خطيرين: الأول: "إن القرآن المجيد قد نزل في بيئة أمية تنتمي إلى الشعوب الأمية، وعلى قلب رسول من الأميين فاستجاب لحاجات تلك المرحلة، فهل يستطيع القرآن أن يعطي البشرية جديدا في هذه المرحلة العالمية الشاملة، وخصائص هذا الواقع المغاير في إشكالياته وفكره؟.. والثاني: "هل ما يتكشف القرآن عنه عبر العصور وفق تطورات المناهج المعرفية والبحثية سوف يكون مناقضا للتفسير وعلوم القرآن، وما استفاد أسلافنا منه من معايير وفقا لسقوفهم المعرفية؟ أو هل أنه يُحتَّم استبدال ما أنتجوا بما أنتجنا؟"[14].

المبحث الثاني: آثار عملية المدارسة القرآنية

إن فعل المدارسة سيكون سبيلا 'عمليا' للرقي بعملية الفهم إلى مهمة التفهيم، إثر مرحلة الاستيعاب. مدارسة كتاب الله تعالى تقود لقناعات دقيقة ورائعة مفادها العديد من النتائج التي تحيي النفس وتُطمئِن القلب. ومن ضمن تلك النتائج، الوعي بأن دعاء الله تعالى بكل إخلاص فإن ذلك الدعاء سيبدِّل القدر بكل يقين، وإلا فاقرأ: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ (139) إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ (140) فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ (141) فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ (142) فَلَوْلا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ (143) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (144)﴾ [الصافات: 139- 144]. فقد كان قدر يونس عليه السلام إذا لم يكن من المسبحين أن يلبث في بطن الحوت إلى يوم القيامة، وما أنجاه من ذلك المصير إلا أنه لم يفتر عن التسبيح والذكر، فتغير قدره إلى قدر جديد، فسبحان الله القادر على كل شيء. ومن يستعجب من هذا الرأي فليقرأ: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (38) يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (39)﴾ [الرعد: 38-39]، فهو المتصرف في الكون فيمحو من قدره ما يشاء، ويثبت منه ما يشاء، بل ولتنظر لرسم كلمة 'يمحوا'، أضاف إليها ألفا، للتأكيد على أن الفعل بيد الله يمكن أن يضيف إليه ما يشاء ويحذف منه ما يريد.

المطلب الأول: فهم وتفهيم المصطلحات القرآنية:

ومن نماذج هذه المصطلحات، مصطلح الحسرة، والتحسر، وتضافر معانيها باختلاف مواطنها.

﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (20) اتَّبِعُوا مَنْ لا يَسْأَلُكُمْ أَجْراً وَهُمْ مُهْتَدُونَ (21) وَمَا لِي لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (22) أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِي الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَلا يُنقِذُونِ (23) إِنِّي إِذاً لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ (24) إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ (25) قِيلَ ادْخُلْ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ (26) بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنْ الْمُكْرَمِينَ (27) وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُندٍ مِنْ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنزِلِينَ (28) إِنْ كَانَتْ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ (29) يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون (30) أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لا يَرْجِعُونَ (31) وَإِنْ كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ (32)﴾ [يس: 20- 32]، وفعلا: يا حسرة على العباد، سواء أكانت الحسرة من كلام الرجل الذي جاء من أقصا المدينة يسعى، أم هي من معنى أن يتحسر المتحسرون على تلك الوضعية التي آل إليها الناس، أو أي معنى آخر، "والحسرة انفعال

نفسي على حال مؤسفة لا يملك الإنسان شيئا حيالها، سوى أن يتحسر وتألم نفسه. والله سبحانه وتعالى- لا يتحسر على العباد ولكنه يقرر أن حالة هؤلاء العباد مما يستحق حسرة المتحسرين! فهي حال بائسة مؤسفة تنتهي بأصحابها إلى شر وخيم وبلاء عظيم! يا حسرة على العباد تتاح لهم فرصة النجاة فيعرضون عنها، وأمامهم مصارع الهالكين قبلهم لا يتدبرونها ولا ينتفعون بها"[15].

ولعل قمة الحسرة هي تلك التي أحسها أول قاتل على وجه الأرض أخاه: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (27) لَئِنْ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (28) إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (29) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (30) فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ (31)﴾ [المائدة: 27-31]؛ وكيف تكون الحسرة، إن لم تكن في مثل هذا الوضعية، أن يتعلم الإنسان من حيوان، وبعد فوات الأوان. بل انظر إلى حسرة لا يمكن أن تتحقق؛ أنجانا الله وإياكم من تلكم الحالة، التي حكاها الله تعالى في آخر سورة النبأ: ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَاباً (37) يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفّاً لا يَتَكَلَّمُونَ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَاباً (38) ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا (39) إِنَّا أَنذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا (40)﴾ [النبأ: 37-40]. فكيف لا تدفعك هذه الآية إلى مدارسة كتاب الله تعالى والدعوة لها دائما، وأن تكون سلوكا لا يفتر إلا ليتجدد؟ وخصوصا في هذه الفترة العصيبة، فترة السجن التي فرضها علينا فيروس كورونا، وأقمناها بإرادتنا، فهل نتذكر بها سجن يوسف عليه السلام، نفسه، برغبته، أو بسبب ظروفه، لكنه لم يخلد للتحسر ولوم القدر، بل باشر اللجوء والفرار إلى الله، وباشر مدارسة المعرفة التي اكتسبها وعرضها على من كانوا في صحبته في سجنه، يخفف عنهم ظروفهم، فيخفف بذلك عن نفسه ما حل بها.

المطلب الثاني: التفهيم أداة ربط بين العالمين المنظور والمسطور

وإن مدارسة القرآن تقف على أن يتم توجيه الفرد إلى النَّظر نظرة أولى في الكون، الذي يعتبر الكتاب المنظور، نظرة واعية، وليست عفوية، حتى يستوعب دور كل جزء منه في ترابط مع باقي الأجزاء، وأن أي خلل في جزء منه يقود، تدريجيا، إلى الخلل في كل الكون: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 191].

وهذا النظر يقود إلى وعي الناظر بضرورة أن يتعلم ليكتشف أشياء كثيرة، متى علمنا أن القرآن دعا للتعلم والقراءة قبل معرفة الله وتوحيده، إذ أول كلمة نزلت من السماء إلى الأرض هي كلمة 'القراءة': ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى (6) أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى (7)﴾ [العلق: 1-7]. ولأهمية التعليم، بل بوجوبه الوجوب الأقصى، أن الله تعالى حين خلق آدم عليه السلام، كان أول شيء تم الاهتمام به هو 'تعليم الله لآدم الأسماء كلها': ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاء إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ (33)﴾ [البقرة: 31-33]؛ فلم يكن ممكنا أن يعمر آدم الأرض من دون علم ومعرفة وتزكية. والتعليم هو دور الأنبياء والرسل، بل كان أهم دعوة قام بها أبونا إبراهيم عليه السلام، وتحققت الدعوة في سيدنا محمد ﷺ: ﴿لَقَدْ مَنَّ

اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ [آل عمران: 164].

المطلب الثالث: آليات التفيهم والتخاطب

إن أول معطى له الأهمية القصوى مما يتطلب التنبه إليه قبل محاولة فهم كتاب الله، ثم استيعابه، وتفهيمه لعباد الله، حتى يفهموا عنه مراداته، ويلتزموا بقوانينه، ينطلق من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (29) فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (30) إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ (31)﴾ [الحجر: 28-31]؛ فالله سبحانه وتعالى يعلن أنه هو الذي سوى هذا المخلوق الجديد، ثم في موطن آخر يصرح سبحانه بأكثر من ذلك: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (72) فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (73) إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ الْكَافِرِينَ (74) قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَاسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنْ الْعَالِينَ (75)﴾ [ص: 71-75]؛ فالله تعالى 'خلق آدم بيديه'، ومن ثمة فهو ليس مخلوقا يخضع لقانون رباني آخر مفاده: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [غافر: 68]، فالمفسر لكتاب الله تعالى مدعو للوعي بهذه القضية الجوهرية، إذ عليها سيفهم كتاب الله الذي أنزله تعالى لهذا المخلوق المنعم والمكرم.

وعملية التفهيم تتطلب اختيار أسلوب الخطاب الذي يناسب مختلف الفئات المستهدفة، إذ ليس هناك أي خطاب بشري واحد لكل الناس، بل لا بد من مراعاة الفروق الفردية، مما يعني اختيار الألفاظ التي تحكي المقصود منها بشكل جلي؛ مع معرفة البيئة التي يخاطبها، بمعرفة الأصناف البشرية التي تعيش فيها، وتمثلاتهم الذهنية حتى يسهل اختيار الأساليب اللغوية التي تلامسهم مجتمعين دون أن يغلب جهة على أخرى:

الفرع الأول: التفسير الموضوعي خطوة في طريق إعادة تفهيم القرآن الكريم

يا من ينشط إلى نصرة كتاب الله تعالى، اعلم أن الله هو الذي ينصرك: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنْ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ [الحج: 38].

إن تناول كتاب الله من خلال مصطلحاته المفهومية، التي لها دلالة معينة، تفتح مغاليق كتاب الله تعالى، فإن كلمةَ 'الصرح' التي وردت في سورة النمل مرتين: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: 44]، قد شرحتْ الكلمتين اللتين نطق بهما فرعون في سورة القصص: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلأ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنْ الْكَاذِبِينَ﴾ [القصص: 38]، وفي سورة غافر: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ(36) أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِباً وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنْ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلاَّ فِي تَبَابٍ(37)﴾ [غافر: 36-37]؛ فتناولُ القرآنِ من خلال مصطلحاته في موضوعات دقيقة يسهم في عمليتي الفهم والتفهيم. والتفسير الموضوعي المقصود هو القائم على المصطلح القرآني، دون استبعاد 'التفسير الموضوعي' الذي يتناول القرآن من خلال: "الدراسة الموضوعية.. التي تطرح موضوعا من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، وتتجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية للخروج بنظرية قرآنية بصدده"[16]، فهو الوجه الآخر الذي يجعل فهم القرآن يتجه بوجهة يكون فيها المعنى المستفاد من القرآن هو في جوهره وحقيقته 'حلاً' لمشكلات الناس.

الفرع الثاني: مكونات القرآن:

التحفيز على التساؤل والسؤال المستمرين، إذ بغيابهما تنتهي عجائب القرآن وحقائق الإسلام ومعجزات الإيمان، "للوهلة الأولى سيبدو غريبا جدا أن نتصور أن دينا ما يبدأ بطرح التساؤلات، فقد تعودنا جميعا أن تكون الفلسفة هي صاحبة الأسئلة، وأن يكون الدين هو صاحب الأجوبة... فقد عمد الخطاب القرآني إلى استثمار هذا التساؤل وتأصيله في طريقة التفكير الإسلامية، بل إعادة تأسيسه، ليكون المرتكز الأول والنقطة الأولى في تكوين العقل المسلم الناشئ"[17]؛ فقد كان التساؤل، الذي ينقل من الشك إلى اليقين سؤالا نبويا، أصّله أبونا إبراهيم عليه الصلاة والسلام، سبق به منظري الفلسفة، بل وجعله مبدأ دينيا، وحاجة نفسية، وضرورة علمية، وليس مجرد رغبة فردية. غير أن هذا التساؤل الإبراهيمي لم يكن تساؤلا يتأصل ويتأسس على 'تصور مادي'، بل من أجل تقريب دلالة عظمى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ(259) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنْ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ(260)﴾ [البقرة: 259-260]؛ فالصُّورة ربط بين مشهدين: من استعجب من إمكانية 'فعل' الإحياء، دون إنكاره، فكان هو عبرة بنفسه؛ وبين من يريد أن يرفع درجة إيمانه من مستوى علم اليقين إلى مستوى عين اليقين، فأراه الله ذلك، وفي مستوى أدب السؤال كانت لذة الجواب، وهذا يكشفهُ لنا نموذج ثالث من السؤالات: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف:143]؛ فكانت قسوة الجواب من شدة وقع السؤال. فالقرآن يدعو للتساؤل الساعي للكشف عن وجوه الكون، لا تتجاوزه لذات المكوِّن تعالى، لكونه آلية لتجاوز التمثلات، وتقويمها، حتى يستقيم مع الحق، بأداة العقل.

ويتكون القرآن من 'البنية الداخلية والبنية الخارجية'، وهذا مما يمكن أن يوسع دائرة الاهتمام بالقرآن الكريم. فبنيته الخارجية ترتبط بترتيب الآيات والسور، وكذا استحضار الجانب الإيقاعي والصوتي الذي يتميز به الجرس القرآني؛ في حين أن البنية الداخلية نربطها بمضامينها، وأسلوبه الحجاجي، وأدواته التي يوظفها في التبيين، أو الإقناع، وأثرها في المتلقي: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: 23]. والبنية الخارجية كان لها التأثير الكبير، ليس فقط على الذين آمنوا، بل على كل من يستمع إليه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ (26) فَلَنُذِيقَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَاباً شَدِيداً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ (27)﴾ [فصلت: 26-27]. ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: 6]، فإن الله يعلم تأثير كتابه في الناس، فما الحكمة من تسميع المشرك الكافر المستأمَن كتاب الله، إن لم يكن التأثير فيه وتحفيزه على الإيمان بالله تعالى؟

كما يتكون من آيات، وأهمها آيات الأحكام، ولعله من الأكيد القول بأن أولى محاولات التفسير الموضوعي ابتدأت بتفسير آيات الأحكام. ولقد نشأت مدارس ومذاهب من أجل فهم كتاب الله وتفهيمه،

وأنتجت أعمالا لها من القيمة ما لا يمكن إنكار دور أي واحدة منها، حتى التي يمكن اعتبارها في الاتجاه غير الصحيح[18].

الفرع الثالث: ثبات دلالة النص

ولقد أرسى الإمام الشافعي أساسا للتفسير تمثل في تسطير طريقة في تناول هذا النص من الناحية الدلالية، متى علمنا أن النص القرآني له دلالته الثابتة، لكن تعابيره تجعل من ولوج مجال البيان ما يجعل هذا النص 'مطواعا' لمن ملك آلة البيان، وخصوصا من أجل تذليل آيات الأحكام، متى اعتبرنا أن الأحكام القرآنية ما كانت عسيرة على الفهم والتفهيم إلا في تفاصيلها التنظيمية: "ما من لفظ موضوع لمعنى إلا ويجوز التجوُّز فيه، فيراد به ما وضع له، لضرب من الشبه والرابطة إلا فيما استثنيناه، وذلك كلفظ الإنسان والفرس والسماء..."[19]، فهذا الرأي متساهل كثيرا في مرونة النص؛ في حين أن ابن حزم قد شدد في هذا الاتجاه، نافيا 'تعدد المعنى'؛ وهناك من توسط بين المذهبين. وهذا المطلب يسعى لتأكيد أن آيات الأحكام لا تقبل تعدد المعنى، وإن كان الأمر لا يخلو من ذلك في باقي كتاب الله تعالى، وليس ذلك لكونه مذهب الرازي، وكذا الباقلاني، فليس هنا موطن مناقشته، فإن من يعضدنا كثيرون من مثل الجويني والقرافي وابن تيمية وابن القيم وأهمهم الشاطبي، حين ذهب لقطعية العديد من النصوص[20]؛ ويكفي قول الشافعي، حول قطعية بعض النصوص قطعية بيِّنة، فجزم بأن النص، الذي نرومه في هذه الدراسة: "مستغنىً فيه بالتنزيل عن التفسير"[21]. ونؤيد الرأي بكون الخطاب من مصدر واحد هو رب العزة ويستحيل أن يصدر عن الواحد الأحد التناقض: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ [النساء: 82]؛ غير أنه يمكن الذهاب، مع من ذهب، بأنه يمكن الوضع في الاعتبار حضور فهم المخاطَب، وعليه فيمكن القول: "دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية. فالحقيقية تابعة لقصد 'المتكلم' وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف. والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين ذلك"[22]. فقول المخاطِب ثابت الدلالة، وربما يكون فهم المخاطَب بحسب قدراته وكفاءاته[23].

الفرع الرابع: سياق النص بين السوابق واللواحق

وقد كان القرآن يختم الآيات التشريعية بمضامين تناسب المطلوب، كما أنه يختمها بما يعتبر 'تذييلا' لتلك الآيات التي تقرر حكما تشريعيا أو تُبيِّنه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (179) كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ (180) فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (181) فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (182) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (183) أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (184) شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنْ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (185)﴾ [البقرة: 179- 185].

المبحث الثالث: آيات القيم

لقد حان الوقت لتصنيف تفسير يستعرض القيم بدل استعراض آيات الأحكام، دون أن يعني أن دور تفسير آيات الأحكام قد ولى، بل هو أس التفسير الموضوعي المنشود، غير أنه يمكن أن تكون آيات الأحكام

المرتبطة بموضوع واحد، وهو مشروع ينتظر من ينهض به، بالإضافة إلى ذلك كله، أن تنهض همم تركز في مشروعها التفسيري تفسير الآيات التي تحمل قيما، ويتم تصنيفها في مواضيع ويتم ترتيب آياتها وفهم هذه من تلك.

المطلب الأول: من عصر المفاهيم إلى عصر القيم

إن العصر الذي نعيشه هو عصر قيم بامتياز، والصراع العالمي حول العولمة هو صراع قيمي حيث إن القوى العظمى تتصرف في القيم كيفما تشاء، إذ صار بإمكانهم تصنيعها وتعليبها وتسليعها وتوجيهها للعالم من أجل تسييرهم وفق الرغبات والحاجات التي تستفيد منها تلك الدول. ويتجلى ذلك بكل قوة من خلال الواقع إذ تجد فئات عريضة من شعوب تلك الدول مدجنة بشكل عجيب، ويتم توجيهها وتحويلها لمجتمع استهلاكي بدرجة غير متصورة. كما أنها توجه أي قيم تريد إلى العالم في شكل منتجات ثقافية من أفلام ومسلسلات وأغاني وغيرها من الوسائل التي يتم توظيفها لتلك الغاية.

من هذا المنطلق أصبح من الحاجة، بل من الضرورة الشرعية والعلمية التصدي لتفهيم كتاب الله من خلال القيم السامية التي يحملها هذا الكتاب. ويتم تبويب تلك القيم في شبكات ويقوم المفسر بتناول تلك القيم في موضوعات مستقلة. ويمكن لهذا المشروع أن يتم في شكل عمل تعاوني بين مجموعة من المفسرين يقتسمون كتاب الله تعالى ويتناولون موضوعاته في تشكيل قيمي، ويمكن تبادل النظر فيها وتقويم تلك المنتجات العلمية وتعميمها في نهاية المهمة.

المطلب الثاني: نماذج القيم القرآنية

إن من أهم القيم التي تناولها كتاب الله تعالى يمكن استبانتها من قوله تعالى: ﴿وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقاً﴾ [الكهف: 29]، إنها قيمة 'الحرية' التامة، وأجلاها قيمة الحرية العقائدية. وهذه القيمة صارت هي القيمة العالمية التي توظفها كل القوى من أجل الوصول إلى هدف معين تستبيح به طاقات الناس. لقد تم توظيف هذه القيمة بأشكال مختلفة من أجل القضاء على كل المعتقدات الدينية السليمة، وإشاعة العديد من السلوكات التي يكون من ورائها بيع العديد من المنتجات التي لم يكن بالإمكان بيعها بدون تحويل الحرية إلى فوضى. والقرآن الكريم ضبط الحرية في كل تصرف، فلكل دينه، ولكل معتقده، ولكن شريطة ألا يؤذي أحد غيره: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمْ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُهِيناً (57) وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً (58)﴾ [الأحزاب: 57-58]. فالتفسير الذي يقوم على موضوع قيمي يكون تأثيره على طالب الفهم تأثيرا بليغا حيث يخاطب فيه فطرته وعفويته: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30]. ومن الممكن لمن يتناول آيات القيم بالدراسة والتحليل والتركيب، ويشكلها في قوائم تنظمها، فلا بد أن ينظر في مقدماتها وفي أواخر تلك الآيات، فلربما كانت بها ما يميزها، أو يجعلها صنوا لآيات الأحكام، فتتذيل بما يجعلها من باب التحبيب فيها، وتيسير الإقبال عليها. فمثلا حين يختم الآية التوجيهية بقول من مثل 'للمتقين'، فإنه يوحي أن السلوك المطلوب والتصرف المحمود ليس من باب الواجب المفروض بل هو من باب الندب المحبوب، إذ من تجشم القيام به قد كان من درجة المتقين الذين يزيدون عن الأفعال المطلوبة من الأعمال المحمودة بغية مزيد من الأجر، كما في آية الوصية. وأنت تجول معي في آيات القيم تجد مثل قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً﴾ [الإسراء: 11]، حيث يدعو إلى تبني قيمة التريث في الحكم على الأشياء،

والنظر لعواقبها، وكذلك التحذير من قيمة البخل والتحفيز على قيمة الإكرام: ﴿قُلْ لَوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذاً لأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الإِنفَاقِ وَكَانَ الإِنْسَانُ قَتُوراً﴾ [الإسراء: 100]. وقد حرص القرآن على التنبيه على خاصية خطيرة من خصائص الإنسان: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً﴾ [الكهف: 54]؛ فمن المطلوب أن يحرص المتصدي لتفهيم كتاب الله أن يتحرز منها؛ ولعل من المفيد التجول باستمرار في سورة الكهف، فإن القيم التي تناولتها تعدل مشاريع علمية متميزة في التفسير القيمي.

الفرع الأول: أسلوب الخطاب القرآني

إن القرآن الكريم خطاب فريد من نوعه، له مواصفات في مخاطبته للفئات المستهدفة، حيث إن الله تعالى لم يخاطب كل الناس إلا في حالات محدودة، فيخاطب كل فئة بحسب قدراتها ومؤهلاتها وظروفها وبيئاتها، فالقرآن الخالد ميزاته تناسب الخلود. وهذا الأسلوب يتنوع من خطاب خاص وآخر عام.

والقرآن حتى في حال مخاطبته الناس، فهو لا يقصد العالمين كلهم، بل الفئة التي توجه إليها ذلك الخطاب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21]؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: 168]؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾ [النساء: 1]؛ في عشرين آية في مختلف السور القرآنية. إنك تجد الله يتودد إلى 'كل الناس' حين يخاطبهم، بكلام فيه من الرحمة ما لا يوصف، وهو في ذلك إنما يريدهم أن يتحولوا من الشرك إلى التوحيد، ويريدهم أن يترفعوا عن الظلم، وغيرها من الطلبات التي يوجهها للناس.

في حين أن خطابه تعالى للفئة المؤمنة إنما يُعِدُّهم لتقبل حكم تشريعي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (172) إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (173)﴾ [البقرة: 172-173]؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183].

وكل خطاب، في حد ذاته متْنٌ، له علاقة باللغة التي صدّر بها، والمخاطِب الذي تكلم به وظف له مفردات محددة، سواء أكان واعيا باختياره، أم تمت العملية بشكل عفوي، وهذه 'المفردات' ستصير 'ألفاظا' ذات حمولة دلالية معينة، مفهومة، بشكل من الأشكال، وهذه الدلالة التي صارت معلومة تحمل ضمنها مسلكين معرفيين: المسلك الأول يضم، ضمن مضمونه، مقصدا محددا يروم تحقيقه المخاطِب، ويبتغي التأثير في المخاطَبين؛ والمسلك الثاني، يضم، ضمن حمولته المعرفية، نظاما قيميا محددا، يرتضي المتكلم أن يصل للمخاطَبين ويستوعبوه، ويتمثلوه، فيصير لهم سلوكا عفويا، أو معلوما. والقرآن الكريم هو عبارة عن متن توجه الله به لعباده ليتدبروه، ثم يفهموه، ثم يستوعبوه، ثم يتمثلوه، وإثر ذلك يوجهوه لغيرهم، من خلال القول، وكذا من خلال الممارسة. فكل القرآن يحمل نظاما مقاصديا، ونظاما قيميا. وهذان النظامان يسيران في تناسق، يتجليان من خلال النظم الذي ورد بها القرآن، صياغة، أو صوتا، أو بناء معرفيا. وقد اهتم العلماء بالمقاصد القرآنية، اهتماما متزايدا، في حين أن اهتمامهم بالنظام القيمي القرآني لا زال يطلب من يهتم به، من خلال دراسات موضوعية، وليس من باب العموميات المعرفية. وهذا يتطلب وقتا ومجهودا لبناء منهجية تكشف عن النظام القيمي القرآني، في مواضيع يجمع بينها رابط محكم، كما يربط بينها إطار قيمي عام وجامع. وقد نهج القرآن الكريم في تعامله مع المخاطبين تعاملا يدل على أن مصدره هو رب

العباد، إذ في تسطيره للقوانين التشريعية، يتميز بالمنهجية التدرجية في العرض لكل المواقف والمعارف، فقد ورد: "عن يُوسُفُ بْنُ مَاهَكٍ، قَالَ: إِنِّي عِنْدَ عَائِشَةَ أُمِّ المُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، إِذْ جَاءَهَا عِرَاقِيٌّ، فَقَالَ:... يَا أُمَّ المُؤْمِنِينَ، أَرِينِي مُصْحَفَكِ؟ قَالَتْ: لِمَ؟ قَالَ: لَعَلِّي أُوَلِّفُ القُرْآنَ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ يُقْرَأُ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ، قَالَتْ: وَمَا يَضُرُّكَ أَيَّهُ قَرَأْتَ قَبْلُ؟ إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ المُفَصَّلِ، فِيهَا ذِكْرُ الجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الإِسْلاَمِ نَزَلَ الحَلاَلُ وَالحَرَامُ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ: لاَ تَشْرَبُوا الخَمْرَ، لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَلَ: لاَ تَزْنُوا، لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الزِّنَا أَبَدًا، لَقَدْ نَزَلَ بِمَكَّةَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ وَإِنِّي لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ: ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ﴾ [القمر:46] وَمَا نَزَلَتْ سُورَةُ البَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ إِلَّا وَأَنَا عِنْدَهُ، قَالَ: فَأَخْرَجَتْ لَهُ المُصْحَفَ، فَأَمْلَتْ عَلَيْهِ آيَ السُّوَرِ"[24]؛ وقد كانت تلك منهجية قرآنية في سائر الأحكام التشريعية، سواء في حال الفرض أو التحريم، أو غيرهما. بل إن كتاب الله يورد الأوامر في صيغ تحبيبية: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: 233]؛ فالأمر يفيد الوجوب، ولكن الله يحبب الفعل لعباده كأنه يخبرهم فقط بذلك الفعل.

الفرع الثاني: مقاصد القرآن

إن من أهم مقاصد القرآن تشجيع المخاطبين به إلى التفكر، وذلك فيه من متسع الوقت للمخاطَب حتى ينظر ويتفكر ويفكر ثم يقرر في المطلوب منه. فأساه تقدير الإنسان، ﴿وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (174) وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنْ الْغَاوِينَ (175) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (176)﴾ [الأعراف: 174- 176]. بل إن القرآن يتعامل مع المخاطَب بأدب رفيع، فهو يورد له المطلوب في صيغة مفادها: ﴿وَكُلاًّ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هود: 120]، إن القصة وردت في باب التذكير، تلطفا لذلك المخاطب، فكأنه يَعرِفها، إنما يريد أن يتذكرها.

وضمن هذا التقدير الإنساني فإنه يقدر مللله وكتبه السابقة، ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنْ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48]. فالقرآن المهيمن على كل الكتب، لم يقلل من شأن أي كتاب أو معتقد سابق، بل حكى الهيمنة بعد ذكر الأهمية للكتاب الذي تم تصديقه، وإيرادُ بعض قوانينه، تشريعا للقادم من الأجيال.

ومن خلال هذين المعطين، فإنه يسطر احترام المعارض والمخالف. إن هذا القرآن تجد بعضَه يوضحُهُ بعضُه، حيث تتبادل مضامينه وألفاظه الأدوار، فقد "اجتمع في أسلوب القرآن الكريم ما يراه البلغاء أوفَى كلام وأقربه إلى عقولهم لا يلتوي على أفهامهم، ولا يحتاجون فيه إلى ترجمان وراء وضع اللغة"[25]. وحتى في المحاججة والجدال مع المعارضين والمناقضين، عقيديا، فقد وجه التوجيه الأسمى: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 108].

والقرآن، بكل ما سبق، يسعى للكشف عن مقاصده وحكمه؛ فقد كان دائم التعبير عنها في تسطير الأحكام التشريعية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]؛ فعلى المتصدي لتفهيم كتاب الله أن يحرص على كشف الحكم الإلهية من كل تصرف قرآني حتى يقبل عليه المتلقي بكل رغبة وإقبال بغية التنفيذ، إذ غياب الوعي بهذه المقاصد القرآنية، والحكم الربانية، قلل من حرص الناس على تنفيذها، والالتزام بتعاليمها: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (219) فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنْ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (220)﴾ [البقرة: 219- 220].

المبحث الرابع: الركيزة المفاهيمية

لقد وظف القرآن الكريم ألفاظا توظيفا متميزا حيث تجد اللفظة تتكرر في القرآن الكريم فتسعف هذه في تفسير وتوضيح أختها في موطن سابق أو لاحق، كما قد تجده في توظيف لفظة الصرح، أو التمييز بين المدينة والقرية، وغيرها من الألفاظ القرآنية التي تحولت بهذا الاستعمال من مجرد 'مفردة' إلى مستوى 'مصطلح'.

المطلب الأول: جوهرية المفهوم القرآني

ولهذا أصبحت قضية 'المفهوم' قضية جوهرية، وخطيرة، في حياة الشعوب، لكون المفهوم يحدد، أولا، نفسه، ويحدد، ثانيا، طبيعة تفكير هذا الشعب أو ذاك؛ كما، من جهة أخرى، أنه يتأثر بثقافة الشعب، وثقافة الأمة تتحدد من خلال المفهوم الذي اختارته لبناء شخصيتها وأفرادها. ومن الضروري التنبه لصياغة القرآن لمفاهيمه ومصطلحاته تنبها دقيقا، إذ هو المرجع في تحدديها: "من لم يعرف لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها، ويخاطبهم بها النبي صلى الله عليه وسلم، وعادتهم في الكلام، حرَّف الكلم عن مواضعه، فإن كثيرا من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعاداتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله أو الصحابة، فيظن أن مراد الله ورسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريده بذلك أهل عادته واصطلاحه، ويكون مراد الله ورسوله خلاف ذلك"[26]. وإن كان هذا يعني، ضمن ما يعنيه، أن يتم تقديم ما تم نقله في فهم آية من الآيات، من مأثورات، عن المعاني التي يثبتها علماء اللغة[27]، فإنه من المستحب النظر لمعرفة دلالة تلك المفاهيم والمصطلحات في اليوم الذي تم فيه الفهم والتفهيم، والسعي للجمع بين تلك المضامين والمعاني، أو التقريب بينها، فالقرآن الكريم جاء لكل الناس على مختلف العصور إلى قيام الساعة. والمعنى المقصود هنا، هو السعي لتحديد دلالة اللفظة القرآنية وفق لغة زمان نزولها، ثم البحث عن ما يقرب إليها اليوم، وغدا، في محيط تنزلها، وتكرر تنزلها مستقبلا، حتى يكون النص القرآني مسايرا لكل عصر.

المطلب الثاني: تحديد المفاهيم يقلل الخلافات في الفهم والتفهيم

وما ذلك إلا خشية تحريف الدلالة الأصلية للمصطلح، ولا نخشى التحريف إلا خشية من إشاعة الخلاف وتوسيع رقعته: "إن كثيرا من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة، ومعان مشتبهة، حتى تجد الرجلين يتخاصمان ويتعاديان على إطلاق ألفاظ ونفيها، ولو سئل كل منهما عن معنى ما قاله لم يتصوره، فضلا عن أن يعرف دليله"[28]. فالاحتياط يكون سعيا لربح الجهد في الردود والردود المضادة والتوضيحات وما يتبعها من تلاسن وسب، كما أن تحديد المفاهيم وتوضيح المصطلحات يقلص من حضور الهوى. وقد ذهب ابن حزم للقول في كتابه 'الإحكام في أصول الأحكام'، حيث خصص باباً عن 'الألفاظ الدائرة بين أهل

النظر': "هذا باب خلط فيه كثير ممن تكلم فيه مَعَانِيَهُ، وشبك بين المعاني، وأوقع الأسماء على غير مسمياتها، ومزج بين الحق والباطل، فكثر، لذلك، الشغب والالتباس، وعظمت المضرة، وخفيت الحقائق.."[29]. "لقد جاء النص القرآني، ابتداء، لينشئ المقررات الصحيحة التي يريد الله أن تقوم عليها تصورات البشر، وأن تقوم عليها حياتهم"[30]، ولم يكن قبل القرآن، أي قبل الإسلام، 'مرجعية' نحاكم القرآن على منوالها، بل مرجعيتنا هي هذا الكتاب ذاته.

المطلب الثالث: تفهيم القرآن يتأسس على بناء نظام مفاهيمي وقيمي منضبط ومترابط

إن الواقع أصبح يفرض علينا بناء نظام مفاهيمي- قيمي[31]، نظرا لسببين، أولهما: غياب هذا النظام أصلا، تفكيرا وليس فقط تنزيلا، ثم ثانيهما، الحملة الغربية لمنع بناء مثل هذ التصور أساسا. ولا بد أن نعي أن العصر الذي نعيشه هو عصر صراع مفاهيمي ومن ثمة صراعا قيميا، وهذا الصراع يتقوى يوما بعد يوم، وهي الحرب المستقبلية، حيث إن تحريف وجهة الناس سينتج الجيل الذي يسهل تسخيره بدون حرب. وهذا يتطلب ضرورة استمرار تعميق العمل بالنظام المفاهيمي-القيمي؛ فلقد كان في تاريخ الفكر الإسلامي ثلة من المجددين والعلماء الذين كانت وظيفتهم هي تدقيق المفاهيم وتصحيحها. فقد تحرى ابن حزم في تحقيق هذه المهمة العسيرة مبتدئا من تدقيق مفاهيم القرآن الكريم، حتى لا يستبيحه كل من يبتغي غاية فئوية أو مذهبية أو تحريفية تدعي أن فهم القرآن متاح لكل الناس؛ ولعل هذا كان من بين أسباب تبنيه المذهب الظاهري، ورفضه القياس، الذي تبناه العديد من الفقهاء الأندلسيين وتوسعوا فيه حتى بلغوا به ما رآه مقبوحا عنده من استحسان وغيره. وفي المشرق الإسلامي وقف أبو حامد الغزالي موقفا صلبا من الفرق الضالة، من باطنية ودهرية وغيرها، فهدم مفاهيمهم وركز بدلا عنها المفاهيم الشرعية مؤسسا بذلك 'الكونية الإسلامية ضدا على الكونية الفكرية'. وقد سار نفس المسير ابن تيمية؛ دون نسيان ابن خلدون، ومن المعاصرين أنور الجندي، فهؤلاء اعتنوا بالمفاهيم، ومن يتصدى لفهم وتفهيم كتاب الله مدعو للبحث بجدية في هذه القضية ذات الحساسية الخطيرة، خصوصا في الصراع المفاهيمي والقيمي الذي يدور في العالم، بشدة في القرن العشرين وما يليه.

المبحث الخامس: آليات المدارسة

والمدارسة حركة من أجل الإنسان باتجاه العمران، فيكون السعي من الإنسان بغية أن يتحقق به العمران الإيجابي، فهي رحلة ليست معكوسة عن رحلة الدكتور فريد الأنصاري: "إن عودتي إلى القرآن؛ مدارسة وتدبرا؛ كشفت لي أنني كمن أمرُّ على كثير من الآيات دون أن أبصرها. نعم؛ لقد قادني التدبر للقرآن العظيم إلى أن أكتشف أن النظر لا يغني عن الإبصار"[32]، بل هي رحلة في طريق من اتجاهين:

المطلب الأول: تحديد صنف المستفيد من عملية التفهيم

من تكلف بالتفهيم، مدعو للتمييز بين فئات الناس الذين يتواصل معهم، فلكل فئة مستوى عقلي، وعلمي، ومعرفي؛ ونمو جسدي، وفكري، فلا بد من مخاطبة الناس على قدر عقولهم[33]. والرسول ﷺ كان يتخير أوقات التفهيم، ثم يختار طرائق تناسب كل المعنِيين، فتارة يتوجه بطريقة السؤال الذي يثير عاصفة ذهنية، وتتنوع الأجوبة من المسؤولين بغية الوصول إلى المقصود، وتارة يجيب على قدر السؤال، وتارة يزيد على القدر المسؤول عنه، وتارة يضرب المثل، وتارة يستخدم الرسم، وغيرها من الطرائق التعليمية:

الفرع الأول: عوام الناس

إن مخاطبتهم تتطلب تبسيطا معرفيا حتى يستطيع المتلقون أن يستوعبوا اللغة، ثم يستوعبون مضامينها، ثم يفهموا المقصود منها، والحِكم التي تشير إليها.

الفرع الثاني: فئة المهتمين والمتعلمين

إن مخاطبة متعلم له نسبة من الوعي بالموضوع الذي يتناوله من يتصدى لتفهيم كتاب الله يسمح بهامش من التوسع في عرض المعارف ذات المنحى التجريدي نسبيا.

الفرع الثالث: فئة المختصين

فللمخاطِب ألا يتحرى لغة معينة، بل يتوسع في المعارف ويدقق في المداخل والمخارج، ويناقش أدق التفاصيل دونما خوف من تعقد معنى أو تعذر الفهم، فالمناقشة تفتح المغاليق.

المطلب الثاني: واقعية القرآن الكريم

إن المجالات التي يفتحها القرآن للبحث فيها متنوعة لا تنتهي، وشهية الباحثين تزداد لتتبع كل ما يستجد من مواضيع، غير أن البحث هنا يركز على خاصية متميزة من خصائص هذا الكتاب الجليل، الذي أنزله رب الأكوان كلها، وتتمثل في كون هذا الكتاب، رغم تبدل الأزمنة والأمكنة والأشخاص، يتميز بالواقعية في أجلى صورها:

الفرع الأول: إعلان خطورة النبوة والتصريح بمسؤولياتها

﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (1) قُمْ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلاً (2) نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً (3) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلْ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً (4) إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً (5)﴾ [المزمل: 1- 5]. هل هناك من واقعية أكبر من هذه، عندما يعلن القرآن للمتلقي الأول محمد النبي الرسول ﷺ، بأن مهمته عسيرة وخطيرة وثقيلة؟ مع العلم أن الثقل في التعبير القرآني الإلهي، يفيد أنه أثقل من أي ثقيل يعبر عنه التعبير اللفظي الإنساني. هذا الثقل، ليس هو القرآن وحده، وإن كان القرآن هو محوره، فالتكليف بمسؤولية النبوة تكليف ثقيل في حد ذاته، إذ فيه أن تقول لغالبية الناس: إنكم مخطئون، وعليكم أن تتبعوني. وهي بذلك تكشف عن خطورة مهمة التربية والتعليم التي يقوم بها الدعاة والعلماء ورثة الأنبياء.

الفرع الثاني: مراعاة الهواجس النفسية

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ(234) وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرّاً إِلاَّ أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً وَلا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ (235)﴾ [البقرة: 234- 235]؛ إنه لا يقتل الخواطر ولا يحاسب عليها، ولا يميت الأحاسيس الذاتية، بل يعتبرها، إنما يسعى لضبطها. وهذا الجانب يراعي كذلك إحساس من يقوم بدور التبليغ بعد النبي وجسامة مهمته، والعقبات التي قد تعرتضه، فيعيها ويستعد لها.

الفرع الثالث: مراعاة الفروق الفردية في الاستيعاب والفهم والتكليف بالأعمال

إن "عبد الله بن عبد العزيز العمري العابد كتب إلى مالك يحضُّه إلى الانفراد، والعمل، ويرْغَبُ به عن الاجتماع إليه في العلم. فكتب إليه مالك: 'أن الله عز وجل قسم الأعمال كما قسم الأرزاق، فرُبَّ رجل فتح له في الصلاة، ولم يفتح له في الصوم؛ وآخر فتح له في الصدقة، ولم يفتح له في الصيام؛ وآخر فتح له في الجهاد، ولم يفتح له في الصلاة. ونشرُ العلم وتعليمُه من أفضل أعمال البر؛ وقد رضيت بما فتح الله لي فيه من ذلك، وما أظن ما أنا فيه بدون ما أنت فيه، وأرجو أن يكون كلانا على خير. ويجب على كل واحد منا أن يرضى بما قسم له؛ والسلام"[34]. وينكشف ذلك في مواطن كثيرة: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى

الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 286]. فلا بد من أن يستحضر من يُساعد الناس على فهم القرآن هذا الأساس فلا يكلفهم بما لا يطاق، وبما لم يكلفهم به القرآن.

المطلب الثالث: تجدد معاني القرآن

تجدد المعاني يفرض نفسه في عملية مدارسة كتاب الله تعالى. غير أن هذا المنحى سيرتبط بتعدد المعنى، وليس، فقط، مجرد تجدده. وتعدد المعنى لا ينزل لمستوى إباحة الكلام في كتاب الله بغير علم، أو باتباع الهوى، فيقول من شاء، ما شاء، متى شاء، ويفهمُ من كتاب الله ما يحلو له، ويناسب وضعه، ونفسه. بل هذا التعدد يفرضه لفظ القرآن نفسه، وخصوصا تعدد قراءاته، التي تفتح مجال 'تعدد المعاني'، فقراءةٌ تشرح قراءةً أخرى، وقراءةٌ تكشف عن معنى يكمل ما كشفت عنه قراءة أخرى، وعُدْ إلى فاتحة الكتاب فتجد قراءة تحكي عن كون الله هو الذي يملك يوم الدين، وقراءة أخرى تجعله هو الملك المتوج. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنْ الرِّبَا إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ (278) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ (279)﴾ [البقرة: 278-279]؛ وفي قراءة أخرى: 'فآذَنوا'، فإذا كان في الأولى إذْنٌ بحدوث الحرب على باب الأمر، فهي في القراءة الثانية، قد جاءت بمعنى الإخبار، فالإخبار حدثٌ يدل على الوقوع وليس من باب الاقتراح: "وَقَرَأَ حَمْزَةُ، وَأَبُو بَكْرٍ فِي غَيْرِ رِوَايَةِ الْبُرْجُمِيِّ، وَابْنِ غَالِبٍ عَنْهُ: فَآذَنُوا، أَمْرٌ مِنْ: آذَنَ الرُّبَاعِيِّ بِمَعْنَى: أَعْلَمَ، مِثْلَ قَوْلِهِ: فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ؛ وَقَرَأَ بَاقِي السَّبْعَةِ: فَأْذَنُوا، أَمْرٌ مِنْ: أَذِنَ، الثُّلَاثِيِّ، مِثْلَ قَوْلِهِ: لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ..."[35].

المطلب الرابع: طرائق المدارسة

لا مجال للحديث عن طرائق تربوية، أو تدريسية، دون أن يغيب ذلك من ذهنية المتصدي لعملية التفهيم، إذ عملية التربية حاضرة في مجال التواصل العمودي، والتدريسية حاضرة في مجال التواصل الأفقي:

الفرع الأول: المدارسة الأفقية

وتكون بين الأقران وتقوم بمهمة التداول[36] القرآني، وذلك بتداول المعاني القرآنية ذات الارتباطات بالمجال الاجتماعي في شكل أعمال تدريسية في أدراج المؤتمرات والمنتديات العلمية التي يشترك فيها المفسر بورقة علمية، كما يمكن أن تكون في الموائد المستديرة التي تعقب الملتقيات، أو في العمليات التقويمية للأنشطة العلمية المتخصصة، أو في المحاضرات العلمية.

الفرع الثاني: المدارسة العمودية

وتكون بين المعلم والمتعلم، سواء في التعليم الرسمي في مدرجات الكليات أو مقاعد التدريس بالمدارس، أو في مواطن مخاطبة طالبي العلم في المساجد أو في مواطن أخرى، ويكون المفسر هو المؤطر لكل العمليات لغياب الأنشطة التي يقوم بها المتعلمون كما هو في الجامعات أو المعاهد أو المدارس العتيقة أو الأصيلة.

الفرع الثالث: ملامح المفسر أداة تفهيمية أساس

إن العديد من المفسرين الذين يتولون تفسير كلام الله شفاهة وإلقاء، يتبعون طرائق، تكون في العديد من المواقف سببا يقود لعكس المراد، إذ ينعدم تأثير الملقي في المتلقي، فمن هؤلاء من يبالغ في 'التبسم في وجه إخوانه' من المتلقين وهو يتحدث عن مشاهد ذات أثر خطير، من مثل الحديث عن الأذى الذي تعرض له رسول الله ﷺ في تبليغ الدعوة ونشرها، فينتج عن ذلك 'استهتار' بالدعوة كلها، وتبعاتها، فلا بد أن يعبر

وجه المفهِم لكتاب الله تعالى عن مضامين النص، وكذا عن مشاعره التي تجيش داخله بسبب ما يحكيه، كما أن المفهِم للقرآن كتابة أن يتخير من المفردات ما يعبر عن الموضوع الذي هو بسبب تفهيمه تعبيرا يكاد يكون هو الحقيقة، فالتعبير اللفظي يكاد يقترب من المطلوب، لكن تعبير أسارير الوجه وومضات العين تكشف عن حقيقة ما يعالجه المتكلم.

المبحث السادس: نماذج تقريبية

المطلب الأول: من الانتقام إلى الرحمة، رحلة فهم لغاية تفهيم

إن الانتقام مفهوم خطير غاية في الخطورة، بل هو غاية كل خطورة، ولا يحصل من رب العزة إلا في مواطن محدودة.

فكان الانتقام منه، شديدا، في الدنيا، والآخرة، ولولا رحمة الله به لكان العقاب من أول يومٍ بِنَاءً على علم الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُوراً (101) قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَؤُلاء إِلاَّ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُوراً (102)﴾ [الإسراء: 101-102]؛ بل إن الله تعالى يكشف حقيقة تغيب عن الكثيرين: ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْماً فَاسِقِينَ (12) فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ (13) وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (14)﴾ [النمل: 12-14]؛ وتلك عادة أكابر الأمم، مما يتطلب، حال تفهيم كتاب الله، من استحضار هذه الحقائق، حتى يكون المخاطَب قادرا على تصور الحدث، وإدراك مقصده، وتقبله من خلال الوعي بالحكمة منه: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام:33].

المطلب الثاني: حالة فرعون الذي كان يعلم علم اليقين أن الله حق

الفرع الأول: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنْ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ (130) فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ (131) وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ (132) فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْماً مُجْرِمِينَ (133) وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمْ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (134) فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ (135) فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ (136) وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ (137)﴾ [الأعراف: 130- 137]؛ فالانتقام لم يكن لمجرد الكفر، بل لنكث العهد، فلا يحتقرن أحد خيانة العهد ونكثه، كما لا بد من إدراك أن عملية الخيانة تلك تكون بناء على علم ويقين، ثم تخطيط مخالف لذلك العلم.

الفرع الثاني: ﴿قَالُوا بَلْ جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ (63) وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ(64) فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنْ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ (65) وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ (66) وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ (67) قَالَ إِنَّ هَؤُلاءِ ضَيْفِي فَلا تَفْضَحُونِ (68) وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلا تُخْزُونِ (69) قَالُوا أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنْ الْعَالَمِينَ (70) قَالَ هَؤُلاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ(71) لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ (72) فَأَخَذَتْهُمْ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ (73) فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا

وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ (74) إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ (75) وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُقِيمٍ (76) إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ (77) وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ (78) فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ (79)﴾ [الحجر: 63- 79]؛ فالانتقام كان من الشدة ما لم يسبق، فالخسف للأرض، حتى تختفي تلك الفئة نهائيا، ويختفي أثرها بالحجارة التي تلت الخسف، وما ذلك إلا لجسامة الخطيئة، حيث غيرت فطرة الإنسان، وحولته لكيان غريب، حيث إن هذه الخطيئة لا تقوم بها حتى البهائم العجماء.

المطلب الثالث: الانتقام ليس غاية قرآنية

إن الانتقام ليس غاية بل نتيجة، فالمفهِّم لكتاب الله عليه أن يتجاوز مصطلحات الانتقام، إلى مصطلحات 'تحبيب الله لعباده': ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلاً إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَانتَقَمْنَا مِنْ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقّاً عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم:47]؛ بل إن الرحمة هي المقصد الأسمى من خلق الإنسان، وأن الأخطاء طبيعة بشرية، ولا يتم الانتقام إلا بعد استنفاذ كل السبل لإقناع المخاطَبين بالتخلص من تصرفاتهم المشينة. والتجول بين آيات القرآن تجد رحمة عظيمة، وخطاب الله لعباده فيه كل التودد والتحبيب، بل حتى في حال الحديث عن العذاب، يكون الكلام عنه بصيغة الغائب، وحين يخاطب القرآن الخطاب المباشر، لا تغلب فيه إلا الرحمة.

الفرع الأول: التحفيز بدل التيئيس

لا تعذبني مرتين، اكشف لي عن جانب الله الرحيم، ودعني أحبه، فإذا أحببته سمعت منه كل شيء، وتعرفت إليه، وعلمت قوته وجبروته. والحديث عن عذابات النار والقبر، لا تكون هي السائدة، بل يسعى المفهِّم لكتاب الله أن يشيع الأمل في الله تعالى، وأن التوبة مفتوحة دائما، ويستهدف تحبيب الله لعباده لا تخويفهم منه.

الفرع الثاني: زوال البشر وبقاء القيم

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ [آل عمران: 144]؛ فمحمد رسول الله ﷺ، سيد الأنبياء والمرسلين، وقمة العزم والثبات، وشفيع الأمة يوم الزحام، وصاحب المقام المحمود، مات، فلا خلود لأحد، ولا يستحق، إذن، أي أحد التقديس، ولو كان نبيا، ولو كان معجزة، ولو كان عيسى بن مريم.

الفرع الثالث: زمن الكورونا زمن محفز على تكرار النظر في كتاب الله

يقول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلامَ دِيناً فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 3]؛ إنه 'اليوم'، وفي هذا اليوم بالذات، تتحدد المقاييس والمعايير والمؤشرات والمقدمات والنهايات، اليوم، إما أن يسود القِسم الأول، وهو 'طمع الكفار' في تحريف الأمة المسلمة عن طريقها وتضليلها والتفوق في ذلك، وإما أن يكون وضوحُ الدين وجلاء الالتزام، إنه اليوم، إما أن يسود الضلال أو يسود الهدى. ولكي يغلب أحدهما، لا بد أن يَضمُر الثاني. واليوم، هو اليوم، أي الآن، وليس غدا ولا البارحة، فإما أن تشمر الأمة عن ساعد الجد، اليوم، فيكون 'لها' اليوم والغد والأمس، وإما أن تزول، فتصير 'هي' اليوم والغد والأمس، وتكون هي 'العبرة'.

إن النفس، الفاسدة، متى 'سادت' حجبت العقل، ومنعته من إثارة الفطرة؛ ولكن متى استجمع المرء إرادته واستدعى 'عقله'، ساد العقل وانبعثت الفطرة من جديد 'فيُبصِر' حينها الحقَّ، وحينها بالضبط تستطيع الفطرة أن تصحح ما فسد من النفس، هذه النفس التي تتحول، حينها، من الفساد إلى الصلاح؛ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ

زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)﴾ [الشمس: 9-10]: "والفِطْرِيَّةُ دائرة من حيث المنهج على تلقي رسالات القرآن، من خلال تلقي آياته كلمةً كلمةً، ومكابدة حقائقه الإيمانية مَنْـزِلَةً مَنْـزِلَةً، إذ لا تَخَلُّقَ للنفس إلا بمعاناة! ولا تخلص لها من أهوائها إلا بمجاهدة! فالقرآن هو خطاب الفطرة، من حيث هي راجعة إلى 'إقامة الوجه للدين'، "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ"؛[الروم:30]. وقد كان ذلك، منذ كان، بتلقي آيات القرآن، وما تجدد قط في التاريخ إلا بتجديد التلقي لها، بناءً وتربيةً وتثبيتاً، على مُكْثٍ من الزمان.."[37]. وإن زمن الكورونا[38] يتيح لنا فرصة جديدة للعودة إلى القرآن بنظرة جديدة، فقد فسحت لنا فرصة المكوث في البيت لمدة طويلة، فيتجدد النظر كل يوم في هذا الكتاب، خصوصا أننا اضطررنا للعودة لله طول الوقت دعاء له برفع الوباء ودفع البلاء.

الخاتمة:

1- **النتائج**:

- عملية التفهيم عملية معقدة تحتاج لتملك جملة من الآليات لإنجاح العملية.
- النظرة الشمولية تنتج عن عملية تدبرية مرتبطة بالفهم عن الواقع.
- مدارسة القرآن تجعل عمليتي الفهم والتفهيم مترابطتين ومتعاونتين في تحويل الفهم عن الله إلى ممارسة سلوكية.
- زمن الكورونا أفاد الله به الناس لو يدركون، فقد يكون الواعظ الذي يصيح بهم صباح مساء للعودة إلى الله تعالى، والتوبة إليه.

2- **التوصيات**:

جعل مادة التفسير وتعليم منهجية التفسير وطرائق تعليمه مادة أساسية في جميع مؤسسات التعليم العالي والجامعي المرتبط بالدراسات الإسلامية.

المصادر والمراجع:

1- الدكتور جاسم سلطان: أنا والقرآن، نحو فهم حضاري للقرآن (رقم 2)، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة1، 2015م.

2- يونس صوالحي: إشكالية اليقين في الفكر الأصولي، مجلة التجديد، العدد15، يناير 2004م.

3- شمس الدين ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، دون طبعة، 1418ه، 1997م.

4- احميدة النيفر: الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة-قراءة في المنهج)، دار الفكر، دمشق، 2000م.

5- الدكتور فريد الأنصاري: بلاغ الرسالة القرآنية من أجل إبصار الطريق، دار السلام، القاهرة، الطبعة1، 1430ه، 2009م.

6- الدكتور أحمد خيري العمري: البوصلة القرآنية، إبحار مختلف بحثا عن خريطة للنهضة، دار الفكر، دمشق، الطبعة5، 1432ه، 2011م.

7- صلاح عبد الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن: دار النفائس، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1416ه، 1996م.

8- الإمام محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع الصحيح، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة1، 1423ه، 2002م.

9- محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، شرح عبد الفتاح طبارة، دار النفائس، بيروت، الطبعة1، 1419ه، 1999م.

10- محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة1، 2006م.

11- أبو بكر السجستاني: غريب القرآن المسمى 'نزهة القلوب'، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 1990م.

12- سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة 32، 1432ه، 2003م.

13- فخر الدين الرازي: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة1، 1413ه، 1992م.
14- الدكتور طه جابر العلواني: لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة1، 1427ه، شتنبر 2006م.
15- جمال الدين بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ب.ت..
16- عبد الحليم ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف، المغرب، طبعة 1400ه.
17- الدكتور جمعة ضميرية: المصطلح القرآني منهج وتطبيق، بحث مقدم لمؤتمر التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، واقع وآفاق، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة الشارقة، في 11-1431/05/12ه، الموافق 25-2010/04/26م.
18- الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ب.ت..
19- أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399ه، 1979م.
20- الرَّاغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق، 1992م.
21- باقر الصدر: مقدمات في التفسير الموضوعي، دار التوجيه الإسلامي، بيروت، الطبعة1، 1400ه، 1980م.
22- إبراهيم السامرائي: من أساليب القرآن، دار الفرقان، عمان، 1407ه، 1987م.
23- عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، 2001م.
24- أبو الوليد الباجي: كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج: تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2001م.
25- إدريس حمادي: المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة1، 1998م.
26- الدكتور محمد عبد الله دراز: النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن: عناية عبد الحميد الدخاخيني، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، الطبعة الثانية، 1421ه، 2000م.
27- الدكتور فريد الأنصاري: هذه رسالات القرآن فمن يتلقاها، دار السلام، القاهرة، الطبعة3، 1435ه، 2014م.

الهوامش:

[1]- الجرجاني: التعريفات، ص46، المصطلح 392.
[2]- صلاح عبد الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن، ص33.
[3]- احميدة النيفر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، ص148.
[4]- محمد السجستاني: غريب القرآن، ص95.
[5]- ولا يدعيّن مدّع أن من يقوم بعملية التأويل 'يستخدم عقله' في حال بلوغه للمعنى المنحرف، بل العقل يوصل للمعنى الدقيق، واستخدامه الاستخدام الصحيح لا يقود إلا إلى خير، قطعا، وما يتم التوصل إليه من ضلال وانحراف فإنما هو، يقينا، بطغيان الهوى والنفس؛ العقل من ذلك براء؛ إذ ما ورد قط قدح للعقل في القرآن أبدا، بل ورد دوما بصيغة 'الفعلية' المفيدة للعمل المتواصل، وورد بالمدح على نتائجه. والعقل أفضل ما ميز المخلوق من غيره، وهو أساس التفضيل، فكل إنسان له عقله، أحسن توظيفه أو عجز عنه، فتلك مشكلته نفسه.
[6]- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 268/2، بتصرف.
[7]- ابن منظور: لسان العرب، ج16، باب (د ر س)، بتصرف.
[8]- ولا بأس من توضيح المنهجية التي يقترحها القرآن لفهم القرآن، فقد ذهب الذين اهتموا بقصة العبد الصالح مع موسى عليهما السلام، فزعموا أن العلم الذي عرضه العبد الصالح على موسى هو من علم الغيب. أقول: لا فائدة من تعليم موسى الغيب، فالغيب بيد الله تعالى، وما كان ليتفضل أحد على أحد بكونه يعلم الغيب: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنْ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: 179]؛ ولا لوم على موسى بجهله بالغيب، ولكن الرجل الصالح جاء ليعلم موسى كيفية تعلم العلم ومنهجية الفهم عن الله تعالى، وإلا لماذا اختار الرجل الصالح تلك المشاهد الثلاث بعينها؟ ولماذا لم يختر غيرها؟ فقد اختار الرجل الصالح مشهد ركوب السفينة وخرقها، فإنما تذكيرا لموسى الذي خشي الغرق، لو تذكر، يوم رَمَتْه أمه في اليم وكان لا قوة له ليدفع عن نفسه الغرق، واختار قتل الغلام فإنه تذكير لموسى يوم قتل المصري، واختيار

الغلامين وإقامة الجدار لهما من دون مقابل، هو تذكير لموسى كيف قدم خدمته للفتاتين بدون أجر، فلعل هذا هو بعض المقصود من لقاء موسى بالرجل الصالح.

[9]- إدريس حمادي: المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ص 48-49، بتصرف.

[10]- إدريس حمادي، م. س، ص72.

[11]- يمكن الرجوع إلى إبراهيم السامرائي: من أساليب القرآن، ص41، وعبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، 188/1.

[12]- سيد قطب: في ظلال القرآن، 3540/6.

[13]- محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص 75- 76.

[14]- الدكتور طه جابر العلواني: لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، ص9. أقول: وهي أسئلة نثيرها ليقف عندها من يتولى تفهيم كتاب الله، وليست من ضمن الأسئلة الإشكالية التي يحاول الموضوع الإجابة عنها.

[15]- في ظلال القرآن، 2967/5.

[16]- محمد باقر الصدر: مقدمات في التفسير الموضوعي، ص17.

[17]- الدكتور أحمد خيري العمري: البوصلة القرآنية، ص 51، 53.

[18]- من مثل المجهود 'الحداثي' في فهم القرآن الكريم، ولعل الباحث هنا، لا يقصد الحداثة المعاصرة، بل لكل عصر حداثيوه وحداثته، وقد فهم أولئك كتاب الله بطرائق غير معهودة، كما يفعل الحداثيون الجدد.

[19]- فخر الدين الرازي: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ص34.

[20]- يمكن الرجوع إلى الإمام الشاطبي: الموافقات، 670/4.

[21]- محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، ص31.

[22]- شمس الدين ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، 392/1.

[23]- يمكن الرجوع إلى يونس صوالحي: إشكالية اليقين في الفكر الأصولي، مجلة التجديد، العدد 15، يناير 2004م، ص81.

[24]- البخاري: الجامع الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، حديث 4993.

[25]- عبد الله دراز: النبأ العظيم، ص148، بتصرف.

[26]- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 243/1.

[27]- الدكتور عثمان ضميرية: المصطلح القرآني منهج وتطبيق، ص3.

[28]- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 114/12.

[29]- أبو الوليد الباجي: المنهاج في ترتيب الحجاج، 34/1، وفي 10/1-14.

[30]- جمعة ضميرية، ص 7.

[31]- ليس يكتفى في هذا أن يدركه بعض من آحاد الناس، بل لا بد أن يصير هما عند أكثرهم، ونقصد بذلك نظاما مفاهيميا قيميا، يربط بين المفهوم والقيمة برباط جدلي.

[32]- الدكتور فريد الأنصاري: بلاغ الرسالة القرآنية من أجل إبصار الطريق، ص20.

[33]- "وَقَالَ عَلِيٌّ: "حَدِّثُوا النَّاسَ، بِمَا يَعْرِفُونَ أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ، اللَّهُ وَرَسُولُهُ"؛ أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، تعليقا، كتاب العلم، باب بَابُ مَنْ خَصَّ بِالعِلْمِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ، كَرَاهِيَةَ أَنْ لاَ يَفْهَمُوا، ح 127.

[34]- ابن عبد البر النمري: التمهيد، 185/7.

[35]- البحر المحيط، 714/2.

[36]- فريد الأنصاري: هذه رسالات القرآن فمن يتلقاها، ص11، وقد تحدث هو عن التداول الاجتماعي للقرآن، وهنا نتحدث عن التداول الإنساني، أي التعامل بين الناس فيما بينهم.

[37]- الفطرية، ص 3.

[38]- فيروس الكورونا، فيروس حفظ اسمه كل الناس بدون استثناء، في القرن 15هـ- 21م، حتى أن الناس قد يتخذونه تاريخا يؤرخون به العديد من حوادث حياتهم، وتسميته بالكورونا، هي ترجمة لمفردة 'Courronne'، أي التاج، فهذا فيروس له تاج، أي متوّج، فانظر وافهم واستوعب.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 453 – 484
الترقيم الدولي: 4350-1112 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2406-2588

التجديد في أنواع علم الحديث: "مفهومه، محطّاته، وأعلامه"

Innovation in the types of hadith science: "It's concept, features, and Ulamas"

د/ خريف زتون
جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي
zatoun-kherief@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2021/02/24 تاريخ القبول: 2021/05/20

الملخص:
يدرس هذا البحث مفهوم التجديد في أنواع علم الحديث، ويتتبّع مختلف المحطّات التاريخية لجهود الأئمّة في التأليف في علم الحديث، وتنويع مسائله، وتقعيد قواعده، وتهذيب مباحثه، وحسن عرض كلّ ذلك.
ولقد توصّلت الدراسة إلى أنّ عملية التنويع لأبحاث علم الحديث عرفت عدة أنماط؛ منها: التنويع المفرد، الذي يقوم على التأليف في نوع حديثي واحد، وقد كان ظهور ذلك بداية من القرن الثاني الهجري، ثمّ تدرج التأليف إلى التنويع الجزئي، الذي يجمع فيه المؤلّف بين جملة من الأنواع الحديثية، دون أن يقصد استيعابها جميعا، ويعدّ ابن خلاد الرامهرمزي أوّل من طرق هذا النمط من التأليف؛ حيث ضمّ كتابه "المحدث الفاصل" عددا من الأنواع التي احتيج إليها في الدفاع عن السنّة، وتصحيح منهج طلب الحديث، الذي ظهرت بوادر انحرافه في عصره.
ثمّ ظهر التنويع الشامل لعلم الحديث، وأوّل من سبق إليه الحاكم النيسابوري بكتابه "المعرفة"، الذي استوعب فيه أغلب الأنواع المحتاج إليها في علوم الحديث بأقسامها الثلاثة، ثمّ استمرت عملية التنويع والتأليف، يستدرك فيها اللاحق على السّابق، حتى تنامت علوم الحديث، واستوت على سوقها، وقد سجّل علماء العصر مشاركات ومحاولات مشكورة في ابتكار أنواع حديثية غير مسبوقة، اقتضتها الحاجات العلمية المتجددة.
الكلمات المفتاحية: التجديد؛ أنواع؛ علم الحديث؛ المحطّات؛ الأعلام.

Abstract:

This research studies the concept of innovation in the types of hadith science, and traces the various historical stations of the imams 'efforts in composing the science of hadith, diversifying its issues, constraining its rules, refining its discussions, and presenting all that well.

The study found that the diversification process of modern science research has known several patterns. Including: the singular diversification, which is based on writing in one hadith genre, and this was the beginning of the second century AH, then the gradation of authorship into partial diversification, in which the author combines a number of hadith types, without intending to assimilate them all, and Ibn Khallad is considered Ramhramzi is a first method of this type of composition; As his book "Al-Hadith Al-Fasil" included a number of types that were needed in defending the Sunnis and correcting the methodology of seeking hadiths, which showed signs of deviation in his time.

Then the comprehensive diversification of the science of hadith appeared, and the first to be preceded by the ruler Al-Nisaburi with his book "Knowledge", in which he assimilated most of

the types needed in the sciences of hadith in its three sections. Its market, and scholars of the era have registered praiseworthy contributions and attempts to create unprecedented modern species, necessitated by the renewed scientific needs.

Key words: Innovation; the types; hadith science; features; Ulamas.

مقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيّد الأوّلين والآخرين، سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه، والتابعين ومن تبعهم بإحسان، واهتدى بهديهم، واستنّ بسنتهم إلى يوم الدين، ثمّ أمّا بعد:

فإنّ السنّة النبوية لمّا كانت بيانا للقرآن، فيها تأكيد أحكامه، وتفصيل عامّه، وتقييد مطلقه، وتفصيل مجمله، وزيادة أحكام لم ترد فيه؛ فقد حفظها الله لحفظه، وقيّض لها أئمّة فحولا، صانوها من كلّ دخيل، وميزوا منها الصحيح والعليل، وفسّروا ما فيها من مستغلقات الأفهام، واستخرجوا بفهمهم ما فيها من دقيق الأحكام، ولم تكن جهودهم على غير هدى وبصيرة؛ بل قعّدوا لذلك القواعد الضابطة، وأصّلوا لتقييد مسائلهم العلوم النافعة، وكلّما جدّت حاجة علميّة، استفرغوا فيها الوسع بحثا وتنظيرا وتطبيقا، ثمّ أطلقوا على تلكم المسائل اصطلاحات تميّزها، ثمّ نوّعوها أنواعا كثيرة، حتى صارت في عرفهم موسومة بـ: أنواع علم الحديث.

وقد عرفت هذه الأنواع تجديدا دائبا، تمظهر في أشكال مختلفة؛ فتجلى أوّل الأمر في صورة تآليف لأنواع مفردة، اقتضتها ضرورات علميّة مختلفة، يأتي على رأسها: حفظ السنّة، ومعرفة المقبول والمردود من الرواة والمرويات، ثمّ اتجه التأليف إلى تجميع الأنواع المختلفة في كتب خاصّة، أولاها المجدّدون عنايتهم؛ بين تهذيب وترتيب وتمثيل، حتى استقرت في مصنّفات شاملة لكلّ الأنواع الحديثيّة أو أغلبها، ولبحث كلّ ذلك، جاء هذا المقال، الذي وسمته بـ: **"التجديد في أنواع علم الحديث: "مفهومه، محطّاته، وأعلامه".**

1- الإشكالية: وتتضمّن التساؤلات الجزئية التالية:

- ما مفهوم تجديد أنواع علم الحديث؟
- وما هي أهمّ المحطّات التجديديّة في تاريخ تنويع علم الحديث؟
- ومن هم أبرز أعلام هذا التجديد؟ وما هي دوافعه؟
- وهل له امتداد في واقعنا المعاصر؟

2- أهمية الدّراسة: وتتمثّل أهميتها فيما يلي:

- تبحث في التجديد في تنويع علم الحديث، والمجدّدين في ذلك.
- تبرز الجهود الجبارة التي بذلها الأئمّة في حفظ السنة والدفاع عنها.
- توضح كيف واجهت جهود الأئمّة العلمية حاجات عصرهم، بما يجعلهم قدوة للباحثين اليوم.

3- **الدراسات السابقة:** يتقاطع مع هذا البحث بعض الدراسات السابقة، والتي يمكن إيجازها فيما يلي:

- الأصالة والتجديد في دراسة علوم الحديث، مقال للأستاذ الدكتور حمزة عبد الله المليباري، صدر عن مجلة الإحياء، الجزائر، جامعة باتنة 1 الحاج لخضر، العدد: 05، 1423ه/2002م، وقد تعرّض فيه الباحث إلى التجديد في دراسة علوم الحديث، مبينا ما هو أصيل غير قابل للتجديد، وما هو متغير يقبل التطوير والتجديد، وقد ناقش الدكتور مفهوم التجديد ومعانيه عند المحدثين، ضاربا أمثلة عن كلّ معنى من صنيع الأئمة، الذين تركوا بصماتهم في سيرورة عملية تجديد علوم الحديث.

وهذا البحث يتقاطع مع بحثي هذا في تحديد مفهوم التجديد، وفي بعض الأمثلة والنماذج التي قدّمها كجهود تجديدية؛ إلّا أنّ بحثي يتتبع جهود المحدثين في تنويع علم الحديث، من بداياته إلى واقعنا المعاصر راصدا

أهم الدوافع لذلك، ومسجلا استدراكات اللاحق على السابق في ذلك، وصولا إلى هذا العصر.

- جهود التجديد في علوم الحديث دراسة تحليلية نقدية، د. محمد ناصيري، وصدرت هذه الدراسة عن مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2020م، وأصل هذه الدراسة مداخلة ضمن ورشة "العلوم الإسلامية ومسألة التجديد المنهجي: الرؤية -المنهج- كيفية التنزيل"، التي نظّمها مركز نهوض للدراسات والبحوث - الكويت، بمراكش، يومي: 02، 03 أبريل 2016م.

وقد بحث في هذه الدراسة مكانة علوم الحديث كمنهج في التفكير وموضوعها، ثمّ أتى على جهود التجديد (تتبع ودراسة)، مقدّما بعض الأمثلة عن الجهود التجديدية التي قام بها الأئمة، ثم ختم البحث بالحديث عن الثابت والمتغير في مناهج علوم الحديث.

والدراسة، وإن تقاطعت مع بحثي في بعض الأمثلة التجديديّة في علوم الحديث، إلّا أنها لم تستقص مراحل تنويع علم الحديث، ودوافعها، ومواطن الجدة في كلّ منها، واستدراك اللاحق على السابق منها، انطلاقا من القرن الثاني، وانتهاء بالواقع المعاصر.

4- **أهداف البحث:** وتهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

- تتبّع مراحل التجديد في تنويع علم الحديث، وتبرز الأعلام الذين أسهموا في ذلك.
- الكشف عن مختلف أشكال التجديد والتطوير التي لحقت أنواع علم الحديث.
- ترصد أهمّ الدوافع التي أدّت إلى تجديد أنواع علم الحديث.
- توضيح مواطن الجدة في جهود الأئمة المختلفة.
- تسجل أبرز محاولات التجديد المعاصرة في أنواع علم الحديث.

5- **الخطة الإجمالية:** وقد تضمّنت هذه الدراسة: مقدمة جاء فيها التعريف بالدراسة، وإشكاليتها، وأهميتها، والدراسات السابقة لها ونقدها، وأهدافها؛ ثمّ مبحثا أوّلا: عنونته بالتجديد في أنواع علم الحديث: المفهوم والدلالة، وقد تضمّن ثلاثة مطالب: أولها للتعريف بالتجديد لغة واصطلاحا، وثانيها لتعريف علم الحديث، وآخرها لمفهوم التجديد في أنواع علم الحديث.

وأمّا المبحث الثاني، فقد خصصته لأهمّ محطّات وأعلام تنويع علم الحديث، وقد قسمته إلى أربعة مطالب: تناولت في أولها التنويع المفرد لعلم الحديث، والثاني جعلته للتنويع الجزئي، والثالث للتنويع الشامل، وأمّا الأخير، فقد رصدت فيه أهمّ وأبرز جهود المعاصرين في تنويع علم الحديث، ثمّ ذيلت البحث بخاتمة: سجلت فيها أهمّ نتائج البحث وتوصياته.

المبحث الأول: التجديد في أنواع علم الحديث: المفهوم والدلالة

المطلب الأول: تعريف التجديد – لغة واصطلاحا-

أولا- في اللغة: التَّجديد في اللغة مأخوذ من الفعل: جَدَّدَ. يُقالُ: جدّدَ الشيءَ إذا صيّرهُ جديدًا، والجديدُ ما فيه جِدّةٌ، وهي ضدُّ البِلَى، والخَلَقِ[1].

والجِدّةِ أصلها القطعُ، ومنه: جدَدْتُ الشيءَ جَدًّا، فهو مجدودٌ، وجديدٌ، أي: مقطوع"[2].

والجُدّةُ: الطريقة، والعلامة، والخِطَّةُ التي تخالف غيرها؛ ولهذا أُطلقت على الرأي الذي يتميّز به الرجل عن غيره[3].

ثانيا- في الاصطلاح: تلتقي أغلب تعريفات التّجديد عن معنى تصيير القديم جديدا، وتحويله إلى حال أفضل ممّا هو عليه؛ لذا عُرِّف بأنّه: "محاولةُ بعثِ روحٍ جديدةٍ في شيءٍ، أو عملٍ، أو فنٍّ تحوِّله إلى ما هو أفضل"[4].

المطلب الثاني: تعريف علم الحديث

علمُ الحديث كتعبيرٍ لغوي معناه: إدراك الحديث؛ لكنّه استعمل عند العلماء كاصطلاح يطلقونه بإطلاقين[5]:

أحدهما: علم الحديث رواية، أو علم رواية الحديث.

ثانيهما: علم الحديث دراية، أو علم دراية الحديث.

أحدهما- علم الحديث رواية، أو علم رواية الحديث: وهو علم يشتمل على نقل ما أضيف إلى النبيِّ ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خِلقية وخُلُقية، وكذا ما أضيف إلى الصحابة والتابعين، من أقوالهم، وأفعالهم [6].

والثاني: علم الحديث دراية، أو علم دراية الحديث: وقد عرّفه بدر الدين بن جماعة، بأنّه: "علمٌ بقوانينَ يُعرف بها أحوالُ السّند والمتن"[7].

وعرّفه ابن حجر، بأنّه "معرفة القواعد المعرفة بحال الراوي والمروي"[8].

وعلم "الحديث دراية" يُطلق عليه -أيضا-: "مصطلح الحديث"، أو "علوم الحديث"، أو "أصول الحديث"، ويطلق عليه – أيضًا- "علم الحديث"[9].

وهكذا، فعلم الحديث باعتبار كونه مركّبا إضافيا، يُطلق على جميع العلوم والمعارف التي بُحثت في الحديث النبويّ، وهو بهذا التركيب "علوم الحديث" اصطلاح متأخّر، كان أوّل ظهوره في القرن الرابع الهجريّ، مع أبي عبد الله الحاكم النيسابوريّ، الذي سمّى كتابه: "معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه"، وقد أورد في كتابه جلّ أنواع علم الحديث، سواء منها ما تعلّق بعلوم السند، أو بعلوم المتن؛ وما تعلّق بعلوم النقد، أو بعلوم فقه الحديث، الذي أطلق عليه الرامهرمزيّ: "الدراية"، ثمّ تطوّر هذا اللّقب، فصار يطلق على علم الحديث دراية فقط[10]، كما رأينا في تعريف ابن حجر له.

المطلب الثالث: مفهوم التجديد في أنواع علم الحديث

إنّ المتتبّع لتاريخ التأليف في علوم الحديث، وتصنيف مباحثها ضمن أنواع حديثيّة، يجد أنّ مجموع تلك الجهود التجديديّة استهدفت تحقيق معاني ثلاثة، لخّصها الدكتور حمزة المليباري فيما يلي[11]:

أ- إرجاع الأمور إلى حقيقتها ومنبعها الأصيل حين تنحرف، وتصحيح المفاهيم حين تشوّه وتتداول بين الناس بوجه غير سليم.

ب- توسيع معاني المصطلحات، وإضافة قواعد جديدة من شأنها معالجة إشكالات تستجدّ في سبيل حفظ السنّة، دون مساس لما قعّده أصحاب التخصّص عمليا.

ت- تجديد وسائل تدريس علوم الحديث حسب الظروف والأعراف العلمية.

وبناء عليه، وباستقراء جهود الأئمة في تنويع علوم الحديث، يمكن إعطاء تعريف للتجديد في أنواع علم الحديث بأنّه: **"مجموع الجهود العلميّة التي بذلها الأئمّة المحدّثون في استحداث أنواع، وقواعد حديثيّة غير مسبوقة، أو تأصيلها وتقعيدها، أو توسيع مصطلحاتها، أو إعادة عرضها بكيفيّة تجعل درسها وتدريسها ميسورا؛ تلبية للمتطلبات العلميّة الآنية"**.

فيشمل هذا التعريف:

- ما تكلّفه الأئمّة من استحداث أنواع حديثيّة لم يُسبقوا إليها، ومن أمثلته: ما استحدثه الرّامهرمزيّ، والحاكم، والخطيب، وابن الصلاح وغيرهم من أنواع، بل ومن المعاصرين -أيضا-، وهو ما سنفصّل فيه في ثنايا هذا المقال.

- ما قام به بعض الأئمّة من تأصيل لقواعد علوم الحديث، تأسيسا على نصوص القرآن، أو السنّة، أو المأثور عن أئمّة هذا الشأن؛ ومن ذلك جهود الشافعيّ في "الرسالة"، وغيره ممّن جاء بعده

- إعادة ترتيب وعرض علوم الحديث وقواعدها بكيفيّة جديدة، تقوم على التعريف بالنوع، وذكر فائدته، وأقسامه، ومن ألّف فيه، وحشد أمثلته، وقد برع في ذلك الحافظ ابن الصلاح في "مقدمته"، كما سيأتي لاحقا - إن شاء الله-.

المبحث الثاني: أهمّ معالم وأعلام تنويع علم الحديث

عرفت أنواع علم الحديث، وفنونه منذ بدء التأليف فيها، إلى زماننا هذا إثراء وتجديدا متواصلا، والذي أملى تلك العمليّات التجديدية العلميّة، هو الحاجة إلى التجديد، حتى تستجيب تلك الفنون لحاجات، ومتطلّبات التعامل مع النصّ الحديثي سواء في شقّه الإسناديّ أو المتنيّ؛ توثيقا، وفقها وتنزيلا.

وقد كانت قواعد علم الحديث حاضرة في أذهان الأئمة، عند التعامل مع نصوص السنّة، وجارية على ألسنتهم في نقاشاتهم الشفهية ومحاوراتهم، وربما سئلوا عنها فأجابوا، وقيّد تلاميذهم ذلك عنهم، وربّما صرّحوا ببعضها بحسب المناسبات المختلفة، ولما وُضعت المصنّفات الحديثية في المتون وفي الرجال، وَجدت تلك القواعد والنصوص النظرية طريقَها إلى الوجود العلميّ، فصارت مبثوثة بين صفحات تلكم المؤلفات.

ويمكن القول إنّ حركة التأليف في أنواع علوم الحديث عرفت ثلاثة مراحل، هي:

المطلب الأول: التنويع المفرد

ويمكن أن نؤرّخ لظهوره بأواخر القرن الثاني الهجريّ، حيث نشطت حركة التأليف في أنواع مفردة من علم الحديث؛ فألّف الحميديّ عبد الله بن الزبير ت 219ه [12].

فكما ألّف علي بن المدينيّ ت234هـ في جملة من أنواع علوم الحديث، خصّ كلّ نوع منها بكتاب على حدة [13]، فصنّف: كتاب الأسامي والكنى، وكتاب الضعفاء، وكتاب المدلسين، كتاب أوّل من نظر في الرجال وفحص عنهم، وكتاب الطبقات، وكتاب من روى عن رجل لم يره...

وغير ذلك من الأجزاء والمصنّفات التي نيّفت على مائتي مصنّف، فقد قال الحافظ ابن حجر: "وقال الشيخ محيي الدّين النوويّ: نقلا عن الخطيب [14]: صنّف علي بن المديني في الحديث مائتي مصنّف"[15].

وقد تتبّع عبد الفتّاح أبو غدّة الأجزاء التي ألّفها علي بن المديني، فأوصلها إلى أكثر من مائتي جزء، حيث قال: "وهذه الكتب كلّها كما ترى في أنواع في علوم الحديث...وقد بلغ عدد أجزائها جميعا 204 جزءا.

ومن هذا القبيل: ما كتبه أبو عبد الرحمن الدارميّ 255هـ في مقدّمة كتابه "السنن"، والإمام مسلم بن الحجّاج تـ 261هـ في مقدمة كتابه "الجامع الصحيح"، ورسالة الإمام أبي داود السجستانيّ تـ 275هـ إلى أهل مكّة في وصف كتابه "السنن"، وما بثّه الإمام الترمذيّ في ثنايا كتابه "الجامع"[16]...

ويمكن -أيضا- اعتبار ما كتبه الإمام الشافعيّ خاصة في كتابه "الرسالة" من هذا القسم؛ لأنّه وإن سبق إلى تأصيل بعض المباحث المتصلة بالحديث لم يكن قصده التأليف في علوم الحديث، ولا قصد وضع مصنّف خاصّ بذلك، كما أنّ المباحث الحديثية التي خطّها جاءت جنبا إلى جنب مع مباحث أخرى تتّصل بعلم أصول الفقه، ويمكن ملاحظة جهود الشافعيّ الحديثية فيما يأتي:

جهود الإمام الشافعي: إذا كانت علوم الحديث قد عرفت في تاريخها سلسلة من الحركات العلميّة التجديدية؛ فإنّ الإمام الشافعيّ - رحمه الله- يُعدُّ من أبرز فرسان هذا التجديد، ولا أدلّ على ذلك من كتابه "الرسالة" الذي ألّفه استجابة لطلب المحدِّث عبد الرحمن بن مهديّ (ت198هـ)، الذي كتب إليه، وهو شابٌّ أن يضعَ له كتابا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجّة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنّة [17].

فجاء كتاب "الرسالة" دفاعا عن السنّة النبوية، حين ظهر من يطعن في حجّيتها، ومن يقول بردّ خبر الآحاد، مع ما انضاف إلى ذلك من اتساع هوّة الاختلاف بين مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي، فقعّد الشافعيُّ قواعد الاحتجاج بالسنّة، وبيّن علاقتها بالقرآن الكريم، وأصّل لشروط قبول خبر الآحاد، كما ضبط قواعد الاستنباط من الأدلة، ومسالك التعامل مع الأدلة عند اختلافها وتعارضها، وهذا ما عبّر عنه الشيخ ولي الله الدهلوي بقوله: "ومنها: أنّه لم تكن قواعد الجمع بين المختلفات مضبوطة عندهم، فكان يتطرّق بذلك خللٌ في مجتهداتهم، فوضع لها أصولا، ودوّنها في كتاب، وهذا أوّلُ تدوينٍ كان في أصول الفقه"[18].

وتأسيسا على ما سبق، يمكن اعتبار عمل الشافعي العلميّ بأنّه تجديدٌ وتأصيلٌ [19].

والشافعيّ، وإن سبق غيره إلى تنظير وتأصيل جملة من القواعد المهمّة للمشتغل بالحديث، وبعلوم الشريعة عموما، فإنّ غرضه لم يكن تنويع علوم الحديث، ولا استيعاب قواعدها، وإنّما أراد بوضع كتابه "الرسالة" الاستجابة للمتطلبات العلميّة لتلك المرحلة، والدفاع عن السنّة النبويّة؛ فاتسمت مباحثه الحديثية بالإجمال، وهو ما يبرزه هذا العرض للموضوعات الحديثية التي تضمّنها كتابه، كما يلي:

أولا- حجيّة السنّة: وقد عالجها بالتراجم الآتية:

"باب فرض الله في كتابه اتباع سنّة نبيّه"[20].

"باب فرض الله طاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها" [21].

"باب أمر الله من طاعة رسول الله"[22].

ثانيا- الناسخ والمنسوخ: وقد تطرق إلى هذا الموضوع في التراجم الآتية:

"ابتداء الناسخ والمنسوخ"[23]، حيث أصّل فيه لموضوع النسخ عموما، وبيّن أنّ الكتاب ينسخ الكتاب، وأنّ السنّة لا تنسخ الكتاب، إلى أن تحدّث عن نسخ السنّة للسنّة، حيث قال: "وهكذا سنّة رسول الله: لا يَنسَخُها إلا سنةٌ لرسول الله. ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنَّ فيه: غيَر ما سنَّ رسول الله: لَسَنَّ فيما أحدث الله إليه، حتى يُبَيِّنَ للناس أن له سنةً ناسخةً لِلَّتي قبْلَها ممَّا يخالفها. وهذا مذكور في سنّته ﷺ"[24].

ثمّ عاد إلى موضوع ناسخ السنّة ومنسوخها، وقدّم أمثلة لذلك، وهو ما تضمّنته التراجم: "وجه آخر من الناسخ والمنسوخ"[25]، و "وجه آخر"[26].

ثالثا- اختلاف الأدلة وتعارضها: وفيه تناول الاختلاف بين الأدلة، ومن ضمنها اختلاف الأحاديث، وتعارضها مع نفسها، ومع بقية الأدلة، وعالج ذلك تحت التراجم الآتية:

"باب العلل في الأحاديث"[27]: وتناول فيه كيفية التعامل مع الأحاديث إذا تعارضت فيما بينها أو مع غيرها من الأدلة، فتطرّق للجمع بينها، وللنسخ، وللترجيح، وهذا ما يلاحظه القارئ للتراجم الآتية:

"وجه آخر من الناسخ والمنسوخ"[28]

"وجه آخر من الاختلاف"[29]

"اختلاف الرواية على وجه غير الذي قبله"[30]

"وجه آخر ممّا يعدّ مختلفا وليس عندنا بمختلف"[31].

رابعا- خبر الآحاد وحجيته، وشروط العمل به: كما تطرّق الشافعي إلى خبر الآحاد، ومفهومه، وشروط الاحتجاج به، وهو ما نلاحظه في التراجم الأتية:

"باب خبر الواحد"[32]. وقال في حدِّه: "خبر الواحد عن الواحد حتى يُنتهى به إلى النبيّ أو من انتهى به إليه دونه"[33].

ثمّ ذكر شروط الاحتجاج به فقال: "ولا تقوم الحجّة بخبر الخاصّة حتى يجمع أمورا..." [34].

وأخيرا أثبت حجّيّة خبر الآحاد، وهو ما ترجم له بقوله: "الحجّة في تثبيت خبر الواحد"[35].

وهكذا، يمكن إجمال موضوعات علوم الحديث التي طرقها الشافعيُّ في "الرسالة" فيما يأتي:

- حجيّة السنّة ومكانتها من القرآن الكريم.
- الناسخ والمنسوخ.
- اختلاف الأدلة، ومن ضمنها اختلاف الأحاديث.
- خبر الآحاد، وشروط الاحتجاج به، وأدلّة حجيّته.

وبهذا يكون الشافعيُّ من السّابقين إلى تنظير جملة من قواعد علوم الحديث، الضرورية للتعامل الصحيح مع نصوص السنة توثيقا وفهما، وإن لم يسمّها "علوم الحديث" كما عُرفت به عند من جاء بعده؛ ذلك أنّ قصده لم يكن التأليف في أنواع علم الحديث، وإنّما أراد سدّ حاجة عصره إلى ضبط أصول الحديث، وقواعد تصحيحه وتضعيفه، وشروط الاحتجاج بخبر الآحاد، والعمل عند اختلاف الأحاديث... وهلمّ جرا من المباحث الحديثية التي ضمّنها كتاب "الرسالة".

المطلب الثاني: التنويع الجزئي

نقصد به حركة التأليف في أنواع علم الحديث، التي لم تقتصر على الكتابة في نوع مفرد من علوم الحديث؛ وإنّما نظمت في طيّاتها أكثر من نوع، وإن لم تسمّ مباحثها وموضوعاتها أنواعا؛ ولكنّها لم تستوعب أغلب الأنواع المحتاج إليها في علوم الحديث، ولا قصدَ أصحابها ذلك؛ ويمكن إدراج صنيع القاضي ابن خلّاد الرامهرمزيّ ضمن هذا المنهج، وتوضيحه في هذا البيان الذي يوضّح جهده التأليفيّ بشيءٍ من التفصيل.

جهود القاضي أبي محمّد الرامهرمزيّ (360ه):

يعتبر الإمام الرّامهرمزيّ أوّل من خصّ بعض مباحث علوم الحديث بمؤلّف مستقلّ، وقد كان سابقوه يضعون مؤلّفات لأنواع حديثيّة مفردة[36]، أو يدرجونها ضمن كتبهم ممزوجة بمباحث أخرى، كفعلِ الشافعيّ في "الرسالة"، أو كمقدّمات نظرية تأسيسية لكتبهم كفعل الإمام مسلم في مقدمة "صحيحه"، أو رسائل مفصحة عن المنهج المسلوك في الكتاب، كما فعل أبو داود في رسالته إلى أهل مكّة، وقد تجيء هذه المادّة النظرية في ذيل الكتاب، كما فعل الترمذيّ في خاتمة "الجامع"...

وعليه، فجهد ابن خلّاد التجديديّ مثّل نقلة في حركة التأليف في علوم الحديث؛ حيث نقلها من مجرّد مباحث متناثرة إلى مباحث مجموعة في مصنّف خاصّ، ولأنّه مخترعٌ بهذا الوصف؛ فقد اقتصر تأليفه على موضوعات يسيرة، رأى أنّ الحاجة ماسّة إليها في عصره؛ وأهمل أنواعا مهمّة هي من صميم هذا الفنّ، وشكّلت أنواعا مهمّة في كتب من جاء بعده؛ على غرار الصحيح، والحسن، والضعيف... وهلمّ جرا.

ومع ذلك، تتواطأ أغلب الكتابات التي أرّخت لحركة التأليف في علوم الحديث على أنّ الرامهرمزيّ هو أوّل من كتب في علوم الحديث، وأنّ كتابه "المحدِّث الفاصل" هو باكورة علوم الحديث، فقد قال الدكتور محمّد عجاج الخطيب: "ويُعتبر هذا الكتاب -أي: المحدّث الفاصل- أوّل كتاب في علم أصول الحديث، ولم

أعثر على كتاب صنّف في موضوعه قبله أو في عصره، [37] فقد كان عصره عصر النهضة العلمية..."[38].

هذا مع إنّ عنوانه لا يطابق ذلك، وغرض تأليفه -المنصوص عليه في المقدمة- لا يصدِّقُه.

وأوّل من نسبَ له هذه الأولية: الحافظ ابن حجر، حيث قال: "أمّا بعد: فإنَّ التصانيف في اصطلاح أهل الحديث قد كثرت للأئمّة في القديم والحديث، فمِن أوَّل مَن صنَّف في ذلك: القاضي أبو محمّد الرامهرمزيّ في كتابه "المحدّث الفاصل" لكنّه لم يستوعب"[39].

ولكنّه عاد وتردّد، وذكرَ أنّه مسبوقٌ إلى التأليف في أبواب مفردة، ولكنّ كتابه أجمعُ ما جمع في زمانه، ثمّ جاء مَنْ بعده، وعلى رأسهم: أبو عبد الله الحاكم، فتوسّعوا في تنويع علوم الحديث، وكانوا أكثر استيعابا لعلومه وقواعده، حيث قال: "وقرأتُ عليه (المحدّثَ الفاصل بين الرّاوي والواعي)، لأبي محمّد الحسن بن عبد الرحمن الرّامهرمزيّ"... وهو أوّل كتاب صُنِّف في علوم الحديث في غالب الظنّ، وإن كان يوجدُ قبله مصنّفات مفردة في أشياء من فنونه، لكن هذا أجمعُ ما جمع في ذلك في زمانه، ثم توسّعوا في ذلك، فأوَّل من تصدّى له الحاكم أبو عبد الله... [40].

والحقُّ أنّ من يطالع كتاب "المحدّث الفاصل"، يتبيّن أنّ الرامهرمزيّ لم يؤلِّف "المحدّث الفاصل" لحصر قواعد علوم الحديث وأنواعه؛ وإنّما ألّفه لمقاصد أخرى جاء التعبير عنها صريحا في المقدمة، وجاءت موضوعات الكتاب خادمة لها، ومتناغمة معها، ويمكن إجمال تلك الأغراض في الآتي:

1- **الدفاع عن أهل الحديث وبيان فضلهم، ضدّ من يطعنُ فيهم ويتنقّصُهم**: ونلمح هذا المقصد في نحو قول الرامهرمزيّ: "اعترضَتْ طائفة ممّن يشنأ الحديث ويبغض أهله، فقالوا بتنقّص أصحاب الحديث والإزراء بهم، وأسرفوا في ذمِّهم والتقوّل عليهم، وقد شرّف الله الحديث وفضّل أهله، وأعلى منزلته، وحكّمه على كل نحلة، وقدّمه على كلّ علم..." [41]، ولتحقيق هذا الهدف بوّب الرامهرمزي بما يلي:

"باب فضل النّاقل لسنّة رسول الله ﷺ"[42].

و"باب فضل الطالب لسنة رسول الله ﷺ والراغب فيها والمستنّ بها"[43].

2- **معالجة بعض الأخطاء المنهجية في طلب الحديث**: كالاهتمام بتتبّع الطرق وتكثير الأسانيد، وتطلّب شواذّ الأحاديث وغرائبها، وما أفضى إلى ذلك من الانشغال عن الفهم والدراية، والتهذيب والضبط، والتقويم، وهو ما أشار له الرامهرمزي بقوله: "فعرَّضَ بأصحابِ الحديث في كلامٍ له، يفتتحُ به بعض ما صنَّف، فقال: يتُرك المحدِّث حتى إذا بلغ الثمانين من عمره، وكان مصيره إلى قبره، قيل عند الشيخ حديث غريب فاكتبوه"[44].

وقوله: "... ولأنّه عوّل في أكثر ما أودعه كتبه، وأكثر الرواية عنه على طبقة لا يعرفون إلا الحديث، ولا ينتحلون سواه، وهم عيون رجاله، ليس فيهم أحدٌ يذكر بالدراية، ولا يحسن غير الرواية"[45].

وقوله: "فتمسّكوا -جبركم الله- بحديث نبيّكم -صلّى الله عليه وسلم-، وتبيّنوا معانيه، وتفقّهوا به، وتأدّبوا بآدابه، ودعوا ما به تعيّرون من تتبّع الطرق وتكثير الأسانيد، وتطلّب شواذّ الأحاديث، وما دلّسه المجانين، وتبلبل فيه المغفّلون، واجتهدوا في أن توفوه حقّه من التهذيب والضبط والتقويم" [46].

ولمعالجة ذلك بوّب الرامهرمزيّ بجملة من التبويبات لعلّ من أهمّها: "القول في فضل من جمع الرواية والدراية"[47]، "فصل آخر من الدراية يقترن بالرواية، مقصور علمها على أهل الحديث"[48].

3- **الحثّ على التأدّب بآداب الحديث النبويّ**: والأخذ بما جاء فيه من أحكام وهدايات، ولا يكون ذلك إلا بتأمُّل معانيه، ودرايتها والتفقّه فيها، ولذلك وشّح كتابه بهذه الآداب، حتى تكون حلية لمن يشتغل بالحديث طلبا وتحديثا، فبوّب لأجل ذلك بـ: "باب النيّة في طلب الحديث" [49]، و"أوصاف الطالب وآدابه [50].

4- **الحث على الاهتمام بضبط الحديث، وصيانته عن التحريف والتصحيف**: وهو من المقاصد التي ذكرها الرّامهرمزي في مقدمة "المحدّث الفاصل"، حيث دعا طلبة الحديث إلى ضبط النصّ النبوي، والاهتمام بقواعد كتابته وتقييده، وصيانته عن كلّ تحريف وتصحيف، ومن ذلك قوله في المقدمة: "واجتهدوا في أن توفوه حقّه من التهذيب والضبط والتقويم، لتشرفوا به في المشاهد، وتنطلق ألسنتكم به في المجالس..."[51].

ولأجل تحقيق ذلك بوّب ابن خلّاد بـ: "باب الكتاب"[52]، و"القول في تقويم اللَّحن بإصلاح الخطأ"[53]، و"باب المعارضة"[54]، و"باب المذاكرة"[55].

ورغم إنّ الرامهرمزيّ لم يستوعب في كتابه "المحدّث الفاصل"، كلّ موضوعات علوم الحديث وأنواعه، إلّا أنّه أصّلَ لبعض قواعده، من خلال الرواية والنقل عن أهل العلم، والاستشهاد بالقرآن تارة، وبالأحاديث النبوية تارة أخرى، فصار كتابه مصدرا أصيلا لكثير من قواعد وعلوم الحديث، قال الدكتور محمد ناصيري: "ويبقى جهد الرّامهرمزيّ جهدا تأصيليّا لغالب القواعد التي وردت مجملة في تنظير الشافعيّ -رحمه الله-، إلّا أنّه كما قال الحافظ ابن حجر لم يستوعب كلّ أبواب علم الحديث، وكذلك طبيعة مخترع كلّ علم، ويكفيه قيمة أنّه جمع مادّةً علميّةً لا توجد أحيانا إلا عن طريقه الآن"[56].

وعليه، فابن خلّاد لم يقصد بكتابه "المحدّث الفاصل" تنويع علوم الحديث، ولا استقصاء قواعده، وإنّما "رسمَ في هذا الكتاب منهجا في الطّلب والكتابة، ومنهجا في التحديث والتأليف، وهذا وإن كان بعضا من أنواع علوم الحديث إلّا إنّه لا يصدُقُ عليه أن نصفه أوّل مؤلف في هذا الفنّ، لاسيما وأنّه قد سبق على هذا المنهج، فقد وضع العلماء قبله كتبا كاملة في أنواع علوم الحديث، وما كانوا يسمونها علوم الحديث ولا المصطلح..." [57].

وبهذا وفّى الرامهرمزيُّ بحاجاتٍ علميّة ومنهجيّة اقتضتها ظروف عصره، فسدّ الخلل، وكفى المؤنة، بل تعدّاها إلى تأصيل جملة من قواعد علوم الحديث، معتمدا على نصوص من الكتاب، وأخرى من السنّة المطهرة، ومستأنسا بالنقل عن الأئمّة السابقين له، وبوّب لكلّ موضوع من موضوعاته بابا، حتى يتميّز عن غيره، فكان يقول: "باب كذا"، أو "القول في كذا"، وأحيانا يذكر الموضوع عاريا عن كلّ ذلك [58]، ولم يسمّها أنواعا كما فعل أبو عبد الله الحاكم بعده في كتابه "المعرفة"، الذي يمكننا اعتباره الانطلاقة الفعليّة للتنويع الشامل لعلوم الحديث.

المطلب الثالث: التنويع الشامل

هو الانتقال بالتأليف في أنواع علم الحديث، من نمط الكتابة في نوع واحد، أو في أنواع محدودة إلى وضع مؤلفات مستقلة تستوعب جميع أو أكثر الأنواع المحتاج إليها في علوم الحديث بأقسامها الثلاثة [59]: حفظ متونها ومعرفة فقهها وغريبها؛ نقد الحديث وتمييز مقبوله من مردوده؛ جمعه وكتابته وسماعه وتطريقه وطلب العلوّ فيه والرحلة، وهو ما بدأ مع تآليف أبي عبد الله الحاكم النيسابوري خصوصا في كتابه "المعرفة"، كما يأتي:

1- جهود الإمام أبي عبد الله الحاكم (405ه):

يعتبر الإمام أبو عبد الحاكم النيسابوري رائد تنويع علوم الحديث، وذلك في تصوري لثلاثة أسباب، هي:

أولا- أنّه أوّل من أطلق على قواعد ومصطلح الحديث: "علوم الحديث"، وجعل ذلك عنوانا لكتابه حيث وسمه بـ: "معرفة علوم الحديث وكميّة أجناسه"، وهي التسمية التي لم يُسبق إليها الحاكم، رغم إنّه مسبوق إلى الكتابة في أنواع مفردة من علوم الحديث، إذ سبقه الرامهرمزيّ إلى تأصيل قواعد الرواية وطلب

الحديث، وتقييد الحديث وحفظه، وآداب كلّ ذلك... كما سبقه غيره إلى تصنيف أنواع حديثيّة مفردة [60].

ثانيا- أنّ قصده من تأليف "المعرفة" جمع قواعد علوم الحديث وأنواعها، لأنّ الحاجة باتت ماسّة في زمانه إليها، لانتشار البدع، وجهل الناس بأصول السنن، وأنواع علم الحديث المهمّة للمشتغل بالحديث طلبا وكتابة وتحديثا، وهو ما عبّر عنه صريحا في مقدمة كتابه، حيث قال: "أمّا بعد: فإني لما رأيت البدع في زماننا كثرت، ومعرفة الناس بأصول السنن قلّت، مع إمعانهم في كتابة الأخبار، وكثرة طلبها على الإهمال والإغفال؛ دعاني ذلك إلى تصنيف كتاب خفيف، يشتمل على ذكر أنواع علم الحديث، ممّا يحتاج إليه طلبة الأخبار، المواظبون على كتابة الآثار، وأعتمد في ذلك سلوك الاختصار، دون الإطناب في الإكثار، والله الموفق لما قصدته..." [61].

ثالثا- أنّ الحاكم أضاف الأنواع الحقيقيّة لعلم الحديث، وهي المتصلة بحقيقة هذا العلم، والتي يقوم عليها تمييز مقبول الحديث من مردوده؛ فتكلّم على الصحيح والضعيف، والثقات والضعفاء... وهذا هو المطلوب بالأساس من المشتغل بهذا الفنّ [62].

رابعا-أنّ كتابه "المعرفة" من حيث الموضوع، جاء مستوعبا للأقسام الثلاثة [63] المشكّلة لعلوم الحديث؛ على خلاف الكتب السابقة التي كانت تختصّ بنوع واحد من علوم الحديث، أو بأنواع يسيرة، كما هو شأن كتاب "المحدّث الفاصل" للرامهرمزيّ، وهذه الأقسام هي:

-علوم فقه الحديث وغريبه.

-وعلوم نقد الحديث وتمييز صحيحه من سقيمه.

-وعلوم روايته وجمعه وكتابته.

وهي التي قال عنها الحافظ ابن حجر: "فمن جمع الأمور الثلاثة كان فقيها محدِّثا كاملا، ومن انفرد باثنين منها كان دونه، وإن كان ولا بدّ من الاقتصار على اثنين، فليكن الأوّل والثاني"[64].

خامسا- أنّ الحاكم أوّل من اخترع لفظة (نوع) للدلالة على موضوعات علم الحديث، ولهذا جاءت تسمية كتابه "معرفة أنواع علوم الحديث"، في حين كان سابقوه يعتمدون منهج التبويب، فإذا أرادوا أن يفصلوا بين الموضوعات استعملوا لفظة (باب)، وهذا ما لاحظناه عند الرامهرمزي خلافا للحاكم.

ولهذا، فإنّ من يتعامل مع كتاب "المعرفة" يدرك سبق الحاكم إلى التصنيف في علوم الحديث وتنويعها، قال أحمد بن فارس السّلوم: "الحاكم أوّل من صنّف في علوم الحديث: للحاكم أوليّة مهدرة، وسابقة منسيّة، فهو أوّل من جمع علوم الحديث في مصنّف واحد، وهو أوّل من سمّى هذا الفنّ: علوم الحديث"[65].

وقال -ردّا على من يرى أوليّة الرامهرمزي-: "من طالع كتاب الرامهرمزيّ يعلم أنّه غير مختص لجمع أنواع علوم الحديث، ولا قصد مؤلفه من وضعه ذلك، إنما هو كتاب متصل بسنن الرواية والطلب، والكتابة ومناهجها، غير مشتمل على أنواع الحديث من حيث الصحيح والضعيف، والمرسل والمعضل، وما إلى ذلك، وعنوانه مخبر عن واقعه، فهو: المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي"[66].

ويذهب ابن حجر إلى أنّ الحاكم من أوائل من صنّف في علوم الحديث، غير إنّه كحال كلّ مبتدئ لفنّ أعوزه التهذيب والترتيب، حيث قال: "فإنّ التّصانيف في اصطلاح أهل الحديث قد كثرت للأئمّة في القديم والحديث: فمِن أوّلِ من صنّفَ في ذلك... والحاكم أبو عبد الله النيسابوريّ، لكنّه لم يهذِّب ولم يرتِّبْ..." [67].

وفي مناسبة أخرى قال: ... ثم توسّعوا في ذلك، فأوَّلُ من تصدّى له الحاكم أبو عبد الله... [68].

هذا، وقد أوصل أبو عبد الله الحاكم أنواع علوم الحديث إلى اثنين وخمسين نوعا، فقد قال في آخر الكتاب: "ذكر النوع الثاني والخمسين من معرفة علوم الحديث"[69]، وقد شاركه الرامهرمزيّ في تسعة أنواع [70]،

وهي المتعلقة بكيفية الرواية وآدابها...وهذا يدلّك على التفاوت الكبير بينهما في استيعاب أنواع علوم الحديث.

2- جهود الإمام الخطيب البغدادي (463ه) [71]

الخطيب البغداديّ من الأئمّة المجيدين للتصنيف على إكثار فيه، وبهذا تمالأ على وصفه المترجمون، فقال ابن عساكر: "أحد الأئمّة المشهورين، والمصنّفين المكثرين، والحفاظ المبرّزين"[72]، وكثّر السمعانيّ مصنّفاته، فقال: "صنّف قريبا من مائة مصنّف، صارت عمدة لأصحاب الحديث"[73].

وهو مع إيغاله في التصنيف، كان متفنّنا مجيدا، قال عنه ابن الجوزي: "وانتهى إليه علمُ الحديث، وصنَّفَ، فأجاد"[74]، وأثنى على تآليفه، فقال: "ومن نظرَ فيها عرفَ قدر الرجل وما هُيّء له، ممّا لم يتهيّأ لمن كان أحفظ منه، كالدارقطني وغيره"[75].

وقد تقصّى الأستاذ يوسف العشّ مصنّفات الخطيب، معتمدا على مصادر كثيرة متنوعة؛ فأوصلها إلى تسعة وسبعين مصنّفا، حيث قال: "والذي انتهى إليه جمعنا لشتات أسمائها تسعة وسبعون مصنّفا، أمّا ما حصرناه من عدد أجزائها فستّة وثلاثون وأربعمائة جزء"[76].

وكلّ من تتبّعها بعد ذلك -تقريبا- كانت عمدته على فهرسته؛ ومن هؤلاء: الدكتور محمود الطحّان الذي ذكرَ أنّ ما وصلَ إليه هو والأستاذ سعيد العشّ من مصنّفات الخطيب بلغ ثمانين مصنّفا، وذكر عناوينها كلّها اعتمادا على فهرسة يوسف العشّ لها [77]، لكنّه أخطأ في العدّ، فزاد واحدا.

قلت: وقد غفلوا -فيما أرى- عن إحالات الخطيب على كتبه، فأهملوا كتابَ: وجوب العمل بخبر الواحد، فقد أحالَ عليه الخطيب في "الكفاية"، فقال: "باب ذكر بعض الدلائل على صحّة العمل بخبر الواحد ووجوبه، قد أفردنا لوجوب العمل بخبر الواحد كتابا، ونحن نشير إلى شيءٍ منه في هذا الموضع، إذ كان مقتضيا له"[78]؛ فيكون هذا الكتاب هو المتمّم لمصنّفات الخطيب الثمانين [79].

ومن أمعن النظر في هذه المصنّفات، يُلفِها توزّعت على فنون عدّة؛ منها: الأحاديث والمسانيد، والأحاديث المخرّجة، والمسند والمصطلح، وآداب المحدّث والفقيه، والفقه، والزهد والرقائق، والأدب؛ غير إنّ علم الحديث بمختلف أنواعه اختصّ بالحظّ الأوفر من هذه المصنّفات، بما جعلها مصدرا مهمّا، وموردا مَعينا لأهل الحديث في عصره وبعده؛ حتى قال الحافظ أبو بكر بن نقطة الحنبليّ: "كلُّ من أنصفَ عَلِمَ أنَّ المحدّثين بعد الخطيبِ عيالٌ على كتبه"[80].

وأثنى في موضع آخر على سبقه وإبداعه، فقال: "وله مصنّفات في علوم الحديث لم يُسبق إلى مثلها، ولا شبهة عند كلّ لبيب، أنّ المتأخرين من أصحاب الحديث عيال على أبي بكر الخطيب"[81].

والخطيب نهج في تآليفه الحديثيّة منهجين: منهج التنويع المفرد؛ حيث قلّ نوع من أنواع علوم الحديث -تقريبا- إلّا ووضع فيه كتابا مفردا.

ومنهج التنويع الجزئيّ، الذي يبرز من خلال كتابيه اللّذين ألّفهما في الأصول وفي الآداب، وهما: "الكفاية في معرفة أصول علم الرواية"، و"الجامع لأخلاق الشّيخ وآداب السّامع"، قال ابن حجر"...ثم جاء بعدهم الخطيبُ أبو بكر البغداديُّ، فصنَّف في قوانين الرواية كتابا سمَّاه (الكفاية)، وفي آدابها كتابا سمّاه (الجامعُ لآدابِ الشيخِ والسّامع).

وقلَّ فنٌّ من فنون الحديث إلّا وقد صنَّف فيه كتابا مُفردا، فكان -كما قال الحافظُ أبو بكر بن نقطة-: كلُّ من أنصفَ علم أنَّ المحدِّثين بعد الخطيب عيالٌ على كتبه"[82].

وعن توسّع الخطيب في التصنيف والتنويع واستيعابه لأنواع علم الحديث، قال عبد الفتّاح أبو غدّة: "ثمّ تتابع فيه التأليف، وتعدّد فيه التصنيف، فألّف فيه حافظ المشرق الخطيب البغداديّ ت463ه، فأكثر وأوعب،

وأطال ونوّع، حتى تقول: استوعب"[83].

ولأنّ كتاب "الكفاية في معرفة أصول علم الرواية" اعتبر أجلّ كتاب ألّفه الخطيب في أصول علم الحديث، آثرت أن أتناوله بشيء من الدرس، مركّزا على مواطن التجديد والإبداع فيه.

كتاب "الكفاية": ومواطن الإبداع والتجديد:

وهو ما سأتناوله من خلال النقاط الموجزة التالية:

1- اسم الكتاب ودلالته على المضمون: لاشكّ أنّ العنوان هو أُولى وأهمّ عتبات الكتاب؛ لأنّه المرقاة إلى المضمون، والمُظهر للمخبر، كما قال ابنُ سيده: "العُنوان والعِنوان: سمة الكتاب"[84]، والخطيب سمّى كتابه "الكفاية في معرفة أصول الرواية"؛ فجاء مطابقا لمضمونه، الذي عبّر عنه الخطيب بأنّه: "بيانُ أصول علم الحديث وشرائطه"، حيث قال في مقدمته: "وأنا أذكر بمشيئة الله تعالى وتوفيقه في هذا الكتاب ما بطالبِ الحديث حاجة إلى معرفته، وبالمتفقّه فاقة إلى حفظه ودراسته، من بيان أصول علم الحديث وشرائطه...ببيان الأصول من الجرح والتعديل، والتصحيح والتعليل" [85].

2- **الباعث على تأليفه:** وهو ما صرّح به في مقدّمة "الكفاية"، ممّا رآه من انحراف في منهج طلب العلم عند طائفة من أهل زمانه، ممّن استفرغوا جهودهم واستنفذوا أعمارهم في طلب عالي الأسانيد، وتتبّع الشواذّ والمنكرات، والأباطيل والموضوعات؛ فجانبوا منهج السلف المتقدّمين والأئمة المرضيين، القائم على نقد الراوي والمروي، واستنباط ما في السنن من أحكام وآداب، وتمثّل كلّ ذلك [86].

وكأثر لهذا الانحراف في منهج التعاطي مع السنن، نشأت فئة من المحسوبين على أهل الحديث، تخبط في الآثار خبط عشواء، آثرت الاهتمام بالعدد عن الفهم، وبالقشور عن الأصول، وهو ما ألّب على أهل الحديث خصومَهم؛ فطعن فيهم أهل البدع، وذمّهم -لأجل ذلك- المتفقّهة.

فـ"الكفاية" إذن، جاءت لتجدّد طريقة طلب الحديث، وتحيي منهج السّلف في حفظ السنن، والذبّ عن حياض الدّين، وهو المنهج الذي أرساه الخطيب على الآتي [87]:

- تتبّع الآثار والسنن من مظانّها وحملها عن أهلها.
- التفقّه فيها، والنظر في أحكامها، والبحث عن معانيها، والتأدّب بآدابها.
- الكفّ عن الاشتغال بما يقلّ نفعه، وتبعد فائدته؛ من طلب الشواذّ والمنكرات، وتتبع الأباطيل والموضوعات [88].
- إعطاء الحديث حقّه من الدراسة والحفظ، والتهذيب والضبط.
- التمثّل بما جاء في السنن من عقائد وأحكام وآداب.

هذا، ويمكننا القول إنّ سياج هذا المنهج الأصيل القويم هو: الاستمساك بجلّ أنواع علوم الحديث، وفق رؤية مذاهب سلف الرواة والنقلة، وهو ما نوّه به الخطيب، -في معرض انتقاده لفئام من أهل الحديث في عصره-، "ممَّن انتسبَ إلى الحديث، ولم يعلُق به منه غيرُ سماعه وكتبه، دون نظره في أنواع علمه"[89]، وهذا الانحراف عن سبيل المتقدّمين في حفظ السنن، سعى الخطيب إلى تصحيحه، بـ "الكفاية"، وهي كافية -فيما يرى- لردّ المشتغلين بالحديث إلى المنهج الأوّل، سواء كانوا محدّثين أو متفقّهة، إلّا أنّه قصرَه على أصول علم الرواية فحسب، وأهمل بقيّة أنواع علم الحديث، التي يتطلّبها تكوين طالب الحديث، على طريقة السّلف المتقدمين.

3- **طريقة الخطيب في عرض مادّة كتاب "الكفاية":**

بنى الخطيب كتابه على مقدّمة ضمّنها:

أسباب تأليف الكتاب:

- التنويه بمكانة الأئمّة المحدّثين المتخصّصين فيه، المحقّقين لأصوله، الذين حفظوا على الأمّة سنّة الرسول ﷺ.
- رسم المنهج الصحيح في طلب الحديث، مع الحثّ على التزامه؛ والتحذير من الترف العلميّ، الذي فسّره بتتبّع شواذّ الروايات ومنكراتها، والركض وراء علوّ الإسناد، على حساب الضبط والفقه، وتمثّل ما في السنن من آداب وأحكام.
- بيان موضوع الكتاب، وسرد أهمّ موضوعاته، وهو من إضافات الخطيب في هذا الكتاب.

وهذه المقدّمة من يتأمّلها -خلا سرد الموضوعات-، يجدها استنساخا لمقدّمة "المحدّث الفاصل" للرامهرمزيّ، حيث اتفقتا في المعنى، وافترقتا في المبنى، لفارق بلاغة ابن خلّاد.

أمّا موضوعات الكتاب، فالملاحظ أنّ الخطيب البغداديّ عدل فيها عن التنويع إلى التبويب؛ حيث أطلق على أكثر موضوعاته لفظ: "باب"، كما فعل الرامهرمزيّ في "المحدّث الفاصل"، ولم يسمّها أنواعا، كما فعل الحاكم في "المعرفة"، وكثّر من هذه الأبواب جدّا، حتى بلغت مائة وثمانية وثلاثين بابا؛ بينما نجدها عند الرامهرمزيّ ستة عشر بابا، وهو ما يدلّك على مدى توسّع الخطيب واستيعابه لموضوعات علوم الحديث.

ولا يمثّل "الباب" نوعا أو موضوعا مستقلا بذاته، بل يتألّف الموضوع من مجموعة أبواب.

أمّا من حيث المحتوى، فالملاحظ أنّ الخطيب استهلّ كتابه ببعض الموضوعات ذات الصبغة الأصوليّة، التي اقتضتها حاجة الدفاع عن السنّة، وإثبات حجيّتها، وبيان علاقتها بالقرآن الكريم، ومنزلتها منه، وهذه الموضوعات هي:

أولا- حجية السنّة النبوية: وقد بوّب له الخطيب بقوله: "باب ما جاء في التسوية بين حكم كتاب الله تعالى، وحكم سنّة رسول الله ﷺ، في وجوب العمل، ولزوم التكليف [90]، وساق فيه جملة من الأحاديث الدالّة على حجيّة السنّة النبوية، وأنّها مثبتة للأحكام، ولم يضمّن هذا الباب مادّة أخرى غير الأحاديث.

وهذا المبحث - حجّية السنّة- سبق إليه الشافعيُّ حيث أدرجه في "الرسالة"، ضمن مباحث علوم الحديث، وقد بوّب له بقوله: "بيان فرض الله في كتابه اتباع سنّة نبيّه"[91]، وأقام فيه الأدلة من القرآن على حجيّة السنّة، وأنّها مثبتة للأحكام كالقرآن، وذلك لمواجهة منكري السنّة في عصره، ومنهم: القرآنيون[92] الذين ظهروا في البصرة، وتنادوا إلى الاكتفاء بالقرآن مصدرا للتشريع، وأنّه غنية عن السنّة، وقد ناظرهم الشافعيّ، وأفحمهم بالحجج والبراهين، وقد أشار إلى شيء من ذلك في كتابه "الأمّ"، ضمن: "باب حكاية قول الطائفة التي ردّت الأخبار كلّها"[93].

ثانيا- منزلة السنّة من القرآن: وبوّب له الخطيب بقوله: "باب تخصيص السّنن لعموم محكم القرآن، وذكر الحاجة في المجمل إلى التفسير والبيان"[94].

ومقام السنّة من الكتاب، أنّها تتعاون وتتكامل معه في بيان الأحكام الشرعيّة، فهي:

-تقرّر ما جاء في القرآن وتؤكده.

-تبيّن ما جاء في القرآن؛ فتفصّل المجمل، وتخصّص العامّ، وتقيّد المطلق، وتبيّن الناسخ من المنسوخ عند من يرون جواز نسخ بعض الأحكام.

- تزيد عليه أحكاما ليست واردة فيه[95].

وهذا ما بحثه الخطيب في هذا الباب، وأتى بأمثلة عن بيان السنة للقرآن، بتفصيل مجمله [96]، وتقييد

مطلقه [97]، وتخصيص عامّه [98].

ثمّ روى نصوصا عن بعض الأئمّة في بيان منزلة السنة من القرآن، ومنها قول الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله-: "ما أجسر على هذا أن أقوله [99]، ولكن السنّة تفسّر القرآن، وتعرّف الكتاب وتبيّنه"[100].

وأخيرا، ختم الخطيب هذا الباب بجملة من النصوص، التي تحكي محاورات بعض الأئمة الحفّاظ لمنكري السنّة، وإقامة الحجّة عليهم، بأنّ إنكار السنّة يستلزم تعطيل البيان، وتعطيل البيان مستلزم لتعطيل المبيّن [101]، وإذا أمكن للسنّة الزيادة لبيان القرآن، وكان اتباعها في ذلك واجبا؛ أمكنها أن تستقلّ بإنشاء الأحكام - أيضا-، ولها من وجوب الطاعة والاتباع، كما لها في بقية الأقسام، وهذا ما قصده الخطيب بإسناده في ختام الباب عن الأوزاعيّ قوله: "يقول الله تعالى: ﴿ومَا آتاكُم الرّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: 07]، و﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ الله﴾ [النساء: 80].

ثالثا- أقسام الخبر: وبوّب له الخطيب بـ: "باب الكلام في الأخبار وتقسيمها" [102]، وفيه قسّم الخبر إلى: خبر تواتر، وخبر آحاد، ثمّ قسّم الأخبار عموما إلى ثلاثة أضرب:

- ضرب يعلم صحّته.
- ضرب يعلم فساده.
- وضرب لا سبيل إلى العلم بكونه على واحد من الأمرين دون الآخر [103].

والخطيب هو أوّل من أدخل هذا التقسيم إلى علوم الحديث، فلم يكن معروفا عند الأئمة السابقين، وإنّما تأثّر فيه الخطيب بعلم المنطق، وبما ذكره الأصوليون في مباحث السنة ضمن علم الأصول؛ لذلك قال الحافظ ابن الصلاح: "ومن المشهور: المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاصّ المشعر بمعناه الخاصّ، وإن كان الحافظ الخطيب قد ذكره، ففي كلامه ما يشعرُ بأنّه اتّبع فيه غير أهل الحديث، ولعلّ ذلك لكونه لا تشمله صناعتُهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم... ومن سُئل عن إبراز مثالٍ لذلك، فيما يُروى من الحديث، أعياه تطلّبه"[104].

وهذا التقسيم المحدث من الخطيب، استلزم الخوض في مسائل أخرى جزئية بالتّبع، وقد ناقشها الخطيب في الأبواب الآتية:

-"باب الردّ على من قال: يجب القطع على خبر الواحد بأنّه كذب، إذا لم يقع العلم بصدقه من ناحية الضرورة، أو الاستدلال"[105].

وجاءت مناقشتها عقلية بحتة، حيث لم ينقل فيها شيئا عن الأئمة المحدثين.

-"ذكر شبهة من زعم أنّ خبر الواحد يوجب العلم وإبطالها"[106]، وهذا الباب نقل الخطيب مادته كلّها عن الأصوليين، حيث رواها بسنده عن أبي بكر محمّد بن الطيّب الباقلاني، مخالفا بذلك منهجه الذي ألزم به نفسه في المقدمة، ومشى عليه في أغلب أبواب الكتاب، وهو التأصيل بالنقل عن الأئمة المحدّثين.

-"باب ذكر بعض الدلائل على صحّة العمل بخبر الواحد ووجوبه"[107]: وفيه بحث مسألة وجوب العمل بخبر الواحد، وذكر في مفتتحه أنّه ألّف فيها كتابا مفردا، حيث قال: "قد أفردنا لوجوب العمل بخبر الواحد كتابا، ونحن نشير إلى شيء منه في هذا الموضع إذ كان مقتضيا له"[108].

وقد حشد في هذا الباب جملة من الأحاديث والآثار الدالّة على عمل الصحابة بخبر الواحد، ونقل عن الشافعي وأحمد بن حنبل - رحمهما الله- احتجاجهما على العمل به، ثمّ ختم الباب ببيان أنّ الإجماع حاصل على ذلك، حيث قال: "وعلى العمل بخبر الواحد كان كافةّ التابعين ومن بعدهم من الفقهاء الخالفين في سائر أمصار المسلمين إلى وقتنا هذا، ولم يبلغنا عن أحد منهم إنكار لذلك، ولا اعتراض عليه، فثبت أنّ من دين

جميعهم وجوبه، إذ لو كان فيهم من كان لا يرى العمل به لنقل إلينا الخبر عنه بمذهبه فيه، والله أعلم"[109].

وتأثُّر الخطيب بعلم المنطق بدا في مباحث أخرى - أيضا-، قال الدكتور حمزة المليباري: "كما أنّ الخطيب البغداديّ أدخل بعض المباحث الجديدة في علوم الحديث متأثّرا بعلم المنطق، كمبحث (المتواتر)، وما يتعلّق به من التفاصيل، وكالآراء حول تعارض الوصل والإرسال"[110].

وسبّب إيراد هذه المباحث والآراء، التي لم تعهد عند الأئمة المحدّثين، انتقادات جمّة للخطيب، حتى رمي بالتناقض في "كفايته"، قال الحافظ ابن رجب: "إنّ الخطيب تناقض، فذكر في كتاب "الكفاية" للناس مذاهب في اختلاف الرواة في إرسال الحديث ووصله، كلّها لا تعرف عن أحد من متقدِّمي الحفّاظ، إنما هي مأخوذة من كتب المتكلمين"[111].

وأخيرا، فإنّ المتأمّل لموضوعات كتاب "الكفاية" للخطيب، يجد أنّه أخلاها تقريبا من علوم فقه الحديث [112]، وركّز -كما نصّ على ذلك في مقدمته- على أصول علم الرواية، وهذا خلافا لصنيع الرامهرمزيّ، الذي لم يهمل فقه الحديث في "المحدّث الفاصل"، بل دعا إلى العناية به، وبوّب: "القول في فضل من جمع بين الرواية والدراية"[113]، وكذلك فعل الحاكم في "المعرفة"، حيث أدرج فيه عدّة أنواع من علوم فقه الحديث، وهي: فقه الحديث[114]، والناسخ والمنسوخ[115]، والغريب لفظا[116]، ومختلف الحديث[117]، والزيادات الفقهية[118].

1- جهود الحافظ ابن الصلاح وأهمّ الاستدراكات عليه:

أولا- جهود الحافظ ابن الصلاح:

كان الحافظ ابن الصلاح متعدّد الفنون، مجيدا للتصنيف، عاملا بالسنّة، ومجتهدا في الطاعة والعبادة. وقد أثنى عليه أهل العلم بذلك، فقال تلميذه ابن خلّكان: "كان أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث، والفقه وأسماء الرجال، وما يتعلّق بعلم الحديث ونقل اللغة، وكانت له مشاركة في فنون عديدة، وكانت فتاويه مسدّدة، وهو أحد أشياخي الذين انتفعت بهم"[119].

وقال الذهبيُّ: "وأشغلَ، وأفتى، وجمع وألّف، تخرَّج به الأصحاب، وكان من كبار الأئمة"[120].

وعلى الرغم من اشتغاله بأعباء جسيمة؛ تنوّعت بين الإفتاء، والتدريس في المدارس المشهورة، إلّا أنّه استطاع أن يخلّف ثروة علميّة متنوعة، امتازت بالتحقيق والتجديد والإبداع، وعكست رسوخه في العلم، واستقلاله بآرائه واجتهاداته، ما جعلها محطّ أنظار العلماء، فعكفوا عليها، فكانت محور خدماتهم وأبحاثهم.

ويبقى أهمّ كتاب ألّفه ابن الصلاح: كتابه الذي سمّاه: "معرفة أنواع علم الحديث"، وهو الكتاب الذي وُضع له القبول، وصار مشهورا بنسبته إليه، حتى قال الذهبي في ترجمته: "الإمام الحافظ العلامة...صاحب (علوم الحديث)"[121].

وقد أثنى العلماء على هذا الكتاب، فقال ابنُ جماعة ت733هـ: "الذي أوعى فيه الفوائد وجمع، وأتقن في حسن تأليفه ما صنع"[122]، وكثر الثناء عليه لغزارة فوائده [123]، وإتقان مؤلِّفه حسن تأليفه وإبداعه [124]، واستيعابه لأنواع ومسائل علوم الحديث [125]، واتخاذه أصلا يُرجع إليه، ومحورا للدراسات التي جاءت بعده[126].

طريقة ابن الصلاح فيه:

قدّم ابن الصلاح لكتابه بمقدمة بيّن فيها أهميّة علم الحديث، وحاجة علماء الشريعة عموما إليه، وأنّ من أهمله؛ فحش غلطه، واستبان خلله، حيث قال: "وهو من أكثر العلوم تولُّجا في فنونها، لا سيّما الفقه الذي هو إنسان عيونها، ولذلك كثر غلط العاطلين منه من مصنّفي الفقهاء، وظهر الخلل في كلام المخلين به

العلماء"[127].

ثمّ ساق سبب تأليفه لكتابه، وهو ما رآه من إعراض عن علم الحديث، وخلل في طريقة طلبه لدى مَن بقي مشتغلا به، حيث اكتفوا منه بمجرد السّماع والكتابة؛ حتى فشا الجهل بعلومه وقواعده، فقد قال: "فحين كاد الباحث عن مشكله لا يُلفي له كاشفا، والسّائل عن علمه لا يَلقى به عارفا، منَّ الله الكريم - تبارك وتعالى- عليَّ، - وله الحمدُ أجمعُ- بكتابِ " معرفة أنواع علم الحديث "، هذا الذي باح بأسراره الخفية، وكشف عن مشكلاته الأبيّة، وأحكم معاقده، وقعَّد قواعده، وأنار معالمه، وبيَّن أحكامه، وفصَّل أقسامه، وأوضح أصوله، وشرح فروعه وفصوله، وجمع شتات علومه وفوائده، وقنص شوارد نكته وفرائده"[128].

ثمّ سرد ابن الصلاح موضوعات كتابه، وهي أنواع علم الحديث التي انتهى بها إلى خمسة وستين نوعا؛ مبتدئا بـ: معرفة الصحيح من الحديث، ومختتما بـ: معرفة أوطان الرواة وبلدانهم.

ورغم قيمة كتاب ابن الصلاح العلميّة، التي لا يختلف فيها اثنان، إلّا أنّه انتقد بسبب ترتيبه، وسبب ذلك أنّ ابن الصلاح أملاه على تلاميذه املاءً، وفي مجالس متعدّدة، فلم يقع مرتّبا كما يشتهيه، وهو ما ذكره ابنُ حجر مجملا، حيث قال: "فجمعَ لمَّا وُليَ تدريس الحديث بالمدرسة الأشرفيّة كتابه المشهور، فهذَّب فنونه، وأملاه شيئا بعد شيء؛ فلهذا لم يحصل ترتيبه على الوضع المتناسب"[129].

وفصّل السببَ تلميذُه البقاعيّ، فقال: "قيل إنَّ ابنَ الصلاح أملى كتابه إملاءً، فكتبه في حالِ الإملاء جمع جمّ، فلم يقع مرتَّباً على ما في نفسه، وصارَ إذا ظهر له أنّ غير ما وقعَ له أحسن ترتيباً، يراعي ما كتب منَ النُّسخ، ويحفظ قلوبَ أصحابها، فلا يغيّرها، وربّما غابَ بعضُها، فلو غيّر ترتيب غيرِهِ تخالفت النُّسخُ، فتركها على أوَّلِ خاطر"[130].

أمّا مصادره، فقد كان جلّ اعتماده فيه على كتب الحاكم النيسابوريّ، وأهمّها كتاب "معرفة علوم الحديث"، وكتب الخطيب البغداديّ، وخاصّة: كتاب "الكفاية"، قال ابن حجر: "واعتنى بتصانيف الخطيب المفرّقة، فجمع شتاتَ مقاصدها، وضمَّ إليها من غيرها نخب فوائدها، فاجتمع في كتابه ما تفرَّق في غيره، فلهذا؛ عكف الناس عليه، وساروا بسيره، فلا يحصى كم ناظم له ومختصر، ومستدرك عليه ومقتصر، ومعارضٍ له ومنتصر"[131].

مواطنُ الجدة في كتاب ابن الصلاح:

ضمّن ابن الصلاح كتابه خمسة وستين نوعا من أنواع علم الحديث، والملاحظ على هذه الأنواع أنّها غطّت جميع أقسام علوم الحديث، ولم تستثن علوم فقه الحديث، كما فعل سلفه الخطيب في "الكفاية"، التي خصّصها لأصول الرواية، ضاربا صفحا عن فقه الحديث، فقد نوّع ابن الصلاح بـ: معرفة غريب الحديث، ومعرفة ناسخ الحديث ومنسوخه، ومعرفة مختلف الحديث، وإن أخلاه من بعضها، كمعرفة أسباب ورود الحديث، وهو نوع مهمّ لفهم الحديث. ويمكن تسجيل بعض مواطن الجدة في كتابه فيما يأتي [132]:

1- ضبطه لأنواعه بتعاريف تحدّ ماهيتها، مهتديا في ذلك بطريقة الأصوليين، وهو في هذه التعريفات إمّا: - مبتكرٌ، كما في: الصحيح [133]، والمعضل [134]، والمعلّل [135]، والمضطرب [136]؛ أو ناقلٌ لها ومقرّ، كما في: المقطوع [137] مثلا.

وإذا اختلفت التعريفات، فهم إمّا مرجّح بينها، وهو الغالب، كما في: الحسن [138]، والمتّصل[139]، والمرسل[140]؛ وإمّا تارك للترجيح، وهو النادر، كما في: المسند [141]؛ حيث نقل تعريفه عن أبي بكر الخطيب، ثمّ عن أبي عمر بن عبد البرّ، ثمّ عن أبي عبد الله الحاكم، وعقّب بقوله: "فهذه أقوال ثلاثة مختلفة"[142]، ولم يزد شيئا.

وقد يتفنّن ابن الصلاح في حدّ أنواعه؛ فيعرّف بالمثال، كما في: المقلوب[143]، والمزيد في متصل الأسانيد [144]؛ أو بذكر الأقسام، كما في: التدليس [145]، ومعرفة الأفراد [146]، والمدرج[147]، ومختلف الحديث[148]؛ وربما عرّف النوع بذكر حكمه، كما في: الموضوع [149].

وهذا الجهد العلميّ من ابن الصلاح عمل تجديديّ؛ ذلك أنّه استثمر المصطلحات الحديثية التي كانت دائرة بين الأئمة السابقين، والنصوص المأثورة عنهم، واجتهد في تقييدها بتعريفات دقيقة، وتتبع أقسامها، وتوضيحها بالأمثلة التطبيقيّة، وإعادة عرض كلّ ذلك، وفق منهج وترتيب جديدين، فهو بهذا مجدّد في وسائل التعليم، وطرائق تقريب علوم الحديث من طلّابها، وهو ما استفاده من حصيلة تجاربه في تدريس علوم الحديث، قال الدكتور حمزة المليباري: "مقدّمة ابن الصلاح يعدّ أوّل كتاب استحدث فيه منهج جديد لطرح مسائل علوم الحديث، إذ يشتمل هذا المنهج على جمع المصطلحات التي وردت عن أئمّة الحديث في عصور الرواية، ووضع تعريفات لها وفق قواعد منطقية، من أجل تقريب تلك المصطلحات إلى فهوم المبتدئين، وتسهيل حفظها عليهم، وبذلك صار هذا العلم مشهورا بعلم مصطلح الحديث"[150].

2- تقسيمه بعض الأنواع تقسيمات مبتكرة، كما في: الصحيح، والحسن، والشاذ، والمنكر...

3- بيانه لأهميّة الأنواع التي ضمّنها كتابه، كقوله في معرفة المصحّف: "هذا فنّ جليل إنّما ينهض به الحذاق من الحفاظ"[151]، وفي مختلف الحديث: "وإنّما يكمل للقيام به الأئمّة الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه، الغوّاصون على المعاني الدقيقة"[152].

4- العناية بذكر من صنّف في الأنواع التي وردت في كتابه.

5- حشد الأمثلة لأنواعه للإفهام، ممّا أضفى على كتابه صبغة تطبيقيّة.

أمّا من حيث التنويع، فقد أوصل ابن الصلاح أنواع علوم الحديث في كتابه إلى خمسة وستين نوعا، ثم قال: "وذلك آخرها، وليس بآخر الممكن في ذلك، فإنّه قابل للتنويع إلى ما لا يحصى..."[153].

ومع إقراره بإمكان الارتقاء بالأنواع إلى عدد أعلى، فإنّه قلّل من فوائد الاستطراد في التنويع، وثبّط من يفكّر في الزيادة عليه بقوله: "ولكنّه نصب من غير أرب"[154].

ثانيا- أهمّ الاستدراكات على الحافظ ابن الصلاح:

مع أنّ الحافظ ابن الصلاح أوصل أنواع علم الحديث إلى خمسة وستين نوعا، فقد سجّل المتعقِّبون عليه إغفاله أنواعا كثيرة، كان حقّها أن تذكر ضمن أنواع علم الحديث؛ لأهميّتها وللحاجة إليها، إنْ في توثيق الرواية وتمحيصها، أو في فهمها وتفقّهها، وممّن استدرك عليه:

1- استدراكات بدر الدين الزركشي (ت 794هـ): فقد استدرك على ابن الصلاح في تنكيته على كتابه "معرفة أنواع علم الحديث"، ثلاثةَ عشر نوعا آخر، حيث قال في المقدّمة: "الثالث: أنّه –أي ابن الصلاح- أنّه أهمل أنواعًا أخَر"[155]، ثمّ نقل عن الحازميّ قوله: "علمُ الحديث يشتمل على أنواع كثيرة تقربُ من مائة نوع، ذكرَ منها طائفة أبو عبد الله الحافظ [156] - رحمة الله عليه- في "معرفة أصول الحديث"، وكلُّ نوعٍ منها علمٌ مستقلٌّ، لو أنفد الطالب فيه عُمُرَه، لما أدرك نهايته. ولكنّ المبتدئ يحتاج أن يستطرف من كلِّ نوع، لأنها أصول الحديث، ومتى جهل الطالب الأصول، تعذَّر عليه طريق الوصول"[157].

وهذه الأنواع هي:

1- مَنْ لم يرو إلا عن شخصٍ واحد [158].

2- رواية الصحابة بعضهم عن بعض [159].

3- رواية الصحابة عن التابعين [160].

4- رواية التابعين بعضهم عن بعض [161].
5- معرفة من أشترك من رجال الإسناد في فقه أو بلد أو إقليم [162].
6- معرفة أسباب الحديث [163].
7- معرفة التاريخ المتعلق بالمتن [164].
8- معرفة تفاوت الرواة لقولهم هو دون فلان وليس هو عندي مثل فلان وغير ذلك [165].
9- معرفة الأوائل والأواخر [166].
10- معرفة الأصحّ [167].
11- الجمع بين معنى الحديث ومعنى القرآن وانتزاع معاني الحديث من القرآن [168].
12- الكلمات المفردة التي اخترعها النبي صلى الله عليه وسلم [169].
13- معرفة الأماكن واختلافها وضبط أسمائها [170].

وطريقة بدر الدين الزركشيّ في إيراد هذه الأنواع المستدركة على ابن الصلاح كما يلي:

- ذكر النوع المستدرك.
- ذكر فائدة معرفته، وقد يذكر أحيانا مزالق الجهل به [171].
- التنبيه على موضع دمجه عند ابن الصلاح، إن كان مندمجا عنده في نوع آخر [172].
- دفع ما يتوهم من تداخله مع نوع آخر [173].
- ذكر أقسامه إن كان له أقسام أو أنواع [174].
- ذكر من صنّف فيه من العلماء [175].
- التمثيل له بأمثلة تطبيقيّة، وهذا في كلّ الأنواع التي استدركها تقريبا.

هذا، ونلاحظ أنّ الزركشي عند استدراكه لهذه الأنواع، وذكره لهذه المقاصد، لم يلتزم في إيرادها ترتيبا واحدا، بل يقدّم ويؤخر بحسب كلّ نوع، ثمّ إنّ هذه الزيادات تنوّعت بين ما يخدم النقد والحكم على الحديث؛ وبين ما ينفع في فهمه وفقهه؛ مثل: معرفة من اشترك من رجال الإسناد في فقه...لكونه مفيدا في الترجيح عند الاختلاف، ومعرفة أسباب الحديث، الذي يعين على الفهم، وليس بخاف أهميتها في تفقّه النصوص، ومعرفة التاريخ المتعلّق بالمتون، المفيد في باب النسخ، وفي تاريخ التشريع، وهكذا...

كما يمكن - أيضا- تسجيل أنّ بعض هذه الأنواع المستدركة، لم ينل -على أهميّته- حقّه من الدراسة، حيث اكتفى الزركشيّ بذكره فحسب، وربما اكتفى بذكر مثال عنه.

2- استدراكات سراج الدين البلقيني (ت 805 هـ): استدرك البلقينيّ على ابن الصلاح خمسة أنواع، حيث قال: "وزدنا في الأنواع خمسة، تكملة للسبعين، كما يظهر ذلك ويَبين..." [176].

وهذه الأنواع هي:

- رواية الصحابة بعضهم عن بعض.
- رواية التّابعين بعضهم عن بعض.
- معرفة من اشترك من رجال الإسناد في فقه أو بلد أو إقليم أو غير ذلك.
- معرفة أسباب الحديث.
- التاريخ المتعلّق بالمتون.

والملاحظ، أنّ جلّ هذه الأنواع قد وردت في زيادات الزركشيّ، كما أنّ البلقينيّ لم ينشط في استقصاء مقاصد كلّ نوع كما فعل الزركشيّ.

3- استدراكات الحافظ ابن حجر (852هـ): فقد ذكر في نكته على كتاب ابن الصلاح أنّه استدرك عليه أنواعا أخر، تزيد على خمسة وثلاثين نوعا، قال-رحمه الله-: "وقد فتح الله - تعالى- بتحرير أنواع زائدة على ما حرّره المصنِّف تزيد على خمسة وثلاثين نوعا، فإذا أضيفت إلى الأنواع التي ذكرها المصنّف، تمَّت مائة نوع، كما أشار إليه الحازمي وزيادة... وفتحَ الله بباقي ذلك من تتبّع مصنّفات أئمّة الفنّ، كما سنسردها -إن شاء الله تعالى- عند فراغ هذه النكت، ونتكلَّم على كلِّ نوع منها، بما لا يقصر، إن شاء الله تعالى عن طريقة المصنّف. والله المستعان"[177].

ولم يذكرها ابن حجر، لأنّه لم يكمل كتابه[178].

4- استدراكات الحافظ السيوطيّ (911هـ): استدرك السيوطيّ على ابن الصلاح أنواعا أخرى من علم الحديث، حيث قال بعد تمام النوع الخامس والستين: "هذا آخر ما أورده المصنّف - رحمه الله تعالى- من أنواع علوم الحديث تبعا لابن الصلاح، وقد بقيت أنواع أخر، ها أنا أوردها والله - سبحانه وتعالى- المستعان"[179].

وقد أوصلها في كتابه "التدريب" إلى ثلاثة وتسعين نوعا، حيث قال: "النوع الثالث والتسعون: معرفة الحفاظ"[180].

والملاحظ على زيادات السيوطيّ أنّ منها:

أولا- ما جاء عند ابن الصلاح مندمجا في أنواع أخرى.

ثانيا- ما استدركه السراج البلقينيّ على ابن الصلاح.

ثالثا- ما ذكره ابن حجر في "النخبة"، أو في "النكت على كتاب ابن الصلاح".

وعليه، فإنّ السيوطيّ يصفو له من هذه الأنواع أحد عشر فقط، وهو مقدار زياداته على ابن الصلاح، وسرد هذه الأنواع كالآتي:

- المستفيض[181].
- المحفوظ[182].
- المعروف[183].
- المحرّف[184].
- المتروك[185].
- ما رواه الصحابة عن التابعين عن الصحابة[186].
- معرفة السماء التي يشترك فيها الرجال والنساء[187].
- معرفة من وافق اسمه نسبه[188].
- معرفة من لم يرو إلا حديثا واحدا[189].
- معرفة من أسند عنه من الصحابة الذين ماتوا في حياة الرسول ﷺ[190].
- معرفة الحفاظ[191].

وهكذا، نمت أنواع علم الحديث وتزايدت، وبتأمّل هذه الزيادات، نجد منها أنواعا تخدم جوانب توثيق الحديث ونقده؛ وأنواعا أخرى تخدم جانب فهم الحديث، وتسهّل استنباط فقهه، ولاشكّ، أنّ الذي دعا إلى استدراكها على ابن الصلاح، هي الحاجة إليها؛ لا مجرّد التفنّن المنهجيّ، وهذا ما نبّه عليه المستدركون، ومنهم الزركشيّ، حيث قال: "السادس: معرفة أسباب الحديث، قيل: وقد صنَّف ابن الجوزيّ فيه تصنيفا، ولم يكمله، كنظير أسباب نزول القرآن الكريم، وهو من أهمَّ أنواع علم الحديث"[192].

وقال سراج الدين البلقيني عن علم "معرفة التاريخ المتعلّق بالمتون": "التاريخ المتعلّق بالمتون، وذلك ما ينفع في الفنون"[193].

وهكذا، بعد هذا العرض، نصل إلى أنّ ابن الصلاح أو من جاء بعده، لم يقصد أيٌّ منهم استيعاب جميع أنواع علم الحديث، وإنّما بيّنوا ما هم في حاجة إلى تقعيده، كما إنّ بعض الفنون الحديثية استلهما المستدركون من نظيرها في علوم القرآن، كعلم أسباب الحديث مثلا، وهذا يجعل عملية توليد علوم الحديث إن وجدت الحاجة إلى ذلك أمرا مشروعا بل مطلوبا، لاسيّما إذا توقف على ذلك توثيق نصوص السنة، وصحّة فهمها، وتنزيلها على الواقع.

المطلب الرابع: أهمّ وأبرز جهود المعاصرين

اختلفت وجهات نظر الباحثين في علوم الحديث في واقعنا المعاصر، حول جدوى توليد أنواع علم الحديث، واستحداث أنواع جديدة؛ فذهب بعضهم إلى أنّه لا فائدة في ذلك ما دام الأئمة القدامى قد وفوا بهذا الجانب، واستحدثوا كلّ ما تدعو إليه الحاجة من أنواع حديثيّة، وعليه، فإنفاق العمر في ذلك نصب بلا أرب كما قال ابن الصلاح -رحمه الله-، ولأنّه مهما رأيت نوعا جديدا مستحدثا، إلّا ووجدت أصل مادّته مذكورا في كتب المتقدّمين، بل لربما وجدته مذكورا بذاته ضمن نوع آخر من الأنواع، أو معبّرا بمصطلح غير ما اشتهر به؛ ونماذج ذلك كثيرة في حركة استدراكات الأئمة بعضهم على بعض، وهذا الاتجاه مؤيد برأي الحافظ ابن الصلاح، الذي قال - بعد أن عدّد أنواعه التي ضمّنها كتابه-: "وذلك آخرها، وليس بآخر الممكن في ذلك، فإنّه قابل للتنويع إلى ما لا يحصى..."[194].

وبعد إقراره بإمكان الارتقاء بالأنواع إلى عدد أعلى، قلّل من فوائد الاستطراد في التنويع، وثبّط من يفكّر في الاستدراك والزيادة عليه بقوله: "ولكنّه نصب من غير أرب"[195].

وممّن سار على هذا الرأي من المعاصرين: أحمد بن فارس السلوم -محقّق كتاب "معرفة علوم الحديث" للحاكم-، حيث قال: "... وكذلك انقطع في هذا العهد زيادة نوع من علوم الحديث، أو إحداث مدٍّ في سلسلتها، إذ أنّ الأئمّة قد وفوا هذا الجانب حقّه، وأتوا على المراد منه، ولذلك مهما رأيت من أنواع زيدت في علوم الحديث، تجد أصل مادتها في كتب المتقدمين، والأولى للمشتغلين من أهل العصر أن يصرفوا الجهد في ضبط أمهات هذا الفنّ، وفي تحرير نصوصها، ولعلّ لنا نصيبا من ذلك فيما تصدينا له"[196].

والحقيقة أنّ المتأمّل في حركة تنويع علم الحديث؛ يدرك بما لا يدع مجالا للشكّ الحاجة إلى التنويع المستمر لهذا العلم، لأنّه كما قال ابن الصلاح وغيره: "فإنّه -أي: علم الحديث- قابلٌ للتنويع إلى ما لا يحصى..."[197]، وقال الحافظ ابن حجر -بعد عرضه أنواعه في خاتمة النخبة-: "وصنّفوا في غالب هذه الأنواع؛ على ما أشرنا إليه غالبا. وهي -أي: هذه الأنواع المذكورة في هذه الخاتمة- نقل محض، ظاهرة التعريف، مستغنية عن التمثيل. وحصرها متعسِّر؛ فلتراجع لها مبسوطاتها؛ ليحصل الوقوف على حقائقها"[198].

وعليه، فإنّه كلّما دعت الحاجة إلى تنويع علم الحديث؛ لزم المشتغلين به أن يوفّوا بذلك، ويبذلوا قصارى جهودهم، لسدّ حاجات عصرهم العلميّة، أسوة بأسلافهم الذين انبروا لذلك منذ القديم.

وها هو الإمام أبو عيسى الترمذيّ صاحب "السنن"، يبرّر إقدامه على ما وقع في كتابه "السنن" من تجديد؛ تمثّل في إيراد أقوال الفقهاء، وعلل الأحاديث؛ بما رآه من جرأة سلفه من الأئمّة على أشياء لم يُسبقوا إليها، حيث قال: "وإنّما حملَنا على ما بيّنّا في هذا الكتاب من قول الفقهاء، وعلل الحديث؛ لانّا سُئلنا عن هذا فلم نفعله زمانا، ثمّ فعلناه لما رجونا فيه من منفعة الناس؛ لأنّا قد وجدنا غيرَ واحد من الأئمّة تكلّفوا من

التصنيف ما لم يسبقوا إليه"[199].

ولهذا عَرف هذا العصر محاولات توليد أنواع جديدة من علم الحديث، جاءت تلبيةً للحاجات العلميّة المستجدة؛ سواء منها ما تعلّق بخدمة الحديث في شقّه الإسنادي النقديّ، أو في جانبه الفقهيّ.

وممّن وجدناه حاول ذلك: الدكتور محمّد أبو الليث الخيرآبادي، حيث قال في مقدّمة كتابه: "علوم الحديث أصيلها ومعاصرها": "وزدتُ في علوم الحديث بعض المباحث لأوّلِ مرّة - والحمد لله على ذلك- مثل مباحث: "تعريف معاصر للمحدّث"، و:تنسيق جديد لمكانة السنّة التشريعيّة والمعرفيّة"، و"ترتيب مبتكر لحفظ السنّة"، و"صياغة جديدة للأسباب المقصودة للوضع في الحديث"، و"الأحاديث الصالحة للترقية وغير الصالحة لها"، و"عواضد صالحة لترقية الحديث الضعيف غير تعدّد الطرق، وعواضد غير صالحة لها"، و"والبعد الزمانيّ والمكانيّ في السنّة"، وأخرى غيرها كثيرة في ثنايا المباحث، كما سيراه القارئ الكريم إن شاء الله العزيز"[200].

ومع أنّ بعض هذه المباحث مذكورة في كتب المتقدّمين، سواء على سبيل الاشتراك مع أنواع أخرى؛ ك: "البعد الزمانيّ والمكانيّ في السنّة"، فإنّه داخل في نوع: "التاريخ المتعلّق بالمتن"، وهو من استدراكات الزركشيّ [201] على ابن الصلاح، وتابعه عليه السراج البلقينيّ [202]؛ إلّا أنّ مظاهر الجدة والإضافة موجودة في هذه المحاولة العلميّة، وهو شيء محمودٌ يحسب للباحث.

ومنها -أيضا- ما كتبه أستاذنا: د. مصطفى حميداتو، تحت عنوان: "الوجوه والنظائر الحديثيّة وأثرها في فقه الحديث"، ناسجا على منوال علم "الوجوه والنظائر" من علوم القرآن، قال ابن الجوزيّ: "وبعدُ لما نظرتُ في كتب الوجوه والنظائر، التي ألّفها أربابُ الاشتغال بعلوم القرآن"[203].

وقد عرّفه ابن الجوزيّ، بـ: "أن تكون الكلمة واحدةً، ذُكرت في مواضعَ من القرآن على لفظٍ واحدٍ، وحركةٍ واحدة، وأريد بكلِّ مكان معنى غير الآخر، فلفظُ كلِّ كلمة ذُكرت في موضع نظيرٌ للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر؛ وتفسير كلّ كلمة بمعنى غير معنى الأخرى، هو الوجوه.

فإذن النظائر: اسم للألفاظ، والوجوه: اسم للمعاني، فهذا الأصل في وضع كتب الوجوه والنظائر"[204].

وهذا العلم تناوله المحدّثون ضمن أنواع حديثيّة مختلفة؛ كـ: "غريب الحديث" مثلا؛ لكن لا أحد أفرده بالتأليف -على أهميته في تذليل فهم الحديث- كنوع من أنواع علم الحديث، على شاكلة بقية الأنواع، التي وقع التعريف بها، وذكر فائدتها، وأقسامها، ومن ألّف فيها من الأئمة، وذكر أمثلتها، وهلمّ جرا.

ولأجل ذلك، جاءت محاولة الدكتور حميداتو للتعريف بهذا العلم، وبيان فائدته، وسوق نماذج تطبيقية عنه، حيث قال: "وفي هذا المبحث، سأضع بين يدي القارئ الكريم جملة من الوجوه والنظائر الحديثية الواقعة في أمّهات كتب الحديث، خاصّة الصحاح الثلاثة: موطأ مالك بن أنس، وصحيح الإمام البخاريّ، وصحيح الإمام مسلم، إضافة إلى كتب السنن، ومسند الإمام أحمد...إلى أن قال: وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الإحاطة بجميع النظائر والوجوه الحديثية عمل غير يسير، كون أحاديثه -صلى الله عليه وسلم- تعدّ بعشرات الآلاف، وحسبي من هذا المبحث أن أثير هذا الموضوع بعرض نماذج مختلفة كما أسلفت"[205].

ومنها -أيضا-: ما كتبه الدكتور بسّام بن خليل الصفديّ تحت عنوان: "علم شرح الحديث دراسة تأصيليّة منهجيّة"، وهو الكتاب الذي صدر عن دار المقتبس.

ومنها - أيضا-: "الحديث المكيّ والمدنيّ معالم وضوابط"، وهو عبارة عن مقال للدكتور: عبد الكريم توري، وواضح من العنوان أنّ الباحث كتب في هذا العلم الحديثيّ تأسيسا على علم المكي والمدنيّ، وهو من علوم القرآن.

وقد عرّف الحديث المكيّ بأنّه: "الحديث الذي أضيف إلى رسول الله ﷺ بمكّة، سواء أكان قبل الهجرة إلى المدينة، أو بعدها"[206].

بينما عرّف الحديث المدنيّ بأنّه: "الحديث الذي أضيف إلى رسول الله ﷺ بالمدينة المنورة بعد الهجرة"[207].

وهكذا، عرف واقعنا المعاصر عديد الجهود التجديديّة؛ سواء بالتأليف في أنواع جديدة من علم الحديث، أو تطوير أنواع لم تنل حقّها من البحث والدراسة، وما ذلك إلّا استجابة للحاجات العلميّة المستجدّة، وتقريبا لعلوم الحديث من طلابها، وتقديمها لهم في صورة ميسّرة قريبة التناول، كما أنّ هذه المحاولات تروم تسهيل التعامل مع السنّة النبوية، وتصويب فهمها واستنباط الفقه منها، وحسن تنزيلها على الواقع؛ حتى تكون نبراسا للناس في حياتهم.

خاتمة:

وهكذا، بعد هذا العرض المستفيض، الذي وقفنا فيه عند مختلف المحطّات العلميّة لتنويع علم الحديث؛ حيث كانت بداياتها عبارة عن مباحث حديثيّة قليلة، جاءت ممزوجة مع مباحث فنون أخرى، كعلم أصول الفقه مثلا؛ كما هو حال "الرسالة" للشافعيّ، كما ظهر التنويع المفرد، الذي يقوم على التأليف في نوع حديثيّ واحد، وذلك لمواجهة حاجات علميّة مستجدة، كتصحيح انحراف في منهج طلب الحديث، أو الدفاع عن السنّة والردّ على أعدائها، ودفع الشبهات عنها، ثمّ اتجه التأليف إلى ضمّ عدد من أنواع علم الحديث في مؤلَّف واحد، ويُعدّ الرامهرمزيّ رائدا في ذلك، ثمّ جاء أبو عبد الله الحاكم النيسابوري الذي يعدّ أوّل من نوّع علوم الحديث تنويعا شاملا، ثمّ تلاه الخطيب البغداديّ، الذي توسّع في التنويع والتأليف، وكلّ من جاء بعده اعتمد عليه، واستفاد من مؤلفاته، كالحافظ ابن الصلاح الذي يعدّ من أبرز المجددين؛ حيث أصّل أنواعا، واستدرك أخرى، وأبدع في طريقة عرضها وتهذيبها وترتيبها، كما يُعتبر مجدّدا في طريقة تدريس علوم الحديث، ثمّ جاء من بعده من استدرك عليه بعض الأنواع، وهكذا نمت أنواع علوم الحديث وتكاثرت، حتى قاربت المائة نوع، ورأينا أنّ واقعنا المعاصر لم يخل من محاولات تنويع وإضافة، جاءت استجابة للحاجات المستجدة إليها.

ويمكن تلخيص أهمّ نتائج هذا البحث في النقاط الآتية:

- ضبط تجديد أنواع علم الحديث، بأنّه: "تلك الجهود التي بذلها الأئمة في استحداث أنواع وقواعد غير مسبوقة، أو تأصيلها، أو توسيع دلالاتها، أو إعادة عرضها بكيفيّة تجعل تلقيها وتدريسها ميسورا، تلبية للمتطلبات والحاجات العلمية الآنية".
- عرف علم الحديث في الماضي والحاضر جهودا معتبرة للتجديد في أنواعه وقواعده وطريقة عرض كلّ ذلك، ولكنّ هذا المقال ركّز على حركة التنويع ودوافعها وأهدافها.
- عرفت أنواع علم الحديث منذ بدء التصنيف فيها إثراء وتجديدا متواصلا.
- التنويع المفرد لعلم الحديث، هو التأليف في أنواع حديثية مفردة، بداياته كانت في القرن الثاني الهجريّ، ويمكن اعتبار صنيع الشافعيّ في "الرسالة" من هذا القبيل.
- تجديد الشافعيّ تمثل في تنظير وتأصيل جملة من قواعد علم الحديث؛ تطلّبها الدفاع عن السنة ونقلتها.
- التنويع الجزئي لعلم الحديث، هو ضمّ أنواع حديثيّة إلى بعضها في مؤلّف واحد، وقد جسّده ابن خلاد الرامهرمزي في "المحدث الفاصل".
- إضافة إلى التنظير والتأصيل، سعى الرامهرمزي إلى تصحيح أخطاء منهجية في طلب الحديث انتشرت

في عصره.
- المنهج الصحيح في تلقي علم الحديث - حسب الرامهرمزي- يتأسّس على الجمع بين الحفظ والفهم، والرواية والدراية.
- الحاكم أبو عبد الله بتأليفه لـ: "المعرفة" يعدّ رائد التنويع الشامل لعلم الحديث، الذي يقوم على ضمّ كلّ أنواع الحديث أو أغلبها في مصنّف واحد.
- توسّع الخطيب في التنويع والتأليف، حيث ألّف في أغلب الأنواع الحديثية.
- لم يستوعب الخطيب في "كفايته" كلّ أنواع علم الحديث، وإنّما خصّه بأصول الرواية فقط.
- يعتبر الحافظ ابن الصلاح من أبرز المجددين في أنواع علم الحديث؛ بما استحدثه من أنواع وأقسام غير مسبوقة.
- يعدّ ابن الصلاح مجددا بإعادة ترتيبه وتهذيبه لقواعد وأنواع علم الحديث، وعرضها بطريقة جديدة ميسرة.
- سجّل البحث جملة من الاستدراكات على ابن الصلاح في أنواع علم الحديث.
- عرف واقعنا المعاصر محاولات عديدة، لابتكار أنواع حديثية جديدة، تستجيب للحاجات العلمية المتجددة.

وفي الأخير، أرى من الأهمية بمكان - استكمالا للبحث- الإيصاء بما يلي:
- مواصلة البحث حول الجهود التجديدية في أنواع علم الحديث وتدقيقه، للوقوف على مواطن الجدة والقدم فيها.
- مواصلة البحث والكتابة في الأنواع القديمة والمستدركة بالطريقة نفسها التي كتب فيها القدامى، والتي تأسّس على التعريف بالنوع، وذكر فائدته، ومن ألّف فيه، وأقسامه، وأمثلته التطبيقية.
- مواصلة البحث في تأصيل الأنواع الحديثية المحتاج إليها في الدفاع عن السنة، والتي اتخذها أعداؤها نافذة للطعن عليها.

وفي الأخير، أرجو أن أكون قد وفقت في الإجابة على إشكالية هذا البحث، وحسن عرض مادّته العلمية، وأسال الله أن يتقبله مني، ويجعله نافعا لمن قرأه، آمين.

قائمة المصادر والمراجع:

- إبراهيم بن موسى بن أيوب الأبناسي، الشّذا الفيّاح من علوم ابن الصلاح -رحمه الله تعالى-، ت: صلاح فتحي هلل، مكتبة الرّشد، ط: 01، 1418هـ 1998م. - ابن رجب الحنبليّ، شرح علل الترمذي، ت: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، السعودية، ط:6، 1439ه/2018م.
- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ت: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1412هـ/ 1992م.
- أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، ت: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1404هـ/1984م.
- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، تاريخ دمشق، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1415ه/1995م.
- أبو بكر ابن نقطة الحنبلي البغدادي، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، ت: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:01، 1408هـ / 1988م.
- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ت: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:01، 1422هـ/ 2002م.

- أبو بكر الخطيب البغدادي، تالي تلخيص المتشابه، ت: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، وأبو حذيفة أحمد الشقيرات، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط:01، 1417ه/1997م.
- أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان الحازمي، عجالة المبتدي وفضالة المنتهي في النسب، ت: عبد الله كنون، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط: 02، 1393هـ/ 1973م.
- أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، الأنساب، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط:01، 1382هـ/ 1962م.
- أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، ت: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 01، 1424ه/2003م.
- أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تعليق: د. عبد الفتاح بن ظافر كبَّارة، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط:02، 1431ه/2010م.
- أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان الشافعيّ، الأمّ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ط، 1410هـ/1990م.
- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة -رضي الله عنهم-، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط ت.
- أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذيّ، السنن، عناية: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان، د ط، 1425ه/2005م، كتاب العلل.
- أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي، المحدث الفاصل، ت: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 03، 1404ه/1984م.
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 04، 1407ه/1987م.
- أحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ: الشاه ولي الله الدهلوي، حجّة الله البالغة، ت: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط:01، 1426ه/2005م.
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، د ط، 1399ه/1979م.
- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط: 01، 1429هـ/ 2008م.
- بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، ت: د. زين العابدين بن محمّد بلا فريج، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1419هـ/ 1998م.
- برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، النكت الوفية بما في شرح الألفية، ت: ماهر ياسين الفحل، مكتبة الرشد ناشرون، ط: 01، 1428ه/ 2007م.
- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي، ت: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر.
- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ت: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط:01، 1404هـ / 1984م.
- حمزة عبد الله المليباري، الأصالة والتجديد في دراسة علوم الحديث، مجلة الإحياء، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 01، الجزائر، ع: 05، 2002م.
- زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدّمة ابن الصلاح، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1389هـ/1969م.
- سراج الدين عمر بن علي ابن الملقن، المقنع في علوم الحديث، ت: عبد الله بن يوسف الجديع، ، دار فواز للنشر، السعودية، ط: 01، 1413ه.
- شّبِّير أحمد العثماني الهنديّ، مبادئ علم الحديث وأصوله، عناية: عبد الفتّاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط: 04، 1432ه/2011م.

- شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط ت.
- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 03، 1405ه/1985م.
- شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، المجمع المؤسس للمعجم المفهرس، ت: الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط:01، 1413هـ / 1992م.
- شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط: 01، 1326هـ.
- شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار المأثور للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط: 01، 1432ه/2010م.
- عبد الفتاح أبو غدة، لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث، شركة البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط:05، 1429هـ/2008م.
- عبد الكريم توري، الحديث المكيّ والمدنيّ معالم وضوابط، الحديث، معهد دراسات الحديث النبوي، الكلية الجامعية الإسلامية العالمية، بسلانجور، ماليزيا، العدد: 02، صفر 1433هـ/ ديسمبر 2011م.
- عثمان بن الصلاح عبد الرحمن بن موسى، أبو حفص سراج الدين عمر بن رسلان بن نصير البلقيني، مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، ت: د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، دار المعارف، القاهرة، جمهورية مصر العربية، د ط ت.
- علي نايف بقاعي، الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط:02، 1430ه/2009م.
- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 08، 1426 هـ/ 2005م.
- محمد أبو الليث الخيرآبادي، اتجاهات في دراسات السنة قديمها وحديثها، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط:01، 1432ه/2011م.
- محمد أبو الليث الخيرآبادي، علوم الحديث أصيلها ومعاصرها، قرطبة، كوالا لكفور، ماليزيا، ط: 08، 1439ه/2018م.
- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط، 1427ه/2006م، ص107
- محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، ت: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط: 02، 1406ه.
- محمد بن محمد أبو شُهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، عالم المعرفة، جدَّة، السعودية، ط:1، 1403هـ 1983م.
- محمّد بن مكرم بن على، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط: 03، 1414هـ، مادة (جدد)، 108/3.
- محمد طاهر الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، د.ط.ت.
- محمد ناصيري، جهود التجديد في علوم الحديث -دراسة تحليلية نقدية، مركز نهوض للدراسات والبحوث، الكويت، 2020م.
- محمود الطحان، الحافظ الخطيب البغدادي وأثره في علم الحديث، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط:01، 1401ه/1981م.
- محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق -ﷺ، ت: عبد الباري فتح الله السلفي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1408ه/1987م.
- مصطفى حميداتو، الوجوه والنظائر الحديثيّة وأثرها في فقه الحديث، شبكة مشكاة الإسلامية، تاريخ النشر: 08/25/ 1427ه، تاريخ التصفح: 2021/02/23م.
(http://www.almeshkat.com/book/author).
- نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، سورية، ط: 37، 1439ه//2018م.
- يوسف العشّ، الخطيب البغداديّ مؤرّخ بغداد ومحدثها، تقديم: أحمد أمين بك، مطبعة الترقي، دمشق، سوريا، د ط ت.

الهوامش:

(1) ينظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 04، 1407ه/1987م، مادة (جدد)، 2/ 454، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 08، 1426 هـ/ 2005م، ص271.

(2) ينظر: الصحاح، مادة (جدد)، 2/ 454، وأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، د ط، 1399ه/1979م، مادة (جد)، 1/ 406.

(3) الصحاح، مادة (جدد)، 353/2، ومعجم مقاييس اللغة، 408/1، والقاموس المحيط، ص271، ومحمّد بن مكرم بن على، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط: 03، 1414هـ، مادة (جدد)، 108/3.

(4) د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط: 01، 1429هـ/ 2008م، 349/1.

(5) ينظر: الدكتور نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، سورية، ط: 37، 1439ه//2018م ص40.

(6) ينظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي، ت: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، د ت ط، 19/1، وشّبِّير أحمد العثماني الهنديّ، مبادئ علم الحديث وأصوله، عناية: عبد الفتّاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط: 04، 1432ه/2011م، ص 57 58، ومحمد بن محمد أبو شُهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، عالم المعرفة، جدَّة، السعودية، ط:1، 1403هـ 1983م، ص 24، ود. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 31، وعلي نايف بقاعي، الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط:02، 1430ه/2009م، ص 41.

(7) ينظر: السيوطي، تدريب الراوي، 19،/1، وشّبِّير أحمد العثماني الهنديّ، مبادئ علم الحديث وأصوله، ص 57 58، ومحمد بن محمد أبو شُهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص 25، ود. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 32، ود. علي نايف بقاعي، الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، ص 41.

(8) أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، ت: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1404هـ/1984م، 225/1.

(9) ينظر: د. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 32.

(10) ينظر: د. محمد بن محمد أبو شُهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص 23، ود. محمد طاهر الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس د ط ت، ص72.

(11) انظر: الأصالة والتجديد في دراسة علوم الحديث، ص285 286.

(12) برهان الدين بن عمر البقاعي، النكت الوفية بما في شرح الألفية، ت: ماهر ياسين الفحل، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، السعودية، ط: 01، 1428ه/2007م، مقدمة التحقيق، ص29، وأبو عبد الله الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، ت: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 01، 1424ه/2003م، مقدمة التحقيق، ص11.

(13) انظر: عبد الفتاح أبو غدة، لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث، شركة البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط:05، 1429هـ/2008م، ص200 201.

(14) لم أظفر بهذا النصّ عند الخطيب في كتابه "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السّامع".

(15) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط: 01، 1326هـ، 357/7.

(16) انظر: لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث، ص205 216.

(17) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ت: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:01، 1422هـ/ 2002م، 404/2، وانظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، د ط ت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص72.

(18) أحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ: الشاه ولي الله الدهلوي، حجّة الله البالغة، ت: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط:01، 1426ه/2005م، 252/2.

(19) حمزة عبد الله المليباري، الأصالة والتجديد في دراسة علوم الحديث، مجلة الإحياء، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 01، الجزائر، ع: 05، 2002م، ص289.

(20) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تعليق: د. عبد الفتاح بن ظافر كبَّارة، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط:02، 1431ه/2010م، ص69.

(21) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص73.

(22) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص74.

(23) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص82.

(24) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص74.

(25) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص145.

(26) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص147.

(27) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص131.

(28) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص145.

(29) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص157.

(30) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص160.

(31) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص163.

(32) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص196.

(33) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص196.

(34) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص197.

(35) الشافعي، الرسالة، المصدر نفسه، ص209.

(36) النكت على كتاب ابن الصلاح، 11/1.

(37) يقول هذا مع أنّ الحاكم أبا عبد الله النيسابوري عاش في عصر ابن خلّاد الرّامهرمزيّ، إذ لا يفرق بينهما سوى خمسة وأربعين عاما، وقد ألّف الحاكم كتابه المشهور: "معرفة علوم الحديث وكميّة أجناسه"، ونصّ في مقدّمته على أنّ الغرض من تأليفه جمع أنواع علوم الحديث، وجاء مضمونه موافقا لغرضه، وأكثر استيعابا لعلوم الحديث، كما أنّ عنوانه طابق مضمونه مطابقة تامّة. انظر: معرفة علوم الحديث، مقدمة المحقق، ص10 11.

(38) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، ت: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 03، 1404ه/1984م، مقدمة التحقيق، ص26.

(39) ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار المأثور للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط: 01، 1432ه/2010م، ص37 38.

(40) شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، المجمع المؤسس للمعجم المفهرس، ت: الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط:01، 1413هـ / 1992م، 185/1، 186.

(41) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص159.

(42) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص163.

(43) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص175.

(44) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص160.

(45) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص160.

(46) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص161.

(47) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص238.

(48) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص312.

(49) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص182.

(50) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص201.

(51) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص161.

(52) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص363.
(53) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص524.
(54) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص544.
(55) الرامهرمزي، المحدث الفاصل، المصدر نفسه، ص545.
(56) د. محمد ناصيري، جهود التجديد في علوم الحديث دراسة تحليلية نقدية، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ص28، وانظر: المحدث الفاصل، مقدمة التحقيق، ص28.
(57) معرفة علوم الحديث، مقدمة التحقيق، ص11.
(58) انظر على سبيل التمثيل: المحدث الفاصل، الصفحات: 601، 604، 609، 611.
(59) يراجع في ذلك ما نقله ابن حجر عن أبي شامة رحمهما الله في الصفحة 12، الهامش رقم 4 من هذا البحث.
(60) انظر: أبو عبد الله الحاكم، معرفة علوم الحديث، مقدمة التحقيق، ص11.
(61) معرفة علوم الحديث، ص106 107.
(62) نظر: أبو عبد الله الحاكم، معرفة علوم الحديث، مقدمة التحقيق، ص13.
(63) وقد ذكرها الحافظ شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الشافعي ت665هـ، في كتابه "المبعث"، حيث قال: "يقال: علوم الحديث الآن ثلاثة: أشرفها: حفظ متونها، ومعرفة غريبها وفقهها. والثاني: حفظ أسانيدها ومعرفة رجالها، وتمييز صحيحها من سقيمها... والثالث: جمعه وكتابته وسماعه وتطريقه وطلب العلو فيه والرحلة. النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر، 228/1 229.
(64) ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، ت: د. ربيع بن هادي عمير، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط:04، 1417هـ، 231/1.
(65) أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، مقدمة التحقيق، ص10.
(66) معرفة أنواع علوم الحديث، المصدر نفسه، مقدمة التحقيق، ص10 11.
(67) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص37 38.
(68) شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، المجمع المؤسس للمعجم المفهرس، ت: الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط:01، 1413هـ / 1992م، 185/1، 186.
(69) معرفة أنواع علوم الحديث، ص671.
(70) معرفة أنواع علوم الحديث، المصدر نفسه، مقدمة التحقيق، ص13.
(71) أدرجته ضمن هذا المنهج، أي: التنويع الشامل، بالنظر إلى مجموع كتبه، وإلّا فإنّ الخطيب لم يضع كتابا شاملا لجلّ أنواع علوم الحديث، أو أغلبها، وكتابه "الكفاية" قصره على أصول الرواية فقط، دون بقية أنواع علم الحديث، وهو ما يصدق عليه التنويع الجزئي.
(72) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1415ه/1995م، 31/5.
(73) السمعاني، الأنساب، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط:01، 1382هـ / 1962م، 166/5
(74) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ت: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1412هـ/ 1992م، 130/16.
(75) المصدر نفسه.
(76) انظر: يوسف العشّ، الخطيب البغداديّ مؤرّخ بغداد ومحدثها، تقديم: أحمد أمين بك، مطبعة الترقي، دمشق، سوريا، د ط ت، ص151 152.
(77) انظر: الحافظ الخطيب البغدادي وأثره في علم الحديث، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط:01، 1401ه/1981م، ص121 122.
(78) الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، 107/1.

(79) هذا العدد الكبير من المصنّفات، هو المذكور للخطيب في كل المصادر والفهارس، سواء كان موجودا أو مفقودا؛ ومخطوطا أو مطبوعا؛ وأمّا إحصاء مؤلّفاته الموجودة فقط مخطوطة أو مطبوعة، فقد تتبّعها الدكتور أبو عبيدة مشهور آل سلمان، فوصل بها إلى اثنين وثلاثين مصنّفا. انظر: أبو بكر الخطيب البغدادي، تالي تلخيص المتشابه، ت: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، وأبو حذيفة أحمد الشقيرات، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط:01، 1417ه/1997م، مقدمة المحقق: ص32 36.

(80) ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر، ص29.

(81) أبو بكر ابن نقطة الحنبلي البغدادي، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، ت: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:01، 1408هـ / 1988م، ص154.

(82) نزهة النظر، ص38 39.

(83) لمحات من تاريخ السنة، ص217.

(84) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:01، 1421ه/2000م، 367/2.

(85) الكفاية، 56/1.

(86) الكفاية، المصدر نفسه، 48/1.

(87) الكفاية، المصدر نفسه، 52/1.

(88) وهو ما عبّر عنه الشريف حاتم بن عارف العوني بـ "الترف العلميّ". انظر: المنهج المقترح، ص63.

(89) الكفاية، المصدر السابق، 50/1 51.

(90) الكفاية، المصدر نفسه، 59/1.

(91) الرسالة، ص69.

(92) انظر: أ.د. محمد أبو الليث الخيرآبادي، اتجاهات في دراسات السنة قديمها وحديثها، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط:01، 1432ه/2011م، ص23.

(93) الأمّ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ط، 1410هـ/1990م، 287/7.

(94) الكفاية، 73/1.

(95) انظر: الشافعي، الرسالة، ص80، ومحمد أبو زهرة، أصول الفقه، ، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط، 1427ه/2006م ، ص107

(96) انظر: الكفاية، 73/1.

(97) انظر: الكفاية، المصدر نفسه، 77/1.

(98) انظر: الكفاية، المصدر نفسه، 73/1.

(99) يقصد: مقالة يحيى بن أبي كثير: السنة قاضية على الكتاب، وليس الكتاب قاضيا على السنّة. الكفاية، المصدر نفسه، 81/1.

(100) انظر: الكفاية، المصدر نفسه، 81/1.

(101) انظر: الكفاية، المصدر نفسه، 83/1 86.

(102) الكفاية، المصدر نفسه، 88/1.

(103) الكفاية، المصدر نفسه، 88/1.

(104) معرفة أنواع علم الحديث، ص267 268.

(105) الكفاية، المصدر السابق، 91/1.

(106) الكفاية، المصدر نفسه، 105/1.

(107) الكفاية، المصدر نفسه.

(108) الكفاية، المصدر نفسه، 105/1.

(109) الكفاية، المصدر نفسه، 129/1.

(110) الأصالة والتجديد في دراسة علوم الحديث،

(111) ابن رجب الحنبليّ، شرح علل الترمذي، ت: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، السعودية، ط:6، 1439ه/2018م، 215/1 216.

(112) هذا إذا استثنينا بعض المباحث التي أوردها الخطيب متأثرا فيها بالأصوليين؛ كمباحث حجيّة السنة، ومنزلتها من القرآن، وتعارض الأخبار وما يصح التعارض فيه وما لا يصح، والقول في ترجيح الأخبار. انظر: الكفاية، 59/1، 73، 558/2، 560.

(113) المحدث الفاصل، للرامهرمزي، ص238.

(114) معرفة علوم الحديث، ص246.

(115) الكفاية، المصدر نفسه، ص288.

(116) الكفاية، المصدر نفسه، ص295.

(117) الكفاية، المصدر نفسه، ص382.

(118) الكفاية، المصدر نفسه، ص398.

(119) شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط ت، 243/3

(120) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 03، 1405ه/1985م، 141/23.

(121) سير أعلام النبلاء، المصدر نفسه، 140/23.

(122) محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، ت: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط: 02، 1406ه، ص26.

(123) محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق ﷺ، ت: عبد الباري فتح الله السلفي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1408ه/1987م،

(124) إبراهيم بن موسى بن أيوب الأبناسي، الشّذا الفيّاح من علوم ابن الصلاح رحمه الله تعالى ، ت: صلاح فتحي هلل، مكتبة الرّشد، ط: 01، 1418هـ 1998م، 63/1، وزين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدّمة ابن الصلاح، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1389هـ/1969م، ص11.

(125) سراج الدين عمر بن علي ابن الملقن، المقنع في علوم الحديث، ت: عبد الله بن يوسف الجديع، ، دار فواز للنشر، السعودية، ط: 01، 1413هـ، 39/1.

(126) نزهة النظر، ص39 40.

(127) علوم الحديث، ص5.

(128) علوم الحديث، ص06.

(129) نزهة النظر، ص40.

(130) برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، النكت الوفية بما في شرح الألفية، ت: ماهر ياسين الفحل، مكتبة الرشد ناشرون، ط: 01، 1428ه/ 2007م، 436/2.

(131) نزهة النظر، ص40.

(132) انظر: لابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، مقدمة التحقيق، ص33.

(133) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص11 12.

(134) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص59.

(135) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص90.

(136) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص93 94.

(137) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص93 94.

(138) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص31 32.

(139) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص44.

(140) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص59.
(141) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص42 43.
(142) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص43.
(143) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص101.
(144) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص286.
(145) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص73 74.
(146) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص88 89.
(147) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص95.
(148) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص284 285.
(149) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص98.
(150) الأصالة والتجديد في علوم الحديث، ص5.
(151) علوم الحديث، المصدر السابق، ص279.
(152) علوم الحديث، المصدر السابق، ص284.
(153) علوم الحديث، المصدر السابق، ص11.
(154) علوم الحديث، المصدر السابق، ص11.
(155) بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، ت: د. زين العابدين بن محمّد بلا فريج، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1419هـ/ 1998م، 57/1.
(156) يقصد الحافظ أبا عبد الله الحاكم النيسابوري رحمه الله، وقد ذكر في كتابه: "معرفة علوم الحديث" اثنين وخمسين نوعا. انظر: معرفة علوم الحديث، ص671.
(157) أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان الحازمي، عجالة المبتدي وفضالة المنتهي في النسب، ت: عبد الله كنون، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط: 02، 1393هـ/ 1973م، ص03.
(158) النكت على مقدمة ابن الصلاح، 58/1.
(159) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 62/1.
(160) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه67/1.
(161) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 68/1.
(162) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 69/1.
(163) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 70/1.
(164) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 74/1.
(165) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 75/1.
(166) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 76/1.
(167) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 77/1.
(168) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 78/1.
(169) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 80/1.
(170) النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 84/1.
(171) انظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 70/1، 85.
(172) انظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 62/1، 67، 68.
(173) انظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 1/ 68.
(174) انظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 1/ 62، 70، 77.
(175) انظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، المصدر نفسه، 1/ 67، 70، 74، 76، 78، 85.
(176) ابن الصلاح وسراج الدين البلقينيّ، مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، ت: د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، دار المعارف، القاهرة، جمهورية مصر العربية، د ط ت، ص150.

(177) المصدر نفسه، 233/1 234.
(178) انظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، الحاشية رقم: 4، 233/1 234.
(179) تدريب الراوي، 541/2.
(180) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 553/2.
(181) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 541/2.
(182) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 541/2.
(183) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 541/2.
(184) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 541/2.
(185) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 541/2.
(186) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 543/2.
(187) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 547/2.
(188) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 547/2.
(189) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 550/2.
(190) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 552/2.
(191) تدريب الراوي، المصدر نفسه، 553/2.
(192) النكت على مقدمة ابن الصلاح، 70/1.
(193) مقدمة ابن الصلاح، ومحاسن الاصطلاح، ص 150.
(194) علوم الحديث، ص11.
(195) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص11.
(196) أبو عبد الله الحاكم، معرفة علوم الحديث، مقدمة التحقيق، ص08.
(197) علوم الحديث، المصدر نفسه، ص11.
(198) نزهة النظر، ص 183 184.
(199) أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذيّ، السنن، عناية: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان، د ط، 1425ه/2005م، كتاب العلل، ص1116.
(200) محمد أبو الليث الخيرآبادي، علوم الحديث أصيلها ومعاصرها، قرطبة، كوالا لكفور، ماليزيا، ط: 08، 1439ه/2018م، ص13.
(201) انظر: النكت على مقدّمة ابن الصلاح، ص74، 150.
(202) محاسن الاصطلاح، ص150.
(203) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ت: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط:01، 1404هـ / 1984م، ص81.
(204) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر نفسه، ص81.
(205) د. مصطفى حميداتو، الوجوه والنظائر الحديثيّة وأثرها في فقه الحديث، شبكة مشكاة الإسلامية، تاريخ النشر: 08/25/ 1427ه، تاريخ التصفح: 2021/02/23م، http://www.almeshkat.com/book/author)، ص02.
(206) د. عبد الكريم توري، الحديث المكيّ والمدنيّ معالم وضوابط، الحديث، معهد دراسات الحديث النبوي، الكلية الجامعية الإسلامية العالمية، بسلانجور، ماليزيا، العدد: 02، صفر 1433هـ/ ديسمبر 2011م، ص02.
(207) المصدر نفسه.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 485 – 498
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أثر العلم النافع على النظام العام للمجتمع المسلم في ضوء السنة النبوية
The effect of beneficial knowledge on the public order of the Muslim community in the light of the Prophet's Sunnah

عبد المؤمن عزوق[1] **أ.د/ نصر سلمان**
كلية أصول الدين - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة
مخبر الدراسات القرآنية والسنة النبوية
azzmoumen19@gmail.com selmanenasser@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/02/29 **تاريخ القبول: 2021/12/23**

الملخص:
إن للعلم النافع منزلة علية في الشريعة الإسلامية، وله تأثير عظيم في كل مجالات الحياة أهمها أنه يحفظ قيم المجتمع وقواعده ونظامه العام، وإذا غاب نتجت عواقب وخيمة، ولذا جاء البحث مبرزا لهذا الجانب من خلال السنة النبوية، وقد جاء وسمه ب: «أثر العلم النافع على النظام العام للمجتمع المسلم في ضوء السنة النبوية»، فالمقصود منه بيان الأثر الإيجابي للعلم النافع على سلوك المجتمع المسلم ونظامه العام، وإبراز الآثار السلبية لانتشار الجهل وحصولِ الخللٍ في فهم العلم النافع.
الكلمات المفتاحية: أثر؛ العلم النافع؛ النظام العام؛ المجتمع المسلم؛ السنة.

Abstract:
Beneficial knowledge has a high status in Islamic law، and it has a great influence in all areas of life، the most important of which is that it preserves society's values، rules and general system، and if it is absent، serious consequences result، and therefore the research came as a highlight of this aspect through the prophetic Sunnah، and its labeling came with : "The effect of beneficial knowledge on the public order of the Muslim community in the light of the Prophet's Sunnah"، It is intended to show the positive impact of beneficial knowledge on the behavior of the Muslim community and its general system، and to highlight the negative effects of the spread of ignorance and the defect in the understanding of beneficial knowledge.
Key words: Impact; useful knowledge; public order; Muslim society; Sunnah.

مقدّمة:

إن للعلم في الإسلام منزلة رفيعة وفضلا عظيما، ومما يبين هذه المنزلة ورود نصوص شرعية كثيرة تحث عليه وتبني عليه الأجر الكبير والدرجة العالية في الدارين، منها قوله ﷺ: «فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم»(1)، والمراد بالعلم النافع هو: "هو العلم المزكي للقلوب والأرواح المثمر لسعادة الدارين. وهو ما جاء به الرسول ﷺ من حديث وتفسير وفقه، وما يعين على ذلك من علوم العربية"(2)، فالعلم النافع يشمل كل علم يعود على الإنسان بالفلاح والخير في الدنيا والآخرة.

والعلم النافع له دور وتأثير على كافة مجالات الحياة، فهو الذي يضمن استقرار المجتمع ويحفظ نظامه العام، والمراد بالنظام العام هنا هو: "هو مجموع المصالح الأساسية التي يقوم عليها كيان المجتمع

[1]- المرسل المؤلف.

سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية"[3]، فهو قائم على تحقيق المصالح العامة للمجتمع المسلم من مختلف الجوانب الدنيوية والأخروية وإلزامِ الناس بها ومنع كل ما يخالفها؛ ضمانا لبنية المجتمع المسلم وحفظا لأركانه من عقائد وأخلاق ومعاملات وأعراف نبيلة.

وقد جاء هدف هذا البحث مبرزا لهذا الجانب وذلك في إطار السنة النبوية الشريفة وما دلت عليه في الموضوع، ومجيبا عن سؤال وإشكالية هي: ما هو دور العلم في حفظ النظام العام للمجتمع؟ وما مدى تأثيره على سلوك المجتمع؟ وما هي عواقب فشو الجهل وغياب العلم على الناس؟

وقد وسمته بـ: «**أثر العلم النافع على النظام العام للمجتمع المسلم في ضوء السنة النبوية**»، وسبب اختيار هذا الموضوع هو عدم وقوفي على دراسات علمية سابقة بحثَتْ المسألة رغم أهميتها الكبرى، فأردت تجليتها لحث النفس والغير على السعي في تحصيل العلم نفعًا لآثاره المذكورة على المسلم ومجتمعه.

وقد جاءت خطة البحث وفق ما يلي:

مقدمة: في فضل العلم عموما ومعنى النظام العام.

المطلب الأول: بيان تأثير العلم على سلوكيات المجتمع المسلم.

المطلب الثاني: بيان تأثير الفهم الصحيح للإسلام على النظام العام للمجتمع.

المطلب الثالث: آثار ظهور الجهل وغياب العلم النافع على المجتمع المسلم.

خاتمة: واشتملت على أهم النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: بيان تأثير العلم النافع على سلوكيات المجتمع المسلم

إن للعلم المبني على الوحيين تأثيرا عظيما على جوهر الإنسان ومعدنه؛ فهو يسهم في إصلاح قلبه وفعلِه، كما يمنعه من ارتكاب المحظورات، وبذلك يصلح حال مجتمع المسلمين وتنضبط أمورهم؛ لأن الفرد قاعدة المجتمع ولبنته الأساسية التي لا قيام لمجتمع إلا بها، وقد بيّنَت السنة النبوية جانبا من هذه الآثار للعلم النافع، وهي مجملة في ما يلي:

بيان تأثير العلم في تهذيب النفوس: فالعلم يقوِّم النفس البشرية ويصلحها ويحدو بها إلى إحسان العمل؛ فعن أبي كبشة الأنماري أنه سمع رسول الله ﷺ: «إنما الدنيا لأربعة نفر: عبد رزقه الله مالا وعلما، فهو يتقي فيه ربه ويصل فيه رحمه ويعلم لله فيه حقا فهذا بأفضل المنازل، وعبد رزقه الله علما ولم يرزقه مالا فهو صادق النية يقول: لو أن لي مالا لعملت بعمل فلان فهو بنيته فأجرهما سواء، وعبد رزقه الله مالا ولم يرزقه علما فهو يخبط في ماله بغير علم لا يتقي فيه ربه ولا يصل فيه رحمه ولا يعلم لله فيه حقا فهذا بأخبث المنازل، وعبد لم يرزقه الله مالا ولا علما فهو يقول: لو أن لي مالا لعملت فيه بعمل فلان فهو بنيته، فوزرهما سواء»[4].

فالحديث دليل على أن العلم إذا كان نافعا حثَّ صاحبه على صلة الرحم وتقوى الله وفعل الخير، وصاحبُه في أعلى المنازل والمقامات، ولذلك وردت طائفة من الأحاديث ربطت بين العلم وخشية الله مُشعِرةً بتلازمهما، وأن سبب الخشية من الله هو العلم به تعالى؛ منها: ما جاء عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا»[5]، وقال ﷺ: «فوالله إني لأعلمهم بالله وأشدهم له خشية»[6]، لأنَّ الخشية منبعثة عن العلم وتكون بحسبه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: 28)[7]، وقال ابن رجب: "العلم بتفاصيل أمر الله ونهيه والتصديق الجازم بذلك، وبما يترتب عليه من الوعد والوعيد، والثواب والعقاب مع تيقن مراقبة الله واطلاعه ومشاهدته، ومقته لعاصيه، وحضور الكرام الكاتبين كل هذا يوجب الخشية، وفعل المأمور وترك المحظور"[8].

ويؤيد هذا آثار الصحابة والسلف الصالح المؤكدة لذلك، كقول الحسن البصري: "كان الرجل إذا طلب العلم لم يلبث أن يُرى ذلك في تخشعه وبصره ولسانه ويده وصلاته وزهده وإن كان الرجل ليصيب الباب من أبواب العلم فيعمل به فيكون خيرا له من الدنيا وما فيها"[9]، وقال مالك: "إذا علمت علما فلير عليك أثره وسمته وسكينته ووقاره وحلمه"[10]، وقال سفيان الثوري: "كان يقال: العلماء ثلاثة عالم بالله يخشى الله ليس بعالم بأمر الله وعالم بالله عالم بأمر الله يخشى الله فذلك العالم الكامل وعالم بأمر الله ليس بعالم بالله لا يخشى الله فذلك العالم الفاجر"[11].

فالعلم النافع له وقْع عظيم على تصرفات الإنسان وحركاته وسكناته؛ فهو كالغيث حيثما حلّ نفع، وكالشجرة الطيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تثمر من كريم الخصال وجميل الأفعال ما يدفع كل عاقل إلى السعي لتحصيله رغبةً في نفعه ورجاءً لبركته، قال ابن القيم: "فإنه - أي العلم- يشرح الصدر، ويوسِّعه حتى يكون أَوسعَ من الدنيا، والجهلُ يورثه الضِّيق والحَصْر والحبس، فكلما اتَّسع علمُ العبد انشرح صدره واتسع، وليس هذا لكل عِلم بل للعلم الموروث عن الرسول ﷺ وهو العلمُ النافع، فأهله أشرحُ الناس صدراً وأوسعهم قلوباً وأحسُنهم أخلاقاً وأطيبُهم عيشاً"[12]، فالعلم النافع سبب صلاح القلوب وانشراح الصدور وتحسين الأخلاق وتهذيبها، وبذلك تصلح بنية المجتمع المسلم وتستقيم أحواله.

تأثير العلم في حجز الناس عن دواعي الشر: فمن علم أن الله مطَّلع عليه مراقبٌ له، وعرف ما ينتظره من جزاء وحساب امتنع عن أي جريمة وابتعد عن أي شبهة؛ مما يجعله مِعوَل بناءٍ في المجتمع لا معول هدم، محافظا على قيم المجتمع المسلم وأخلاقه.

قال تعالى في وصيته لموسى عليه السلام لما بعثه لفرعون أن يقول له: ﴿وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ﴾ (النازعات: 19)؛ "أي أرشدك إلى عبادته وتوحيده **فتخشى عقابه**، والفاء لترتيب الخشية على الهداية، لأن الخشية لا تكون إلا من مهتد راشد... لأنها صفة العلماء"[13].

وهذا التطبيق العملي الصحيح للعلم هو دعوة عملية للناس حتى يرجعوا إلى سواء السبيل ويتمسكوا بمدلول الشريعة الإسلامية.

ومثال ذلك؛ أن العلم بأن الله وحده هو الرزاق واليقين بذلك يحجب المسلم عن اللجوء إلى السرقة والحسد والبخل والمعاملات المحرمة كالغش والربا، بل يجعله مطمئن النفس مرتاح البال منشرح الصدر حامدا لله على ما أعطاه الله وفتح له –قليلا كان أو كثيرا-، فإذا ساد هذا في المجتمع لم يحتج لرقابة ظاهرة تتابعه، وأمِن أفرادُه على أنفسهم وأموالهم، وهذا هو المقصود من وضع النُّظُم بأنواعها.

فإن لم يمنعه عن المنكرات والشر دلّ على أن هذا العلم ليس بنافع، قال ﷺ: «يجاء بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار فتندلق أقتابه في النار فيدور كما يدور الحمار برحاه فيجتمع أهل النار عليه فيقولون: أي فلان ما شأنك؟ أليس كنت تأمرنا بالمعروف وتنهى عن المنكر؟ قال: كنت آمركم بالمعروف ولا آتيه وأنهاكم عن المنكر وآتيه»[14]، لذا كان رسول الله ﷺ يقول: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن دعوة لا يستجاب لها»[15]، "أي: علم لا أعمل به ولا أعلِّمه ولا يبدّل أخلاقي وأقوالي وأفعالي"[16]، فالعلم إذا لم ينفع ضر وكان وبالا على صاحبه، وبغياب الانتفاع بالعلم تظهر المقاصد الفاسدة؛ كحب الظهور والرياسة والغرور والحسد؛ قال مسروق: "وكفى بالمرء جهلا أن يعجب بعلمه"[17].

وهذا يدفع إلى لَيِّ النصوص عن معانيها، أو الإفتاء بما يرضي الناس وشهواتهم، مما يؤدي إلى اختلاط الأمور على عامة الناس وغياب أحكام الإسلام الصحيح التي تعد من أهم ركائز المجتمع المسلم الواجبِ الحفاظ عليها، بل يؤدي إلى الافتراء على الله والقول عنه بلا علم وهذا من أكبر الكبائر.

ويلتحق به عدم التراجع عن الخطأ بعد ظهوره والعناد والتكلف للبحث عن مخرج ولو على حساب الشرع، قال ﷺ: «لَا تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ لِتُبَاهُوا بِهِ الْعُلَمَاءَ وَلَا لِتُمَارُوا بِهِ السُّفَهَاءَ وَلَا تَخَيَّرُوا بِهِ الْمَجَالِسَ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَالنَّارُ النَّارُ»[18]، وقال أبو الدرداء: "لا تكون عالما حتى تكون متعلما ولا تكون بالعلم عالما حتى تكون به عاملا وكفى بك إثما أن لا تزال مخاصما وكفى بك إثما أن لا تزال مماريا وكفى بك كاذبا أن لا تزال محدِّثا في غير ذات الله"[19].

تأثير العلم النافع في الارتقاء بالبشر إلى أكمل الأحوال: فالعلم الموروث من القرآن والسنة ينقل البشر من حياة البهيمية إلى أرقى الحضارات ويجعل المجتمع المسلم من أسمى المجتمعات سلوكا وخلقا ومعاملة، ومن أعظم ما يبين هذا الأثر النبيل قصةُ الصحابة الأوائل مع النجاشي ملك الحبشة، ومما ورد فيها قولُ جعفر بن أبي طالب للنجاشي: "كنا قوما أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام ونُسيء الجوار يأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نحن نعبد، وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان. وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنة. وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام"[20].

فكلامه رضي الله عنه يبيِّن كيف يحوِّل الإسلام المجتمعَ من كونه فاسدا تنتشر فيه أنواع الآفات والجرائم كالشرك وقطع الرحم والظلم ونحوها مما يجعله مجتمعا لا نظام فيه ولا استقرار إلى مجتمع فاضل مثالي يحث على الفضائل من صدق وأمانة وتركٍ للمنكرات الزنا وأكل مال اليتيم ونحوها. فالإسلام ضبط كل جوانب الحياة الاجتماعية وأصلحها؛ فقد ضبط العلاقات الأسرية والمعاملات المالية والحدود والعقوبات، ووضع أسسا للقضاء العادل، كما صحح العلاقة بين الراعي والرعية، وحث على حُسن التعليم، وبالجملة فإنه لم يترك جانبا من المجتمع إلا وأصلحه فنفخ فيه روحا جديدة بعثته من مرقده وأيقظته من سباته ونبَّهته من غفلته.

ومما يبين سعي الإسلام في رقي المجتمع دعوتُه إلى العلم وتعلم ما يحتاجه المجتمع المسلم وما يقيه من شرور الأعداء؛ فعن زيد بن ثابت قال: «أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم له كلمات من كتاب يهود، قال: إني والله ما آمن يهود على كتاب. قال: فما مر بي نصف شهر حتى تعلمته له، قال: فلما تعلمته كان إذا كتب إلى يهود كتبت إليهم، وإذا كتبوا إليه قرأت له كتابهم»[21]، فزيد رضي الله عنه تعلم اللغة السريانية لأجل فهم كتب اليهود ويأمن كيدهم، وبذلك تتوفر الكفاءات في المجتمع ويستغني عن غيره، كما يحميه من أي خطر قد يحل به.

ومما يحسن التنبيه له هنا أنه حتى وإن كان العلم المقصود عند الإطلاق هو العلم بالشريعة إلا أنه قد يجب تعلم العلم الدنيوي الذي لابد منه لإقامة المجتمع المسلم تحقيقِ مصالحه، قال أبو حامد الغزالي: "فالعلوم التي ليست بشرعية تنقسم إلى ما هو محمود وإلى ما هو مذموم وإلى ما هو مباح، فالمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب، وذلك ينقسم إلى: ما هو فرض كفاية وإلى ما هو فضيلة وليس بفريضة، أما فرض الكفاية فهو علم لا يستغني عنه في قوام أمور الدنيا كالطب؛ إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان وكالحساب فإنه ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرهما، وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج أهل البلد وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين. فلا يتعجب من قولنا إن الطب والحساب من فروض الكفايات؛ فإن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفايات كالفلاحة

والحياكة والسياسة بل الحجامة والخياطة، فإنه لو خلا البلد من الحجام تسارع الهلاك إليهم وحرجوا بتعريضهم أنفسهم للهلاك، فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء وأرشد إلى استعماله وأعد الأسباب لتعاطيه فلا يجوز التعرض للهلاك بإهماله.

وأما ما يعد فضيلة لا فريضة فالتعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يستغنى عنه ولكنه يفيد زيادة قوة في القدر المحتاج إليه"[22].

المطلب الثاني: بيان تأثير الفهم الصحيح للإسلام على النظام العام للمجتمع

إن للفهم السليم للشريعة الإسلامية وقْعا وأثرا بالغيْن في جميع نواحي الحياة؛ خصوصا جوانب التعبد والمعاملات بين الناس والأمور التي تمس الأمن العام للمجتمع المسلم، وقد بيَّنت السنة النبوية جانبا من هذه الآثار، ومن أهمها:

بيان تأثير الفهم الصحيح في حسن تطبيق الشريعة ومعرفة مقاصدها: لما كان العلم النافع مبنيا على حسن تصور المسائل وفهمها فهمًا صحيحا سليما –فهو ركنه الأعظم- كان أداء العبادة مرتكزا على صحة فهم المقصود منها، وهذا ما يوضحه ويجليه العلم بالشريعة الإسلامية؛ فالفهم الصحيح للعلم النافع يثمر صواب العمل وانتفاع العبد به، فإن اختل هذا حصل خلل عند أداء العبادة وتطبيق الشريعة، ومما يبين ذلك ما جاء عن أنس قال: «جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلما أخبروا كأنهم تقالُّوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟! قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله ﷺ فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[23]، فهؤلاء النفر "استقلّوها - أي: عبادة النبي ﷺ- بناءً منهم على أن العبادة إنما هي استفراغ الوسع في الصلاة، والصوم، والانقطاع عن الملاذّ"[24].

ففي الحديث "إشارة إلى أن العلم بالله ومعرفة ما يجب من حقه أعظم قدرا من مجرد العبادة البدنية"[25]، فلا بد لمن أن أراد أن يعمل عملا أن يتعلم كيفيته ويفهم المقصود منه حتى يصل إلى تحقيق مرد الله منه، وإلا ذهب تعبه سدى.

وعن أنس: «أن النبي ﷺ رأى شيخا يهادى بين ابنيه فقال: ما بال هذا؟ قالوا: نذر أن يمشي قال: إن الله عن تعذيب هذا نفسه لغني. وأمره أن يركب»[26]، فدل على أن النية الحسنة وحدها لا تكفي بل لا بد معها من الفهم السليم لطريقة التعبد المشروع، فالشرع يأمر بما فيه منفعة للناس لا أنه أراد تعذيبهم وإتعابهم.

ومن أعظم السُّبُل التي تعين على الفهم الصحيح للإسلام معرفةُ مقاصد الشريعة الإسلامية وعللها، فالعلم بها له أعظم الأثر على النظام العام للمجتمع المسلم، وهو الذي يسهل إسقاط الأحكام الشرعية على المسائل النازلة في المجتمع، وهو الذي يعلم الإنسان تقديم المصلحة العامة على الخاصة، أو تقديم أعلى المصالح على أدناها، أو منع المفسدة الكبرى بارتكاب أدناها، والجهلُ بها -خصوصا في المسائل التي تهم كل المجتمع-، يؤدي إلى تقديم المرجوح على الراجح والإفساد في الأرض أيما فساد، يقول ابن تيمية: "والمؤمن ينبغي له أن يعرف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة كما يعرف الخيرات الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة فيفرق بين أحكام الأمور الواقعة الكائنة والتي يراد إيقاعها في الكتاب والسنة ليقدم ما هو أكثر خيرا وأقل شرا على ما هو دونه ويدفع أعظم الشرين باحتمال أدناهما ويجتلب أعظم الخيرين بفوات أدناهما فإن من لم يعرف الواقع في الخلق والواجب في الدين لم يعرف أحكام الله في عباده وإذا لم يعرف ذلك كان قوله وعمله بجهل ومن عبد الله بغير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح"[27].

ومما يؤيد هذا حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «قال لي رسول الله: لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت، ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام»[28]، ففيه ترجيح النبي ﷺ لدرء المفسدة على جلب المصلحة مراعاة لحداثة عهدهم بالإسلام حتى لا يرتدّوا على أعقابهم، يقول النووي: "في هذا الحديث دليل لقواعد من الأحكام منها: إذا تعارضت المصالح أو تعارضت مصلحة ومفسدة وتعذر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة بدئ بالأهم؛ لأن النبي ﷺ أخبر أن نقض الكعبة وردّها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم ﷺ مصلحة، ولكن تُعارضه مفسدة أعظم منه، وهي خوف فتنة بعض من أسلم قريبا، وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة، فيرون تغييرها عظيما، فتركها ﷺ"[29].

بيان عواقب سوء الفهم على النظام العام: إن من أعظم أخطار غياب العلم النافع هو سوء الفهم للشريعة، فهو من أعظم الأخطار التي تحيط بنظام المجتمع المسلم واستقراره، إذ أنه يؤدي إلى قتل المسلمين بغير حق وانتهاك أعراضهم وأكل أموالهم باسم الإسلام، ولذا جاء التحذير من هذا الصنف في نصوص عديدة، منها: ما روى أبو سعيد قال: «بعث علي رضي الله عنه إلى النبي ﷺ بذهيبة فقسمها بين الأربعة الأقرع بن حابس الحنظلي ثم المجاشعي وعيينة بن بدر الفزاري وزيد الطائي ثم أحد بني نبهان وعلقمة بن علاثة العامري ثم أحد بني كلاب فغضبت قريش والأنصار قالوا : يعطي صناديد أهل نجد ويدعنا قال : إنما أتألفهم فأقبل رجل غائر العينين مشرف الوجنتين ناتئ الجبين كث اللحية محلوق فقال: اتق الله يا محمد فقال: من يطع الله إذا عصيت أيأمنني الله على أهل الأرض فلا تأمنوني فسأله رجل قتله أحسبه خالد بن الوليد فمنعه فلما ولى قال: إن من ضئضئ هذا أو في عقب هذا قوما يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان لئن أنا أدركتهم لأقتلنَّهم قتل عاد»[30]، فوصفهم بأن "القرآن لا يجاوز حناجرهم" دلالةً على عدم فهمهم النصوص الشرعية على وجهها الصحيح.

قال ابن عبد البر: "ولم يكن يتجاوز حناجرهم ولا تراقيهم لأنهم كانوا **يتأولونه بغير علم** بالسنة المبينة فكانوا قد حرموا فهمه والأجر على تلاوته فهذا والله أعلم معنى قوله لا يجاوز حناجرهم يقول لا ينتفعون بقراءته كما لا ينتفع الآكل والشارب من المأكول والمشروب بما لا يجاوز حنجرته"[31]، فهم لم يفهموا القرآن كما أراد مُنزله فأرْدَاهم ذلك، وكان سبب هلاكهم وإهلاكهم وإلحاقهم الخراب بالبلاد الإسلامية.

ويؤيد هذا قوله ﷺ: «هلاك أمتي في الكتاب واللبن. قالوا: يا رسول الله ما الكتاب واللبن؟ قال: يتعلمون القرآن فيتأولونه على غير ما أنزل الله عز وجل، ويحبون اللبن فيدعون الجماعات والجمع، ويبدون»[32].

فالحديث صريح في كون سوء فهم القرآن هو سبب هلاك المجتمع المسلم، وذلك بتأويله على غير وجهه الصحيح وتفسيره السليم، لذلك كان لزوما الرجوع في النوازل إلى العلماء الذين علموا الشرع ومراد صاحبه ومقاصده من أحكامه.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: 83)، فـ"ينبغي لهم إذا جاءهم أمر من الأمور المهمة والمصالح العامة ما يتعلق بالأمن وسرور المؤمنين، أو بالخوف الذي فيه مصيبة عليهم أن يتثبتوا ولا يستعجلوا بإشاعة ذلك الخبر، بل يردونه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم، أهلِ الرأي والعلم والنصح والعقل والرزانة، الذين يعرفون الأمور ويعرفون المصالح وضدها"[33]، فالعلماء هم الأعلم بما هو أصلح وأنفع للمجتمع وبما يضره، فكان اللازم رد الأمر إليهم.

وعن النزَّال بن سبرة قال: "قيل لعلي رضي الله عنه: يا أمير المؤمنين، إن ها هنا قوما يقولون: إن الله لا يعلم ما يكون حتى يكون فقال: "ثكلتهم أمهاتهم من أين قالوا هذا؟ قيل: **يتأولون القرآن** في قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم فقال علي رضي الله عنه: من لم يعلم هلك، ثم صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه وقال: **أيها الناس تعلموا العلم واعملوا به وعلموه ومن أشكل عليه شيء من كتاب الله عز وجل فليسألني**؛ إنه بلغني أن قوما يقولون: إن الله لا يعلم ما يكون حتى يكون لقوله: ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين الآية، وإنما قوله: حتى نعلم يقول: حتى نرى من كتبت عليه الجهاد والصبر إن جاهد وصبر على ما نابه وأتاه مما قضيت عليه به"[34].

فهذا يدل أن سوء الفهم يؤدي إلى الضلال والبدع وانتشار المخالفات؛ مما يضعف قوة المسلَّمات في نفوس المسلمين فيقلّ تمسكهم بها، وبالتالي يختل نظام مجتمعهم وتنهدّ أركانه وتضمحل روابط أفراده، فيكون عُرضة للتفكك والزوال.

المطلب الثالث: آثار ظهور الجهل وغياب العلم النافع على المجتمع المسلم

إن لغياب العلم وظهور الجهل عواقب سيئة على المجتمع المسلم؛ فإن صاحبه يفسد من حيث يظن أنه يصلح، بل يوقعه في المهالك والباطل، ويخل بالنظام العام ويعرقل الإصلاح، كما يفسد على الناس عباداتهم؛ التي تعدّ معززة لحفظ النظام العام؛ وما يبين هذه التأثيرات ما يلي:

تأثير الجهل في تردي المجتمع في أودية المهالك واستفحال الآفات: فغياب العلم من أعظم أسباب الوقوع في الموبقات والجرائم، قال ابن تيمية: "والجهل والظلم هما أصل كل شر"[35]، فالجهل يعتبر أصل كل الشرور في المجتمع، ويبيّن ذلك ما جاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «سيأتي على الناس سنوات خداعات، يصدق فيها الكاذب ويكذب فيها الصادق ويؤتمن فيها الخائن ويخون فيها الأمين وينطق فيها الرويبضة، قيل: وما الرويبضة؟ قال: الرجل التافه في أمر العامة»[36]، والتافه: الحقير اليسير، أي: قليل العلم[37].

فالحديث دليل واضح على أن كلام الجهال في الأمور العامة التي تخص المجتمع وأمنه واستقراره من أعظم المصائب التي قد يبتلى بها المسلمون، وهذا من أعظم الرزايا التي حلت بهم، كما أن إفتاء الجهال للناس بغير علم وكلامُهم فيما لا يُحسنون هو سبب الضلال العام للناس وسببُ افتراقهم إلى جماعات كل واحدة منها تتبع ما يمليه عليها هواها ونظرُها القاصر، وبذلك تتشتت بنية المجتمع ويختل نظامه العام.

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبْقِ عالما، اتخذ الناس رؤوسا جهالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»[38]، "معناه أنه يموت حملته، ويتخذ الناس جهالا يحكمون بجهالاتهم فيَضلون ويُضلون"[39]، وقال ابن عباس: "لا يزال عالم يموت وأثر للحق يدرس حتى يكثر أهل الجهل وقد ذهب أهل العلم فيعملون بالجهل ويدينون بغير الحق ويضلون عن سواء السبيل"[40]، فالكلام بغير علم يؤدي إلى فساد عريض بالمجتمع وضلاله، فيهلك في الدنيا بانتشار الفساد وفي الآخرة بالبعد عن الطريق المستقيم.

ولذلك حكم النبي ﷺ على القاضي بغير بعلم بالنار، قال النبي ﷺ: «القضاة ثلاثة: واحد في الجنة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة: فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار»[41]، فإذا حكم بين الناس بغير علم قد يؤدي به إلى أن يطلّق امرأةً من زوجها أو يجمعهما بغير حق، أو يعطي مالا لمن لا يستحقه أو يحرم من يستحقه، أو

يحكم بقتل بريء أو تطبيق عقوبة عليه لا يستحقها،..، مما يفسد أحوال المجتمع ويضيّع الحقوق ويفقد الناس ثقتهم بالقضاء، مما قد يدفعهم إلى التمرد والعداوات ويزيد من الخصومات.

وقريبٌ منه ادعاء الجاهل أنه يتقن حرفة وصنعة أو يعلم علما فينتج عنه فساد عريض في المجتمع من أذية للناس قد تؤول إلى سفك دمائهم، لذا وجب معاقبته وتحميله المسؤولية كاملةً ليكون عبرة حتى لا يجترئ الناس على ما لا يحسنونه، قال ﷺ قال: «من تطبب ولا يعلم منه طب فهو ضامن»[42]، فمدعي الطب كذبا قد يتلف نفسا أو عضوا أو يزيد مرضا مما يفسد على الناس حياتهم، لذا كانت عقوبته هي اعتباره ضامنا للضرر يُحمل المسؤولية كاملة على خطئه، وهذا كما فيه بيان خطره فإن المسلم يستفيد من هذا أن يتكلم ولا يعمل إلا بعلم صحيح.

وعن جابر قال: «خرجنا في سفر فأصاب رجلا منا حجر فشجه في رأسه، ثم احتلم، فسأل أصحابه، فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ قالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي ﷺ أخبر بذلك فقال: قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب - شك موسى- على جرحه خرقة، ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده»[43]، قال الخطابي: "في هذا الحديث من العلم أنه عابَهُم بالفتوى بغير علم وألحق بهم الوعيد بأن دعا عليهم وجعلهم في الإثم قتلة له"[44]، وذلك أن خطره عظيم على المجتمع، ويؤيده ما جاء عن علي أنه رأى رجلا يقصّ، فقال: "علمتَ الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلكت"[45]، فالكلام في المسائل الشرعية من غير علم يؤدي لا محالة إلى إيقاع الناس في المهالك، كالإفتاء في أمور الأمور والأعراض والدماء.

كما أن الجهل مرتبط أساسا بظهور الآفات الاجتماعية والجرائم كالزنا والقتل وخيانة الأمانة ونحوها، فعن أنس قال: «لأحدِّثنَّكم حديثا لا يحدثكم أحد بعدي، سمعت رسول الله ﷺ يقول: من أشراط الساعة أن يقل العلم، ويظهر الجهل، ويظهر الزنا، وتكثر النساء، ويقل الرجال، حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد»[46]، فاقتران الجهل بهذه الآفات آخر الزمن يدل على أنه من أسباب ظهورها واستفحالها، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ (الكهف: 28)، قال ابن رجب: "والشهوة وحدها لا تستقل بفعل السيئات إلا مع الجهل"[47].

وقال النبي ﷺ: «إن بعدكم قوما يخونون ولا يؤتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن»[48]، فـ"السمين غالبا بليد الفهم ثقيل عن العبادة"[49].

وعن علي: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «يأتي في آخر الزمان قوم حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البرية يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية لا يجاوز إيمانهم حناجرهم فأينما لقيتموهم فاقتلوهم فإن قتلهم أجر لمن قتلهم يوم القيامة»[50]، فوصَفَهم بـ "حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام" أي: صغار الأسنان صغار العقول[51]، فقلة علمهم أدى بهم إلى قتله للناس بغير حق وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا.

وعن أبي سعيد الخدري أن نبي الله ﷺ قال: "كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا، فسأل عن أعلم أهل الأرض فدل على راهب، فأتاه فقال إنه قتل تسعة وتسعين نفسا فهل له من توبة؟ فقال: لا فقتله فكمل به مائة، ثم سأل عن أعلم أهل الأرض، فدل على رجل عالم فقال إنه قتل مائة نفس فهل له من توبة؟ فقال: نعم ومن يحول بينه وبين التوبة، انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها أناسا يعبدون الله فاعبد الله معهم، ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء.. »[52]، "فإنَّ الأول غلبت عليه الرهبانية، واغتر بوصف الناس له

بالعلم فأفتى بغير علم فهلك في نفسه وأهلك غيره. والثاني كان مشتغلا بالعلم ومعتنيا به فوُفِّق للحق فأحياه الله في نفسه وأحيا به الناس"[53]، فلاشتغال بالعبادة وحدها ليست معيارا للصواب وإنما العبرة بالعلم، لذلك كان كلام العابد بغير علم سبب هلاك نفسه، وكان كلام العالم بعلم سبب حياة نفسه وإنقاذه لغيره.

أثر الجهل في التخلي عن معززات النظام العام: والمقصود بمعززات النظام العام: شرائع الإسلام من توحيد وعبادات؛ فهي التي تدفع المجتمع إلى أن يحافظ على نظامه العام، والتخلي عنها سببٌ لاختلال موازين النظام العام وغياب مظاهر الإسلام من المجتمع، وهذا أعظم خلل يهدد بنيته وتماسكه ويغيِّب معالم الإسلام الصحيح من المجتمع، ومن ذلك:

أن غياب العلم قد يوقع في الشرك بالله والكفر به؛ فعن أبي واقد الليثي: «خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى حنين **ونحن حدثاء عهد بكفر**، وللمشركين سدرة يعكفون عندها، وينوطون بها أسلحتهم يقال لها ذات أنواط. قال: فمررنا بالسدرة، فقلنا: يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط. فقال رسول الله ﷺ: الله أكبر، إنها السنن، **قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل:** ﴿قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف: 138)، لتركبن سنن من كان قبلكم»[54]، فقد علّل طلبهم للتبرك بالشجرة بكونهم "حدثاء عهد بكفر" دلالةً على غياب العلم. فإنه قد يوقع الناس في البدع والخرافات والشبهات.

وقال ابن مسعود: "لينتزعن هذا القرآن من بين أظهركم قال: قلت: يا أبا عبد الرحمن، كيف ينتزع وقد أثبتناه في صدورنا وأثبتناه في مصاحفنا؟ قال: "يسرى عليه في ليلة **فلا يبقى في قلب عبد منه ولا مصحف منه شيء، ويصبح الناس فقراء كالبهائم**، ثم قرأ عبد الله: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلً﴾ (الإسراء: 86)"[55]، فالجهل يجعل الناس لا يعلمون شيئا من عبادات الإسلام مما ينتج عنه تركها بالكلية، فتنطمس معالم المجتمع المسلم ويَغيب تميّزه عن غيره، مما يؤدي إلى ضياع هوية الأمة وانسلاخها وانحلالها في المجتمعات الأخرى، فيكون المجتمع المسلم خاويا من معززاته الكبرى التي ترفعه وتحوطه، فحفظ المجتمع المسلم وإقامته لا بد له ابداء من إزالة كل سبب قد يعكر عليه ذلك ويفسد لحمته ونظامه العام.

الخاتمة:

من خلال ما تقدم في البحث يمكن استخلاص ما يلي:

- أن السنة النبوية شاملة لكافة مجالات الحياة، فهي هادية للخلق لما يُصلح دنياهم وأخراهم.
- أن العلم النافع سببُ خشيةِ العبد لربه تعالى؛ مما يثمر تهذيب نفسه وتقويم سلوكه، ويمنعه من الوقوع في الشر والجرائم والمحظورات، فيَحسُن حال المجتمع المسلم وتستقر شؤونه.
- أن الفهم السليم هو الركن الأعظم للعلم النافع، وأنهما متلازمان لا انفكاك لأحدهما عن الآخر.
- أن حسن الانتفاع بالعلم سبب لارتقاء المجتمع وتطوره من مختلف الجوانب.
- أن من سبل حفظ النظام العام للمجتمع هو فهم الإسلام فهما صحيحا، كما أن سوء الفهم للنصوص الشرعية يؤدي إلى المهالك واختلال الموازين وانحلال المجتمع.
- أن الجهل أصلُ الشرور وسببٌ للتردي، ومن نتائجه تخلي المسلمين عن شرائعهم التي تعد معززات لنظامهم العام.

ومما نوصي به: إعداد بحوث تتناول الجوانب الأخرى التي تسهم في حفظ النظام العام، وكذا كتابة بحوث تربط بين العلم النافع وتأثيره على واقع الناس وإصلاح المجتمع.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم - مصحف المدينة النبوية رواية حفص عن عاصم-.
- أحمد ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ت: ناصر العقل، ط: مكتبة الرشد، الرياض.
- أحمد ابن تيمية، قاعدة في المحبة، ت: محمد رشاد سالم، ط: مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.
- أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف العثمانية الهند، ط1، 1352.
- أحمد بن حنبل، المسند، ت: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، الرسالة، بيروت، ط1، 1997/1417.
- أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط: دار المعرفة، بيروت، 1379.
- أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت: يوسف علي بديوي وآخرين، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1417.
- أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت: يوسف علي بديوي وآخرين، ط: دار ابن كثير، دمشق، ودار الكلم الطيب، دمشق، ط1، 1996/1417.
- حمد بن محمد الخطابي، معالم السنن، ط: المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1932/1351.
- سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1994/1415.
- سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، ط2، الرياض.
- عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، ت: طلعت بن فؤاد الحلواني، ط: الفاروق الحديثة.
- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000/1420.
- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، ط4، 2002/1423.
- عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994/1415.
- عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، ت: حسين سليم أسد، دار المغني، الرياض، ط1، 2000/1421.
- عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، ت: محمد عوامة، دار القبلة، جدة، ومؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط1، 2006/1427.
- عبد المنعم الفرج الصده، أصول القانون، ط: مطبعة مصطفى الابي، مصر، 1965.
- مالك بن أنس، الموطأ، رواية يحيى الليثي، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1997/1417.
- محمد ابن ماجه، السنن، ت: شعيب الأرنؤوط، ط: دار الرسالة العالمية، ط1، 2009/1430.
- محمد بن أبي بكر ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991/1411.
- محمد بن أبي بكر ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، ط: دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1423.
- محمد بن أبي بكر ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ت: شعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1994/1415.
- محمد بن أبي بكر ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، محمد جميل غازي، ط: مطبعة المدني، القاهرة.
- محمد بن إسحاق بن خزيمة، مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم، ت: محمد مصطفى الأعظمي، ط: المكتب الإسلامي، بيروت، 1970/1390.
- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ت: محب الدين الخطيب، ط: المكتبة السلفية القاهرة، ط1، 1403.

- محمد بن إسماعيل الصنعاني، التنوير شرح الجامع الصغير، ت: محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، ط: دار السلام، الرياض، ط1، 2011/1432، 304/10
- محمد بن حبان البُستي، صحيح ابن حبان، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993/1414.
- محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ط: دار المعرفة، بيروت، ط1، 1990/1411.
- محمد بن عبد الهادي السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، ط: دار الجيل، بيروت.
- محمد بن عيسى الترمذي، جامع الترمذي: اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، ط1، الرياض.
- محمد بن محمد ابن الحاج، المدخل، ط: دار التراث، القاهرة.
- محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ط: دار المعرفة، بيروت.
- محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط: المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1985/1405.
- محمد ناصر الدين الألباني، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، ط: دار باوزير للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2003/1424.
- محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ط: المعارف، الرياض.
- محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، ط: المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1988/1408.
- مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، ط: دار الجيل، بيروت ودار الأفاق الجديدة، بيروت.
- يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392
- يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، ط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387.
- يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ت: أبي الأشبال الزهيري، ط: ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1994/1414.

الهوامش:

(1) أخرجه الترمذي: أبواب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، رقم: 2685، رقم: 416/4، والطبراني في معجمه الكبير، رقم: 7911، 233/8، وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح غريب".

(2) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، ص: 27.

(3) عبد المنعم الفرج الصده، أصول القانون، مطبعة مصطفى الابي، مصر، 1965، ص: 72.

(4) أخرجه الترمذي: أبواب الزهد عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء مثل الدنيا مثل أربعة نفر، رقم: 2325، رقم: 153/4، وابن ماجه: أبواب الزهد، باب النية، رقم: 4228، 306/5، وأحمد: رقم: 18024، 552/29، وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح".

(5) أخرجه البخاري: كتاب الرقاق، باب قول النبي ﷺ لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا، رقم: 6485، 102/8.

(6) قطعة من حديث أخرجه البخاري: كتاب الأدب، باب من لم يواجه الناس بالعتاب، رقم: 6101، رقم: 26/8، ومسلم: كتاب الفضائل، باب علمه ﷺ بالله تعالَى وشدة خشيته، رقم: 2356، رقم: 90/7.

(7) ينظر: أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت: يوسف علي بديوي وآخرين، ابن كثير، دمشق، ودار الكلم الطيب، دمشق، ط1، 1996/1417، 150/6.

(8) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، ت: طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة، 791/1.

(9) يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ت: أبي الأشبال الزهيري، ط: ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1994/1414، 258/1.

(10) محمد بن محمد ابن الحاج، المدخل، دار التراث، 124/2.

(11) أخرجه الدارمي: مقدمة المؤلف، باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله، رقم: 375، 373/1.

(12) محمد بن أبي بكر ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط 27، 1994/1415، 24/2.
وينظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني، التنوير شرح الجامع الصغير، ت: محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، دار السلام، الرياض، ط1، 2011/1432، 304/10.
(13) صديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، 1992/1412، 61/15.
(14) أخرجه البخاري: كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، رقم: 3267، 121/4، ومسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يفعله وينهى عن المنكر ويفعله، رقم: 2989، 224/8.
(15) قطعة من حديث أخرجه مسلم: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، رقم: 2722، 81/8، والنسائي: كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من العجز، رقم: 5473، 1046/1.
(16) عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994/1415، 194/2.
(17) أخرجه الدارمي: مقدمة المؤلف، باب من قَال العلم الخشية وتقوى الله، رقم: 322، 383/1.
(18) أخرجه ابن ماجه: أبواب السنة، باب الانتفاع بالعلم والعمل به، رقم: 254، 170/1، وابن حبان في صحيحه، رقم: 77، 278/1، والحاكم في المستدرك، رقم: 286، 86/1، ورواته ثقات إلا أن فيه ابن جريج وأبو الزبير وهما مدلسان، لكن للحديث شواهد تقويه (ينظر: حديث كعب بن مالك في الترمذي، رقم: 2654، 392/4، وحديث حذيفة بن اليمان في ابن ماجه، رقم: 259، 174/1، وحديث أبي هريرة في ابن ماجه، 175/1، رقم: 260)، وصححه الألباني في "التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان"، 292/1.
وينظر: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، 78/1.
(19) أخرجه الدارمي: مقدمة المؤلف، باب من قَال العلم الخشية وتقوى الله، رقم: 301.
(20) أخرجه أحمد: رقم: 1740، 266/3، وابن خزيمة في صحيحه، رقم: 2260، 20/4، ورواة أحمد ثقات إلا محمد بن إسحاق وهو صدوق.
(21) أخرجه أبو داود: كتاب العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب، رقم: 3645، 356/3، والترمذي: أبواب الاستئذان والآداب عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في تعليم السريانية، رقم: 2715، 439/4، وأحمد: رقم: 21587، 463/35، وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح"، وإسناد أحمد كلهم ثقات.
(22) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، 16/1.
وينظر: محمد بن أبي بكر ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص: 359.
(23) أخرجه البخاري: كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، رقم: 5063، 2/7، ومسلم: كتاب النكاح، رقم: 1401، 129/4، والنسائي: كتاب النكاح، باب النهي عن التبتل، رقم: 3217، 635/1.
(24) أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، 87/4.
(25) أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379، 106/9.
(26) أخرجه البخاري: باب جزاء الصيد ونحوه، باب من نذر المشي إلى الكعبة، رقم: 1865، 19/3، ومسلم: كتاب النذر، باب من نذر أن يمشي إلى الكعبة، رقم: 1642، 79/5.
(27) أحمد ابن تيمية، قاعدة في المحبة، ت: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ص: 119.
وينظر: محمد بن أبي بكر ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 12/3.
(28) أخرجه البخاري: كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، رقم: 1585، 146/2 ومسلم: كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم: 1333، 97/4.
(29) يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 487/4.
(30) أخرجه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله عز وجل وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر، رقم: 3344، 137/4، ومسلم: كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم: 1064، 110/3.
(31) يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387، 323/23.

وينظر أيضا: المصدر نفسه، 324/23.

(32) أخرجه أحمد: رقم: 17415، 632/28، والحاكم في المستدرك، رقم: 3437، 374/2، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، 647/6.

(33) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000/1420، ص: 190.

(34) يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 465/1.

(35) أحمد ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ت: ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض، 148/1.

(36) أخرجه ابن ماجه: أبواب الفتن، باب شدة الزمان، رقم: 4036، 162/5، وأحمد: رقم: 7912، 291/13، والحاكم في المستدرك، رقم: 8533، 465/4، ورواته ثقات عدا عبد الملك بن قدامة الجمحي وهو ضعيف (تنظر الأقوال فيه في: تهذيب التهذيب، 621/2)، وإسحاق بن أبي الفرات وهو مجهول (ينظر: الكاشف، 101/1، وتقريب التهذيب، 131/1)، فالسند ضعيف، لكن له شواهد تحسنه (هي: حديث أنس بن مالك في مسند أحمد، رقم: 13298، 24/21، وحديث عبد الله بن دينار مرسلا في مصنف عبد الرزاق، رقم: 20803، 382/11، وحديث أبي هريرة في صحيح ابن حبان، رقم: 6844، 258/15) فيرتقي الحديث إلى مرتبة الحسن، والله أعلم.

(37) محمد بن عبد الهادي السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، دار الجيل، بيروت، 494/2.

(38) أخرجه البخاري: كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، رقم: 100، 31/1، ومسلم: كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن فِي آخر الزمان، رقم: 2673، 60/8.

(39) يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392، 31/9، وينظر: فتح الباري، ابن حجر، 301/13.

(40) يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 603/1.

(41) أخرجه أبو داود: كتاب القضاء، باب في القاضي يخطئ، رقم: 3571، 324/3، والترمذي: أبواب الأحكام عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي، رقم: 1322، 6/3، وابن ماجه: أبواب الأحكام، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، رقم: 2315، 412/3، والحاكم في المستدرك، رقم: 7104، 90/4، قال أبو داود: "هذا أصح شيء فيه - يعني: حديث ابن بريدة: القضاة ثلاثة-"، وصحّح الحديث ابن الملقن في البدر المنير، 552/9، ورواته كلهم ثقات عدا خلف بن خليفة وهو ثقة إلا أنه خرف آخر مره فاضطرب حديثه (ينظر: تهذيب التهذيب، 547/1). وقد صححه الألباني في "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل"، 235/8.

(42) أخرجه أبو داود: كتاب الديات، باب فيمن تطبب ولا يعلم منه طب فأعنت، رقم: 4572، 320/4، والنسائي: كتاب القسامة والقود، باب صفة شبه العمد وعلى من دية الأجنة وشبه العمد وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر إبراهيم عن عبيد بن نضيلة عن المغيرة، رقم: 4845، 939/1، وابن ماجه: أبواب الطب، باب من تطبب ولم يعلم منه طب، رقم: 3466، 519/4، والحاكم في المستدرك، رقم: 7579، 212/4، قال أبو داود : "هذا لم يروه إلا الوليد لا ندري أصحيح هو أم لا"، وله شاهد من حديث بعض الذين قدموا على عمر بن عبد العزيز وقد أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، 211/14، برقم: 28164، أبو داود في سننه، 321/4، برقم: 4587. وقد حسَّنه الألباني في السلسلة الصحيحة، 2 / 228.

(43) أخرجه أبو داود: كتاب الطهارة، باب المجدور يتيمم، رقم: 336، 132/1، وابن ماجه: أبواب التيمم، باب في المجروح تصيبه الجنابة فيخاف على نفسه إن اغتسل، رقم: 572، 362/1، والدارمي: كتاب الطهارة، باب المجروح تصيبه الجنابة، رقم: 779، 581/1، قال ابن الملقن عن سند أبي داود: "وهذا إسناد كل رجاله ثقات" (البدر المنير، 615/2)، وللتوسع ومعرفة الخلاف فيه يرجع للمصدر نفسه، وقد صححه الألباني في: "صحيح الجامع الصغير وزياداته"، 805/2.

(44) حمد بن محمد الخطابي، معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1932/1351، 104/1.

(45) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، 360/13، ورجاله كلهم ثقات.

(46) أخرجه البخاري: كتاب العلم، باب رفع العلم وظهور الجهل، رقم: 81، 27/1، ومسلم: كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن فِي آخر الزمان، رقم: 2671، 58/8.

(47) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، 791/1.

وينظر: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، جامع العلوم والحكم، 299/2.

(48) أخرجه البخاري: كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم: 2651، 171/3، ومسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة رضي الله تعالى عنهم ثُمَّ الذين يلونهم، رقم: 2535، 185/7.

(49) أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 260/5.

(50) أخرجه البخاري: كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: 3611، 200/4، ومسلم: كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، رقم: 1066، 113/3.

(51) يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 27/4.

(52) أخرجه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب، رقم: 3470، 174/4، ومسلم – واللفظ له-: كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله، رقم: 2766، 103/8.

(53) أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، 90/7.

(54) أخرجه الترمذي: أبواب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء لتركبن سنن من كان قبلكم، رقم: 2180، 49/4، وأحمد: رقم: 21897، 225/36، وابن حبان في صحيحه، رقم: 6702، 94/15، والطبراني في المعجم الكبير - واللفظ له-، رقم: 3290، 243/3، وإسناده كلهم ثقات، قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح".

(55) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، رقم: 5980، 362/3، والحاكم في المستدرك، رقم: 8633، 504/4، وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: 30819، 529/15، والطبراني في معجمه الكبير، 8698، 141/9، وإسناده حسن، فرواته كلهم ثقات عدا شداد بن معقل الأسدي الراوي عن ابن مسعود فهو مقل للحديث (ينظر: تهذيب التهذيب، 156/2).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 499 – 508
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التوظيف الحداثي للصناعة الحديثية للطعن في السنة صحيح البخاري أنموذجا (عرض ونقد)

Modernist employment of Hadith industry to challenge the Sunnah - Sahih Al-Bukhari as an example – (Review and criticism)

طالب الدكتوراه رابح مراد[1] د/ روان عز الدين
كلية العلوم الإسلامية، جامعة بن يوسف بن خدة الجزائر1
مخبر مناهج البحث والتقويم في العلوم الإسلامية وغاياتها
rouaneazzedine@gmail.com m.rabah@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/23 تاريخ القبول: 2021/07/11

الملخص:

تناول هذا البحث - عرضا ونقد- نماذج من توظيف الاتجاه العقلي الحداثي لقواعد الصناعة الحديثية للطعن في السنة النبوية، ووضح كيف استثمر أصحاب هذا الاتجاه كلام نقاد الحديث لخدمة مشروعهم المستهدف للسنة النبوية - تفكيك السنة من الداخل- ومن صور هذا التوظيف الذي تناوله البحث رواية الحديث بالمعنى، جمع الروايات، اختصار الحديث.

وقد تضمن البحث كلام أصحاب هذا الاتجاه وأتبعه بالمناقشة والنقد، مستدلا بكلام نقاد الحديث وشواهدهم.

الكلمات المفتاحية: التوظيف؛ الحداثي؛ بالمعنى؛ السنة النبوية.

Abstract:

This research deals - in presentation and criticism – with examples of employing the modernist mental trend in the rules of the hadith industry to challenge the Prophet's Sunnah, and explains how the owners of this trend invested the words of the hadith critics to serve their project targeted for the Prophet's Sunnah - Dismantling the Sunnah from within - and among the images of this employment that the research dealt with is the narration of the hadith In the sense, collecting novels, shortening hadith The research included the words of the owners of this trend and followed it with discussion and criticism, inferred by the words of the hadith critics and their evidence. Keywords: employment; Modernist; In the sense; Sunnah.

.**key words**: employment; Modernist; In the sense; Sunnah.

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وبعد:

[1] المؤلف المرسل.

فإن الباحث في السنة وعلومها، يلحظ جليا استهداف الخطاب الحداثي لها، وتنوع أساليبه في النيل منها، فبعد أن صار معلوما لكل طالب علم، - ناهيك عن عالم- ارتباط هذا التيار بما سوّده المستشرقون وأثاره حول السنة وحجيتها ومحاولة إنكارها، والاكتفاء بالقرآن الكريم كمصدر وحيد للأحكام والشرائع الإسلامية؛ انتهج منهجا جديدا محاولا تفكيك بناء السنة من الداخل، عن طريق توظيف قواعد المحدثين ومناهجهم والتعلق بأقوالهم وتأويل كلامهم، وحمله على مرادهم.

ومن ذلك توظيفهم لكلام علماء الحديث ونقاده حول رواية الحديث بالمعنى، فتعلق بعضهم بكلام فريق من علماء السنة بعدم جواز رواية الحديث بالمعنى أو اختصاره والاكتفاء باللفظ النبوي، وعدّوا ذلك سببا من أسباب التشكيك في حفظ الأئمة وقلة ضبطهم وأمانتهم، كما فعل صاحب كتاب "روايات الحميدي أربكت البخاري"[1].

وجدير بالذكر أن أصحاب الاتجاه الحداثي يركّزون على كتاباتهم كثيرا على الصحيحين، وخاصة "صحيح البخاري" بمكانته الرفيعة بين دواوين السنة فمتى حصل مرادهم بإسقاطه والنيل من مكانة صاحبه العلمية، سهل عليه باقي المصنفات الحديثية.

الإشكالية:

ومنه فما هو حكم الرواية بالمعنى؟ وما هو أثرها على السنّة؟ وما هي دوافع الأئمة لاختصار الحديث وروايته بالمعنى؟

وللإجابة على هذه التساؤلات، سنعمد في هذه الدراسة إلى بيان بطلان تعلق أصحاب هذا التيار بقواعد المحدثين وفق خطة علمية اشتملت على مقدمة وثلاث مباحث وخاتمة.

فالمقدمة حوت أهمية الموضوع والتعريف به.

والمبحث الأول: مذاهب العلماء في رواية الحديث بالمعنى.

والثاني دوافع الأئمة لاختصار الحديث وروايته بالمعنى

والثالث: دراسة الأحاديث التي اعترض بها الكاتب من صحيح البخاري

والخاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

المبحث الأول: مذاهب العلماء في رواية الحديث بالمعنى

تباينت مذاهب العلماء حول رواية الحديث بالمعنى وكثرت أقوالهم حيث بلغت قرابة العشرة مذاهب[2]، ولأن مقام الدراسة لا يحتمل بسط أدلة المذاهب ومناقشتها، سأكتفي بذكر مذهبين فقط لأن جميع الأقوال تعود إليهما[3]، وجدير بالذكر اتفاق العلماء على أن رواية الحديث باللفظ أفضل من روايته بالمعنى[4].

المطلب الأول: القول بالجواز مطلقا

وقد ذهب إلى هذا القول جمع من الصحابة والتابعين، فمنهم أنس بن مالك وابن مسعود وواثلة بن الأسقع[5]، فقد روي عنه قوله (رضي الله عنه): "إذا حدثتكم بالحديث على المعنى فحسبكم"[6].

ومن التابعين: إبراهيم النخعي والشعبي والحسن البصري والزهري وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة.

فقد روي الخطيب البغدادي عن علي بن خشرم أنه قال" كان ابن عيينة يحدثنا فإذا سئل عنه بعد ذلك حدثنا بغير لفظ الأول والمعنى واحد"[7].

وممن ذهبوا إلى هذا القول جماعة من العلماء منهم: أبو حنيفة النعمان ومالك والشافعي وأحمد[8]، وجمع من المحققين منهم الترمذي والخطيب البغدادي وابن عبد البر وابن عقيل وابن الأثير وابن الصلاح والقرطبي والنووي والقاضي البيضاوي، وقد نسب هذا القول إلى جمهور العلماء، مجموع من أهل العلم منهم، القاضي عياض والخطيب البغدادي وابن قدامة والنووي وابن كثير[9].

واشترط أصحاب هذا القول - جواز رواية الحديث بالمعنى- شروط يجب توفرها حتى تجوز رواية الحديث بالمعنى من أبرزها:

- أن يكون الراوي عالما بدلالات الألفاظ وما تحيله المعاني، فأن كان جاهلا لم يجز له رواية الحديث بالمعنى.
- أن يكون اللفظ المستبدل مساويا للفظ الأصلي في المعنى، وأن لا يكون مما تعبد بلفظه من ألفاظ الأذان والإقامة.
- أن لا يكون من باب المتشابه كأحاديث الصفات أو المشكل والمشترك والمجمل.
- أن لا يكون من جوامع كلمه ﷺ كقوله "لا ضرر ولا ضرار" لإحاطة الجوامع بمعان تفتقر عنها فهوم الناس.

المطلب الثاني: القول بالمنع مطلقا

وهذا مذهب عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وأبي أمامة الباهلي وقد نسب إليهم جمع من العلماء منهم السمعاني[10] والمازري[11] وابن تيمية[12].

ومن التابعين ابن سيرين ونافع مولى ابن عمر وجماعة من السلف، وفي نسبة هذا القول إلى الصحابة والتابعين نظر، فلم يصح عنهم سوى مراعاته اللفظ كما قرر ذلك ابن مفلح[13].

ومن الفقهاء، الإمام مالك فقد روي عنه تحفظه من الباء والتاء والثاء في الحديث[14].

وقد وجه علماء المالكية هذا الأثر عن الإمام مالك وحملوه على استحباب الإمام مالك نقل الحديث باللفظ، وأن المنع متوجه لمن ليس له علم بمعاني الأحاديث.

قال الإمام الباجي: "قد روي مثل هذا أي المنع من رواية الحديث بالمنع عن مالك وأراه أراد به من الرواة من لا علم له بمعنى الحديث؛ وقد نجد الحديث عنه في (الموطأ) يختلف ألفاظه اختلافا بينا، وهذا يدل على أنه يجوز للعالم النقل على المعنى"[15].

ويمكن أن يلحق بأرباب هذا القوم من قال: "إن الأحوط عدم الرواية بالمعنى"[16].

من خلال ما سبق عرضه من أُقوال العلماء ومذاهبهم، يمكننا القول بأن رواية الحديث بالمعنى جائزة لقوة الأدلة التي استدل بها المجوّزون، ومن عمل الصحابة (رضي الله عنهم) ومن واقع السنة الذي يشهد جواز نقلها بالمعنى وخير مثال على ذلك اختلاف المرويات، كما أن المشقة قائمة في نقل السنة بألفاظها

وكما هو معلوم أن مقاصد السنة الشريفة الغراء رفع الحرج والمشقة عن الأمة وقد تقرر هذا الأمر في نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف كلها كافية شافية.

المبحث الثاني: دوافع الأئمة لاختصار الحديث وروايته بالمعنى

المطلب الأول: معنى اختصار الحديث

استعمل لفظ الاختصار في الطريق، فيقال طريق مختصرة أي أقصر من غيرها، ونقل هذا المعنى تجويزا في الحديث، ومعناه تجريد اللفظ اليسير من اللفظ الكثير مع بقاء المعنى[17].

وعرّفه علماء الحديث بقولهم: "هو رواية بعض الحديث دون بعض وهو من فروع الرواية بالمعنى"[18].

فالحديث المختصر يكتفي رواية بذكر بعضه دون بعض، ويعبر عن معناه بعبارات أوجز، فهو جزء من رواية الحديث بالمعنى، وللعلماء في جواز اختصار الحديث أقوال، فمنهم من منعه ومنهم من أجازه ومنه من اشترط بجوازه أن يكون مرويا في موضع آخر عنده أو عند غيره، وهو صنيع الإمام البخاري (رحمه الله) كما سيأتي، قال ابن الصلاح:" والصحيح التفضيل وأنه يجوز ذلك من العالم العارف"[19].

المطلب الثاني: دوافع الأئمة- أصحاب المصنفات- لاختصار الحديث

قبل أن نتطرق لدوافع الأئمة أصحاب المصنفات لاختصار الحديث يجب أن نبين علاقة اختصار الحديث بالرواية بالمعنى، فهناك صلة وثيقة بينهما، فاختصار الحديث فرع عن الرواية بالمعنى وهما مسألتان متداخلتان.

فالرواية بالمعنى هي تأدية المعنى بلفظ من عند الراوي، واختصار الحديث رواية بعضه دون بعض أو الإتيان بمعناه بعبارة وجيزة.

فبينهما عموم وخصوص فإن الراوي إذا أراد أن يختصر الحديث قد يرويه بمعناه، وبعد أن تبين الفرق بينهما نتطرق لدوافع العلماء لاختصار الحديث.

1- التعليق: وهو حذف راوٍ أو أكثر من أول السند وهو صنيع البخاري رحمه الله إذا اختصر الحديث[20].

وقصد الإمام البخاري من التعليق الاختصار كما قال الزركشي "وفائدة التعليق قصد الاختصار عن التكرار"[21].

2- تقطيع الحديث: حيث يأتي البخاري (رحمه الله) بجزء من الحديث في باب ويأتي بجزء منه في باب آخر، وهذا من فقهه (رحمه الله) وتراجم كتابه الصحيح خير شاهد على ذلك قال ابن كثير –رحمه الله-: "فالذي عليه صنيع البخاري: اختصار الحديث في كثير من الأماكن"[22]

3- تيسير الفهم: إذا كان الحديث طويلا، خشي أن لا يستوعبه المتلقي له فيختصره العلماء تيسيرا لفهمه قال أو داوود السجستاني (رحمه الله) "وربما اختصرت الحديث الطويل لأني لو كتبته بطوله كم يعلم بعض من سمعه ولا يفهم موضع الفقه منه فاختصره لذلك[23].

ومن خلال ما سبق عرضه من دوافع العلماء لاختصار الحديث، تبين مرادهم وقصدهم وهو تيسير الفهم وتقريب الحديث للأمة، فهم بذلك خدموا السنة وحقهم التبجيل والتقدير والدعاء لهم وذكر فضلهم ومعرفة منزلتهم، فجزاهم الله عنا خير الجزاء...

وسنعرض في المبحث الموالي لما سوّده الكاتب وأوهم نفسه ومن اغتر به من عوام الناس ودهمائهم وظنهم أنه أصاب من البخاري (رحمه الله) مقتلا ووجد في كتابه الصحيح مطعنا، وهو في حقيقة الأمر قد رمى سهما فارتد عليه.

كناطح صخرة يوما ليوهنها فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل.

فأبان في ما سوده عنا جهل فاضح بقواعد العلم وأصوله، وتحقق فيه قول الحافظ ابن حجر العسقلاني (رحمه الله) " من تكلم في غير فنه أتى بالعجائب"[24].

المبحث الثالث: دراسة بعض الأحاديث التي اعترض بها الكاتب على البخاري (رحمه الله)

المطلب الأول: الحديث الأول

الفرع الأول: سوق الرواية الأولى وذكر اعتراض الكاتب

ذكر الكاتب في رسالته ثمانية أحاديث، لكن سأقتصر على حديثين فقط، لبيان بطلان تعلقه بمذاهب العلماء وقواعد المحدثين وتوظيفه لمذاهبهم، ورد شبهه حول حفظ البخاري، وذلك لضيق المقال وعدم مناسبة الحال.

قال البخاري: حدثنا الحميدي عبد الله بن الزبير، قال: حدثنا سفيان، قال: حدثنا يحيى بن سعيد الأنصاري، قال: أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي، أنه سمع علقمة بن وقاص الليثي، يقول: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر، قال: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه"[25].

قال الكاتب: بعد أن أورد رواية البخاري في أول صحيحه واعترض بأن البخاري ذكرها ناقصة طاعنا بذلك في حفظه متعلقا بعدم جواز رواية الحديث بالمعنى، وأنه بتر كلام النبي ﷺ وأنه قدم وأخر وأن ذلك قد غير معنى الحديث، ثم قال كلمة سوء واتهم البخاري (رحمه الله) بالكذب - قبحه الله- قال: "لاحظ ما بين الأقواس فإن البخاري لم يذكر ذلك كما في رواية شيخه الحميدي، فأين الحفظ المزعوم"، وقال: "والبخاري يروي أن النبي الأكرم قال: (إنما الأعمال بالنيات...) وبتر جملة بأكملها وفي بعض الروايات التي ستقرؤها لاحقا قام البخاري بتقديم وتأخير وحذف كلمات وروى بالمعنى وبالمضمون ، فإن كل ذلك يغير معنى الحديث والمقصود، ألا يعتبر ذلك كذبا على النبي)[26].

الفرع الثاني: الجواب على اعتراض الكاتب

أراد الكاتب توظيف مذاهب العلماء وأوهم القارئ أن الرواية بالمعنى تغير معنى الحديث والمقصود منه، وقد بينا في ما سبق أقوال العلماء ومذاهبهم في جواز رواية الحديث بالمعنى، فلا مستمسك له بهذا القول، فإن مكانة البخاري عند علماء الحديث لا يمكن المساس بها أو النيل منها بمجرد تلميح وتخريف من كاتب مغمور لا يمت لعلم الحديث بصلة.

أما باقي اعتراضاته فالجواب عنها من أوجه:

قارن الكاتب بين رواية البخاري التي استفتح بها صحيحه وبين رواية شيخه الحميدي، وهذه هي رواية الحميدي وقد رواها البخاري في عدة مواضع وهي: (54) حدثنا عبد الله بن مسلمة قال أخبرنا مالك، (2529) حدثنا محمد بن كثير عن سفيان، (3898) حدثنا مسدّد قال حدثنا حمّاد بن زيد، (5070) حدثني يحي بن قزعة قال حدثنا مالك، (6689) حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا عبد الوهاب (6935) حدثنا أبو النعمان قال حدثنا النعمان بن زيد، فهؤلاء كلهم يروونهم عن يحي بن سعيد الأنصاري، قال أخبرني محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي أنه سمع علقة بن وقاص الليثي قال سمعت عمر بن الخطاب على المنبر يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: سمعت عمر بن الخطاب على المنبر يخبر بذلك عن رسول الله ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه".

فأما قوله (بتر جملة بأكملها) فغير معنى صحيح إذ أن البخاري (رحمه الله) اختصر الحديث ولكنه رواه في صحيحه كاملا من غير رواية شيخه الحميدي، وقد تقدم بيان جواز اختصار الحديث ودوافع العلماء لذلك.

فتبين من خلال الروايتين احتمال تحديث الحميدي للبخاري من حفظه فرواها البخاري كما سمعها.

أو أن البخاري اهتصر الحديث على عادته وبسبب الاختصار أنه لم يورد قوله ﷺ (فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله) في أول الكتاب خشية أن يكون فيه تزكية لنفسه وقد ساق هذا الحافظ بين هجر في شرحه لصحيح البخاري بقوله: "أن الجملة المحذوفة تشعر بالقربة المحضة والجملة المتبقاة تحتمل التردد بين أن يكون ما قصده يحمل القربة أولا، فلما كان المصنف كالمخبر عن حال نفسه في تصنيفه هذا بعبارة الحديث، حذف الجملة المشعرة بالقربة المحصنة فرارا من التزكية...، وكان من رأي المصنف جواز اختصار الحديث والرواية بالمعنى، والتدقيق في الاستنباط وإيثار الأغمض على الأجل وترجيح الإسناد الوارد بالصيغ المصرحة بالسماع على غيره، استعمل جميع ذلك في هذا الموضع بعبارة هذا الحديث متنا وإسنادا"[27].

المطلب الثاني: الحديث الثاني

الفرع الأول: سوق الرواية الثانية وذكر اعتراض الكاتب

اتهم الكاتب البخاري بالتدليس، ثم ساق رواية البخاري قائلا: حدثنا الحميدي، حدثنا سفيان، حدثنا عمرة بن دينار، قال أخبرني طاوس أنه سمع ابن عباس رضي الله عنهما يقول: بلغ عمر بن الخطاب أن فلانا باع خمرا فقال: قاتل الله فلانا ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: "قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها فباعوها"[28].

ثم أتى برواية الحميدي في مسنده، قال "حدثنا سفيان حدثنا عمرو بن دينار ثال: أخبرني طاوس أنه سمع ابن عباس يقول: بلغ عمر بن الخطاب أن سمرة باع خمرا فقال: قاتل الله سمرة ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: "لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فخملوها فباعوها"[29].

فقال: "لاحظ أن البخاري لم يصرح باسم (سمرة) كما في رواية شيخه الحميدي، بل قال إن فلانا، أي أنه تصرف في الرواية بحذف اسم هذا الصحابي العدل !! وهو سمرة بن جندب؟؟"[30].

الفرع الثاني: الجواب على اعتراض الكاتب

الجواب من أوجه:

- احتمال سماع البخاري الحديث مبهما من شيخه الحميدي.

- أن يكون البخاري أبهم اسم الصحابي ولا شيء فيه، وإن كان في مسند الحميدي بتسميته، ومثل هذا الصنيع معروف لدى المحدثين حيث يسمى في الأصل ويبهم عند التحديث أو العكس.

- فقد روى مسلم[31] وابن ماجه[32] الحديث عن أبي بكر بن أبي شيبة قال حدثنا سفيان.... ثم ساق الحديث بلفظ الحميدي أي بذكر (سمرة)، ولكن في مصنف ابن أبي شيبة أبهم ولم يذكر اسم (سمرة).

وهذا نص الحديث من المصنف: "قال ابن أبي شيبة، حدثنا أن عيينة عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس قال: بلغ عمر بن الخطاب أن فلانا يبيع الخمر فقال: ماله قاتله الله ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال "لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها وأكلوا أثمانها"[33].

وهذا يدل على أن ابن أبي شيبة يبهمه أحيانا ويسميه أحيانا، والبخاري يفعل مثله...

كما أن الحديث قد روى من طرق أخرى مبهما غير مسمى[34] والذي يظهر من خلال جمع الروايات[35] أن سفيان أو من دونه أحيانا يبهمونه وأحيانا يسمونه...

وجمع الطرق والروايات مسلك من مسالك العلماء في فهم الحديث والوقوف على اختلاف ألفاظه، وصنيع البخاري من هذال القبيل، لذلك يتضح أن الكاتب قد أتي من جهة جهله بقواعد المحدثين وضوابطهم في فهم السنة لذلك رأى أن توظيف أقوال العلماء وقواعدهم دون فهم لها سيبلغه مراده ألا وهو الطعن في صحيح البخاري أجل دواوين السنة، وسيمكنه من تفكيك السنة من الداخل بعد أن عجز هو وأمثاله عن الطعن فيها من الخارج.

خاتمة:

خلص البحث إلى مجموعة من النتائج من أبرزها:

- الغرض من توظيف الاتجاه الحداثي لقواعد المحدثين هو هدم السنة من الداخل لأن نقدها من الخارج أصبح أمرا مستهلكا ومكشوفا.
- ومن أغراضه أيضا التشكيك بالسنة عموما وبصحيح البخاري خصوصا من خلال التعلق بمباحث حديثية وانتقادات علماء الحديث.
- ثبوت إمامة البخاري (رحمه الله) وبراءته مما نسب إليه.
- بيان مذهب البخاري (رحمه الله) في جواز رواية الحديث بالمعنى جواز اختصاره وهو مذهب جماهير أئمة السنة.
- تعدد روايات البخاري (رحمه الله) عن شيخه الحميدي، فهي ليست مقتصرة على المسند فقط.

- لم يفرق الاتجاه الحداثي بين قواعد المحدثين وبين تطبيقاتها فوظفوها في غير ما قصد بها ونزلوها في غير منزلها.

قائمة المصادر المراجع:

1. أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.
2. أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة، مصر، 2012.
3. أحمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، مكتبة المعارف، طرابلس، 1417ه-1996.
4. أحمد عزي، السبر عند المحدثين وإمكانية تطبيقه عن المعاصرين، بحث مقدم إلى ندوة علوم الحديث واقع وآفاق المنعقدة بتاريخ 1-8 أفريل 2003 بدبي.
5. أحمد معبوط، أثر رواية الحديث بالمعنى في إثبات اللغة وقواعدها، مجلة الصراط، عدد23، مجلد 13، الجزائر، 1432ه-2011م.
6. بدر الدين العيني، شرح سنن أبي داوود، مكتب الرشد، الرياض، ط1.
7. خالد الرويتع، رواية الحديث والأثر بالمعنى دراسة نظرية تطبيقية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، ط1، ج1، المملكة العربية السعودية.
8. الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1416ه-2011م.
9. الخطيب البغدادي، الكفاية في علوم الرواية، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن 1357 هـ.
10. الزركشي، النكت على ابن الصلاح، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1998، ت زين العابدين بن محمد بلافريج.
11. عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي بن رجب، شرح علل الترمذي لابن رجب، دار الملاح، د.ت.
12. عبد الرحيم بن الحسين العراقي، التقييد والإيضاح تر مقدمة ابن الصلاح.
13. عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، السنن باب من رفض في الحديث إذا أصاب المعنى، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، 1421ه-2000م.
14. عبد الله بن فودي، منظومة مصباح الراوي في علم الحديث، دار العلم للطباعة والنشر، 1426هـ/2005م.
15. علي بن أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار الكتب السلفية، مصر، 2010.
16. علي بن سليمان المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، مكتبة الرشد، 1421ه-2000م.
17. علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420ه-1990م.
18. علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، 1424ه-2003م.
19. مجد الدين ابن تيمية، المسود، مطبعة المدني، مصر، 1384ه-1964م.
20. محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، دار المناهج، الأردن، 1426ه.
21. محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة الكويت، 2006.
22. محمد بن عبد الله المازري، المعلم بفوائد مسلم، بيت الحكمة، تونس، 1987.
23. محمد جواد خليل، روايات الحميدي أربكت البخاري، ط1، د.د.ن، 1425ه-2004م.
24. منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418ه-1997م.
25. http://alfeker.net/library.php?id=1760

الهوامش:

[1]- محمد جواد خليل... ونسبته للحداثيين لأنه صاحب أيديولوجية تقوم على قراءة الواقع والنصوص وفق معطيات مسبقة تعتمد على أولية العقل والشك والتفكيك، عبر الرابط: http://alfeker.net/library.php?id=1760

[2]- ينظر: أحمد معبوط، أثر رواية الحديث بالمعنى في إثبات اللغة وقواعدها، مجلة الصراط، عدد23، مجلد 13، الجزائر، 1432ه-2011م، ص131.

[3]- للإستزادة ينظر: خالد الرويتع، رواية الحديث والأثر بالمعنى دراسة نظرية تطبيقية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، ط1، ج1، المملكة العربية السعودية.

[4]- علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420ه-1990م، (5-38)، علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، 1424ه-2003م، (2-102)

[5]- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1416ه-2011م، (2-24)، الكفاية في علوم الرواية، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن 1357 هـ (1-442)

[6]- عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي بن رجب، شرح علل الترمذي لابن رجب، دار الملاح، د.ت، (2-427). عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، السنن باب من رفض في الحديث إذا أصاب المعنى، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، 1421ه-2000م، (1-347) رقم: 324

[7]- الخطيب البغدادي، الكفاية في علوم الرواية (450/1) رقم 649.

[8]- خالد الرويتع، رواية الحديث والأثر بالمعنى، ص145.

[9] - المرجع نفسه، ص147.

[10] - منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418ه-1997م، (2-326).

[11]- محمد بن عبد الله المازري، المعلم بفوائد مسلم، بيت الحكمة، تونس، 1987، (1-188).

[12]- مجد الدين ابن تيمية، المسود، مطبعة المدني، مصر، 1384ه-1964م، ص281.

[13]- علي بن سليمان المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، مكتبة الرشد، 1421ه-2000م، (2082/5)، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، دار المناهج، الأردن، 1426ه، (3-133)

[14]- أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة، مصر، 2012، (6-318)، الخطيب البغدادي، الكفاية في علوم الرواية (1-404) رقم 644.

[15] - أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، (358/4)، وإحكام الفصول (390/1).

[16]- الرويتع، رواية الحديث والأثر بالمعنى، ص153.

[17]- محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة الكويت، 2006، 1-2764.

[18]- الخطيب البغدادي، الكفاية في علوم الرواية، ص293.

[19]- عبد الله بن فودي، منظومة مصباح الراوي في علم الحديث، دار العلم للطباعة والنشر، 1426هـ/2005م، (1-152).

[20]- عبد الرحيم بن الحسين العراقي، التقييد والإيضاح تر مقدمة ابن الصلاح، د 834/2

[21]- الزركشي، النكت على ابن الصلاح، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1998، ت زين العابدين بن محمد بلافريج (245/1)

[22]- أحمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، مكتبة المعارف، طرابلس، 1417ه-1996، (18/1)

[23]- بدر الدين العيني، شرح سنن أبي داوود، مكتب الرشد، الرياض، ط1، ج97/1.

[24]- علي بن أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار الكتب السلفية، مصر، 2010، (584/3)

[25]- قال الحميدي: حدثنا سفيان ثنا يحيى بن سعيد أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي أنه سمع علقمة بن وقاص الليثي يقول سمعت عمر بن الخطاب على المنبر يخبر بذلك عن رسول الله ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما **نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله** ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه".

[26]- (ص35-36-37) روايات الحميدي أربكت البخاري... وسنكتفي بهذين الموضعين لأن باقي كلامه مكرر...، وله كلام سقيم: "إن أهل العامة عندما رأوا أن البخاري ليس بحافظ وأنه يروي بالمضمون والمعنى وأنه يبتر من الحديث ما شاء وأنه يقوم بحذف بعض الأحاديث ولا يذكرها في صحيحه أبدا... لهذا فإنهم جوزوا الرواية بالمعنى وقالوا بجواز الاختصار في الرواية أيضا وذلك لكي يتستروا على ماهم عليه من التمسك بهذا الكتاب – صحيح البخاري- حيث أنه يلائم أهوائهم واتجاهاتهم" (ص68).

[27] - فتح البخاري (41/1).

[28] - صحيح البخاري (82/3) رقم 2223.

[29]- مسند الحميدي.

[30]- محمد جواد خليل، روايات الحميدي أربكت البخاري، ط1، د.د.ن، 1425ه-2004م، ص49.

[31]- صحيح مسلم (3/1207، 1582).

[32]- سنن ابن ماجة (4/470، 3383).

[33]- مصنف ابن أبي شيبة (11/212) رقم 22035.

[34]- رواه الإمام الشافعي ورواه البزار في المسند (1/55، 207)، وابن الجارود المنتقى (577).

[35]- هو استقصاء رواية الحديث الواحد وتتبع طرقه ثم اختبارها وموازنتها بروايات الثقاة، للإستزادة أنظر: أحمد عزي، السبر عند المحدثين وإمكانية تطبيقه عن المعاصرين، بحث مقدم إلى ندوة علوم الحديث واقع وآفاق المنعقدة بتاريخ 1-8 أفريل 2003 بدبي.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 509 – 520
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

البّعد المقاصديّ في المشروع الإصلاحيّ التّربويّ والتّعليميّ عند الإمام الشّاطبيّ
The intended dimension in the educational reform project of Imam Shatibi

بشير جنان[1] **د/ عبد الحميد عماري**
كليّة الشّريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة قسنطينة
مخبر الوسطيّة في الفتوى الفقهيّة وتجليّاتها في الحياة المعاصرة
djenanebachir@gmail.com drhamidamari@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/12/28 تاريخ القبول: 2021/07/26

الملخص:
يتناول هذا المقال البحث عن وجهٍ آخر غير معروفٍ للإمام الشّاطبيّ، وإبراز جانبٍ مهمٍّ من جوانب مشروعه التّجديديّ، والمتمثّل في جهوده الإصلاحيّة للمجال التّربويّ والتّعليميّ، وعنايته البارزة بأركان العمليّة التّربويّة: مادّةً، منهجًا، معلِّمًا، ومتعلِّمًا. وكذا إبراز استصحابه للبّعد المقاصديّ في مشروعه الإصلاحيّ هذا.
الكلمات المفتاحية: المقاصد؛ الشّاطبيّ؛ الإصلاح؛ التّربيّة؛ التّعليم.

Abstract:
Article deals with researching for the unknown side of Imam Al-Shatibi, and highlighting an important aspect of his renewal project, which is represented in his reform efforts in the educational field. His outstanding attention to the pillars of the educational process: material, curriculum, teacher and learner As well as highlighting his association with the intended dimension in his reform project.
Key words: Purposes Al-Shatibi ; Reform; Education; Learning.

مقدّمة:

الحمد لله ربّ العالمين، حمدًا كثيرًا متواليًا، كما يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، وصلّى الله تعالى وسلّم على خير مَن تلقّى على الأرض رسالة السّماء، وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار، وبعد:

إنّ الشّائعَ عن الإمام الشّاطبيّ والمعهودَ عنه أنّه إمامٌ فقيهٌ مُتمرّسٌ، وعالمٌ أصوليٌّ مجدّدٌ متمكّنٌ، نالَ الرّيادةَ وحازَ قصبَ السّبق في تجديده البحث في مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، تبويبًا وتقسيمًا وتوظيفًا، بل في صياغته لعلم أصول الفقه في جميع مباحثه صياغةً مقاصديّةً متميّزةً؛ إذ يتلمّس الدّارسُ لكتاباته - وخاصّةً في موافقاته - حضورَ النَّفَس المقاصديّ في جميع زواياه وأنحائه، واستحضارَه له في كلّ مفاصله، وسريانَ الرّوح المقاصديّة في كلّ ثنايا أبوابه ومباحثه، غير أنّ الوجه الآخر- غير المعروف أو غير المتداول- لهذا الإمام الفذّ، هو أنّه عالمٌ مُنظِّرٌ في الأخلاق بامتيازٍ، وأستاذٌ بارعٌ في التّربية والتّعليم باقتدارٍ. ومُصلحٌ بارزٌ بجدارةٍ، محيطٌ في عنايته بكلّ أسس العمليّة التّربويّة وأركانها، سواءٌ ما تعلّق بالمادّة العلميّة ومنهجيّةِ تقديمِها، أو ما اختصّ بالمعلِّمِ والمتعلِّمِ. وذلك لأنّه مارس التّعليم؛ متعلّمًا (طالبًا)، ومعلّمًا (أستاذًا).

1 – المؤلف المرسل.

فلقد بذل الشّاطبيّ جهودًا تجديديّةً إصلاحيّةً في المجال التّربويّ والتّعليميّ؛ إذ يُعدُّ رائدًا في تجديد وتشكيل العقل والتّفكير الإسلاميّ، مُستصحبًا في مشروعه هذا البّعدَ المقاصديّ، ومُستحضرًا له في مسلكه ومنحاه هذا؛ حيث لم تكن جهوده هذه محصورةً في نقْدِ بِدَع عصره، ولا قاصرةً على محاربتِها فقط.

"وإنّما هي تجديدٌ للدّين أساسًا من خلال تجديد منهج التّفكير الأصوليّ"[1]، ومن ثَمَّ فهي تجديدٌ للجانبِ التّعليميّ، وإصلاحٌ للفكر التّربويِّ بوجهٍ خاصٍّ، والذّي يعدُّ التصوّر المتكامل لفلسفة التّربية وقواعدها وأركانها، ولأهدافها ومقاصدها، وفي الأخير هو إصلاح لمنظومة الفكرِ الإسلاميِّ بوجهٍ عامٍّ.

وقد وقع بين يديّ دراستان تناولتا الموضوع من زوايا قريبة ومتقاطعة مع ما سأتناوله بالبحث هنا؛ أمّا الأولى فهي للشّيخ يوسف القرضاوي، في ورقته البحثيّة الموسومة بـ " التّربية عند الإمام الشّاطبيّ"، والتّي كانت في أصلها محاضرةً قدّمها في المهرجان الذّي أُقيم للإمام الشّاطبيّ في مدينة الجزائر سنة: 1991م؛ حيث أبرز من خلالها شخصيّة الشاطبيّ أستاذ التّربية المجدّد، والمتعدّد المواهب والقدرات، وعنايته المتميّزة بأركان العمليّة التربويّة ومقوّماتها الأساسيّة.

وأمّا الدّراسة الثّانيّة فهي للدكتور حمّادي العبيدي، في كتابه: " الشّاطبيّ ومقاصد الشّريعة "، من إصدار: دار قتيبة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، في طبعته الأولى، سنة: 1412هـ/1992م. وذلك من خلال تخصيصه البحث في القسم الثّالث؛ من: الصّفحة 197 إلى: الصّفحة 284، من كتابه هذا عن: المذهب الإصلاحي عند الشّاطبيّ، وبالضّبط في الفصل الخامس منه، تحت عنوان: مذهبه في الإصلاح التّربويّ؛ من: الصّفحة 251 إلى: الصّفحة 261.

وسأحاول في ورقتي البحثيّة هذه أن أُسلِّط بعض الضّوء على هذا الجانب الخفيّ من المشروع التّجديديّ الإصلاحيّ للإمام الشّاطبيّ في شقّه التّربويّ والتّعليميّ، ومدى استحضاره للبّعد المقاصدي في مشروعه هذا، مُبرزًا لدوره العظيم وإسهاماته الكبيرة في هذا الشّأن، وكاشفًا اللّثام عن أهميّة هذا الموضوع وخطورته في حياة الأمّة فردًا وجماعةً، حاضرًا ومستقبلًا.

فما هي دوافع إصلاحات الشّاطبيّ التّربويّة والتّعليميّة في عصره؟ وما مدى حضور البعد المقاصديّ في مشروعه الإصلاحيّ هذا؟ وكيف كانت نظرته إلى العلم أو المادّة العلميّة ومنهجيّة تقديمها؟ وما تصوّره للمعلّم والمتعلّم؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية المتضمّنة لجملةٍ من التّساؤلات، جاء المقال مُحاولًا البحث في موضوع: "البّعد المقاصديّ في المشروع الإصلاحيّ التّربويّ والتّعليميّ عند الإمام الشّاطبيّ"، وذلك من خلال الخطّة التّالية:

المطلب الأوّل: دوافع مشروع الشّاطبيّ الإصلاحيّ التّربويّ والتّعليمي:

إنّ قدَر الحياة وسُنَّتها أن تتجدّد وإلّا فسدت، كما يفسد ويأسن الماء الذّي لا يتجدّد. ثمّ لا يُصبح صالحًا للاستعمال الإنسانيِّ. فحين يُعطَّلُ العقل أو يتعطّل عن الاجتهاد، وتقف عمليّة التّفكير عند استلهام تجارب حقبةٍ زمنيّةٍ مُعيَّنةٍ، أو الجمود عند طورٍ زمانيٍّ مُحدّدٍ، تصبح الحياة - حينئذٍ - متحفًا تُعرضُ فيه الجمادات، وليس مصنعًا للأحياء، وتتحوّل من مسرحٍ للحركة والإبداع، إلى ميادين لتكرار التّجارب العقليّة، واجترار الأنساق الفكريّة التّي انقضت فاعليّتها، وانتهى مفعولها، كما تنتهي صلاحيّة الدّواء.

إنّ الدّارس لعصر الشّاطبيّ وما تميّزت به الحياة والحركة الثقافيّة والعلميّة والفكريّة - آنذاك - من ضعفٍ وركودٍ في الاجتهاد، وضحالةٍ في الابتكار، وجمودِ حركة التّجديد، وكذا شيوع البدع وتمكّنها،

وانتشار الفكر الخرافيّ، وما صاحب ذلك من ضعفٍ في السّياسة، ووهنٍ في الحكم، أدّى إلى أفول شمس الإسلام في الأندلس، فردوس المسلمين الضّائع.

فالمتفحّص المستجمع لذلك كلّه سيلحظ بل وسيفهم أسباب نقد الشّاطبيّ لهذا الوضع المتردّي، وستتجلّى له معالم المشروع الإصلاحيّ لهذا الإمام المجدّد، والمصلح العبقريّ الفذّ، وذلك من خلال نقده لطرق التّعليم، ومسائل العلوم المتناولة بالدّرس، والتّي بُني معظمها على الظنّ لا على اليقين، وعلى مجرّد الحفظ دون الاستيعاب، وعلى الاستظهار دون الاستعانة والتثبّت بالدّليل، أو دون التّأكّد بالحجّة، وشيوع التّعصّب المذهبيّ المقيت دون الانتصار للحقّ، والاقتصارِ على طلب قشور العلوم دون ألبابها. وتقديمِ علوم - حقّها التّأخير- لا تخدم العصر، وتأخير أخرى - حقّها التّقديم- أحوج إليها مسلم ذلك الزّمان.

إنّ كلّ هذه الأسباب والعوامل التّي جعلت هذا العصر يوصف بالتردّي، ويُنعتُ بالضّعف، كانت دافعًا للشّاطبيّ وحافزًا له على النّهوض لإصلاح حال التّعليم والتّربيّة[2]، مُدركًا أهميّة وخطورة هذا المجال الحسّاس من الحياة، مستصحبًا معه في ذلك البّعدَ المقاصديّ، بالنّظر إلى ما أبدع من تصوّرٍ جديدٍ في أقسام المقاصد، والتّي خصّ منها قسمًا سمّاه: مقاصد المكلّف.

ذلك لأنّه يرى - في تصوّره العميق - بأنّ العقل المقاصديّ هو عقلٌ كفيلٌ بأن يُحقّق ذلك التحوّل المبتغى، وأن يصل إلى ذلك الهدف المنشود، إنّه العقل الذّي سيغيّر طريقة تناول مسائل العلوم بالدّرس، من مجرّد الحفظ والإلقاء والتّلقي، إلى طريقة التّفكير والفهم، ومنهج الاستنباط والاستيعاب، وبالتّالي سيتحوّل بالمتعلّم وطالب العلم من عقليّة الاستقبال والتّلقي، والذّي شعاره: (هذه بضاعتكم رُدّت إليكم)، إلى عقليّة التّفكير والنّقد، وإلى منهج المقارنة والتّحليل والاستنتاج، وإلى عقليّة القراءة الصّحيحة للواقع، والاستشراف الدّقيق للمستقبل، ومن ثمَّ رفضه لأيّ فكرٍ دون دليلٍ أو برهانٍ، وردّه لأيّ اجتهادٍ بغير حجّةٍ أو سلطانٍ، وشعاره في مسار حياته العلميّة خصوصًا والفكريّة عمومًا: (قل هاتوا برهانكم).

فكان منهجه جامعًا بين الفكر والعمل، أو بين النّظر والتّطبيق، ومتّجهًا نحو إصلاح حال الأمّة ظاهرًا وباطنًا، زادُه في ذلك كلّه أصولُ الشّريعة ومقاصدها. معتمدًا في ذلك على خطّة عملٍ، تجلّت معالمها في ثنايا قوله: "فابتدأتُ بأصول الدّين عملًا واعتقادًا، ثمّ بفروعه المبنيّة على تلك الأصول؛ وفي خلال ذلك أبيّن ما هو من السّنن أو من البدع، كما أبيّن ما هو من الجائز وما هو من الممتنع، وأعرض ذلك على علم الأصول الدّينيّة والفقهيّة"[3].

كلّ ذلك كان زادَه وديدنَه، بالرّغم ممّا وجده من غربةٍ بين جمهور أهل زمانه وعامّتهم، واصفًا ذلك بقوله: " وكنتُ في أثناء ذلك قد دخلتُ في بعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ونحوها فلمّا أردتُ الاستقامة على الطّريق؛ وجدتُ نفسي غريبًا في جمهور أهل الوقت لِكَون خُططهم قد غلب عليها العوائد، ودخلت على سُننها الأصليّة شوائبٌ من المحدثات الزّوائد"[4].

وكأنّ الإمام الشّاطبيّ في عمله وجهاده هذا "كان يكتبُ فوق بركانٍ من الحممِ - بركان غرناطة الأندلس المتراجعة - عاملًا على صياغة رؤيةٍ جديدةٍ وبلورة نظريّة متكاملة حول المقاصد الشّرعيّة؛ محاولًا تحقيق هدفٍ شبيهٍ بذلك الذّي كان يطمح إليه ابن خلدون من علمه الجديد أيضًا: وصف مظاهر الانحطاط وكشف الغمّة وإبادة النّقمِ، وإيقاف أو تأخير مسلسل الانحلال"[5].

وكأنّ هذين العظيمين - أي: الشّاطبي وابن خلدون - قد اختارتهما يدُ القدر والعناية الإلهيّة ليُبْعثا في زمنٍ كانت الأمّة في أمسّ وأشدّ الحاجة إليهما، حينما كانت تُعاني ويلات التخلّف، وتتجرّع آلام عقوبة الانحدار، والسّير في ظلمات التّقهقر والنّكبات، وتتلمّس مواضع العلاج، وتتفقّد مخارج النّجدة والنّور، ولكن

- وللأسف الشّديد - لم تستفد الأمّة من فكريْ الرّجلين المُصلحَين، ولا استنارت بأنوار منهجيهما، ولا استفادت من مشروعيهما الإصلاحيّين، قصد إيقاف عجلة الانحلال والانحدار، وإعادة الأمّة إلى مسارها الصّحيح، وإلى موضع القيادة، وموطن الرّيادة، ومنزل السّيادة، ومحلّ الشّهادة.

إنّ الشّاطبيّ إمام عبقريّ نابغة ومجدّد، إنّه صاحب المشروع الذّي ينتمي إلى ذلك النّشاط الفكريّ المتنوّع، العائد إلى القرن الثّامن، والذّي "جاء كتعويض عمّا أصاب العالم الإسلاميّ من انتكاسة وتراجع في سائر المجالات، وكمحاولة لاسترداد النّفَس وإعادة الحيويّة لهذا الجسم المريض، جسم أمّة الإسلام الذّي تكاد قواه تخور أمام أخطار الفتن الدّاخليّة والخارجيّة"[6].

ولذلك كان تركيزه على إصلاح وضع التّربية وحال التّعليم المتردّي في عصره، لإدراكه - تمام الإدراك - أن لا نجاة لأمّةٍ متقهقرةٍ إلّا من خلال تربية أجيالها، وإصلاح حال تعليمها؛ وذلك لا يتمّ ولا يمكن أن يُتصوّر إلّا من خلال إصلاح أركان العمليّة التّربويّة والتّعليميّة، ممثّلةً في المادّة العلميّة ومنهجيّة تقديمها، وكيفيّة نقلها وطرحها، وما تعلّق بالأستاذ أو المعلِّم، وكذا ما اختصّ بالطّالب أو المتعلِّم على السّواء.

المطلب الثّاني: المادّة العلميّة وشروطها ومنهجيّة تقديمها

الفرع الأوّل: المادّة العلميّة وشروطها

أوّلًا: المادّة العلميّة

لا يُمكن تصوّرُ اكتمال بناء العمليّة التّربويّة إلّا بتمام أركانها، والتّي منها حضور المادّة العلميّة وتوفّرها؛ أي: حضور العِلم الذّي سيُلقّنُهُ ويُعطِيه المعلِّم للمتعلِّم، ولكي تكون هذه المادّة العلميّة مُثمرةً وفعّالةً، تُؤدّي غرضَها في تكوين المتعلِّم، وهدَفها في تربية النّاشئةِ، كان لا بدّ أن تتوفّر فيها جملة من الشّروط والمعايير. وهذا ما شغلَ الشّاطبيّ، وكان من اهتماماته؛ إذ وضع للعِلمِ الذّي يجب السّعي في طلبه، وللمادة العلميّة التّي لزم الكدّ في تحصيلها مجموعةً من الشّروط الدّقيقة، والمعايير المضبوطة.

ثانيًا: شروطها:

1- أن تكون هذه المادّة العلميّة من صُلب العلم؛ أي: ما يُعرف بالأصالة، فبعد أن ذكر صنوف العلم، وأنّها ثلاثةٌ؛ فمِن العِلم ما هو من صُلْبِهِ، ومنه ما عدّه من مُلَحِهِ، لَا من صُلبِهِ، وأمّا ثالثها فليس من صُلبهِ ولا من مُلَحِهِ. مُعتبرًا الصّنف الأوّل من العلم - أي: ما كان من صُلبه - هو الأصل والمعتمد؛ وهو ذلك العلم "الذّي عليه مدار الطّلب، وإليه تنتهي مقاصد الرّاسخين؛ وذلك ما كان قطعيًّا أو راجعًا إلى أصلٍ قطعيٍّ"[7].

إنّ هذا الصّنف من العلم هو الأساس الذّي تقوم عليه العمليّة التّربويّة التّعليميّة. وهو العلم الذّي لا يخرج عن ما يرجع إلى حفظ المقاصد، والتّي يكون بها مصلحة وسعادة الإنسان في الدّارين. والشّريعة الإسلاميّة مُنزّلَةٌ على هذا الوجه؛ لأنّها - كما قال -: "ترجع إلى حفظ المقاصد التّي بها يكون صلاح الدّارين: وهي الضّروريّات والحاجيّات، والتّحسينيّات، وما هو مكمِّلٌ لها ومُتمِّمٌ لأطرافها. وهي أصول الشّريعة. فلا إشكال في أنّها علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان"[8].

فصُلبُ العلم - حسبَهُ - هو الضّامنُ لإعادة صياغة العقل الجمعيّ للأجيال، وهو الكفيلُ بتوجيههم إلى طلب ما كان أصلح وأرقى من المعارف، وهو الزّعيم بإرشادهم إلى ما كان أنفع وأجدى من العلوم.

2- الإمتاع: أي إمتاع النّفس بعد الكللِ والمَللِ؛ وهو ما كان مُندرجًا تحت مُلَحِ العلمِ وليس من صُلبِهِ، "كالعلوم المأخوذة من الرُّؤيا، ممّا لا يرجعُ إلى بِشارة ولا إلى نِذارة؛ فإنّ كثيرًا من النّاس يستدلّون على المسائل العلميّة بالمنامات وما يتلقّى منها، تصريحًا؛ فإنّها وإن كانت صحيحةً، فأصلُها الذّي هو الرُّؤيا غير مُعتبرٍ في الشّريعة في مِثلها"[9].

3- الفائدة العلميّة؛ أي أن تكون عِلمًا عَمَلِيًّا، وهو ما كان عليه مدار طلب الشّارع من الإنسان، فيقول الشّاطبيّ في هذا الشّأن: "كلّ مسألة لا ينبني عليها عملٌ، فالخوض فيها خوضٌ فيما لم يدلّ على استحسانه دليلٌ شرعيّ؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعًا. والدّليل على ذلك استقراء الشّريعة: فإنّا رأينا الشّارع يُعرضُ عمّا لا يُفيدُ عملًا مكلّفًا به"[10].

ممثّلًا لذلك بمثالٍ من القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالحَجِّ﴾ [البقرة: 189]؛ إذ وقع الجواب عليه بما تعلّق به العمل، مُعرضًا عمّا قصده السّائل من مجرّد سؤاله عن الهلال. فالحاصل أنّ كلّ ما لا ينبني عليه عملٌ فهو غير مطلوبٍ في الشّرعِ، وأنّ كلّ علمٍ لا يُثمِرُ عملًا فليس في الشّرع ما يدلُّ على استحسانه[11].

ثُمّ يُقرّرُ أنّ طلبَ الشّارعِ للعلمِ العمليّ إنّما هو من جهةِ كونه وسيلةً إلى تحقيق المقصد الأعلى والأسمى، وهو أن نتعبّد به لله تعالى. ومن أجل تحرير العقلِ من كلّ أشكال الماديّة الصّرفةِ، وفكّ قيوده من جميع ألوان الكهانةِ، ومن كلّ طقوسِ الوثنيّة بشتّى أنواعها. وتوثيق صلتهِ بحبلِ الله المتين. فكلُّ علمٍ شرعيٍّ فطلب الشّارع له "إنّما يكون حيث هو وسيلةٌ إلى التّعبّد به لله تعالى، لا من جهةٍ أخرى؛ فإنْ ظهر فيه اعتبار جهةٍ أخرى فَبِالتَّبعِ والقصد الثّاني، لا بالقصد الأوّل"[12].

وعلى حدِّ التّعبير الجامع لابن رشد الحفيد (ت: 595هـ) في باب المقاصد العامّة للشّريعة؛ حيث قال: "وينبغي أن تعلم أنّ مقصود الشّرع إنّما هو تعليم العلم الحقّ والعمل الحقّ، والعلم الحقّ هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصّةٍ الشّريفة منها، ومعرفة السّعادة الأخرويّة والشّقاء الأخرويّ. والعمل الحقّ هو امتثال الأفعال التّي تفيد السّعادة، وتجنّب الأفعال التّي تُفيد الشّقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هي التّي تسمّى العلم العمليّ"[13]. ذلك حتّى يُلفت انتباهنا إلى زوايا جَليلةٍ دقيقةٍ، وأبعادٍ عزيزةٍ عميقةٍ من المقاصد العُليا للشّريعة، تلك هي المقاصد الأخلاقيّة والتّربويّة والتّعليميّة.

والقارئُ المتدبّر لجهد الشّاطبيّ التّربويّ، يجد أنّه قد قعَّد للعمليّة التّربويّة بقواعد مهمّةٍ، أرشد بها سلوك المتديّن؛ حيث وازن في تناوله وتطرّقه إلى قصد المكلّف من كتاب (المقاصد) بين مصطلحين، هما "(قصد الحظّ) و(قصد التّعبّد)، خرج منهما بقواعد تربويّةٍ في غايةٍ من الأهميّة، ضبطَ بها مسيرة العَبد في مسالك التّديّنِ"[14]. من خلال مسالك التّربية والتّعليم.

فالعلم - في نظره - هو وسيلةٌ من الوسائل، ولا يُعدُّ غايةً، فليس مقصودًا لذاتهِ من حيث النّظر الشّرعيّ؛ "وإنّما هو وسيلةٌ إلى العمل. وكلّ ما ورد في فضل العلم فإنّما هو ثابتٌ للعلم من جهة ما هو مكلّفٌ بالعمل به"[15].

ولكي يُدلّل على صحّة ما يقول، ساق مجموعةً من الأدلّة من القرآن الكريم الدالّة على أنّ المقصود من العلم هو التّعبّد لله تعالى. وأنّ روح العلم هو العمل، وإلّا فالعلم عاريةٌ، لا طائل من ورائه، وغير مُنتفعٍ به. منها قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلهَا إِلَّا العَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: 41].

فيقول معلّقًا بعد الآية الكريمة: "فحصر تعقّلها في العَالِمِين، وهو قصد الشّارع من ضرب الأمثال"[16]. أي: أنّ حاصلها - كما قال - يرجع إلى أنّ العلماء هم العاملون. وما أجمل قول أبي حامد في هذا المقام: "لو كان العلمُ المجرَّدُ كافيًا، ولا تحتاجُ إلى عمَلٍ سواهُ.. لكانَ نداءُ الله تعالى: (هَلْ مِن سائلٍ؟ هل مِن مُستغْفِرٍ؟ هلْ من تَائِبٍ؟) ضائعًا بلا فائدةٍ"[17].

وما أكّده الشّاطبيّ عن مهمّة العلم ودورِه ليس مقصوراً على العلم الشّرعيّ، أو العلم الذّي يختصّ بِبَيانِ الحلال والحرام من الأحكام، وإنّما هو ذلك الذّي يشمل كلَّ علمٍ نافعٍ للإنسان، وأنّ العمل المطلوب

بهذا العلم ينبغي أن يُسخّر في خدمة الهدف الأعلى في الحياة، ورعاية المقصد الأسمى فيها، ألا وهو عبوديّة الإنسان لخالقِه ومولاه.

الفرع الثّاني: منهجيّة تقديم المادّة العلميّة:

كما أبدع الشّاطبيّ أيّما إبداعٍ في بيان الطّريقة المثلى التّي يُوصِل المعلّم من خلالها المعلومةَ للمتعلِّم، وتفنّن في تجلية المنهج الأرقى لتلك الغاية، والذّي بواسطته ينقلُ المعلِّمُ المعرفةَ النّافعة للطّالب، وذلك بوجوب "التنبّه إلى قدرات الطّلاب المتفاوتة، فلا يروي ما لا تحتمله عقول طلاّبه"[18]؛ أي: بضرورة مراعاة مستوى المتعلِّم، واستعداده؛ أي: مراعاة "القابليّة الفطريّة لاكتساب معرفة معيّنة أو مهارات عامّةٍ أو خاصّةٍ أو نمطٍ من الاستجابات"[19]، ودرجة فهمهِ، ومرتبة إدراكه، وقدرة استيعابه العقليّة، سواءٌ "العامّة أو الخاصّة التّي تعزى إلى حدٍّ كبيرٍ إلى فطرة الإنسان وتكوينه"[20].

ولذلك يُنبّهُ الشّاطبيّ إلى أنّ ما يتوقّف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريقٌ تقريبيّ يليق بمستوى الجمهور، وقد يكون له طريقٌ آخر لا يليقُ بمستواه، وإن فرض تحقيقًا. ليُقرّر بعد ذلك، قائلًا: "فأمّا الأوّل فهو المطلوب المنبَّه عليه؛ كما إذا طُلب معنى المَلَك فقيل: إنّه خَلقٌ من خلقِ الله يتصرّف في أمره؛ أو معنى الإنسان، فقيل: إنّه هذا الذّي أنت من جنسهِ (...) وعلى هذا وقع البيانُ في الشّريعةِ"[21].

ثمّ قال: "وأمّا الثّاني وهو ما لا يليق بالجمهور، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشّرع له، لأنّ مسالكه صعبة المرام"[22]. مُمثلًا لذلك بقوله: "كما إذا طَلب معنى المَلَك، فأحيل به على معنى أغمض منه وهو: ماهيةٌ مجرّدةٌ عن المادّة أصلًا، أو يُقال: جوهرٌ بسيطٌ ذو نهايةٍ ونطقٍ عقليٍّ؛ أو طَلب معنى الإنسان، فقيل: هو الحيوان النّاطق المائت (...) ومعلومٌ أنّ الشّارع لم يقصد إلى هذا ولا كلّف به"[23].

فالطّريقة المثلى والمناسبة لجمهور النّاس وعامّتهم، والمقدورة لأوساطهم، هي القائمة على التّيسير والتّقريب في فهم الحقائق العلميّة وإفهامها. وليست تلك التّي تقوم على التّعقيد والتعمّق في التّعريفات والمعطيات، ولا التّي تتأسّس على التوغّل في الحدود الفلسفيّة والمنطقيّة.

وهذا ما قرّره في موضع آخر بقوله: "وعلى هذا النّحو مرّ السّلف الصّالح في بثّ الشّريعة للمؤالفِ والمخالفِ. ومَن نَظَرَ في استدلالهم على إثبات الأحكام التّكليفيّة، علِمَ أنّهم قصدوا أيْسَرَ الطّرق وأقربَها إلى عقول الطّالبين، لكن من غير ترتيبٍ متكلّفٍ، ولا نظمٍ مؤلّف بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه، ولا يُبالُون كيف وقع في ترتيبه، إذا كان قريبَ المأخذ، سهلَ الملتمس"[24]. وليس معنى هذا العشوائيّة البتّة، ولا العبثيّة الاعتباطيّة أبدًا.

بل إنّه يعتبر أنّ كلّ علمٍ مفيدٍ بما يترتّب عليه من عملٍ، إلّا أنّه ليس بالضّرورة يُطلبُ نشرهُ بإطلاقٍ، بل يضع لذلك ضابطًا مُحْكمًا؛ يتمثّل في عرض المسألة على الشّريعة، "فإنْ صحَّت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنّسبة إلى حالِ الزّمان وأهلهِ، فإنْ لم يُؤدّ ذكرها إلى مفسدةٍ فأعرضها في ذهنك على العقول، فإن قَبِلتها، فَلكَ أن تتكلّم فيها إمّا على العمومِ إن كانت ممّا تقبلها العقول على العمومِ. وإمّا على الخصوص إن كانت غير لائقةٍ بالعمومِ، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسّكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحةِ الشّرعيّةِ والعقليّةِ "[25]؛ ذلك لأنّ الحكمة تقتضي فعل ما ينبغي، مع مَن ينبغي، بالقدر الذّي ينبغي، وفي الزّمن الذّي ينبغي. وأنّه ليس كلّ ما يُعرف يُقال، بل لكلّ مقامٍ مقال، ولكلّ حدثٍ حديث.

المطلب الثّالث: مواصفات وأمارات المعلِّم وضوابط التّعامل مع المتعلِّم

الفرع الأوّل: مواصفات وأمارات المعلِّم

أوّلًا: مواصفات المعلّم

لا يغيبُ على كلّ مَن له مَسْكَةُ عقلٍ، أو نَفحةُ فكرٍ، ما للمعلّم من دورٍ عظيمٍ وجليلٍ في التّعليم، ومهمّةٍ خطيرة في التّربية، والتّي معناها" يُشبه فعل الفلّاح الّذي يقلَعُ الشّوكَ، ويُخرجُ النّباتاتِ الأجنبيّةَ من بينِ الزَّرعِ؛ ليحسُنَ نباتُهُ، ويكمُلَ رَيْعُهُ"[26]. فهو منهلُ العلمِ، ومصدرُ المعرفةِ، والمفتقرُ إلى معينِهِ كلُّ جاهلٍ. وفي هذا الشّأن يقول الشّاطبيّ: "مِن أنفع طرق العلم الموصِّلة إلى غاية التّحقّق به أخذُه عن أهلِهِ المتحقّقين به على الكمال والتّمام"[27].

فالجاهلُ - باتّفاقٍ- مفتقِرٌ إلى المعلِّمِ، ومحتاجٌ إليه، سواءٌ كان المعلَّمُ عِلْمًا أو عَمَلًا؛ إذ "اتّفاق النّاس على ذلك في الوقوعِ، وجريان العادةِ به كافٍ في أنّه لا بدّ منهُ. وقد قالوا: (إنّ العلمَ كان في صدور الرّجال، ثمّ انتقل إلى الكتب، وصارت مفاتحهُ بأيدي الرّجال). وهذا الكلام يقضي بأنْ لا بدّ في تحصيله من الرّجال"[28]. وأصل هذا النّظر الحديثُ الشّريفُ: "إِنَّ اللهَ لَا يَقْبِضُ العِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ العبادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العُلَمَاءِ"[29].

وقد ذكر جملةً من المواصفات والشّروط التّي يجب توفُّرها في المتحقّق بالعلم، أهمّها: أن يكون عارفًا بأصول هذا العلم وما ينبني عليه. قادرًا على التّعبير عن مقصوده فيه. عارفًا بما يلزم عنه. قائمًا على دفع الشّبه الواردة عليه فيه[30].

وفي موضعٍ آخر يُجمِل لنا هذه المواصفات نقلًا عن شيخه وأستاذه أبي عليّ الزّواويّ[31] الذّي كثيرًا ما كان يسمعهُ يقول: "قال بعض العُقلاءِ: لا يُسمَّى العالِمُ بعلمٍ مَّا عالِمًا بذلك العلمِ على الإطلاقِ، حتّى تتوفّرَ فيهِ أربعةُ شروطٍ؛ أحدها: أن يكون قد أحاطَ علمًا بأصولِ ذلكَ العلمِ على الكمالِ. والثّاني: أن تكون لهُ قدرةٌ على العبارة عن ذلك العلمِ، والثّالثُ: أن يكون عارِفًا بما يلزمُ عنهُ، والرّابعُ: أن تكون لهُ قدرةٌ على دفعِ الإشكالاتِ الواردةِ على ذلك العلمِ"[32].

ثانيًا: أمارات المعلّم

كما أنّ للمعلّم أمارات دالّة على تحقّقه بالعلم، وهي[33]:

أوّلها: أن يكون عِلمُه عمليًّا، وعمَلُه مُطابقًا لعلمِهِ؛ أي أنّ هذا العلم الذّي سيُحصّله ويَنالُهُ ينبغي أن يكون مشفوعًا بالعمل. فالعلم وسيلةٌ وليس غايةً، وكلّ ما ورد في فضله إنّما هو ثابتٌ له من جهة ما هو مكلّفٌ بالعمل به، وهو العلم النّافع.

ثانيها: أن يكون قد تتلمذ وأخذ هذا العلم عن غيره من العلماء، بملازمته لهم، والاصطبار عليهم في مواطن الإشكال، حتّى يتحقّق البرهان، ويتجلّى الدّليل. ويكفي إثْبَاتًا لصحّة هذه القاعدة، ونجاعة هذا القانون، أنّك لا تجد عالمًا مشهورًا بين النّاس، ويأخذون عنه العلم، إلّا وله قدوتهُ وأُسوتهُ الذّي اشتُهر في عصرِه، وذاع صيتهُ في زمانهِ[34].

ثالثها: الاقتداء بمن علّمه، والتأثّر به، والتّأدّب بأدبه، والتّأسّي بأخلاقهِ.

ثمّ إنّ أخذ العلم من المعلِّم إمّا: أن يكون مشافهةً، وهي الأنفع والأسلم؛ لأنّه قد يتلقّف المتعلّم ما يقرأه من الكُتُب، فيحفظه ويُرَدِّدُه، ولكن من دون فهمٍ عميقٍ لما يقرأهُ، ولا استيعابٍ دقيقٍ لما يحفظه، فإذا ألقاه إليه المعلّم ولقّنه إيّاهُ فهِمهُ بَغْتةً. وإمّا: أن يكون بمطالعة كتب المصنّفين، ولكن بشرطين:

1- أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله؛ بأن يكون على درايةٍ بأسسِ وقواعد ذلك العلم، ومصطلحاته، ومقاصده وغاياتهِ.

2- أن يتحرّى كُتُبَ المتقدّمين من أهل العلم الذّي يسعى في طلبه، والمقصودُ بذلك أن يتفقَّد المحتوى الذّي يُعبّر عن الأصالة والرُّسوخِ. لذلك كان دأبهُ ومذهبُهُ تركَ كُتُب المتأخّرين، وتحاشي مصنّفاتِهم، فلا يأخذ إلّا من كُتبَ المتقدّمين، لأنّ مؤلّفاتهم كانت بلغةٍ أصيلةٍ، غيرَ ممزوجةٍ بعلوم الأُمم الأُخرى. فهو يرى أنّ كتبهم هي المنهل الصّافي، والمعين الوافي الشّامل لخيري الدّنيا والآخرة[35].

فها هو يُعلنُ عن منهجه هذا بصراحةٍ، ويُفصِحُ عن مسلكهِ بعبارةٍ أكثر توكيدًا، فيقول: "وشأني أن لا أعتمد على هذه التّقيّيدات المتأخّرة البتّة. تارةً للجهل بمؤلّفها، وتارةً لتأخُّرِ زمان أهلِها جدًّا أو للأَمْرينِ معًا، فلذلك لا أعرفُ كثيرًا منها ولا أقتنيهِ، وإنّما المعتمدُ عندي كتبُ الأقدمين المشاهير"[36].

الفرع الثّاني: ضوابط التّعامل مع المتعلِّم:

كما كانت عناية الشّاطبيّ بالمتعلّم عنايةً بالغةَ الدّقة، ورعايتهُ له رعايةً كاملةَ العُمقِ، وكيف لا والمتعلِّم يُعدّ الرّكن الأساس في العمليّة التّربويّة. وتتجلّى هذه العناية والرّعاية الكبيرتان من الشّاطبيّ للمتعلّم من خلال إبرازه لضرورة مراعاة الفُروق الفرديّة، وتأكيده على اعتبار التّفاوت في الاستعداد الفطريّ، والتّمايز في القدرات الفكريّة والذّهنيّة والبدنيّة، والميُولات المِهنيّة؛ أي ما يتعلّق بالقسم الذّي يقتضي ويتطلّب التّخصّص، أو ما يُعرف اليّوم بنظريّة: التّوجيه التّربويّ.

فلا يُوجَّه إلى ما لا يتلائمُ مع ميولاته النّفسيّة، أو لا يُناسب استعداداته الفطريّة والجسميّة، أو ما يقف دون تحقيق تطلّعاته العقليّة والفكريّة. وليس المقصود هنا ذلك القسم من العلم الذّي يُعدّ فرض عينٍ أو إلزاميًّا بلغة عصرنا؛ إذ التّربية تستلزم منهجًا، وتتطلّب وتقتضي "خُططًا متدرّجةً، تسيرُ فيها الأعمال التّربويّةُ، وفق منهجٍ منظّمٍ صاعدٍ، ينتقلُ مع النّاشئِ من طورٍ إلى طورٍ، ومن مرحلةٍ إلى أخرى، حتّى يصل كلٌّ إلى درجة كمالِهِ الخاصّةِ به"[37].

وفي تشخيص طبيعة المتعلّم من طرفِ معلِّمهِ، يُوصي الإمام الغزاليّ فيقول: "ويجب على المعلّم أن يُشخّص طبيعة المبتدئ من الذّكاوة والغباوةِ، ويُعلمه على مقدار وُسعتهِ، ولا يُكلِّف الزّيادة من مقداره، فإذا كُلِّف يَئِسَ عن تحصيل العلم، فيتبع الهوى، ويشكلُ تعليمُه، ولا يُشرِك الذَّكيَّ مع الغبيِّ، فهو تقصيرٌ في الذَّكيِّ وكسلانٌ في الغبيِّ، ولا يغضب، بل يُكرِّرُ في محلٍّ لا يفهمهُ حتّى يفهم"[38].

ذلك لأنّ المتعلّمين الموهوبين هم أفضل أنماط القوى البشريّة، فهم عتاد حاضر الأمّة وزادها، وقادة مستقبلها. وهذا ما تهتمّ به الدّول المتحضّرة والمتقدّمة من خلال وضع نظام تعليميّ خاصٍّ بالموهوبين؛ إذ أثبتت الدّراسات العلميّة أنّ المتعلِّم الموهوب تختلف حاجاته العلميّة والنّفسيّة عن غيره اختلافًا كبيرًا. لذا وجب إصلاح برامج التّعليم التّقليديّة التّي لا تُلبّي حاجات الطلّاب الموهوبين، ولا ترقى إلى استثمار قدراتهم وإمكاناتهم.

فالله تعالى طلب النّاس بالتّعلّمِ والتّعليمِ "لجميعِ ما يُستجلبُ به المصالح، وكافّةِ ما تُدرأ به المفاسد، إنهاضًا لِما جُبلَ فيهم من تلك الغرائز الفطريّة، والمطالب الإلهاميّة؛ لأنّ ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح، (...) وفي أثناء العناية بذلك يقوّي في كلّ واحدٍ من الخلقِ ما فُطر عليه. وما أُلهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه، ويبرّز فيه على أقرانه ممّن لم يُهيّأ تلك التّهيئة. فلا يأتي زمان التعقّل إلّا وقد نجم على ظاهره ما فُطر عليه في أوّليّته. فترى واحدًا قد تهيّأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرّياسة، وآخر للتّصنّع ببعض المهنِ المحتاج إليها، وآخر للصّراعِ والنّطاحِ. إلى سائر الأمور"[39].

ثمّ يُوثِّقُ الشّاطبيّ هذا بطلب الكفاية، وبطريقةٍ بديعةٍ، تنمّ عن بُعدِ نظرِ صاحبها المقاصديّ، وتُفصحُ عن فهمهِ الدّقيق لأحكام الشّريعة، وفِقهِهِ العميق لمقاصدها؛ فيقول: "فأنت ترى أنّ التّرقّي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحدٍ، ولا هو على الكافّة بإطلاقٍ، ولا على البعض بإطلاقٍ. ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس؛ بل لا يصحّ أن ينظر فيه نظر واحد حتّى يفصّل بنحوٍ من هذا التّفصيل، ويُوزّع في أهل الإسلام بمثل هذا التّوزيع. وإلّا لم ينضبط القول فيه بوجهٍ من الوجوه. والله أعلم وأحكم"[40].

فهو هنا يُوجّه عنايته التّربويّة الإصلاحيّة إلى الإلزام بقيام فروض الكفاية التّي أصبحت عُرضةً للضّياع بل التّضييع، وهذا مدخلٌ مُهمٌّ، ومكمنٌ خطيرٌ، نالت الأمّةُ بسبب إهمالِها له، وعدمِ الاهتمام به خيباتٍ كبيرةً، وتعرّضت لنكساتٍ عظيمةٍ وانكساراتٍ في تاريخها الطّويل، شوّهت جبِينها النّاصعَ، وأخّرتها عن موكب الحضارة لقرون طويلةٍ وأشواطٍ بعيدةٍ.

وفي المقابل لا يجب أن ينسى المتعلّم أنّه يلزمه التّخلّق بأخلاق طالب العلم، والتّي أهمّها التّودّد والتّلطّف لأستاذه، والتّواضع والتذلّل له. يقول الماورديّ[41] - رحمه الله - في نُصحِه للمُتعلّم: "اعلم أنّ للمتعلّم في زمان تعلّمه ملقًا (أي: تودّدًا وتلطّفًا) وتذلُّلًا، إن استعملهما غنِمَ، وإن تركهمَا ندمَ، لأنّ التّملّق للعالِم يُظهر مكنون علمِهِ، والتّذلّل له سَببٌ لإدامة صبرهِ، وبإظهار مكنُونهِ تكون الفائدةُ، وباستدامة صبرهِ يكون الإكثار(...) وقد قال بعض الحكماء: مَن لم يحتمل ذلّ التعلّم ساعةً بقي في ذلّ الجهل أبدًا. وقال بعض حكماء الفرس: إذا قعدتَ وأنتَ صغيرٌ حيث تُحبُّ، قعدتَ وأنتَ كبيرٌ حيث لا تُحبُّ"[42]. وقد رُوي عن ابن عبّاس - رضي الله عنهما - قوله: " ذللتُ طالبًا فعززتُ مطلُوبًا"[43].

كما على الطّالب المتعلّم أن لا يستهين بمَن يُعلّمه، وأن لا يحتقر ما يتعلّمهُ، فربّما "يتبعُ الإنسانُ مَن بَعُد عنهُ استهانةً بمَن قرُبَ منهُ، وطلبَ ما صعبَ احتقارًا لما سهُلَ عليهِ، وانتقل إلى مَن لم يخبرهُ ملَلًا لمَن خبرَهُ، فلا يُدركُ محبوبًا، ولا يظفرُ بطائلٍ، وقد قالت العربُ في أمثالها: العالِم كالكعبةِ يأتيها البعداءُ، ويزهدُ فيها القُرباءُ"[44].

خاتمة:

إنّ التّجديد نشاطٌ عقليٌّ مستمرٌّ، وحراكٌ فكريٌّ دؤوبٌ، قائمٌ على الخوضِ في مكامنِ المعارفِ، والغوصِ في مضامين التّجاربِ الإنسانيّةِ، لأجْل التّقويمِ والتّصحيح، ثمَّ إعادة صبِّها في قوالب تتكيّفُ مع الوقائعِ المستجدَّة، وتتلاءمُ مع الأحداث النّازلة، تبعًا لظروفِ النّاس وحاجاتهم في الزّمان والمكان.

وهذا - بالضّبط - ما راعاه الإمام الشّاطبيّ وانتبه إليه، بل ونبّه إليه في مشروعه الإصلاحيّ والتّجديديّ هذا، والذّي خصّه بجانب خطيرٍ جدًّا، ومهمٍّ للغاية، ألا وهو جانب التّربية والتّعليم.

وبعد هذه السّياحة العلميّة السّريعة في رحاب مشروع الشّاطبيّ الإصلاحيّ التّربويّ التّعليميّ ذي البعد المقاصديّ، نخلص إلى جملةٍ من النّتائج والتّوصيات التّالية:

أوّلًا: النّتائج

1- اهتمام الإمام الشّاطبيّ بالإصلاح والتّجديد في مجال التّربية والتّعليم.

2- استحضار الشّاطبيّ للبعد المقاصديّ في إصلاحه التّربويّ والتّعليميّ.

3- إلمام الشّاطبيّ بأركان العمليّة التّربويّة وأسسها: مادّةً، منهجًا، معلّمًا ومتعلّمًا.

4- إسهام الشّاطبيّ في إصلاح منظومة الفكر الإسلاميّ بوجهٍ عامٍّ.

5- علوّ همّة الشّاطبيّ وصبره الكبير وجهاده في مواجهة الصّعوبات، وتحدّي العقبات، وتجاوز العراقيل.

6- عبقريّة الإمام الشّاطبيّ، ونبوغه وعمق فكره المقاصديّ، وبُعد نظره الأصوليّ، ودقّة قراءته للواقع واستشرافه للمستقبل.

ثانيًا: التّوصيّات:

1- ضرورة تجديد مناهج التّربية والتّعليم بما يتماشى وظروف العصر، ويستجيب لمتطلّبات الإنسان في الحاضر والمستقبل.

2- تطعيم مجال التّربية والتّعليم بالبّعد المقاصديّ، لتدريب النّاشئة على حُسن التّخطيط، من خلال ربط الأعمال بالأهداف، ووصل المشاريع بالمقاصد.

3- دعوة الباحثين إلى إثراء هذه الجهود التّي قام بها الشّاطبيّ في هذا الميدان بالمزيد من البحث والتّنقيب والكشف.

4- ضرورة التّسلّح بالعلم الأصيل العمليّ، الذّي عليه مدار الطّلب، وهو منتهى مقاصد الرّاسخين من أهل العلم والمعرفة.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1 ـ ابن الأزرق، أبو عبد الله محمّد بن عليّ الغرناطي ت: 896هـ، روضة الإعلام بمنزلة العربيّة من علوم الإسلام، تقديم وتحقيق: سعيدة العلمي، منشورات كليّة الدّعوة الإسلاميّة، طرابلس، ط1، 1429هـ من ميلاد الرّسول صلّى الله عليه وسلّم/1999م.

2 ـ ابن العماد، شهاب الدّين أبو الفلاح الحنبليّ الدّمشقيّ ت: 1089هـ، شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، وحقّقه وعلّق عليه: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 1410هـ/1989م.

3 ـ ابن رشد، أبو الوليد ت:595هـ، فصل المقال في تقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال، مع مدخل ومقدّمة تحليليّة للمشرف على المشروع: د/ محمّد عابد الجابريّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، نوفمبر 1997م،

4 ـ ابن مريم الشّريف المليتي المديوني التّلمسانيّ د.ت، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. اعتنى بمراجعة أصله: محمّد بن أبي شنب، المطبعة الثّعالبيّة، الجزائر، الجزائر، لا.ط، 1326هـ/1908م.

5 ـ حمّادي العبيدي، الشّاطبيّ ومقاصد الشّريعة، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م.

6 ـ حمدان محمّد، معجم مصطلحات التّربية والتّعليم، دار كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 1428هـ/ 2007م.

7 ـ السّبكي تاج الدّين ت: 771هـ، طبقات الشّافعيّة الكبرى، تحقيق: عبد الفتّاح محمّد الحلو، ومحمود محمّد الطناحي. ج5، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، مصر، لا.ط، د.ت.

8 ـ السّمعانيّ، أبو سعد عبد الكريم بن محمّد ت:562هـ، كتاب أدب الإملاء والاستملاء، دراسة وتحقيق: أحمد محمّد عبد الرحمن محمّد محمود، مطبعة المحموديّة، د.م، ط1، د.ت.

9 ـ الشّاطبي أبو إسحاق ت: 790هـ، الإفادات والإنشادات، دراسة وتحقيق: محمّد أبو الأجفان، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ/ 1983م.

10 ـ الشّاطبيّ أبو إسحاق ت: 790هـ، الموافقات في أصول الشّريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلميّة، بيروت، لا.ط، د.ت.

11 ـ الشّاطبيّ أبو إسحاق ت: 790هـ، كتاب الاعتصام، مراجعة وتدقيق: مكتب البحوث والدّراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، لا.ط، 1424هـ/2003م.

12 ـ الشّيرازيّ، أبو إسحاق الشّافعيّ ت: 476هـ، طبقات الفقهاء، حقّقه وقدّم له: إحسان عبّاس، دار الرّائد العربيّ، بيروت، لبنان، لا.ط، د.ت.

13 ـ عبد المجيد الصّغير، الفكر الأصوليّ وإشكاليّة السّلطة العلميّة في الإسلام. قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشّريعة، دار المنتخب العربيّ للدّراسات والنّشر والتّوزيع. توزيع المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ/1994م.

14 ـ الغزاليّ أبو حامد ت:505هـ، أيّها الولد، تشرّفت بخدمته والعناية به: اللّجنة العلميّة بمركز دار المنهاج للدّراسات والتّحقيق العلميّ، دار المنهاج للنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1435هـ/2014م.

15 ـ الغزاليّ أبو حامد ت:505هـ، منهاج المتعلّم، حقّقه: أحمد عناية، دار التّقوى للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1431هـ/2010م.

16 ـ فريد الأنصاريّ، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، معهد الدّراسات المصطلحيّة والمعهد العاليّ للفكر الإسلاميّ، د.م، ط1، 1424هـ/2004م.
17 ـ الماوردي أبو الحسن عليّ ت:450هـ، أدب الدّنيا والدّين، شرح وتعليق: محمّد كريم راجح، دار إقرأ، بيروت، ط4، 1405هـ/ 1985م.
18 ـ مجدي محمّد محمّد عاشور، الثّابت والمتغيّر في فكرِ الإمام أبي إسحاق الشّاطبيّ، دار البّحوث للدّراسات الإسلامية وإحياء التّراث، دبي، الإمارات العربيّة المتّحدة، ط1، 1423هـ/2002م.
19 ـ محمّد فؤاد عبد الباقي، اللّؤلؤ والمرجان فيما اتّفق عليه الشّيخان، دار الآثار للنّشر والتّوزيع، صنعاء، اليمن، ط1، 1425هـ/2004م.
20 ـ مدكور عليّ أحمد، مناهج التّربية أسسها وتطبيقاتها، دار الفكر العربيّ، القاهرة، لا.ط، 1421هـ/ 2001م.
21 ـ الونشريسيّ أبو العبّاس أحمد بن يحي. ت: 914هـ، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقيّة والأندلس والمغرب، خرّجه جماعة من الفقهاء، بإشراف: محمّد حجّي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت. نشر وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة للمملكة المغربيّة، لا.ط، 1401هـ/1981م.

الهوامش:

[1]ـ فريد الأنصاريّ، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، معهد الدّراسات المصطلحيّة والمعهد العاليّ للفكر الإسلاميّ، د.م، ط1، 1424هـ/2004م، ص103.
[2]ـ ينظر: حمّادي العبيدي، الشّاطبيّ ومقاصد الشّريعة، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م، ص252.
[3]ـ الشّاطبيّ، أبو إسحاق ت: 790هـ، كتاب الاعتصام، مراجعة وتدقيق: مكتب البحوث والدّراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، لا.ط، 1424هـ/2003م، ج1، ص12.
[4]ـ الشّاطبيّ، أبو إسحاق، م.ن، ج1، ص13.
[5]ـ عبد المجيد الصّغير، الفكر الأصوليّ وإشكاليّة السّلطة العلميّة في الإسلام. قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشّريعة، دار المنتخب العربيّ للدّراسات والنّشر والتّوزيع. توزيع المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ/1994م، ص444.
[6]ـ عبد المجيد الصّغير، م.ن، ص445.
[7]ـ الشّاطبيّ، أبو إسحاق ت: 790هـ، الموافقات في أصول الشّريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلميّة، بيروت، لا.ط، د.ت، مج1، ج1، ص53.
[8]ـ الشّاطبيّ، أبو إسحاق، م.ن، مج1، ج1، ص53.
[9]ـ الشّاطبيّ، أبو إسحاق، م.ن، مج1، ج1، ص57.
[10]ـ الشّاطبيّ، أبو إسحاق، م.ن، مج1، ج1، ص31- 32.
[11]ـ ينظر: الشّاطبيّ، أبو إسحاق، م.ن، مج1، ج1، ص41.
[12]ـ الشّاطبيّ، أبو إسحاق، م.ن، مج1، ج1، ص41.
[13]ـ ابن رشد، أبو الوليد ت:595هـ، فصل المقال في تقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال، مع مدخل ومقدّمة تحليليّة للمشرف على المشروع: د/ محمّد عابد الجابريّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، نوفمبر 1997م، ص115.
[14]ـ فريد الأنصاريّ، المصطلح الأصوليّ عند الشّاطبيّ، م. س، ص111.
[15]ـ الشّاطبيّ، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشّريعة، م.س، مج1، ج1، ص44، وانظر: م.ن، ص45 + ص47.
[16]ـ الشّاطبيّ، أبو إسحاق، م.ن، مج1، ج1، ص48.
[17]ـ الغزالي، أبو حامد ت:505هـ، أيّها الولد، تشرّفت بخدمته والعناية به: اللّجنة العلميّة بمركز دار المنهاج للدّراسات والتّحقيق العلميّ، دار المنهاج للنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1435هـ/2014م، ص47.
[18]ـ السّمعانيّ، أبو سعد عبد الكريم بن محمّد ت:562هـ، كتاب أدب الإملاء والاستملاء، دراسة وتحقيق: أحمد محمّد عبد الرحمن محمّد محمود، مطبعة المحموديّة، د.م، ط1، د.ت، ج1، ص45.
[19]ـ حمدان محمّد، معجم مصطلحات التّربية والتّعليم، دار كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 1428هـ/ 2007م، ص37.
[20]ـ حمدان محمّد، معجم مصطلحات التّربية والتّعليم، م. ن، ص15.

[21]- الشّاطبيّ، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشّريعة، م.س، مج1، ج1، ص38.
[22]- الشّاطبيّ، أبو إسحاق، م.ن، مج1، ج1، ص39.
[23]- الشّاطبيّ، أبو إسحاق، م.ن، مج1، ج1، ص39.
[24]- الشّاطبيّ، أبو إسحاق، م.ن، مج1، ج1، ص40.
[25]- ابن الأزرق، أبو عبد الله محمّد بن عليّ الغرناطي ت: 896هـ، روضة الإعلام بمنزلة العربيّة من علوم الإسلام، تقديم وتحقيق: سعيدة العلمي، منشورات كليّة الدّعوة الإسلاميّة، طرابلس، ط1، 1429هـ من ميلاد الرّسول ﷺ، 1999م، ج2، ص587 - 588.
[26]- الغزاليّ، أبو حامد، أيّها الولد، م. س، ص60.
[27]- الشّاطبيّ، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشّريعة، م.س، مج1، ج1، ص64.
[28]- الشّاطبيّ، أبو إسحاق. م.ن، مج1، ج1، ص64.
[29]- محمّد فؤاد عبد الباقي، اللّؤلؤ والمرجان فيما اتّفق عليه الشّيخان، دار الآثار للنّشر والتّوزيع، صنعاء، اليمن، ط1، 1425هـ/2004م، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزّمان، رقم: 1712، ج3، ص953.
[30]- انظر: الشّاطبيّ، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشّريعة، م.س، مج1، ج1، ص65.
[31]- هو: أبو عليّ منصور بن عليّ بن عبد الله الزّواويّ، فقيهٌ نظّارٌ. له مُشاركةٌ حسنةٌ في كثيرٍ من العلومِ العقليّة والنّقليّة، واطّلاعٌ وتقييدٌ ونظرٌ في الأصول والمنطق وعلم الكلام. قدم الأندلسَ عام 753هـ. كان مولدُهُ فِي حدودِ: 710هـ، وعنهُ أخذ الإمام الشّاطبيّ. ينظر: الشّاطبي، أبو إسحاق ت: 790هـ، الإفادات والإنشادات، دراسة وتحقيق: محمّد أبو الأجفان، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ/ 1983م، ص23. و: ابن مريم الشّريف المليتي المديوني التّلمسانيّ د.ت، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. اعتنى بمراجعة أصله: محمّد بن أبي شنب، المطبعة الثّعالبيّة، الجزائر، الجزائر، لا.ط، 1326هـ/1908م، ص292، وما بعدها.
[32]- الشّاطبيّ، أبو إسحاق. الإفادات والإنشادات، م.س، ص107.
[33]- انظر: الشّاطبيّ، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشّريعة، م.س، مج1، ج1، ص65، وما بعدها.
[34]- انظر: الشّاطبيّ، أبو إسحاق. م.ن، مج1، ج1، ص67.
[35]- ينظر: مجدي، محمّد محمّد عاشور. الثّابت والمتغيّر في فكرِ الإمام أبي إسحاق الشّاطبيّ، دار البّحوث للدّراسات الإسلامية وإحياء التّراث، دبي، الإمارات العربيّة المتّحدة، ط1، 1423هـ/2002م، ص81.
[36]- الونشريسيّ، أبو العبّاس أحمد بن يحي. ت: 914هـ، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقيّة والأندلس والمغرب، خرّجه جماعة من الفقهاء، بإشراف: محمّد حجّي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت. نشر وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة للمملكة المغربيّة، لا.ط، 1401هـ/1981م، ج11، ص142.
[37]- مدكور عليّ أحمد، مناهج التّربية أسسها وتطبيقاتها، دار الفكر العربيّ، القاهرة، لا.ط، 1421هـ/2001م، ص30.
[38]- الغزاليّ، أبو حامد ت:505هـ، منهاج المتعلّم، حقّقه: أحمد عناية، دار التّقوى للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1431هـ/2010م، ص68.
[39]- الشّاطبيّ، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشّريعة، م.س، مج1، ج1، ص129.
[40]- الشّاطبيّ، أبو إسحاق، م.ن، مج1، ج1، ص130.
[41]- هو: أبو الحسن علي بن محمّد بن حبيب البصريّ المعروف بالماورديّ، من وجوه وكبار فقهاء الشّافعيّة، من مصنّفاته: كتاب أدب الدّنيا والدّين، الحاوي، والأحكام السّلطانيّة، وقانون الوزارة وسياسة الملك، توفّي: 450هـ - 1058م. ينظر: السّبكي، تاج الدّين ت: 771هـ، طبقات الشّافعيّة الكبرى، تحقيق: عبد الفتّاح محمّد الحلو، ومحمود محمّد الطناحي. ج5، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، مصر، لا.ط، د.ت، ج5، ص267، وما بعدها. و: ابن العماد، شهاب الدّين أبو الفلاح الحنبليّ الدّمشقيّ ت: 1089هـ، شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، وحقّقه وعلّق عليه: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 1410هـ/1989م، مج5، ص218-219. والشّيرازيّ، أبو إسحاق الشّافعيّ ت: 476هـ، طبقات الفقهاء، حقّقه وقدّم له: إحسان عبّاس، دار الرّائد العربيّ، بيروت، لبنان، لا.ط، د.ت، ص131.
[42]- الماوردي أبو الحسن عليّ ت:450هـ، أدب الدّنيا والدّين، شرح وتعليق: محمّد كريم راجح، دار اقرأ، بيروت، ط4، 1405هـ/ 1985م، ص77.
[43]- الماوردي أبو الحسن عليّ، م. ن، ص77.
[44]- الماوردي أبو الحسن عليّ، م. ن، ص82.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 521 – 530
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أزمة المسلم المعاصر في فكر مالك بن نبي

The crisis of the contemporary Muslim in the thought of Malik bin Nabi

طالبة دكتوراه إكرام عطار[1] د/ بلخير عثمان
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
مخبر الدراسات الشرعية
attarikram13@gmail.com manahijd@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/02 تاريخ القبول: 2021/11/04

الملخص:
يعيش المسلم في العصر الحالي حالة من الانحطاط والتخلف، في مجتمع غلبت عليه الفلسفة المادية الوضعية، في حين أنه صاحب عقيدة سماوية، ما جعله في حالة ازدواجية بين عقيدته ودينه ومجتمع مادي، مالك بن نبي من أبرز المفكرين الذين تنبهوا لهذه الأزمة التي يعاني منها المسلم حيث بحث أسبابها، متعلقاتها، نتائجها، وغايته لم تكن الفهم والتحليل والتفسير فحسب، بل كان شغله الشاغل تغيير الأوضاع والنهوض من كبوة التخلف الحضاري، ومحاربة التخلف لا يكون إلا بمعرفة أسبابه ومعالجته من جذوره، لذلك ركز مالك بن نبي في مؤلفاته على المشاكل التي يعانيها المسلم والأزمات التي يعيشها، ونحاول في هذه المقال دراسة فكر هذا العالم ومعرفة واقع الأمة الإسلامية والوقوف على سبب ما وصل إليه المسلم من انحلال وتفكك وضياع وتخلف.
الكلمات المفتاحية: مالك بن نبي؛ المسلم المعاصر؛ أزمة؛ مجتمع؛ تخلف.

Abstract:
The Muslim lives in the current era in a state of decadence and backwardness In a society dominated by physical philosophy, while he owns a heavenly creed, What made him in a state of duality between his faith and religion and a physical society. Malik Ben Nabi is one of the most prominent thinkers who was aware of this crisis, and he discussed its causes, its attachment, its results, and his goal was not only to understand, analyze and explain, but he wanted to change the situation and get out of civilizational underdevelopment, and fight against underdevelopment is based only on knowledge of its causes and its root causes. Malik bin Nabi has therefore focused in his writings on the problems and crises of Muslims.

And in this article, we try to study the thinking of this worl and Knowledge of the reality of the Islamic Ummah and the cause of Muslim decay, disintegration.
Key words: Backwardness; society; crisis; modern muslim; Malik Bin Nabi.

مقدّمة:

يجمع المفكرون والمنظرون في الفكر الإسلامي أن المسلم المعاصر يعيش في حالة من التقهقر والتخلف، ويواجه أزمة ليست بالهينة حيث أنه يحمل عقيدة وشريعة سماوية، بينما يعيش في مجتمع يقوم على فلسفة وضعية، ومن أبرز المفكرين الذين بحثوا في هذه الأزمة نجد مالك بن نبي الذي ترك لنا من خلال مؤلفاته مشروعا حضاريا متكاملا طويل الأمد، بحث من خلاله هذه الأزمة، أسبابها، متعلقاتها، نتائجها، لذلك فالإشكالية الأولى لهذه المقال هي: ما هي الأزمات والمشاكل التي تواجه المسلم وتعيقه عن النهوض وبناء الحضارة من خلال فكر مالك بن نبي؟

[1]- المرسل المؤلف

ولما كانت معرفة الداء نصف الدواء، وجب علينا إذا ما أردنا الإصلاح معرفة المشاكل والعوائق وتشريحها وتحليلها للتمكن من معالجتها، ونلاحظ أن مالك بن نبي قد وجد العلة الأولى لأزمة المسلمين وعرف مواطن الضعف والخلل لإصلاح هذا الواقع، وغايته لم تكن الفهم والتحليل والتفسير لما يجري أمامه فحسب، بل كان شغله الشاغل تغيير الأوضاع والنهوض من كبوة التخلف الحضاري، فدرس واقع الأمة الإسلامية دراسة نقدية تحليلية واستطاع الوقوف على أسباب هذا التخلف والانحلال، ونحاول من خلال هذه المقالة دراسة فكر مالك بن نبي ومشروعه الإصلاحي ومعرفة واقع الأمة الإسلامية والوقوف على سبب ما وصل إليه المسلم من انحلال وتفكك وضياع.

1/ التعرف على المشروع الفكري لمالك بن نبي: يعد مالك بن نبي من أبرز المفكرين الذين كان لهم خطا فكريا واحدا وهدفا معينا يسعى إليه من خلال مؤلفاته، في مشروعه الفكري على بناء الحضارة وانشغل بدراسة الأمة الإسلامية ومشاكلها وراح يبحث حول أزمة المسلمين وتخلفهم وتداعياتها والحلول لذلك، ونلاحظ أن كل مؤلفاته تسير على هذا الخط الموحد وهو التغيير الحضاري، وتصل مؤلفات مالك بن نبي إلى أربعين مؤلفا وقد كان أول كتاب أنتجه مالك بن نبي هو الظاهرة القرآنية سنة 1947 وقد كتبه باللغة الفرنسية ويعتبر محاولة جديدة للتنظير في القرآن الكريم ودراسته من الزاوية النفسية والاجتماعية بالنسبة للذات المحمدية وقد ترجمه إلى اللغة العربية الأستاذ: عبد الصبور شاهين[1]، وأبرز مؤلفاته المعروفة جدا والتي اشتهر بها وبدأ من خلالها مشواره الحضاري كتاب شروط النهضة الذي ناقش فيه الشروط التي يجب أن تتوفر في الأمة لتحقق نهضتها، وطرح فيه فكرة جوهرية رأى أنها سبب التقهقر وهي القابلية للاستعمار ثم بدأ بعدها شروط النهضة المتمثلة في: الإنسان والتراب والوقت، وقد لقي هذا الكتاب رواجا كبيرا في الأوساط وشهرة واسعة حتى سمي مالك بن نبي بصاحب شروط النهضة، وبعد هذا الكتاب صدر له كتاب آخر في نفس خط الحضارة وهو وجهة العالم الإسلامي سنة 1954م بحث فيه أين يتجه العالم الفكر الإسلامي في ظل العوامل الداخلية والخارجية التي يعيشها وجدلية الفكر والسياسة وازدواجية اللغة والأفكار، وركز في هذا الكتاب على الفكرة المحورية للفكر الإسلامي وهي حب الخير وكره الشر، توالت مؤلفات مالك بن نبي أكثر وازدادت غزارة بعد أن ذهب إلى المشرق العربي وزار مصر وسوريا ولبنان أصدر بعدها الكثير من الكتب التي تحلل واقع الأمة الإسلامية وتحلل الداء وتبحث عن الدواء من بين هذه الكتب: الفكرة الإفريقية الأسيوية، الصراع الفكري في بلاد المستعمر، فكرة كمنويلث إسلامي، في مهب المعركة، تأملات، ميلاد المجتمع، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مشكلة الثقافة، تأملات، المسلم في عالم الاقتصاد، هذه الكتب منها ما كتبه بالغة العربية وأخرى بالفرنسية ترجمت لاحقا، وامتدت هذه المؤلفات على مدار أربعين سنة تقريبا، فقد استغل كل الوسائل المتاحة في ذلك الوقت لعرض أفكاره وبيان قضايا الأمة وتحليل الأحداث والتحذير من الأخطار المحيطة في ظل التغير الحاصل للنظام العالمي، وهذه الكتب والمقالات والمحاضرات لم تأتي بالنظرة الفوقية وإنما كانت نتيجة تجارب حياتية للمؤلف شكلت فكره حيث أنه عرف الحضارة الغربية وقرأها قراءة تحليلية نقدية كما قرأ تاريخ الفكر الإسلامي وعاش واقع مجتمعه هذا ما جعل منه مفكرا فذا صاحب مشروع حضاري متكامل، درس فيه أزمة المسلم ومشاكله الفكرية التي جعلته في آخر ركب الحضارة وآمن بأن مفتاح الحل يكمن في تشخيص الداء أولا ومعرفة المشكلة وأسبابها ومن ثم الانطلاق في البناء الحضاري.

2/ تشخيص واقع المسلمين المعاصر: لما كانت خلافة الإنسان عن الله هي إرادة إلهية نافذة، كانت رعايته، سبحانه وتعالى إحدى ألطافه ونعمه، سبحانه وتعالى، على هذا الإنسان... فكان تعاقب الرسالات السماوية تجديدا للنسق الديني في فكر هذا الإنسان... وعندما بلغ هذا الإنسان مرحلة الرشد، وشاء الله ختم طور النبوة والرسالة والوحي بمحمد ﷺ، وبالقرآن الكريم، استمر التجديد سنة من سنن الإسلام وتوالت السنين على الأمة الإسلامية وطرأت عليها الأمراض والعلل الذاتية والوافدة إليها فحجبت صفاءها وقل عزمها وفعاليتها، وإذا لم يتداركها المجددون بالتجديد والمجاهدون بالجهاد الذي يجسدها نموذجا حيا معاشا، طويت صفحتها الحية

وتحولت إلى متحف التاريخ[2]، ونجد الأمة الإسلامية والعربية أمام تناقض حاد بين قدرات هائلة يمتلكونها وبين عجز هائل عن الاستفادة من هذه القدرات، وهذا القصور ناتج عن التراجع في أجهزة التفكير والإرادة[3]، ومنه التراجع والتخلف في حال الأمة الإسلامية وما أصابها من وهن وضعف، وكان مالك بن نبي من أبرز المفكرين المجددين وقد نظر للمجتمع الإسلامي نظرة تاريخية اجتماعية ورأى أنه يمر بثلاث مراحل عبر التاريخ، يتدرج فيها حسب تطوره وتعامله مع الأفكار والأشياء والأشخاص وهذه المراحل كالتالي:

أ- مجتمع ما قبل التحضر: ويقابله في التاريخ الإسلامي المجتمع الجاهلي قبل الإسلام وفي الأصل كان مجتمعا قبليا صغيرا يعيش في شبه الجزيرة العربية، وفي عالم ثقافي محدود، حيث كانت المعتقدات نفسها تتمحور حول أشياء لا حياة فيها، إنها أوثان الجاهلية، وهو مجتمع في عمر الشيء وعالم الأشياء في هذا المستوى يكون شديد الفقر وتكون فيه الأشياء بدائية: كالسيف والرمح، أو الوتد... وعالم الأشخاص في المجتمع الجاهلي قد انحصر في حجم القبيلة، فيما عالم أفكاره قد تمثل بوضوح في تلك القصائد المتألقة الشهيرة بالمعلقات، وهو عالم محدود يستقي منه الشاعر الجاهلي أبياته البراقة في المدح والذم أو الغزل...[4].

فيمكننا القول أن العرب كانوا يعيشون حالة استعارة ميكانيكية إذا صح التعبير مفردات من هنا وأخرى من هناك فيما هو شبيه إلى حد ما بوضعنا زمن الصدمة الحضارية الغربية في القرنين الأخيرين، ففي العراق مثلا استعاروا الكثير من المفردات من بلاد فارس، وفي الشام من البيزنطيين والتأثيرات الهلينية، أما في شمال جزيرة العرب فلم يكن لهم فيما عدا الشعر وبعض التقاليد الإدارية والأنشطة الاقتصادية، معطيات حضارية أصيلة[5].

فالنظام القبلي كان هو السائد في الجزيرة العربية، وكان العلم والتعليم شيئا غير مألوف، ومن يعرف القراءة والكتابة شيء قليل، فكانوا حقا أمة أمية حتى جاء الإسلام، وحث على العلم والتعلم فأخذوا منها بحظ غير منزور، أما بالنسبة للتجارة فكانت لقريش رحلتان تجاريتان: رحلة الشتاء إلى اليمين، ورحلة الصيف إلى الشام، وقد استفادت من وراء هاتين الرحلتين كثيرا من الفوائد المادية والثقافية، وكانوا أبعد ما يكون عن الصناعة، وذلك لأن عامتهم بدو مستوفزون للظعن في أكثر أوقاتهم، والصناعة تستلزم الإقامة في المدن حيث يسهل وجود المواد الأولية اللازمة للصناعة، وتصريفها[6].

فكان المجتمع الجاهلي يعيش في أبسط الحالات الاجتماعية بعيدا عن أي عامل أو مظهر من مظاهر التحضر إلى أن جاء الإسلام والدعوة إلى التوحيد الذي مثل الدافع الحيوي ونقطة الانطلاق لبناء الحضارة.

ب- مرحلة المجتمع المتحضر: يقابل هذه المرحلة في التاريخ الإسلامي مجيء الإسلام حيث فجأة أضاءت فكرة في غار حراء بدأت بكلمة اقرأ، مزقت هذه الكلمة ظلمات الجاهلية، وقضت على عزلة المجتمع الجاهلي، ورأى النور مجتمع جديد متفاعل مع العالم ومع التاريخ، فشرع بهدم ما بداخله من حدود قبلية ليؤسس عالمه الجديد من الأشخاص، حيث كل أضحى حامل رسالته، وليبني عالما ثقافيا جديدا تتمحور فيه الأشياء حول الأفكار[7]، هكذا تميز الإسلام بكونه دينا فجر حضارة، وصاغ مدنية، وأثمر اجتماعا إنسانيا، وألف في نفس الإنسان بالمنهاج التربوي الشامل ذلك الائتلاف المتوازن، الذي جعل هذا الإنسان يبدع الحضارة المصطبغة بصبغة الدين، لقد حقق الدين الإسلامي الائتلاف والتوازن والأمن في نفس الإنسان المسلم، فجاء الإبداع المدني لهذا الإنسان أي الحضارة الإسلامي ثمرة مجسدة لهذا الذي أحدثه الدين في نفس الإنسان[8]، وفي مبدأ الأمر، وعندما بدأت عملية اندماج المجتمع الإسلامي في التاريخ، تأسس عالم الأشخاص فيه على نموذج أصلي، يتمثل في طائفة الأنصار والمهاجرين المتآخين في المدينة[9]، حيث اطمأن الإنسان وتحرر من القيود ما دفعه إلى البناء والتقدم، يقول ول ديورانت: "إن الحضارة تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف تحررت في نفسه دوافع التطلع، وعوامل الإبداع والإنشاء، وحينئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها[10]، ولقد جسد هذا النموذج الفكرة الإسلامية إذ أضحى المحتذى والمستلهم، وكان القرآن الحافز والدافع للتقدم وتطور الحضارة، فبعد أن كان العرب قوم يضربون في الصحراء

لا يؤبه لهم عدة قرون، جاءهم النبي العربي، فأصبحوا قبلة الأنظار في العلوم والعرفان، وكثروا بعد قلة، وعزوا بعد الذلة، ولم يمض قرن حتى استضاءت أطراف الأرضين بعقولهم وعلومهم[11].

ج- مجتمع ما بعد التحضر: ونحن في هذه المرحلة منذ سقوط دولة الموحدين، وهي نقطة الارتداد والانكفاء هنا تجمد الفكرة وتتجه المسيرة نحو الوراء، إذ ينقلب المجتمع الإسلامي على أعقابه ليعود إثر مراحل عوالمه الثلاث.

هنا لا يعود عالم أشخاصه على هيئة النموذج الأصلي الأول، بل يصبح عالم المتصوفين، ثم عالم المخادعين والدجالين من كل نوع، ولا سيما من نوع النعيم، وعالم أشيائه لا يعود بسيطا مستجيبا لضروراته كما كان حاله في الجاهلية، فالأشياء هنا تستعيد سلطتها على العقول والوعي، إذ غالبا ما تكون تافهة براقة، وبهذه السيرورة المنغلقة يجد المجتمع الإسلامي نفسه منذ عدة قرون في عصر ما بعد الحضارة،[12] وحدث هذا عندما بعدت الحضارة الإسلامية عن ثقافتها وعن الصبغة الأولى التي تشكلت حولها.

وهذه العصور الثلاثة تتطابق بدقة مع الأطوار الثلاثة لتجربة الطفل:

أ- الطور الأمومي: حيث لا يكون لدى الرضيع المتشبث بثدي أمه أي مفهوم لعالم الأشياء.

ب- الطور قبل الاجتماعي: حيث يبدأ الطفل في الدخول إلى عالم الأشياء، وإن كان لا يزال يجهل كل شيء عن عالم الأفكار.

ج- الطور الاجتماعي المدرسي وما بعد المدرسي: حيث يحاول الطفل أن يقيم في داخله الصلة بين عالم الأشياء وعالم الأفكار.

وإذا طبقنا على دراستنا التخطيط المتعلق بنفسية الطفل، علمنا أن الطفل يجتاز مرحلة التقليد يسلك أثناءها سلوك كبار الأشخاص، أمثال أمه وأبيه والكبار من إخوته، من غير أن يفهمهم فهو يقلدهم وكفى، ولنفترض أنه لسبب ما قد واصل تقليدهم حتى سن الثامنة والعاشرة... إننا نرى في هذا بكل تأكيد حالة شاذة، أي حالة مرضية يكون لأهل الطفل إزاءها الحق في التحير، واللجوء إلى الأخصائيين، وهناك ملاحظة أخرى يجب مراعاتها أيضا في نفسية الطفل قبل تطبيقها على المجتمع الإسلامي فالأهل يعرفون جيدا خطر التقليد والقدوة السيئة على أطفالهم، ولذلك نراهم يعدون لهذا الأخير رقابة معينة في المنزل والمدرسة والشارع، لأنه ليس من الضروري أن يقوم الطفل بكل تجربة يقع عليها بصره فهناك تجارب مؤذية تعطل التقدم الأخلاقي والعقلي.

والآن لننقل هذه التجربة إلى موضوعنا لكي نفهم ماهية المشاكل التي تعترض المجتمع الإسلامي حاليا[13]، فنحن مازلنا بعد مرور قرن من الزمن نعيش في تقليد دائم للغير ونبحث عن الأشياء بدل الأفكار وننظر إلى الأرض بدل السماء.

هذه هي الدورة الحضارية التي تمر بها المجتمعات عامة كل حسب خصوصيتها، وكان ابن خلدون أول من استنبط فكرة الدورة في نظريته عن الأجيال الثلاثة إذ يختفي عمر الفكرة خلف مصطلحات ضيقة ضحلة، وتأتي أهمية هذه النظرة من أنها تتيح لنا الوقوف على عوامل التقهقر والانحطاط، أي على قوة الجمود داخل الحضارة، إلى جانب شرائط النمو والتقدم، فهي تتيح لنا أن نجمع كلا لا تتجزأ مراحله،[14] وهذا ما فعله بن نبي حين درس تاريخ الحضارة الإسلامية ووصل إلى عناصر القوة والضعف وعرف مواطن الخلل عند المسلمين وسبب الضعف والوهن.

3/ الصفات السلبية للمسلم المعاصر:

أ- الاضطراب الأخلاقي:

معنى الأخلاق: يقول حبنكة الميداني في تعريف الأخلاق أنها: "صفة مستقرة في النفس فطرية أو مكتسبة، ذات آثار في السلوك محمودة أو مذمومة، فالخلق منه ما هو محمود ومنه ما هو مذموم، والإسلام يدعو إلى محمود الأخلاق وينهى عن مذمومها"[15]. فالأخلاق إذن هي مجموعة من الصفات في الإنسان يظهر أثرها في سلوكه ومعاملاته وقد تكون حسنة أو سيئة والأولى هي ما جاء الإسلام بها ودعا إليها، قال عليه الصلاة والسلام:

"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، وفي القرآن الكريم نجد الكثير من القصص والتوصيفات التي تدعو إلى طيب الخلق.

ويعرف الجرجاني الأخلاق بـ: "هي هيئة راسخة في النفس، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية"[16]. فالأخلاق سجية ثابتة في نفس الإنسان تصدر دون تماطل وتفكير لأنها إن أصبحت كذلك تصبح تصنع وادعاء فصاحب الخلق الحسن لا يفكر قبل أن يصدره وإنما يكون سلوك تلقائي يعبر عن طبيعته الحسنة وفطرته الطيبة التي يمكن أن تتشوه وتتغير وفق تربيته ومحيطه.

أهمية الأخلاق في بناء المجتمع: تمثل الأخلاق الركيزة الأولى التي تقوم عليها المجتمعات، حيث أنها تساعد في ضبط الأفراد وتنظيم حياتهم وكبح رغباتهم فتكون بمثابة موجه نحو الخير وتقف في وجه المادية المطلقة والانحرافات الناتجة عنها التي جعلت الإنسان كالحيوان في حين أنه كائن متخلق بالدرجة الأولى، وهذا ما ذهب إليه طه عبد الرحمن بأن العقلانية ليست هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية فما المانع من أن يسمى الإدراك الذي تتمتع به البهائم عقلا أيضا ولا يختلف عن إدراك الإنسان إلا في الدرجة، لذا وجب أن يوجد هذا الحد الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال والفلاح في المآل، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به، ولا في حصول الضرر متى تقرر تركه، وليس هذا الشيء إلا مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميه باسم الأخلاقية التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة[17]، فلولا تحلي الإنسان بفضائل الأخلاق لافتقد خصائصه الإنسانية المميزة له عن المخلوقات الأخرى ولصار المجتمع الإنساني خاضعا لشريعة الغاب.

ركز مالك بن نبي على هذا الجانب وجعله في أعلى سلم القيم، فلا يمكن لأي مجتمع أن يقوم دون النظم الأخلاقية لأن المعاملات الاجتماعية كلها حتى معاملات الجوار العادي لا تبنى إلا على الأخلاق،[18] وعليها يقوم بناء المجتمع فعندما تتوفر في مجتمع ما يكون ذلك سببا في تماسكه وقوته، كما أنها البطاقة التعريفية الاجتماعية حيث يبرز ويشتهر المجتمع بها، فكل أمة تشتهر بالطابع الأخلاقي الخاص بها.

والروح الخلقي منحة من السماء إلى الأرض، يأتيها مع نزول الأديان عندما تولد الحضارات، ومهمته في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض[19].

كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: 63). والإسلام هو عنوان لحسن الأخلاق وأحسنها قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: 90). وقد شملت الأخلاق جميع المناحي بداية من الفرد إلى التركيب الاجتماعي فهي كالروح بالنسبية للجسد، وكان النبي ﷺ أحسن مثال على ذلك فقد عرف بحسن الخلق والصدق والأمانة قبل البعثة وتعزز ذلك بعدها قال الله تعالى فيه: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران: 159)، أي أن الأخلاق الحسنة التي تحلى بها النبي ﷺ والمسلمين من بعده أساس الدعوة وقوامها فلو لم تكن لما قامت الحضارة الإسلامية وما انتشرت في أصقاع الأرض فهي عصب الحضارة، وهي بلا شك ترتقي بالأمة إلى مقامات العزة بين الأمم لأنها مرتكزة على التوحيد ولا تقتصر حينئذ على الإنسان بل تتجاوزه إلى الكائنات الأخرى.

التشوه الأخلاقي في المجتمع: يعيش المسلم المعاصر في حالة من الفوضى الأخلاقية تعتري حياته اليومية وسلوكه فبعد المراحل الكثيرة التي مرة بها ها هو اليوم يقبع في مرحلة ما بعد التحضر وقد فقد هويته ومقوماته فنجده يتخبط بين بهويته الإسلامية وأخلاق دينه وواقع بنظم جديدة وفلسفات وضعية مادية تحكم العالم لذا وجد نفسه يعيش حالة من الانفصام فاضطربت أخلاقه وتشوهت حتى فقد بوصلته نحو الحقيقة فتخلى عن الفكرة القرآنية في حياته اليومية وجعلها محصورة في العبادة فقط ودور المساجد وفي هذا يقول مالك بن نبي:

"إنها اللحظة المؤلمة حيث المسلم منشطر إلى شخصين: المسلم الذي يتمم واجباته الدينية ويصلي في المسجد، ثم المسلم العملي الذي يخرج من المسجد ليغرق في عالم آخر"[20]. هذا العالم الآخر الذي يندمج فيه المسلم ويفقد زمام المبادرة فيتأثر به بدل أن يؤثر فيه وينتهي به الأمر إلى العيش بين قطبين متجاذبين مما يؤدي به إلى حالة من الانفصام والاضطراب، لأنه يفصل بين الجانب الأخلاقي وجوانب الحياة الأخرى فيطبع الحياة السياسية الاستبداد، ويعم الفساد على المستوى الاجتماعي، كل هذا بسبب غياب القيم الموجهة والمرشدة الضابطة لمناحي الحياة.

يسأل المسيري في مقدِّمة كتاب العالَم والغرب لصاحبه كافين رابيلي، وهو مترجم الكتاب، سؤالا يقع في قلب الإشكالية التي طرحناها، يقول فيه: كيف يتأتَّى لنا أن نعيش سويًّا دون أن يكون هناك قيَم عامَّة نستند إليها حين نحكم على أنفسنا وعلى الآخرين، قيم يمكن الاحتكام إليها إن اختلفنا، وإن رأينا البشر يتصرَّفون مرَّة أخرى مثل القرود، قيمٌ تمكِّننا أن نسمِّي الإنسان إنسانا، والقرد قردا،[21] يقودنا هذا الحديث إلى وجوب وجود قيم ثابتة مطلقة لا تتغير وتتبدل حسب الأفراد وأمزجتهم لأنها إن كانت ذلك تكون نسبية متغيرة يضعها كل فرد حسب حاجاته ورغباته فيحدث التصادم ويعم قانون القوة، ويكون هذا سبب مباشرة في انحلال وتمزقه، فأول عمل يقوم به المجتمع فور ميلاده هو ربط شبكة العلاقات الاجتماعية، أي هو خُلق التآخي في حال المجتمع الإسلامي، ثم إنَّ أوَّل ما يفقده المجتمع وهو متوجه نحو حتفه هو تداعي البناء الخلقي، ويمكن أن نستنتج أنَّ التوتر الخلقي قد بلغ ذروته في العهد المدنيِّ، ثم شرع في التدنِّي بعد صفين[22]. فالأخلاق إذن هي بداية تشكل المجتمع واتجاهه نحو الحضارة وغيابها سبب في انحلال المجتمع وفتوره، وهذا ما نعاني منه منذ سقوط دولة الموحدين ودخولنا في مرحلة ما بعد الحضارة التي انتشر فيها الانحلال الأخلاقي وعم الفساد في مجتمع من المفترض أنه يتخلق بأخلاق الإسلام لكن غابت الأخلاق وبقي اسمها فقط ومن أغرب الكلام الذي سمعته ويجسد حقيقة عمق الأزمة التي نعاني منها قول أحدهم: "اعمل ما شئت لكسب النقود سواء في السرقة أو بيع المخدرات أو غيرها لا يهم المهم أن لا يمسك به هذه هي الديمقراطية والحرية هكذا هم في الغرب" هذا الكلام جاء على لسان رجل مسلم يعيش في مجتمع مسلم، نلمس من خلاله خطورة الوضع الذي نعيش فيه وأثر غياب القيم الأخلاقية التي تضبط الأفراد بدعوى أن الحرية الأخلاقية من مظاهر التقدم، حيث أنه لم يعد هناك حرج من القيام بأفعال محرمة شرعا أو غير الأخلاقية إن كانت تجلب منفعة، وخلف هذا الكلام مشكلة كبيرة أخرى وهي التقليد والتبعية، تقليد الغرب في أفكاره وأشيائه.

ب- التقليد: المقصود به: ما سلكه المسلمون من غير إدراك ولا وعي ولا تمحيص، من إتباع الغير والأخذ منهم، والتشبه بهم، في شتى ألوان الحياة وأنماط السلوك والأخلاق، وأشكال الإنتاج، في الاعتقاد والتصور والفكر والفلسفة والسياسة والاقتصاد والأدب والفن والثقافة والنظم والتشريع، من غير اعتبار للعقيدة والشريعة الإسلامية والأخلاق الفاضلة، ومن غير إلزام للمنهج الإسلامي الأصيل[23].

وهذه المشكلة من صفات السلب والتخلف عند إنسان ما بعد الموحدين، الذي أصبح لا يفكر ويقبل كل شيء من الغرب حتى حلول مشكلاته يستوردها من الغرب، وهذه ما سماها مالك بن نبي الأفكار القاتلة التي نستعيرها من الغرب والتي أطلق عليها مالك بن نبي القابلية للاستعمار التي تعتبر معرقلا لحركة النهضة لذلك وجب على الإنسان تنقية الفكر من هذه الرواسب لكي يستطيع تدعيم عالم الأشياء بعالم الأفكار،[24] ويجب أن لا يأخذ الأفكار إلا بعد تمحيص وامتحان، ويسائل نفسه دائما: هل هذا حق أو غيره أحق منه، ولا شك إن ربى نفسه على هذه التربية لم يكن أقل شأنا من الغربي ولا أقل قدرة على الابتكار[25]، وتحدث عن نوع آخر من الأفكار هي الأفكار الميمتة وهي نتاج إرثنا الاجتماعي ورثها المجتمع عن ما بعد الموحدين وهذه الأفكار أشد من الأفكار القاتلة لأنها منسجمة مع عاداته، ولم تولد في باريس ولندن وإنما ولدت في الجزائر وتونس والقاهرة وفاس[26].

فالعالم الإسلامي اليوم خليط من بقايا موروثة عن عصر ما بعد الموحدين وأجلاب ثقافية حديثة جاء بها تيار الإصلاح، وتيار الحركة الحديثة، وهو خليط لم يصدر عن توجيه واع، أو تخطيط علمي، وهذا التلفيق لعناصر من عصور مختلفة ومن ثقافات متباينة، دون أدنى رباط طبيعي أو منطقي بينهما، قد أنتج لنا عالما رأسه في 1949 وقدماه في 1369، وهو يحمل في حشاه ما حملت العصور الوسيطة، عالم متضارب منطو على ألوان من التناقض والتنافر، التي تجمعت وتراكمت في هيئة فوضى[27].

ج- اللافعالية: هي أن يكون الإنسان عاجزا على الإتيان بنتائج عملية رغم امتلاكه للأفكار والوسائل، حيث أنه يفتقد للمنطق العملي وكيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه، فليس من الصعب على الفرد المسلم أن يصوغ مقياسا نظريا يستنتج به نتائج من مقدمات محددة، غير أنه من النادر جدا أن نعرف المنطق العملي، أي استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة[28].

ويرى بن نبي أن هذه من أبرز المشاكل التي تواجه المسلم وهي عدم إتباع الفكرة بالعمل وتجسيدها في الواقع، حيث أنه لا فائدة من الأفكار إن لم يتبعها عمل ونتيجة، فالعمل شرط يعرف من خلاله نجاح الفكرة من عدمها، وبالرغم من أن المسلم يحمل القرآن ولكنه لا يستفيد منه كثيرا في التخطيط لنهضة قادمة، فعقلية ما بعد الموحدين تشله عن الإبداع، لأنه لم يكن على المستوى الثقافي الذي يحيط الاختراع بالرعاية، وفي المقابلة نجد عند الغربيين أفكارا قد لا تثبت أمام النقد الموجه لها ولكنهم استخدموها إلى أقصى ما يستطيعون[29]، هذا لامتلاكهم ثقافة الفعالية والعمل بينما اكتفى المسلم المعاصر بالتنظير والإكثار من الكلام دون العمل.

د- فوضى الأشياء والأفكار: إن المتمعن في الذات الإنسانية يدرك أنها في عزلتها تنقسم إلى قسمين فإما تنشغل بالمادة وتنظر إلى الأرض وإما تنشغل بالفكرة وتنظر إلى السماء:

عالم الأشياء: مثل مالك بن نبي لعالم الأشياء برواية من الأدب الأوروبي "روبنسون كروزويه" وصاحب هذه القصة دنييل دي فواي يطلق بطله من نقطة الصفر بالنسبة للأشياء حيث يقول بعد أن غرقت سفينته وتركته وحيدا على جزيرة نائية: "بدأت أنظم وقت عملي ووقت راحتي ونزهتي وطبقا لهذه القاعدة التي واظبت على مراعاتها كنت أخرج في كل صباح إن لم تمطر ومعي بندقيتي لمدة ساعة أو ساعتين، ثم أعمل بعد ذلك حتى حوالي الساعة الحادية عشرة، ثم آكل مما أجده في حوزتي، ثم أنام من الساعة الثانية عشرة حتى الساعية الثانية بعد الظهر بسبب الحر الشديد، وفي المساء أستأنف العمل، ولقد أنفقت وقتي في ذلك اليوم وفي اليوم التالي لأصنع لنفسي منضدة، فلم أكن سوى عامل بائس، ولكن سرعان ما خلق مني الوقت والحاجة عاملا ماهرا".

هذه شريحة من وقت روبنسون كروزويه في عزلته على الجزيرة فترى أنه أنفق وقته في أعمال حسية أكل ونوم وعمل[30]، نلاحظ من خلال هذه القصة كيف اتجهت شخصية البطل في عزلته إلى عالم المادة وغريزة البقاء وهذا الاتجاه جعل حياته في هذه العزلة تتجه إلى عالم الأشياء بصفة كلية ولم يفكر بأشياء أخرى، وتعكس هذه القصة توجه التفكير عند الإنسان الغربي المتعلق بعالم الأشياء والمادة والجانب التقني والإنتاجي.

عالم الأفكار: مثل بن نبي لعالم الأفكار من الأدب العربي وقصة حي بن يقظان حيث يقول: أخذت مغامراته اتجاها مخالفا فهي لم تبدأ في الواقع إلا بعد نفوق الغزال، أم الطفل الأعزل بالتبني وأخيرا هرمت الغزالة وضعفت، فاقتادها إلى حيث المرعى المغذي قطف لها لا منه وأطعمها من كل أنواع الثمار، ولكن ضعفها وهزلها كانا في تزايد ثم حضرها الموت، فتوقفت كل حركاتها وتعطلت وظائفها وعندما رآها الصبي في هذه الحالة، غمره شعور قوي بالأسى والألم حتى أوشكت روحه أن تنفصل من جسده، فأخذ يفحص أذنيها وعينيها فلم يلحظ عليها أي تلف ظاهر، وفحص أيضا جميع أعضائها فلم يجد عيبا، لقد كان يحرص على اكتشاف مكان الداء لكي يخلصها منه حتى تعود إلى حالتها التي كانت عليها من قبلن ولكن لم يوفق إلى شيء من ذلك وكان عاجزا عن أن يقدم لها العون. وابتداء من هذا الموقف يستطيع ابن يقظان أن يكتشف رويدا رويدا

فكرة الروح تتابع حلقات القصة في صورة تأمل ودراسة تتيح له أن يتوصل إلى فكرة الخلاق وإلى إدراك النظام الرباني ورؤية باطنية لله والاهتداء إلى فكرة صفات الله[31].

اختلال التوازن: نتوصل من خلال هذه القصة إلى الاتجاه الذي اختاره ابن يقظان في عزلته فهو لم تحركه غريزة البقاء وإنما حركته غريزة البحث عن الحقيقة وهنا ونرى تباين كبير في الاهتمامات بين القصة الأولى في عالم الأشياء والقصة الثانية التي تدور في عالم الأفكار حيث أن الإنسان بالفطرة يمتلك كلا الجانبية ويستطيع النجاح فيهما معا، وهذا ما نجده في الدين الإسلامي الذي جمع في الإنسان الروح والمادة وكلاهما وقوده في الحياة، بهذه التركيبة الموجودة في الإسلام استطاع المسلمون بناء حضارتهم والتقدم وتسيد الأمم لزمن طويل بفضلها.

لكن المسلم المعاصر لم يستطع الوقوف على حد سواء بينهما وإنما اتجه إلى الأشياء الجاهزة التي يسهل الحصول عليها دون تعب أو مشقة، وابتعد عن التفكير والإبداع ما جعل المجتمع الإسلامي دائما في موضع المستهلك الذي ينتظر الفكرة وتطبيقها من الآخر.

هـ تقديس الأشخاص: عندما يتعلق الناس بالأشخاص أكثر من تعلقهم بالمبدأ أو الفكرة فإنهم يرون أن إنقاذهم من الحالة التي هم عليها ترتبط بالبطل القادم الذي ينتظرونه دون أن يقوموا بجهد يذكر.

فالخلاص لا يصبح بتجمع أناس على مبدأ يدافعون عنه، ويتفانون فيه، ويتقنون فن التعاون بل بالرجل الذي يجمعهم ويوحدهم، وقد يطول انتظارهم وهم يمنون أنفسهم بالأماني، وهكذا نسمع الخطباء لا يفتؤون يذكرون (أين صلاح الدين) أو (قم يا صلاح الدين)، فهم يريدون (صلاحاً) آخر ينقذهم، ولاشك إن (إجلال رجل القدر) مثل إجلال (الشيء الوحيد) مرض منتشر في أرجاء العالم الإسلامي، وهو أحياناً السبب في إفلاس فادح لسياسات عديدة وهذا يجعلنا بدل أن نبحث ونتدبر في أسباب فشلنا وتخلفنا ننتظر رجل القدر المخلص ونجعله هو سبب ما نحن فيه لأنه لم يأت ونلقي عليه كل ضعفنا وفشلنا في حين أنه وجب علينا التدبر في الأحداث والأخذ بالأسباب والمسببات كما حثنا القرآن الكريم على ذلك.

فعندما وقع انفصال سورية عن مصر عام 1961 قالوا: إن السبب هو (حيدر الكزبري) ولكن من الواضح أن الانقلاب كان لابد واقعا في وجود الكزبري أو في غيابه، فيجمع عوامل التشجيع على هذا الانفصال كانت متوفرة، سواء من الأخطاء التي وقعت أو من عدم توفر فكرة مضادة للانفصال[32].

وقد تتجسد الأفكار بأشخاص ليسوا أهلا لحملها فتحسب كل أخطائهم وانحرافاتهم على المجتمع الإسلامي أو على الإسلام، وقد تتجسد بأشخاص يحملونها ولكن إذا ماتوا انتهت هذه الأفكار بموتهم، أو فتر حماس الأتباع، لقد مارس العالم الإسلامي، دور البطولة في كفاحه ضد الاستعمار عندما بزغ في سمائه أبطال مثل عبد الكريم الخطابي، وعمر المختار، وعز الدين القسام.

ولكن مشكلة المسلمين الأساسية لم تحل لأن من طبيعة هذا الدور أنه لا يلتفت إلى حل المشاكل التي مهدت للاستعمار وتغلغله داخل البلاد[33] ولا يعني هذا إنكار دور هؤلاء الأبطال، أو التقليل من شأنهم، ولكنها العودة إلى الأصل وهو إنشاء تيار إسلامي قوي يتعلق بالمبدأ ويقوم بالجهد الجماعي، ولذلك جاءت الآية القرآنية حاسمة في هذا الموضوع، إن الواجب على المسلمين قيادة الدعوة وحمل الرسالة بعد وفاة الرسولﷺ.

ويركز مالك بن نبي في أكثر كتبه على هذا المرض، ويطالب المسلمين، والشباب بشكل خاص، بأن يتحول للارتباط بالمنهج لا بشخص معين، لأن الارتباط بالشخص يؤدي إلى قبول كل ما يأتي منه والدفاع عنه والتبرير له وإن أخطأ.

خاتمة:

بعد هذا العرض حول فكر مالك بن نبي فيما يتعلق بواقع المسلمين وأزمتهم الحضارية وأسبابها ومتعلقاتها والبحث فيها نخلص إلى أن ما ميز بن نبي في بحثه هو أنه انطلق من تحليل الواقع المعاش ودراسته دراسة نقدية تفصيلية والوقوف على مكامن الضعف والوهن، وعقد مقارنة بين تاريخ المسلمين المشرق

وحاضرهم لاستقراء مواطن الخلل، وطريق سير الحضارة الإسلامية من القوة والقيادة إلى الضعف والتبعية، فكانت دراسته دراسة موضوعية، بالتدقيق في المشكلة وإرجاعها لأسبابها الفعلية، وتقصي الحقيقة والتعمق في حيثياتها وتفاصيلها، لأن معرفة المشكلة وأسبابها الخطوة الأولى للحل، وهذه المقالة هي عرض لأبرز أسباب التدهور والانحطاط في العالم الإسلامي وهذه أهم النتائج المتوصل إليها:

- الإنسان كائن ديني واجتماعي بالدرجة الأولى.
- ميز الله تعالى الإنسان بالجمع بين العقل والروح ما يمكنه من بناء الحضارة وتحقيق النمو.
- لا بد على الإنسان أن يجمع في فكره بين عالم الأفكار والأشياء والأشخاص.
- لا يمكن للإنسان أن يحرز التقدم إن كان منفصلا عن جانبه الديني والأخلاقي.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبو زيد شلبي، تاريخ الحضارة الإسلامية، مكتبة وهبة، مصر القاهرة، 2012.

2-أحمد أمين، الشرق والغرب، مكتبة الإسكندرية، مصر، 1955.

3- حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.

4- خالد بن جمعة بن عثمان الخراز، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1، 2009.

5- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000م.

6- عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان،ط1، 2005.

7 - كافين رابيلي، الغرب والعالم، ترجمة: عبد الوهاب محمد المسيري، هدى عبد السميع حجازي، مراجعة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985م.

8- ماجد عرسان الكيلاني، التربية والتجديد، دار القلم للنشر والتوزيع، دبي، الإمارات، ط1، 2005.

9- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986.

10- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تقديم: محمد عبد الله دراز، محمود محمد شاكر، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987.

11- مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، ترجمة: الطيب الشريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 2000م.

12- مالك بن نبي، مجالس دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، 2006م.

13- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، إشراف وتقديم: عمر مسقاوي، ترجمة: بسام بركة، أحمد شعبو، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2002.

14- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 2004.

15- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2002م.

16- مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 1986.

17- محمد بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية، تقديم: محمد عمارة، نهضة مصر، مصر، ط1، 2003.

18- محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة.

19- ناصر عبد الكريم، التقليد والتبعية، إشراف: محمد محمد عبد الله أبو الفتح، 1993م.

20- ويل ديورانت، قصة الحضارة، تقديم: د.محي الدين صابر، ترجمة: د.زكي نجيب محمود، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1988، ط1، المجلد1، ج1.

الهوامش:

1- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تقديم: محمد عبد الله دراز، محمود محمد شاكر، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987، ص297.

2- محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ص5-6.

3- ماجد عرسان الكيلاني، التربية والتجديد، دار القلم للنشر والتوزيع، دبي، الإمارات، ط1، 2005، ص11.

4- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، إشراف وتقديم: عمر مسقاوي، ترجمة: بسام بركة، أحمد شعبو، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2002، ص39.
5- عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2005، ص14.
6- أبو زيد شلبي، تاريخ الحضارة الإسلامية، مكتبة وهبة، مصر القاهرة، 2012، ص28-29.
7- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 2004، ص40.
8 - محمد بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية، تقديم: محمد عمارة، نهضة مصر، مصر، ط1، 2003، ص9.
9 - مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، (م. س)، ص40.
10- ويل ديورانت، قصة الحضارة، تقديم: د. محي الدين صابر، ترجمة: د.زكي نجيب محمود، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1988، ط1، المجلد1، ج1، ص3.
11- أبو زيد شلبي، تاريخ الحضارة الإسلامية، مكتة وهبة، مصر، 2012، ص58.
12- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، (م.س)، ص40.
13- مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، ترجمة: الطيب الشريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 2000م، ص27.
14- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2002م، ص28.
15- حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ص10.
16- خالد بن جمعة بن عثمان الخراز، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1، 2009، ص21.
17- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000م ص17.
18- مالك بن نبي، مجالس دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، 2006م، ص110.
19- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (م.س)، ص79.
20- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (م.س)، ص75.
21- كافين راييلي، الغرب والعالم، ترجمة: عبد الوهاب محمد المسيري، هدى عبد السميع حجازي، مراجعة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985م، ص18.
22- مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 1986، ص28.
23- ناصر عبد الكريم، التقليد والتبعية، إشراف: محمد محمد عبد الله أبو الفتح، 1993م، ص56.
24- مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، (م.س)، ص69.
25- أحمد أمين، الشرق والغرب، مكتبة الإسكندرية، مصر، 1955، ص117.
26- مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، (م.س)، ص69.
27- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (م.س)، ص82-83.
28- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986، ص95.
29 - مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (م.س)، ص65.
30- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، (م.س)، ص29.
31- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، (م.ن)، ص14.
32- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، (م.ن)، ص104.
33- مالك بن نبي، شروط النهضة، (م.س)، ص 23.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 531 – 544
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

محورية القرآن الكريم في الخطاب الدعوي للشيخ محمد الغزالي

The centrality of the Noble Qur'an in the advocacy speech of Sheikh Muhammad Al-Ghazali

عبدالحق قواو[1] أ.د/ عبدالرحمان تركي
معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي
مخبر إسهامات علماء الجزائر في الدراسات الإسلامية
ilhamgaouaou@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/02/09 تاريخ القبول: 2021/12/23

الملخص:
تتناول الدراسة جهود الشيخ محمد الغزالي - رحمة الله عليه- في استدعاء القرآن الكريم للساحة المعرفية والفكرية لبناء مضامين الخطاب الدعوي وإنهاء حالة الهجر والفصام بينه وبين الواقع الإنساني، وجعله المصدر الأول والأهم في بناء التصور المعرفي الحضاري لخطاب الدعوة الإسلامية المعاصر، وعالج البحث: مكانة القرآن الكريم في الخطاب الدعوي للشيخ محمد الغزالي وأهمية الانتقال من القراءة الحرفية التجزيئية لنصوص القرآن الكريم إلى القراءة المقاصدية المتفاعلة مع الواقع المعاصر للدعوة الإسلامية.
الكلمات المفتاحية: محمد الغزالي؛ محورية؛ الخطاب؛ الدعوة.

Abstract:
The study deals with the efforts of Sheikh Muhammad Al-Ghazali - may God have mercy on him - in summoning the Noble Qur'an to the cognitive and intellectual arena, to build the contents of the advocacy discourse and end the state of abandonment and schizophrenia between it and the human reality, and make it the first and most important source in building the cognitive perception of the contemporary Islamic advocacy discourse. The status of the Noble Qur'an in the preaching discourse of Sheikh Muhammad al-Ghazali, and the importance of moving from a literal and piecemeal reading of the texts of the Noble Qur'an to a meaningful reading that interacts with the contemporary reality of the Islamic call.
Key words: Muhammed al-Ghazali; axial; discourse; advocacy.

مقدمة:

الشيخ محمد الغزالي من الدعاة المعاصرين الذين تركوا بصمتهم في مسار الدعوة الإسلامية ، تجديدا في المضمون والأسلوب، وأهم ما ميز خطابه الدعوي عنايته بالقرآن الكريم استشهادا بنصوصه وفهما لمقاصده، وعناية بتوجيهاته؛ فصلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان تقتضي تفاعل العقل معه تدبرا وفهما واستيعابا، في محاولة تنزيل نصوصه على الوقائع المتغيرة والأحداث المستجدة، اقتداء بالسلف الصالح عبر تاريخ الحضارة الإسلامية في تفاعلهم مع نصوص الوحي، وهذا ما يبرّر ثراء المكتبة الإسلامية بكتب

[1] - المرسل المؤلف.

التفسير وتنوع مناهجه وتعددها ،كلها مقاربات ودراسات في فهم القرآن الكريم والتفاعل مع آياته، قصد تنزيلها على مختلف الوقائع والأحداث.

ولعل الحاجة إلى تجديد المعارف القرآنية، وتجديد الصلة والتدبر في نصوص ومعاني القرآن الكريم في الراهن المعاصر ضرورة شرعية، وحتمية تاريخية وواقعية لا مناص منها، لتحقيق تكامل القراءة بين الوحي وبين المنتج المعرفي البشري، والإفادة منه في مختلف المجالات والتخصصات الاجتماعية والإنسانية، وفق شروط وأسس علمية تصل الماضي بالحاضر والتراث بالحديث دون قطيعة معرفية. فكيف يمكن رصد جهود الشيخ الغزالي العلمية في هذا الصدد؟، وما أهم أعماله الدعوية المستندة على محورية القرآن الكريم؟ وما قيمة تراثه العلمي في بناء الخطاب الدعوي المعاصر؟ وأهمية هذا البحث هي المساهمة في التعريف بمشروع الشيخ محمد الغزالي لإعادة مركزية القرآن في خطاب الدعوة الإسلامية في العصر الحديث.

لذلك فإن هذه الدراسة تهدف إلى ما يلي:

- إثراء الساحة العلمية والدعوية والاطلاع على تجربة الشيخ العلمية في مدارسته للقرآن والإفادة منها نظريا وعلميا.

ـ محاولة تقييم خطاب الدعوة الإسلامية المعاصر، ومدى تقاطعه مع مقاصد القرآن الكريم.

وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي الذي يتناسب مع طبيعة الطرح لهذا الموضوع في إطار العناصر التالية:

مقدمة ثم مدخل مفاهيمي: يتم التعريف فيه بمصطلحي الخطاب والدعوة وبيان لمفهوم محورية القرآن في الخطاب الدعوي. أما العنصر الثاني فكان موجز لسيرة الشيخ محمد الغزالي - رحمة الله عليه- من خلال ذكر مولده ونشأته وأهم المحطات الدراسية والعلمية التي صنعت فكره وشخصيته الدعوية، ثم مناقبه وآثاره ووفاته. والعنصر الثالث تناول علاقة الشيخ بالقرآن وإنتاجه العلمي والمعرفي في خدمة القرآن الكريم، كما تضمن تعريف موجز لأهم مؤلفاته المتعلقة بالقرآن. أما العنصر الرابع فتم التطرق إلى مقاصد القرآن الكريم في فكر الشيخ الغزالي: جاء على ذكر مشكلة الفهم الحرفي لنصوص الوحي، كما تناول أهمية القراءة المقاصدية الكلية للقرآن، ثم بيان أهمية الرؤية المقاصدية في الخطاب الدعوي المعاصر، لينتهي المقال بخاتمة تبرز أهم النتائج المتوصل إليها، وأهم التوصيات.

أولا: مدخل مفاهيمي

ويتضمن تعريفا بمصطلحي: الخطاب، الدعوة.

1- تعريف الخطاب:

التعريف اللغوي: تفيد المادة اللغوية "خطب" الكلام بين اثنين، يقال: خطبه يخاطبه خطابا[1]، والخطابة هي قياس مركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة، من شخص مُعتقد فيه، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم، كما يفعل الخطباء والوعاظ[2].

التعريف الاصطلاحي: وردت عدة تعاريف تختص بالمفهوم الاصطلاحي للخطاب، نذكر منها:

"لون من ألوان القول، يحشد به الخطيب من الأسباب ما يمكنه من التأثير على سامعيه، وجذبهم بما يسوق من الحجج والبراهين المقنعة"[3].

2- **تعريف الدعوة**

التعريف اللغوي: جاء في معجم مقاييس اللغة "أن (الدال والعين) الحرف المتصل، ومعناه: أن تُميل إليك الشيء بصوت وكلام يكون منك، تقول دعوت، دعوة، ودعاء، والدعوة إلى الطعام بالفتح، والدعوة إلى النسب بالكسر، ومنه داعية اللبن وهو ما يُترك في الضرع يُطلب به ما بعده، ومنه تداعت الحيطان إذا سقط واحد وراء آخر فكأن الأول يدعو الثاني"[4].

التعريف الاصطلاحي: لما كانت الدعوة في اللغة هي النداء والاستمالة إلى الشيء، وكان النداء نداء إلى خير أو شر، كانت الدعوة دعوة إلى الخير والهدى أو إلى الشر والضلالة، قال ﷺ: "من دعا إلى هدًى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص من أجورهم شيئا، ومن دعا إلى ضلالة كان له من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص من آثامهم شيئا"[5].

جاء في تعريف الدعوة: "تبليغ الناس جميعا دعوة الإسلام، وهدايتهم إليها قولا وعملا في كل زمان ومكان، بأساليب تتناسب مع المدعوين على مختلف أصنافهم وعصورهم"[6].

ومن هذا التعريف لمصطلح "الدعوة" يتبين لنا أنها وظيفة مُركبة ينبري لها من اختاره الله وميزه روحا وعقلا وخلقا، للقيام بالبيان والحجة على الناس، تحبيبا لهم في الحق والخير، وتحذيرا من الشبهات والشهوات، وبناء للفرد، وصناعة للحضارة، وقياما بشروط الاستخلاف، تحقيقا لمراد الله عز وجل: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61)؛ وعرفها الشيخ محمد الغزالي بأنها "برنامج كامل يضمّ في أطوائه جميع المعارف الّتي يحتاج إليها النّاس ليُبصروا الغاية من محياهم، وليستكشفوا معالم الطريق الّتي تجمعهم راشدين"[7].

ثالثا: مفهوم محورية القرآن في الخطاب الدعوي المعاصر

يرتكز الخطاب الدعوي ابتداء على القرآن الكريم كمصدر أول للوحي، وقد يقترب الخطاب أو يبتعد عن هذا المصدر باختلاف الزمان والمكان والبيئة والخلفية التكوينة للقائم بالعملية الدعوية، وفي هذه الدراسة محاولة بيان أهمية القرآن الكريم في بناء خطاب دعوي معاصر متكامل.

"النص يستنطق من خلال المنهج الذي هو نحت بشري، ونحن في مقاربتنا ومنهجنا هنا سنبتعد عن تجزيء القرآن، وذلك عبر دراسته كنسق متكامل يخدم بعضه بعضا، أو على الأقل هذا ما نزعم أننا سنحاوله"[8].

ثانيا: موجز لسيرة الشيخ محمد الغزالي

ولد محمد الغزالي السقا في 1917/09/22م في قرية نكلا العنب بمحافظة البحيرة بمصر. ونشأ في أسرة محافظة يغلب عليها العمل بالتجارة، وكان والده من حفظة القرآن الكريم فنشأ الابن على ذلك"[9]، وقد اختار الوالد لابنه البكر الاسم المركب محمد الغزالي، تيمنا بالفقيه الشافعي المتصوف صاحب كتاب إحياء علوم الدين أبي حامد الغزالي، لشدة إعجابه به وتأثره بنزعته الصوفية، وقد رآه ذات ليلة في المنام يخبره أنه سيتزوج وينجب ولدا، ويشير عليه بأن يسميه الغزالي وقد كان ذلك"[10]؛ انتقل الغزالي الغلام من كتاب القرية إلى المعهد الديني المتخصص لمحافظة البحيرة في الإسكندرية سنة 1928م ليحصل على الشهادة الابتدائية بعد سنوات أربع، ثم شهادة الكفاءة بعد ثلاث سنوات، ثم شهادة الثانوية بعد سنتين سنة 1937م.

وفي العام نفسه التحق الغزالي الشاب بالتعليم العالي الأزهري بالقاهرة، ليبدأ دراسته بكلية أصول الدين، حيث تلقى العلم فيها على يد كوكبة من كبار العلماء، أمثال: الشيخ محمود شلتوت، والشيخ عبد العظيم الزرقاني، وبعد سنوات أربع نال شهادته العليا سنة 1941م، ليتخصص في الدعوة والإرشاد"[11].

في هذه الأثناء كان محمد الغزالي قد وضع أقدامه على طريق الثقافة الإسلامية الرشيدة، فكان نهم القراءة متعدد المواهب، مطلا على كل الأفاق الثقافية مع التعمق في الثقافة الإسلامية والآداب العربية"[12]، وهذه أحد أهم الروافد التي صنعت فكر الشيخ في انفتاحه على مختلف المدارس الفكرية القديمة والحديثة، واستيعابه لثقافة الاختلاف دون جمود ولا انغلاق، ما جعل فكره متميزا عن غيره من الدعاة والمصلحين؛ يقرأ ويسمع له المؤيد والمخالف، ويحترم رأيه حتى وإن لم يوافقه في بعض ما يطرحه، جمع بخطابه جمهورا عريضا من عامة الناس وخاصتهم على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم على القواسم الجامعة، وأنار الطريق للعاملين في ميدان الدعوة ليحسنوا خدمة دينهم وأوطانهم، بما حباه الله به من أسلوب ومرونة في الدعوة إلى الله.

وفي التاسع من مارس 1996م كان الشيخ مشاركا في مؤتمر علمي بالرياض حول "الإسلام وتحديات العصر"، اشتد النقاش بينه وبين أحد المشاركين، تأثر الشيخ وأصيب بذبحة صدرية انتقل إثرها إلى جوار ربه وهو على منبر الدعوة إلى الله، ودفن في البقيع بالمدينة المنور، بجوار الحبيب المصطفى وصحابته الكرام كما تمنى طوال حياته رحمة الله عليه.

وقد خلف الشيخ ثروة علمية ودعوية كبيرة، منها المكتوب ومنها الرقمي، بالإضافة إلى المقالات في مختلف المجلات، وخلاصة القول في تراث الشيخ من عالم الخطابة والتأليف والتوجيه، أنها مدرسة في فهم الإسلام ومعالجة الأمراض الفكرية والاجتماعية والسياسية التي انتشرت في العالم العربي والإسلامي من خلال استيعاب نصوص الوحي ومقاصدها الكبرى، وفهم دقيق للواقع الذي عاشته الدعوة الإسلامية خلال القرن العشرين فقيل عن خطبه:" أنشأت هذه الخطب مدرسة إسلامية في فهم الإسلام وإفهامه، وهي مدرسة تقدم الدين من ينابيعه الصافية، موثقا بالأدلة، خالصا من الزوائد والشوائب، بعيدا عن التحريف والتزييف، لا تسكت عن حق ولا تتكلم بباطل ولا تبيع دينا بدنيا، ولا تعتمد الإثارة والتهييج في الموضوعات الحساسة، بل تعالج أدق القضايا بمبضع الجراح متبعا الكلمة والموعظة الحسنة"[13].

أما تراثه في التأليف الذي قارب الستين كتابا فهي ثروة معرفية تجديدية للخطاب الإسلامي المعاصر "ومن قرأ للغزالي أدرك أنه أمام كاتب من الطراز الأول وأن القلم في يده أشبه بالسيف في يد خالد بن الوليد أو صلاح الدين الأيوبي، فهو سيف الله المسلول على أعدائه، به يدافع، به يهاجم، وهو قوي في دفاعه، قوي في هجومه، دون أن يعتدي على أحد فإن الله لا يحب المعتدين"[14].

كانت مؤلفاته حصنا وسدا منيعا ضد الأفكار الوافدة من الشرق أو الغرب، دافع بها عن تميز نظرة الإسلام للحياة وللإنسان ولمختلف المجالات لأنه الرسالة الخاتمة لهداية الإنسانية.

ثالثا: مكانة القرآن في فكر الشيخ محمد الغزالي

اتخذت علاقة الشيخ محمد الغزالي بالقرآن الكريم مظهرين اثنين، أولاهما: نشاطه الدعوي من محاضرات وخطب ودروس وأحاديث إذاعية وأخرى متلفزة، وثانيهما: إنتاجه المعرفي المكتوب، من مؤلفات ومقالات وما تم جمعه من خطبه ودروسه أو مما تركه من كتب لها علاقة بالدراسات القرآنية المتخصصة.

الشيخ الغزالي في رحاب القرآن الكريم:

بدأ الشيخ رحتله مع القرآن الكريم منذ صباه، فقد ولد في بيئة محافظة وأسرة تُولي أهمية كبيرة لكتاب الله، أتم حفظ القرآن وسنه لم يتجاوز العاشرة، وكانت بداية تبشر بنبوغ وذاكرة قوية، وكتب تلميذه ورفيق دربه العلامة يوسف القرضاوي شهادة بذلك:" حفظ الشيخ القرآن حفظا جيدا منذ صباه، فقلما تند منه آية أو

كلمة، أو تلتبس عليه آية أخرى، وهو يتلوه آناء الليل، وآناء النهار، ويقرأ ما تيسر منه في صلواته - إماما أو مأموما أو منفردا- من حيث وقف ورده. ولم أره احتاج إلى المصحف الشريف للقراءة أو للمراجعة، إنما مصحفه في صدره"[15].

ويذكر الشيخ جانبا من اهتمامه بالقرآن منذ الصغر، وأنه كان يأخذ أفهاما ساذجة عن معاني الألفاظ، منها قوله تعالى من سورة الإسراء: ﴿وَكُلّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ (الإسراء: 13) كان فهمه حينها: أنها غُراب أو حمامة تجعل في عنق الإنسان، ومرد ذلك إلى طريقة التلقين المقتصرة على الحفظ، فكان يمر على الآيات دون وعي بمعانيها حتى تقدمت به السن فأرغم نفسه وحملها على العودة إلى القرآن ليدقق النظر والفهم ويترك عادة الحفظ المجرد عن التدبر ويحاول الفهم والتدبر كل مرة[16].

وتواصلت مسيرة الرجل مع كتاب الله استحضارا لمعانيه، في الأنفس والآفاق، متدبرا بعقله وخاشعا بقلبه، يضع كل آية موضعها، يسترشد في تفسيره التوجيهات الربانية للفرد والمجتمع بأسلوب قل نظيره بلاغة وبساطة، يُفيد منه العالم المتخصص في علوم الشريعة كما الأمي الغريب عنها، "وهو لا يتعامل مع القرآن بعقله وحده، بل بعقله وقلبه معا، وحين كنا نستمع إليه في صلاه التراويح، ونحن في معتقل الطور، كنا نحس أن للرجل حالا مع القرآن يستبشر بوعده، ويرتعش من وعيده، ويتجاوب مع قصصه، ويحيا في عبره وأيام الله فيه، فتلاوته ليست تلاوة محترف ولا غافل ، بل تلاوة عقل يقظ، وقلب مشرق، ووجدان حي"[17].

ولم ينقطع خطابه للناس بحديث القرآن، قصصه وعبره، حكمه وأحكامه، من خلال وسائل الإعلام المختلفة، وفي المساجد عبر مختلف المحطات الدعوية التي مر بها، من "مصر"[18]، إلى "الجزائر"[19] مرورا بقطر و"المملكة العربية السعودية"[20]، وفي كل أقطار العالم الإسلامي التي نزل بها، "وقد اختار لنفسه لما جاء إلى جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة أن يتولى تدريس تفسير القرآن الكريم"[21]، فقد كان القرآن الكريم لسان حاله ومقاله، بها يُبلغ كلمة الحق إلى الناس وعن طريقها يُرغب الناس في الخير ويرشدهم إلى سبيله.

الدراسات العلمية للقرآن في فكر الغزالي

ترك الشيخ تراثا فكريا ذا قيمة علمية ثرية في ميدان الدراسات القرآنية، تعكس علاقته بالقرآن، وبحثه العميق والدقيق في سوره وآياته خلال مساره الدعوي وجهاده المعرفي في سبيل النهوض الحضاري الذي ينشده العاملون في حقل الدعوة والإصلاح، ومن هذه الدراسات القرآنية ذات الصلة المباشرة نذكر:

1- **"نظرات في القرآن"**[22]: الكتاب الثامن عشر في ترتيب مؤلفات الغزالي، يقع الكتاب في 232 صفحة، تضمن دراسات في القرآن الكريم وبعض علومه كثبوته ونزوله وجمعه، الناسخ والمنسوخ ومسائل في التفسير الموضوعي "ويمس الكتاب قضايا دينية واجتماعية تشغل بال المسلمين خاصة، وبال العالم عامة، فإن العلم المعزول عن الواقع لا سبيل له في كتب الغزالي ولا في لبه، والقرآن نفسه كتاب لا يُستطاع عزله عن الحياة أبدا، فما نزل إلا ليُخَطِئ أو يُصوب من أفكارها، وإلا ليمحوا أو يُثبت من أحوالها"[23].

ومن الموضوعات المهمة في الكتاب:

- نماذج وصور في القرآن: الإنسان، الحياة، الثروة، الألوهية، النبوة.
- الإعجاز القرآني: النفسي والعلمي والبياني.
- القرآن وأهل الكتاب: حاجة العالم إلى القرآن.
- حول النسخ.

2- **"معركة المصحف في العالم الإسلامي"**[24]: يقع الكتاب في 262 صفحة، تناول فيه المؤلف وضع الإسلام بين أهله والعالمين ، والدعوة إليه وما تعترضه من عقبات، وبين صلاح القرآن للفرد والحكومات، وكيف يمكن النهوض به"، يرى المؤلف أن المسلمين يعتقدون أن ما بين دفتي المصحف هو مراد الله من عباده ، وأنه يمثل قواعد الدين الواحد الذي جاء به جميع المرسلين، وهو الوحي الذي سيصحب الإنسانية حتى النهاية، وأن المصحف سورة تامة للحق في العقيدة والعبادة والخلق والمعاملة تكفل للأمم معاشها هنا ومعادها هناك"[25].

ومن موضوعات الكتاب المهمة:

- المصحف للنفس والمجتمع والدولة: بين المسيحية والإسلام، الحكم المدني.
- نحو تجديد الإسلام وتحرير أمته: الاستفادة من عبر التاريخ، طبيعة الحضارة الحديثة.
- في سلم النهوض: الإصلاح السياسي، الحرية، تزوير المفاهيم.

3- **"كيف نتعامل مع القرآن الكريم"**[26]: والكتاب عبارة عن مدارسة أجراها معه الأستاذ "عمر عبيد حسنة"[27]، تدور محاورها حول مناهج فهم القرآن المجيد وقضايا تفسيره وتأويله وتصنيفه وتبويبه، وعلاقاته بعلوم المسلمين قديما وحديثا، وكيفية جعله المصدر الأول لثقافة المسلم المعاصر، ومعرفته وعلمه وتوجيهه، كما يُمكِن العقل المسلم من العودة إلى التعامل السليم مع القرآن، ويعيده إلى مركز الدائرة في عقل ووجدان المسلم المعاصر ومعرفته وحضارته، ليستعيد العقل المسلم عافيته ويسترد القرآن المجيد دوره في العطاء وإنارة الطريق للإنسانية.

ومن محاور الكتاب المهمة:

- من آثار هجر القرآن.
- دور المناهج التراثية في فهم القرآن والتعامل معه.
- الحاجة إلى فقه السنن الكونية.
- الاستبداد السياسي ووسائل التغيير في الخطاب القرآني.
- تأسيس منهج العودة إلى القرآن.

4- **"المحاور الخمسة للقرآن الكريم"**[28]: يقع الكتاب في 240 صفحة، تناول فيه خمس محاور رئيسة كما هو في عنوان الكتاب، ويمكن تصنيف الكتاب ضمن علم التفسير الموضوعي ، وفق منهج جمع الآيات في الموضوع الواحد مع التركيز على أهم المواضيع التي عني القرآن بها، والمحاور الخمس هي القضايا الكبرى الواردة في القرآن وفق منهج الشيخ، مرتبة حسب أهميتها على هذا النحو: الله الواحد؛ الكون الدال على خالقه ؛ القصص القرآني؛ البعث والجزاء؛ ميدان التربية والتشريع. ومما جاء في مقدمة الكتاب بيانا للثورة الفكرية والاجتماعية التي أحدثها القرآن صحح بها مسار الإنسانية من الضلال إلى الهدى. رد فيها على المزاعم المشككة في ربانية المصدر لهذا الوحي الخاتم، وتنسبه جهلا وجحودا لمحمد ﷺ: "إن الحماس يشتعل في الآيات النازلة على مدى ربع قرن تسبيحا لله وتمجيدا... واقتلاعا للأهواء والخرافات التي صرفت الناس عن ربهم الكريم... ماذا لمحمد في هذا الكتاب الذي قالوا: إنه ألفه؟ وقرأت الكتب المنسوبة إلى السماء، في زعم خصوم محمد، فمعنى هذا أن محمدا أقدر على صنع الدين من رب الدين؟ وأنه أفصح في الثناء على الله من الله عندما يتحدث عن نفسه؟"[29].

5- **"نحو تفسير موضوعي لسور القرآن"**[30]: يقع الكتاب في 564 صفحة، اقترح الشيخ الغزالي في مؤلفه منهجا جديدا في البحث عن وحدة الموضوع لكل سورة، وتقديمها على أنها كل متكامل من الدروس

والتوجيهات، أخذ فيه بعين الاعتبار الواقع الذي تعيشه الدعوة الإسلامية وتحتاج فيه إلى حلول قرآنية ، وبين الهدف الذي سعى إليه من خلال كتابته لهذا المؤلف فقال "والهدف الذي سعيت إليه أن أقدم تفسيرا موضوعيا لكل سورة من الكتاب العزيز. والتفسير الموضوعي غير التفسير الموضعي: الأخير يتناول الآية أو الطائفة من الآيات فيشرح الألفاظ والتراكيب والأحكام، أما الأول فهو يتناول السورة كلها يحاول رسم (صورة شمسية) لها تتناول أولها وأخرها، وتتعرف على الروابط الخفية التي تشدها كلها، وتجعل أولها تمهيدا لأخرها، وآخرها تصديقا لأولها"[31]. وفهرسة الكتاب تغطي جميع سور القرآن وتقدم تفسيرا موضوعيا مختصرا لكل سورة من سوره.

هذه الآثار العلمية وغيرها مما كتبه الشيخ في مقالات ومؤلفات أخرى تبين اهتمامه الكبير بالقرآن، إذ جعل منه محور علمه وفكره، بما آتاه الله من فقه وفهم للمقاصد الكلية فيه "وأكبر مظهر لمكانة القرآن الكريم عنده حضوره في كل أعماله، ولا نبالغ إذا قلنا إن أعماله كانت قرآنية، لأنه ندب نفسه لحمايته والدفاع عنه ورد ما ران على قلوب الناس من خلفية بعيدة عن حقيقته سواء من المؤمنين به أو من الكافرين الجاحدين له"[32].

رابعا: القرآن الكريم من القراءة التجزيئية إلى القراءة المقاصدية

تعددت مناهج دراسة وتفسير القرآن الكريم من مدرسة إلى أخرى ، حسب المجال والتخصص الذي اهتمت به كل مدرسة، وتبعا للخلفية المعرفية للمفسر، فمن المدرسة الأصولية ودقة ضبطها في مسائل التشريع والأحكام، إلى مدرسة التربية والتزكية في مجال بحثها عن الأخلاق والآداب، واستحضار جلال وهيبة الله، إلى المنهج الفلسفي ودوره في الدفاع الفكري عن الرسالة الإسلامية أمام تحديات الفلسفة اليونانية والشبهات التي واجهت الفكر الإسلامي حينها. "هناك مدارس في التفسير، متعددة في فهم القرآن، تشكل في مجموعها طرائق السلف ومسالكهم في التناول والفهم، ولقد جاءت هذه المدارس في ضوء تحقيق أهداف بلاغية لغوية أو فقهية أو كلامية أو صوفية، أو فلسفية تربوية. كيف يمكن الإفادة منها والتعامل معها اليوم..."[33].

فالحضارة الإسلامية، والمعارف التي تشكلت عبر تاريخها في مختلف العلوم والمجالات، وخاصة ما تعلق منها بكتاب الله تأويلا وتفسيرا، كانت ولازالت تتطور من عصر لآخر، وهذا شأن جميع العلوم والتخصصات العلمية أو الإنسانية أو الاجتماعية، كل واحد منها يعرف يوما بعد يوم زيادة في التخصص وتعمقا في الفرعيات، وأيا كان فعلى المتخصص في الفروع أن لا يغفل عن الأصول، والمتفرع في الجزئيات أن لا يتيه عن الكليات، والمتشابه ظني الدلالة من نصوص الوحي، يُرد إلى المحكم قطعي الدلالة، "والنظرة الشاملة الآن بدأت تفرض نفسها على الثقافة الإنسانية، وفي الوقت نفسه توسعت شعب التخصصات على أساس خدمة النظرة الإنسانية العامة... في الطب مثلا تجد طبيبا متخصصا في العيون، وآخر في القلوب، وثالثا في الأنف والأذن والحنجرة، فالشيء الواحد بدأ يتفرع إلى تخصصات، لكن الأساس كله: لابد من دراسة الإنسان من قبل ومن بعد، لأنه لا معنى للتخصص قبل الشموليات، فالتخصص هو: معرفة جزء من كل، لكن هذا الجزء لا يُنظر إليه مبتورا ومنفصلا عن موضوعه"[34].

القرآن ومشكلة الفهم

عن الإمام أحمد - رحمه الله- قال: ذكر النبي ﷺ شيئا فقال: (وذاك عند أوان ذهاب العلم، قلنا يا رسول الله، كيف يذهب العلم ونحن نقرأ القرآن ونُقرئه أبناءنا، وأبناؤنا يُقرئون أبناءهم ؟ فقال: ثكلتك أمك يا ابن

لبيد، إن كنت لأراك أفقه رجل في المدينة، أوليس هذه اليهود والنصارى بين أيديهم التوراة والإنجيل ولا ينتفعون مما فيهما بشيء؟)[35].

إن حفظ القرآن الكريم من التحريف اللفظي الذي عرفته الكتب السابقة، ضمنه الله عز وجل للأمة الإسلامية، ببقاء النص القرآني الكريم محفوظا في الصدور والسطور، لا يعتريه تحريف ولا يطاله تغيير، خالد خلود رسالة الإسلام ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9) وحفظ القرآن لفظا ومتنا لا يعني بالضرورة جمود نصوصه على معنى واحد أو تفسير واحد، فالقرآن مُيسر لمختلف المستويات والفهوم، لا تنتهي عجائبه ولا تنقضي أسراره، يتفاعل مع المتغيرات الزمانية والمكانية، يقرأه المسلم البسيط في فهمه وعلمه، فيستقي منه ما شاء الله له من العبر والحكم، ويقرأه العالم فيكشف له الله من الأسرار والحكم والأحكام ما شاء الله له أن يكشف؛ ففي نصوص القرآن الكريم المحكم الواضح البين، وفيها المتشابه الذي ترك الله فيه لعقل الإنسان وفكره حرية الفهم والتدبر وفق ضوابط ومناهج يعرفها الراسخون في العلم.

وبالعودة لواقع المسلمين اليوم في علاقتهم مع القرآن الكريم التي يحكمها الهجر والعقوق، يصدق فينا قول الله عز وجل ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ (البقرة: 78)[36]، أي لا يعلمون الكتاب إلا تلاوة وترتيلا، وهذه العلل التي حذر منها القرآن الكريم عن سلوك الأمم السابقة في تعاملها مع الكتب المنزلة عليهم، لم ترد في صيغة القصة العابرة، أو ذكر بعض التفاصيل التاريخية الماضية وفقط، بل جاءت في سياق التحذير من الوقوع في خطيئتهم، وأخذ العبرة والعضة من تعامل الأمم السابقة مع الأنبياء والمرسلين ومع الكتب السماوية المنزلة عليهم، "والأمية العقلية هذه ،تسود الأمة في حال التقليد، والغياب الحضاري، والعجز عن تدبر القرآن، والتعامل مع الأحداث، واتخاذ المواقف، واكتشاف سنن الله في الأنفس والآفاق، وحسن تسخيرها، ومعرفة كيفية التعامل معها، والنفاذ من منطوق النص وظاهره إلى مقصده ومرماه"[37].

فالمشكلة اليوم: تكمن في منهج تعامل المسلمين مع القرآن الكريم، من هجر التدبر في معانيه وفهم مقاصده وغاياته الكبرى، إلى التلاوة السطحية المجردة عن الوعي، التي يغيب فيها العقل والقلب، ويغلب عليها الاهتمام بالحرف على حساب المعنى، والتركيز على القضايا الفرعية لبعض الأحكام الشرعية، وإهمال القضايا الكبرى في مجال السياسية والمجتمع والنفس والمشكلات الحضارية. أصبح القرآن من خلالها لا يستدعى إلا في حالات الاحتضار والموت، أو في زيارة المقابر في قراءات لا تتجاوز الشفاه، يصدق فينا حديث رسول الله ﷺ: "سيخرج في آخر الزمان قوم أحداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من قول خير البرية، يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية"[38].

وإلى نفس هذا المعنى أكد مالك بن نبي على ضرورة تطوير فعالية العقل المسلم مع نصوص القرآن حسب التطور الإنساني في شتى حقول المعرفة الإنسانية: "إذ أنه بقدر ما تتطور معارفنا حول الطبيعة والنفس الإنسانية، وكلما اكتسبنا سببا جديدا يحملنا على أن نرى الأشياء من زاوية مختلفة، فإن ذلك يدعونا إلى أن نضع المشكلات حين ندرسها بما يتفق وهذا الجديد مع واقع العلم، والمسألة القرآنية لا ينبغي لها أن تخرج عن هذه القاعدة"[39].

فاتساع المعرفة، وتنوع روافدها، وتعدد مصادرها، بالنسبة للمفسر أو المشتغل في حقل الدعوة، المتفاعل مع نصوص القرآن الكريم، تفتح أمامه آفاقا جديدة ورحبة لفهم القرآن الكريم بشكل متجدد، يرى من خلالها أسرار الكتاب الخالد في النفس والآفاق، في الحِكم والأحكام ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: 53).

فقد تعهد الله عز وجل بحفظ القرآن من التحريف الحرفي، وترك لعقل المسلم بعدها واسع النظر في فهمه واستيعاب نصوصه بما يتناسب مع التطور الإنساني، استيعابا تُحفظ فيه الأصول والمقاصد الكبرى التي رسمها، ومرونة في التفاصيل الحياتية للإنسان، ما يعكس خلود الرسالة الخاتمة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، لذا ينصب الجهد الذي على الدعاة بذله اليوم في التعامل مع القرآن الكريم، هو محاولة الفهم المتجدد في تنزيل النص على الواقع والابتعاد عن التقليد والتكرار بغير وعي لمن سبق من سلف علماء الأمة "والجهود في ما نرى اليوم يجب أن تنصب على منهج الفهم، وإعادة فحص واختبار المناهج القائمة التي أورثتنا ما نحن عليه، والتحرر من تقديس الأبنية الفكرية الاجتهادية السابقة التي انحدرت إلينا من موروثات الآباء والأجداد والمناخ الثقافي الذي يحيط بنا منذ الطفولة، ويتسرب إلى عقولنا في شكلها بطريقة التفاعل الاجتماعي"[40].

وبلا شك أن التقليد لاجتهادات السابقين ـ مع حفظ جهودهم واجتهادهم لعصرهم وزمانهم ـ عطل على اللاحقين ملكة العقل والتدبر في أسرار القرآن الكريم، وفوت على الأمة فرصة الاستفادة والإفادة من نصوص الوحي في مختلف المجالات، "الأمر الذي أدى إلى انكماش الفكر والرؤية القرآنية في واقع حياتنا، وتحول القرآن من مراكز الحضارة وصناعة الحياة، إلى الركود والتحنط في بطون التاريخ التي تشكلت في عصور التخلف والتقليد والتي حالت دون إدراك أبعاد النص القرآني، والقدرة على تعديته للزمان والمكان"[41].

ويمكن إرجاع سبب ترك الاجتهاد في تجديد الفهم لنصوص الوحي، إلى التوهم بأن ما قدمه السابقون من فهم واجتهاد هو نهاية الاجتهاد والفهم، وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وأن الأولين ما تركوا للآخرين شيء يجتهدون فيه، بالإضافة إلى لتوجس والخوف من الخروج عن مسار فهم السلف أو الخوف من الخطأ، بالرغم من الدعوات المتكررة في القرآن الكريم لضرورة بذل الوسع لاستيعاب نصوص الوحي، وإعمال الفكر في آيات القرآن الكريم تدبرا وفهما، واجتهادا في التفسير والتحليل، وأن المجتهد في كل الأحوال له أجر عند ربه مصيبا كان أو مخطئا".

إن الدعوة إلى محاصرة العقل والحجر عليه، وقصر الفهم والإدراك والتدبر على فهوم السابقين، هو الذي ساهم بقدر كبير في الانصراف عن تدبر معاني القرآن، وأقام الحواجز النفسية المخيفة التي حالت دون النظر، وأبقى الأقفال على القلوب، وصار القرآن تناغيم وترانيم وبدل أن يكون الميراث الثقافي وسيلة تسهل الفهم، وتغني الرؤية، وتعين على التدبر، أصبح عائقا دون هذا كله"[42].

انسحبت بهذا الخلل في الرؤية والفهم، قدسية القرآن الكريم إلى تقديس أقوال العلماء وفهومهم، وهذه مشكلة أخرى من مشكلات العقل المسلم والفكر الإسلامي التي تحتاج إلى تقويم وإعادة نظر فيها، لإزاحة عقباتها من طريق خطاب الدعوة الإسلامية المعاصر، وفتح الآفاق أمام العقل فهما وتدبرا للقرآن الكريم، "فالمشكلة المستعصية في اختلاط قداسة النص ببشرية التفسير والاجتهاد لذلك النص، وإدراك مرماه، حيث عُد رأي الشيخ أو المتبوع في تفسير نص ما أو فهمه، هو الأمر الوحيد والممكن، والمحتمل، والأكمل لمدلول النص، وصار أي رأي أو احتمال آخر، خروجا عن الإجماع، أو نوعا من الابتداع"[43]، فقداسة الوحي لا تنسحب بالضرورة على المفسر المجتهد مهما علا شأنه، وتبقى اجتهادا محكوما عليه بالبشرية، والظرفية الزمانية المكانية التي يؤخذ منها ويرد، ولا عصمة إلا لله ورسوله.

أهمية المقاصد في الخطاب الدعوي المعاصر

المتتبع لفكر الشيخ الغزالي من خلال كتبه وتراثه العلمي، يلحظ مدى اهتمامه بالمقاصد القرآنية الكلية، ولعل من أهم أسباب بروز الاتجاه المقاصدي عنده، فقهه العميق بواقع الأمة الإسلامية، وانخراطه في هموم مجتمعاتها بمختلف أبعادها الفكرية والسياسية والاجتماعية، ومن ثم تميزت فلسفة المقاصد القرآنية في فكره ببعدها الكوني والشمولي، وارتبطت بمنهجه في الدعوة والتغير والبناء الحضاري، فمقاصد القرآن عنده مرتبطة أشد الارتباط بكيان الأمة ومصير الإنسانية أكثر من ارتباطها بالفرد الذي هو محل اهتمام مقاصد الشريعة، على أهميتهما معا "فمقاصد القرآن أعم ومقاصد الشريعة أخص، لأن مقاصد الشريعة مرتبطة بالفرد الواحد، ودائرة في نطاقه باعتبار فردية التبعة، ومسؤولية التكليف، ولكن الحديث عن مقاصد القرآن متعلق باعتبار الإنسان الخليفة، والإنسان الجماعة، والإنسان الدولة"[44]، وربط الفرد فكرا وروحا برؤية إنسانية كونية، أساسها القرآن الكريم، لبنة مهمة لروح الحضارة الإسلامية المعاصرة وفلسفتها، في مواجهة فلسفة الأنا الغربية، منزوعة القيم والأخلاق، والتي تدعي "نهاية التاريخ"[45]، والرقي الإنساني عند أفكارها وفلسفتها التي تفرضها كنموذج على البشرية.

ومن هذا المنطلق يمكن معرفة ضرورة الاهتمام بالمقاصد القرآنية في اجتهادات علماء الإسلام ودعاته المعاصرين، لتنزيل القيم الإسلامية وتطبيقاتها في الواقع الإنساني الحديث، وصياغتها بلغة العصر ومفاهيمه، بتناول الموضوعات التي شغلت الساحة الفكرية الإنسانية، كالحديث عن حقوق الإنسان والحرية والعدل، وقضايا المرأة وغيرها من القضايا في مختلف المجالات ذات الأهمية التي تخدم المجتمعات والأفراد على حد سواء، وكل ما له صلة ببناء الحضارة والعمران وخدمة الإنسان.

فالخطاب القرآني لم يقتصر على القضايا التعبدية والفقهية الفرعية فقط، بقدر ما كان شاملا لكل ما يسمو بحياة الإنسان في هذا الوجود، "ما ورد في القرآن من الألفاظ والمعاني لم يأتي عبثا ولم يقتصر على ترشيد حياة الفرد الإنساني وصلاحه في الدنيا والآخرة وحسب، وإنما كان بالإضافة إلى ذلك يعالج قضايا الحرية والعدل في حياة المجتمع والأمة، ويستهدف بناء الحضارة والعمران وحفظ نظام العالم"[46].

وما يتعرض له المسلمون اليوم من ضغوط داخلية وخارجية، تهدد خصوصيتهم الحضارية وتضغط عليهم من النظام العالمي، محنة يمكن استثمارها كمنحة لمراجعة تراثنا، وتنقية الأفكار التي حجبت عنا الرؤية العالمية لمعاني القرآن الكريم، وحقائق الإسلام الكبرى، بإعادة صياغة رؤية مقاصدية قرآنية، تحقق شعار صلاحية الإسلام وخلوده". بحيث يكون القرآن الكريم ومقاصده ومفاهيمه الأساسية المُحكمة هي الحكم في قبول ما سوى القران الكريم من النصوص والاجتهادات والتأويلات، ونسد بذلك على أساس من روح الشريعة كل باب يتأتى منه الخلط والتشويه، والانحراف عن مقاصد القرآن الكريم ورؤيته الكونية، ويكون مشجب الخرافة والشعوذة والتلوث الفكري والثقافي"[47].

زيادة على ذلك فإن مراعاة المقاصد القرآنية تضيف على تفسير النص القرآني حيوية وفعالية، فبمقدار معرفة المفسر بالمقاصد يكون إدراكه للغايات الكبرى من الخلق والوجود، وتنزيله لآياته على الواقع المعيش، واستنباطه للحكم والأحكام، وهدي القرآن في التعامل مع النفس البشرية، كما أنها تعصمه: "من شطط التأويل، وزيغ الفهم، وانسداد الأفق، ولذلك جاء النعي على أقوام أعرضوا عن التدبر، فإذا هم في غفلة عن الأسرار وشغل عن المقاصد ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: 24)"[48]

والمقصد القرآني يمكن أن يكون حلا للأزمة المعرفية التي يعيشها العقل المسلم في تعامله مع نصوص القرآن أو نصوص السنة النبوية المطهرة أو تراث الحضارة الإسلامية عموما، من خلال بناء منهجية ورؤية

جديدة، تهتم بالكليات وتُلحق بها الجزئيات، تراعي الأصول دون تفريط، وتهتم بالفروع دون إفراط. "إن المقاصد القرآنية العليا الحاكمة سوف تخرج الفقيه من دائرة النظر الجزئي إلى دائرة النظر الكلي والفقه الأكبر، وذلك يعطيها من المرونة والسعة ما يجعلها قادرة على استيعاب أية مستجدات، وتحقيق مصالح البشرية، وسد الذرائع بوجه المفاسد، التي ترزح كثير من الشعوب تحتها وتبرز خصائص الشريعة القرآنية، وتؤصل لفقه قرآني نبوي سليم يستوعب مشكلات الأقليات والأكثريات معا بإذن الله"[49]، نتبين بهذا الأهمية المعرفية والحضارية للمقاصد القرآنية، في تشكيل وبناء التصور الكوني للقيم والرؤية الإسلامية للحياة.

الرؤية المقاصدية للقرآن الكريم في فكر الغزالي

خلص الشيخ محمد الغزالي في الكثير من كتبه وأبحاثه إلى أن الأزمة الحضارية التي تعيشها الأمة، إنما جاءت نتيجة انحراف منهجيتها في التعامل مع نصوص الوحي، التي غلبت عليها النظرة التجزيئية والبعد عن الرؤية التكاملية والرشد العقلي في تحليل الأزمات، وضعف التشخيص المعرفي للأمراض السياسية والاجتماعية. تراكم من خلالها الاهتمام بالقضايا الفرعية الجزئية على حساب الكليات والقضايا المصيرية.

وكانت محاولات الشيخ دائبة وحثيثة في إعادة بعث روح القرآن في عقول ونفوس المؤمنين، للارتقاء بهم إلى مستوى الشهود الحضاري كما كان الحال في البدايات الأولى للدعوة الإسلامية زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، والجيل الأول من الصحابة رضوان الله عليهم، إذ كان القرآن الكريم الدافع الأول، والمحرك الفعال الذي انتقل بهم من ظلمات الجاهلية إلى نور الإسلام ومن ضيق الأفق الحضاري، إلى رحاب الشهادة على الناس "الأمة التي نزل عليها القرآن فأعاد صياغتها، هي المعجزة التي تشهد للنبي عليه الصلاة والسلام بأنه أحسن بناء الأجيال، وأحسن تربية الأمم، وأحسن صياغة جيل قدم الحضارة القرآنية للخلق، فنحن نرى أن العرب عندما قرؤوا القرآن، تحولوا تلقائيا إلى أمة تعرف الشورى وتكره الاستبداد، إلى أمة يسودها العدل الاجتماعي، ولا يُعرف فيها نظام الطبقات، إلى أمة تكره التفرقة العنصرية وتكره أخلاق الكبرياء والترفع على الشعوب"[50].

وقد لخص الدور الحضاري والتاريخي للقرآن الكريم، رد ربعي بن عامر على قائد الفرس لما سأله ما الذي جاء بكم؟ فقال: "الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الأديان إلى سعة الإسلام"[51].

فكانوا بالقرآن فتحا على العالم، وهداية للإنسانية، وإصلاحا للفساد الأخلاقي والسياسي والاجتماعي "إنهم فتح جديد للعالم، وحضارة جديدة أنعشت الإنسانية ورفعت مكانتها، لأن الأمة الإسلامية كانت في مستوى القرآن الكريم، والحضارة إنما جاءت ثمرة لبناء القرآن للإنسان. لذلك بدأت تختفي الآثار النفسية والفكرية لآداب الفرس، ولفلسفة الروم، لأن القران جاء بجديد: حول الكلام والتوجيه من تجريدات ذهنية نظرية جدلية إلى منطق ملاحظة واستقراء، ومنطق وعي الكون واحترامه، والتعرف على سننه ومشروعية التعامل معه لعمارة الأرض وبناء الحضارة"[52].

فالتوجيه القرآني بلا شك كان له بالغ الأثر في نفوس المؤمنين وعقولهم، تغير من خلاله منظورهم للكون والحياة، وارتقى بهم من الأمية والتخلف إلى عالم المعرفة والتقدم، ونقلهم من البداوة العقلية إلى المدنية والحضارة، ورشحهم للصدارة بين الأمم، وسمح لهم بصياغة قيم جديدة يسير عليها العالم، أعادوا من خلالها النظام والأخلاق للحياة الإنسانية، على أساس الحق والعدل لهم وللناس أجمعين.

خاتمة:

يعتبر العطاء الفكري والدعوي في مجال الدراسات القرآنية من تراث الشيخ محمد الغزالي، إضافة معرفية، ذات قيمة كبيرة وأهمية بالغة في الدراسات الإسلامية المعاصرة، ولبنة أساسية لتجديد الخطاب الدعوي المعاصر. ومحاولة جادة لربطه بالقضايا المصيرية التي تعيشها الأمة في الحاضر والمستقبل، كما أن إنتاجه الدعوي حدد في ثناياه سُبل تحقيق القراءة المقاصدية لنصوص القرآن الكريم، وأبانت عن جهوده للخروج من القراءة التجزيئية الحرفية، وإنهاء حالة الفصام بين الوحي وبين الرصيد المعرفي الإنساني، الذي يتقاطع مع مقاصد الإسلام وغاياته لخدمة الإنسان وبناء العمران وتحقيق الإستخلاف والشهود الحضاري.

وبعد الانتهاء من هذه الدراسة التي رصدت محورية القرآن الكريم في الخطاب الدعوي للشيخ محمد الغزالي تم استنتاج ما يلي:

1- محوريّة القرآن في فكر وحياة الفرد المسلم، جعلت كل تجديد لا يستصحب القرآن ولا يحمله ضمن أولوياته مشروعا فاشلا غير قابل للتطبيق أو النجاح.

2- أهمية القرآن الكريم في بناء الرؤية المعرفية للخطاب الدعوي المعاصر، أمر لا بدّ منه لأن الكتاب العزيز هو الذي حفظ للأمة تاريخها وحمل في طياته آليات تطورها وذكر أسباب خرابها وتقهقرها.

3- يعتبر تراث الشيخ الغزالي قاعدة معرفية مهمة لا يمكن إغفالها أو تجاهلها في صياغة خطاب الدعوة الإسلامية المعاصر.

4- ثراء الخطاب الدعوي للشيخ الغزالي بنصوص القرآن دليل اهتمامه به، وشاهد على أصالة خطابه الدعوي.

5- التوجه العقلي والعلمي للشيخ الغزالي في مدارسة القرآن الكريم، وربط نصوصه بالواقع الإنساني المعاصر، نموذج لدعاة الإسلام والمتخصصين في منهج التعامل مع نصوص الوحي.

6- فكر الشيخ محمد الغزالي حلقة مهمة في الفكر الإسلامي المعاصر، تميز بانفتاحه على مختلف المدارس والمناهج عكس من خلالها مرونة الإسلام وسماحته.

7- تميز الخطاب الدعوي للشيخ الغزالي بالقدرة النقدية الفاحصة، والمعرفة المتنوعة التي تجمع بين الوحي المعصوم، والواقع المتغير.

8- أهمية التوجه المقاصدي في الدراسات القرآنية والإسلامية المعاصرة.

الهوامش:

[1]- أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد بن هارون، دار الجيل بيروت، ط 1، 1991م، مج 2، ص 198، مادة (خطب).

[2]- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر (بيروت)، ج1، ص360 مادة (خطب).

[3]- علي عبد الحليم محمود، فقه الدعوة إلى الله. (لا ط، لا م: دار الوفاء للنشر والتوزيع، لا ت) ج1، ص169

[4]- أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس، مرجع سابق، مج 2، ص 279 ـ مادة دعا ـ.

[5]- رواه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب من سنّ سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة، رقم الحديث 4831.

[6]- محمد أمين حسين، خصائص الدعوة الإسلامية. (لا ط، لا م: مطبعة المنارة، لا ت)، ص17.

[7]- ينظر كتاب "مع الله" محمد الغزالي، دار القلم، دمشق، 1989م، ص 12؛ وعرفها شيخ الإسلام ابن تيمية "الدعوة إلى الله هي الدعوة إلى الإيمان به، وبما جاءت به رسله، بتصديقهم فيما أخبروا به، وطاعتهم فيما أمروا، وذلك يتضمن الدعوة إلى

الشهادتين، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت، والدعوة إلى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر خيره وشره، والدعوة إلى أن يعبُد ربه كأنه يراه" ينظر مجموع الفتاوى ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط3، ج 15، ص157، 158؛ وعرفها الدكتور بدر الدين زواقة " قيام من له الأهلية بدعوة الناس جميعاً لاقتفاء أثر الرسول ﷺ قولاً وعملاً واعتقاداً بالوسائل والأساليب المشروعة التي تتناسب مع أحوال المدعوين في كل زمانٍ ومكان"، ينظر مقال "مجالات الدعوة وتطبيقاتها على النصيحة الشرعية" ـ موقع ضياء للمؤتمرات ـ https://diae.net/9846/ تاريخ النشر24 ديسمبر، 2012، تاريخ الزيارة 2021.02.03م.

[8]- جاسم سلطان، النسق القرآني ومشروع الإنسان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ص09.

[9]- عبد الله العقيل، من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة ص 28 الطبعة الثالثة 2005م.

[10]- محمد مجذوب، علماء ومفكرين عرفتهم، ج 1، طبعة 04، ص 265.

[11]- منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إعداد: محمد جلال لاشين، محمد الغزالي قصة حياة، مجلة إسلامية المعرفة، العدد السابع 1997م، ص 5.

[12]- منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص5.

[13]- يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته رحلة نصف قرن، مؤسسة الرسالة، الطبعة 01، ص 72.

[14]- المرجع نفسه، ص73.

[15]- المرجع نفسه، ص 131.

[16]- محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ص32.

[17]- يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته رحلة نصف قرن، مرجع سابق، ص131.

[18]- "كانت الدروس التي يلقيها بمسجد عمرو بن العاص رافدا مهما لجماهير غفيرة وخاصة الشباب والمثقفين، ركز فيها الشيخ على التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ولم تمض جمعة أو ثلاث حتى صار الجامع الكبير يضيق بالمصلين على اتساعه، يأتي الكثير منهم من خارج القاهرة في سيارات يستأجرونها". في فكر الغزالي، طه جابر العلواني، افتتاحية مجلة إسلامية المعرفة السنة الثانية ـ 1997م العدد 07 بتصرف.

[19]- عرف برنامجه "أحاديث الإثنين "الذي كان يبثه التلفزيون الجزائري نجاحا كبيرا لدى فئات كبيرة منن الشعب الجزائري، وكان برنامج يقدم فيه الشيخ، تفسيرا موضوعيا لبعض سور وآيات القرآن الكريم.

[20]- قدم بالموزاة مع تدريسه في جامعة "أم القرى" أحاديث في "إذاعة القرآن الكريم" بلغت الألف حديث. نقلا عن طه جابر العلواني من افتتاحية العدد السابع مجلة " إسلامية المعرفة " جانفي 1997م، ص13، 14.

[21]- عمار طالبي، الشيخ الغزالي كما عرفته في الجزائر، مجلة إسلامية المعرفة السنة الثانية جانفي 1997م، العدد 07، ص 50.

[22]- محمد الغزالي، نظرات في القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 06، 2005م.

[23]- محمد عمارة، الشيخ محمد الغزالي الموقع الفكري والمعارك الفكرية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009م، ص61.

[24]- محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 05، 2005م.

[25]- محمد عمارة، الشيخ محمد الغزالي الموقع الفكري والمعارك الفكرية، مصدر سابق، ص 63.

[26]- محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن ، دار الانتفاضة للنشر والتوزيع ، (لا ط، ،لا ت)، قدم الكتاب الدكتور طه جابر العلواني رحمه الله، مدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي سابقا ومما جاء فيها "والمدارسة تعمل على استدعاء القرآن في إطار عالمي متغير، وبشروط وعي جديد ،لا ندعي أنه قد اكتمل في هذه المدراسة، التي تكمن أهميتها في تصحيح كثير من المفاهيم المتعلقة بالتعامل مع القرآن والموضوعات الإسلامية ، كخطوة أولى يؤسس بموجبها الوعي المنهجي الإسلامي المعاصر، فهي مدارسة تأخذ جانب المراجعة والتقويم لموروثنا الإسلامي من زاويته البشرية" الصفحة رقم 7 من الكتاب.

[27]- مفكر إسلامي بارز، أديب صحفي واسع الاطلاع على التراث العربي والفكر الغربي، مدير مركز البحوث والدراسات التابع لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، شغل عضوية مجلس كليّة الشريعة والقانون والدراسات الإسلاميّة بجامعة قطر. وعمل مديراً لتحرير (مجلّة الأمّة) التي أصدرتها رئاسة المحاكم الشرعيّة في دولة قطر، فكانت أمّ المجلاّت الفكريّة الإسلاميّة، ورائدة ترشيد الصحوة الإسلاميّة، ومهد الأدب الإسلامي، وقام بتدبيج المقالة الإسلاميّة المتميّزة بالأصالة والعمق، ورصد اللقاءات والمنتديات الفكريّة، واستضاف على صفحات المجلّة العديد من الشخصيّات الإسلاميّة البارزة،

وسلّط عليها الأضواء، واستطلع مراكز الثقافة، والإشعاع في العالم الإسلامي، واتّجه نحو إصلاح المناهج العقلية، وبناء الشوكة الفكريّة، وتنقية الموارد الثقافيّة في ضوء الكتاب والسنّة، وكان يرى في ذلك الرحم والمحضن الذي تتشكل في داخله الأجنّة الحضارية القادرة على استئناف الحياة الإسلاميّة، وبناء الحضارة الإنسانية.

[28]- محمد الغزالي، المحاور الخمسة للقرآن الكريم، دار القلم ـ دمشق ـ ط 03، 2000م.

[29]- المصدر نفسه، ص8.

[30]- محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي للقرآن، دار الشروق، ط 04، 2000 م.

[31]- المصدر نفسه، ص 5.

[32]- مصطفى ونتن، القرآن في فكر الغزالي، مقال منشور بمجلة المعيار جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة ـ العدد الأول 2001م.

[33]- محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، مرجع سابق، ص 36.

[34]- المصدر نفسه، ص 38.

[35]- ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض، الحديث رقم 3288، خلاصة الحكم: صحيح.

[36]- "وقيل: يعلمونه حفظاً وقراءة لا يعرفون معناه.وقال ابن عباس: "يعني غير عارفين بمعاني الكتاب"، وقال مجاهد وقتادة: "إلا كذباً وباطلاً"، قال الفراء: "الأماني: الأحاديث المفتعلة"، قال عثمان رضي الله عنه: "ما تمنيت منذ أسلمت (أي ما كذبت)"؛ وأراد بها الأشياء التي كتبها علماؤهم من عند أنفسهم ثم أضافوها إلى الله عز وجل، ينظر "معالم التنزيل" للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، م 01، ص115، دار قرطبة للنشر والتوزيع 1409هـ.

[37]- محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، مرجع سابق، ص 14.

[38]- البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم 6930،

[39]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر المعاصر بيروت، ص 10، 11.

[40]- محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، مرجع سابق، ص 16.

[41]- المصدر نفسه، ص 17.

[42]- المصدر نفسه، ص 19.

[43]- المصدر نفسه، ص 36.

[44]- زياد خليل محمد، مقاصد القرآن في فكر النورسي، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر ع 21 سنة 2003م.

[45] نهاية التاريخ والإنسان الأخير: هو كتابٌ فَلسَفيٌّ اِجْتماعيٌّ، من تأليف العَالِمِ والفيلسوف السياسي الأميركي فرانسيس فوكوياما. نشر سنة 1992م، وأُطْروحَتهُ الأساسيَّة أن الديمقراطيَّة الليبراليَّة بقِيَمها عن الحرية، الفردية، المساواة، السيادة الشعبية، ومبادئ الليبرالية الاقتصادية، تُشَكِّلُ مرحلة نهاية التطور الأيديولوجي للإنسان وبالتالي عولمة الديمقراطية الليبرالية كصيغةٍ نهائيةٍ للحكمة البشرية.

[46]- مجلة إسلامية المعرفة، هيئة التحرير، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد 89 سنة 2017م ص 05.

[47]- عبد الحميد أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 39، سنة 2005 م، ص 251، 252.

[48]- محمد المنتار، الإدراك المقاصدي محدد من محددات تدبر القرآن، أعمال المؤتمر العالمي لتدبر القرآن الكريم، الدوحة 2013م، ص 02.

[49]- زينب العلواني، مراجعات في تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 46.

[50]- محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، مصدر سابق، ص 30.

[51]- محمد ابن كثير، البداية والنهاية، ج 7 ص919، دار بن كثير.

[52]- محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، مصدر سابق، ص 30.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 545 - 558
الترقيم الدولي: 4350-1112 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2406-2588

أبعاد مفهوم الاستخلاف على الخطاب الدعوي المعاصر

طالبة دكتوراه عبير بلقاسم بوزيدة
كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
abir.belkacembouzida@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/03 تاريخ القبول: 2021/04/18

الملخص:
يأتي هذا البحث ليعالج قضية من القضايا المهمة في حقل الدراسات الدعوية والفكرية على حد سواء والمتمثلة في قضية الخلافة الإنسانية في الأرض، وأبعاد هذا التصور على الخطاب الدعوي المعاصر.
وقد ناقش أهم الأبعاد التي يقدمها الفهم السليم لمفهوم خلافة الإنسان في الأرض والذي من شأنه أن ينعكس على صورة ومضمون الخطاب الدعوي المعاصر.
وقد خرج بجملة من النتائج والثمرات أهمها أن قضية ربط الخطاب الدعوي بالمضامين والأسس الاستخلافية ليست قضية هامشية وأن مفهوم الخلافة الإنسانية من شأنه أن يؤسس لخطاب دعوي يتسم بالعالمية والإنسانية، وأنه خطاب إيجابي وواقعي.
الكلمات المفتاحية: الخلافة الإنسانية؛ الأبعاد؛ الخطاب الدعوي المعاصر.

Abstract:
This research comes to address one of the important issues in the field of advocacy and intellectual studies alike, namely the issue of the human caliphate on Earth and the dimensions of this perception on Contemporary The lawsuit speech, we divided the research into an introduction, a conclusion, and two requests.
In the first, the researcher discussed the concepts of the research paper - Substitution - the advocacy discourse, and in the second he presented the most important advocacy dimensions of the concept of human succession in terms of its image and the content of contemporary the lawsuit speech.
The researcher has reached a number of results and fruits, the most important of which is that the issue of linking the advocacy discourse with the contents and the divisive foundations is not a marginal issue and that the concept of human caliphate would establish a claim discourse that is global and positive, and that it is a humane and realistic lawsuit speech.
Key words: succession humane, Dimension ,speech, The lawsuit, Contemporary.

مقدّمة:
الحمد لله رب العالمين، رب العرش العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان ليوم الدين.
وبعد: فقد كرس هذا البحث لدراسة موضوع "الاستخلاف الإنساني[1]"[2]، وهو من المواضيع التي اهتم بها العلماء السابقون والمحدثون اهتماما بالغا وأولوها عناية كبيرة.
وذلك على اعتبار أن الخلافة الإنسانية هي القضية الأم التي تشغل عقول الصفوة من العلماء والمفكرين فهي تعبر عن حقيقة الوجود الإنساني بتجلياتها، تلك الحقيقة التي كانت ولا تزال تؤرق كل

باحث عن ماهية الوجود وعن دور الإنسان في هذا الكون، ذلك لما تطرحه من مسائل جزئية فرعية تتجزء عنها، وما تفرضه من استشكالات المأتى والمصير الإنساني.

ورغم اهتمام العلماء بهذا الموضوع إلا أنه لا يزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة والبحث لسد الثغرات التي تركتها الدراسات السابقة[3] في بحثها له إذ أن المستقرئ للمدونة الفكرية التي سلطت الضوء على مفهوم الخلافة الإنسانية يلاحظ جليا غياب الزاوية الدعوية في الطرح وكأن العمل الدعوي بعيد كل البعد عن هذا المعلم الراسخ وهذا المفهوم العميق والشائك.

هذا ولم يقف الباحث على جهد سابق يشمل الأبعاد الدعوية لمفهموم الاستخلاف أو انعكاسات هذا المدلول على الخطاب الدعوي عموما، ولم يحض هذا الموضوع بالتحليل والدراسة الكافية مع أن منطلقات الخلافة الإنسانية ومتطلباتها الفرعية وفق التصور العقدي الإسلامي، هي المنهج الذي يجب أن تتمسك به الدعوة الإسلامية ولابد للقائمين على الخطاب الدعوي أن يعضوا عليها بالنواجد بعيدا عن شوائب الفلسفات الغربية والثقافات الدخيلة.

كما أن متطلبات الخلافة الإنسانية من شأنها أن توحد خط العمل الدعوي وفق مقاصد الإسلام العليا وغاياته السامية بعيدا عن الفقه الفروعي وغشاوة الجزيئات التي توارثها الفكر الإسلامي فباتت وكأنها من جوهر الإسلام، وماهي إلاّ معطلات للإدراك والفهم الشامل والمتكامل للإسلام.

وضمن هذا السياق تأتي هذه الورقة البحثية الجادة لتسلط الضوء على مفهوم الخلافة الإنسانية وأبعادها الدعوية وذلك من خلال السؤال الإستشكالي التالي:

ماهي الأبعاد الدعوية لمفهوم الخلافة الإنسانية؟ أو كيف يمكن لمفهوم الخلافة الإنسانية أن ينعكس ويتجلى في صورة ومضمون الخطاب الدعوي المعاصر؟

وقبل الإجابة على الإستشكالية المطروحة وعرض الدراسة لابد منهجيا من الإشارة إلى بعض مبررات الدراسة وهي:

1- غياب الفهم الشمولي للإسلام ومقاصده العليا وربطه بجزئيات ضيقة ومفاهيم سطحية وشكلية كانت بمثابة المعول الهادم للدعوة الإسلامية عموما وللخطاب الدعوي خصوصا.

2- الضرورة الملحة في تطوير الخطاب الدعوي ليصبح أولا وأخيرا إنسانيا، وهذه القضية ليست مطلبا كماليا، ولا أمرا هامشيا، بل هو ضرورة ملحة تقع في الصميم من قضايا الأمة ومتطلباتها.

3- التقزيم والتحجير لدور مفهوم خلافة الإنسان في الأرض وجعله مرتبطا بالجانب السياسي فقط فالحديث عن الاستخلاف بات مرادفا للحديث عن الدولة الإسلامية ودولة الخلافة، والخلافة وغيرها من مفردات النسق السياسي للمصطلح في حين أن هذا المفهوم -خلافة الإنسان- أعمق بكثير من ذلك وهو الذي يصبغ حياة الفرد المسلم بتفاصيلها وجزئياتها.

4- راهنية الموضوع، فالحديث عن تجليات الخلافة الإنسانية وانعكاساتها دعويا من خلال الخطاب الدعوي المعاصر من شأنها أن تقدم تصورا إيجابيا عن الإسلام، وتقدم علاقة سليمة مع الآخر سواء داخل الأمة أم خارجها، من خلال التنكر لكل أشكال التشدد والتطرف والإرهاب والتي مردها، ضعف البصيرة بالدين وحقيقته وعدم ربطه بالغايات العليا للإسلام.

ولبحث هذه القضية جاءت هذه الورقة البحثية مقسمة إلى:

مقدمـــة:

عرضنا فيها مدخل تمهيدي وإشكالية الدراسة وأسباب اختيار الموضوع

المطلب الأول: الخطاب الدعوي العالمي التوحيدي.
المطلب الثاني: الخطاب الدعوي الإنساني.
المطلب الثالث: الخطاب الدعوي الإيجابي.
المطلب الرابع: الخطاب الدعوي الواقعي المتوازن.
خاتمـــة: ضمناها أهم نتائج البحث مع التوصيات.

المطلب الأول: الخطاب العالمي التوحيدي.

إن عقيدة الاستخلاف التي تجعل من الإنسان أمينًا مستخلفا عن الله عز وجل من أجل عمارة الأرض لا تقتصر في هذا الواجب وهذه الأمانة على أفراد معينين أو جنس دون جنس فهي موجهة للناس كافة والخليفة – الإنسان – هو النوع الإنساني بصفة عامة يقول في ذلك سيد قطب "الخلافة التي تحدث عنها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (البقرة: 30)، ليست استخلافا لشخص أدم عليه السلام بل للجنس البشري كله والله سبحانه وتعالى قد شرف الإنسان بالخلافة على الأرض فأصبح الكائن الوحيد المتميز بهذا الشرف من بين كل كائنات الكون والدليل على أن الاستخلاف هو للجنس البشري كله أنّه من يفسد في الأرض ويسفك الدماء وفقا لمخاوف الملائكة ليس آدم بالذات بل الآدمية والإنسانية على امتدادها التاريخي"[4].

فالخلافة بناءً على ذلك قد أعطيت كمهمة وأمانة للإنسانية جمعاء وتحمل الإنسان وحده أعبائها لقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: 72).

وينعكس مفهوم العالمية التوحيدية على الخطاب الدعوي المعاصر من خلال العناصر التالية:

الفرع الأول: خطاب دعوي عام للعالمين (لا تفرقة ولا حصر)

مما لا شك فيه أن أول بعد يحققه التصور الصحيح والسليم لوجود الإنسان في هذا الكون، وقضية استخلافه في الأرض هو البعد العالمي للخطاب الدعوي المعاصر، إذ لابد لهذا الخطاب أن يكون مشبعا بالمفردات العامة والعالمية للناس كافة على اعتبار أن المستخلف هو الإنسان دون تفرقة أو حصر لجنس دون جنس أو لقوم دون قوم ونقصد بالتوجه العالمي في الخطاب الدعوي "كون الدعوة الإسلامية جاءت للناس كافة بغض النظر عن مواقعهم وبيئاتهم وأوضاعهم الاجتماعية، فهي رسالة عامة للإنسانية جمعاء تتجاوز بمضامينها الجديدة الأفاق المحدودة التي كانت تدور حولها الأديان المرحلية السابقة المحدودة في الزمان والمكان حيث كان كل رسول يبعث إلى قومه خاصة"[5].

وانطلاقا من هذا التصور العقدي الراسخ فإنّه لزام على الدعاة اليوم في كل مكان ربط المضامين الدعوية بعالمية الخطاب وعالمية التوجه والرسالة فتعاليم الإسلام لابد أن تبقى مفتوحة على مصراعيها للناس كافة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: 28)، وكذا قوله تعالى: ﴿قل يَا أَيُّها النَّاس أنّي رسول الله إليكم جميعا﴾ (الأعراف: 185)، وقوله: ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَر مِمَّن خَلق﴾ (آل عمران: 75).

فالمادية الغربية عمدت إلى وضع طبقات متفاوتة صنفت من خلالها الجنس البشري وضيقت على الأفراد وجعلتهم غير متساويين، ومن واجب الخطاب الدعوي المعاصر أن يستغل الصبغة العالمية المستقاة من التصور الاستخلافي لكسر قيود الطبقية وحواجز الفصل والتفاضل بين بني البشر، فعراقيل التمايز وقيودها لابد أن تتجاوز من خلال العمل الدعوي فدعوة الإسلام جاءت للناس جميعا وسوت في الاعتبار

البشري بين أفراد الإنسانية في كل مكان، وفي كل جيل، ويستحيل أن توجه للناس أين ما كانوا إلى قبول ما تدعوا إليه عامة وهي تفرق بينهم في الاعتبار وتجعل بينهم حواجز أو تصنفهم إلى طبقات، إذ لابد من عرض سماحة الإسلام وبيان سعته ورحباته وهو الذي يقر حقوق الأفراد بغض النظر عن دياناتهم فالعلاقة وفق المنظور الإسلامي مبنية على التعايش بناء على قاعدة البر والقسط والإسلام شرع للمسلم أن يتزوج بنصرانية أو يهودية وأن لا يكرهها على ترك دينها ،فكيف لدعاة الإسلام اليوم أن يتصوروا أن البيت المسلم يسع مسلما ومسيحية ولا يتسع مجتمع بأكمله لعلاقة راقية سامية تستوعب كل الأديان وكل الفصائل، بل أحيانا نجد أن الخطاب الدعوي يركز على الفصل واضطراب العلاقة داخل الدين الواحد نتيجة الخلاف في المذاهب والطوائف، فلابد إذن من هندسة جديدة للعلاقات بحيث تصبح ممثلة لدين واحد وهدف واحد يشترك فيه العالم أجمع.

وبناءً على ذلك فإنّه من واجب صنّاع الخطاب الدعوي المعاصر التركيز على عالمية الدعوة الإسلامية كبعد مهم جدّا من أجل نشر الإسلام وتعاليمه في ظل انتشار موجات التمييز العنصري والتفاضل بين الأعراف والأجناس والتي باتت تهدد أمن البشر اليوم خاصة في البلدان المستضعفة ولابد للخطاب الدعوي اليوم وأكثر من أي وقت مضى أن يركز على المفردات ذات الدلالة العالمية خاصة المصطلحات القرآنية التي لها بعيد الأثر على مسامع وعقول المدعوين مثل **"يا أيّها الناس"**، **"قل ياعبادي"**، **"يا أيّها الإنسان"** وغيرها والتي من شأنها أن تنفي أي صورة من صور الشخصانية والقومية والطبقية التي نادت بها مجمل المعتقدات السابقة والغوص في بحار العالمية الرحبة والتي تشكل وترا حساسا لابد أن يعزف عليه ويحسن استغلاله.

كما أن هذا البعد المحوري من شأنه أن يفتح أفاقا بعيدة المدى أمام الخطاب الدعوي المعاصر من خلال توسعة المجال الخاص بالدعوة، وكذا تعداد الأساليب والمناهج في مخاطبة المدعوين وهو الذي سيجد نفسه أمام فصائل شتى تدين بديانات مختلفة ومتباينة وهو أمر في غاية الصعوبة، إذ أنه يقتضي الإحاطة بجملة من المناهج الدعوية ومعرفة أصناف المدعوين بدقة، كما أنه مطالب بأن يتعامل مع كل فئة بما يلائمها ويتفق مع اتجاهاتها ومدى قربها أو بعدها عن العقيدة الإسلامية للوصول إلى التأثير المطلوب.

الفرع الثاني: خطاب تحريري (لا عبودية إلا لله عز وجل)

إن الخطاب الدعوي المعاصر مطالب انطلاقا من مفهوم العالمية التوحيدية بتحرير البشرية جمعاء من ربق القيود الوضعية، ومن سلطة الفلسفات المادية التي أثقلت كاهلها منذ زمن فهو مطالب إلى توحيد صفوف الإنسانية تحت لواء واحد مرتكزه الإيمان الراسخ بوجود رب للكون وأن الناس سواسية أمام الله سبحانه وتعالى الذي أمر "بالوحدة والاتحاد والاجتماع بين أفراد الأمة الإسلامية على كلمة التوحيد ودين الإسلام ومنهجه"[6].

وإن كان الخطاب هنا يختص بالأمة الإسلامية فإن الدعوة إلى نشر عقيدة التوحيد الخالص كانت ولا تزال أساس دعوة الإسلام ومهد الرسالات السابقة وهو الدور الذي لابد للخطاب الدعوي المعاصر أن يضطلع به لقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: 103).

كما أن التصور الاستخلافي الذي يقدم الإنسان على أنّه عبد لله عز وجل وأنّه مطالب بالاستخلاف في هذه الأرض يجعل الإنسان متحررًا من عبودية الطواغيت على اختلاف أصنافهم، وهو ما يقدم مساحة واسعة تكون بمثابة بوابة من أبواب الخطاب الدعوي خاصة في مخاطبة الآخر "فإقامة العلاقات الاجتماعية

على أساس العبودية المخلصة لله وتحرير الإنسان من عبودية الأسماء التي تمثل أبواب الاستغلال والجهل والطاغوت"[7].

فمفردات التحرر الإنساني من أبرز المفردات التي يجب على صناع الخطاب الدعوي المعاصر استغلالها خاصة والإسلام يتهم يوما بعد يوم بمظاهر التعسف والقهر لأصحابه ومصادرة أراءهم وهو الذي في الأصل رسخ لأهم قاعدة من قواعد العمل التحرري وأخطرها وهي حرية المعتقد مصداقا لقوله: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: 256).

يقول سيد قطب في تفسيره لهذه الآية "في هذا المبدأ يتجلى تكريم الله للإنسان من احترام إرادته وفكره ومشاعره، وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال، في الاعتقاد وتبعة عمله وحساب نفسه وهذه هي أخص خصائص التحرير الإنساني"[8].

فالدعوة إلى عبادة الله عز وجل تحرر الإنسان من جميع القيود وتتجلى هذه الحرية في دافع الحياة، لما في ذلك من تحرر لإرادة الكائن البشري وطاقاته وفق منطق الخلافة الإنسانية "فمعرفة الله من شأنها أن تؤسس قيام مجتمع على أسس كونية توحيدية، مما يعني أنّه لا سيد ولا مالك ولا إله للكون والحياة إلا الله سبحانه وتعالى وأن دور الإنسان في ممارسة حياته إنّما هو دور الاستخلاف والاستئمان"[9].

المطلب الثاني: الخطاب الدعوي الإنساني.

إن النص القرآني جاء صريح الدلالة في أن المهمة الإستخلافية جاءت منوطة بالإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى وقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ (الأحزاب: 72)، فالإنسان هو الخليفة وهو المطالب بالأعمار والرقي في الأرض.

كما أن تعاليم الوحي الإلهي منذ الأزل ومنذ بدء الخليقة جاءت موجهة لإصلاح ذات الإنسان وذلك إن دل على شيء فهو يدل على محورية الإنسان في الكون ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70).

"والإنسان في العقيدة الإسلامية ينزل منزلة هامة جداً فلا غروة فهو في الغاية من الدّين كلّه، وقد جاءت بيانات قرآنية وحديثية كثيرة تحدد أحكاما عقدية في خلق الإنسان وقيمته وغاية وجوده ومصيره بحيث يكون بضم بعضها إلى بعض رؤية عقدية في الإنسان"[10].

وانطلاقا من ذلك فالخلافة جاءت موجهة للإنسان وفق منهج واضح وصريح "والنوع الإنساني وجد على هذه الأرض لهدف محدد ومادام النوع الإنساني قد وجد مرة واحدة في زمن هو بدء الزمن الإنساني حقا فلابد أن يكون الهدف واحداً"[11].

وتنعكس الصبغة الإنسانية على الخطاب الدعوي المعاصر وفق المحاور التالية:

الفرع الأول: خطاب يركز على محورية الإنسان (الإنسان أساس الإصلاح)

الإنسان في الإسلام هو المحور، هو الأساس الذي تبنى عليه حضارة القرآن الكريم حضارة العمارة والإستخلاف وعلى القائمين بصناعة الخطاب الدعوي المعاصر استثمار هذا الجانب " فالحضارة الغربية متحيزة للمال والقوة والمتعة والشهرة والخطاب الإسلامي اليوم مطالب أن ينحاز للإنسان لأنّه إنسان كرمه الله تعالى وأسجد له ملائكته وهذا الانحياز ينبغي أن يقوم على الرحمة والمعونة وحفظ الحقوق ومراعات الكرامة الإنسانية إلى جانب الاهتمام بالارتقاء بالإنسان"[12].

فمضامين الخطاب الدعوي المعاصر لابد أن تكون موجهة لصناعة الإنسان -الإنسان الخليفة- بكل ما تحمله هذه العبارة من دلالات الرقي الفردي سواء تعلق الأمر بالرقي الروحي أو العقلي أو النفسي.

كما أنّه مطالب أن يتوجه إلى محور الإنسان بالاهتمام وتسليط الضوء على كثير من القضايا الإنسانية المغفلة والمهملة فهو الذي غالبا ما ركز على جانب الإلهيات والعقائد و "لقد أصيب الخطاب الإسلامي في مساحة واسعة منه بجزء من داء الكنيسة المسيحية حيث الاستغراق في الحديث عن ذات الله تعالى وصفاته مع الإهمال لمكانة الإنسان والذي يمثل وجوده أروع آيات الله تعالى وأفضل تجليات قدرته ومظاهر عظمته"[13].

كما أن قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عادة ما تبقى في إطار الجوانب العبادي والمخالفات الشرعية الشخصية فقط ولا تسعى إلى تسليط الضوء على الأبعاد الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، وهذا الخلل في الخطاب الدعوي هو أحد تجليات ضعف النزعة الإنسانية عند صناع هذا الخطاب أو القائمين عليه.

ومنه فإنّه لزام على مضامين الخطاب الدعوي أن تستعيد خطّها الصحيح والسليم من خلال عرض مسؤولية الإنسان ومحوريته في هذا الكون من خلال بيان مهامه تجاه نفسه أو تجاه خالقه أو تجاه الكون الذي هو مستخلف فيه.

وببيان دور الإنسان وفق المنظومة الإستخلافية التالية الإله-الإنسان- الكون -فإنّ العمل الدعوي سيحقق النجاعة المطلوبة والهدف المنشود من الدعوة الإسلامية عموما وهو تحقيق أعلى مستوى من الخلافة الإنسانية في الأرض، كما أن الخطاب الدعوي اليوم يحتاج إلى اهتمام أكبر بالقضايا الإنسانية وذلك بغية النهوض بالأمة الإسلامية ومعالجة جملة من المشاكل والحاجات التي تعاني منها وهي التي تتخبط تحت وطأة انتشار الأمية والفقر ونقص الخدمات بصفة عامة.

فالدعوة الإسلامية اليوم بحكم ابتعادها عن القضايا المتعلقة بتطور الإنسان والارتقاء به على جميع الأصعدة قدمت دليلا قاطعا على قصورها وعطالتها فمن "أبرز مظاهر العجز والخلل في واقع مجتمعاتنا تدني موقعية الإنسان وانخفاض مستوى الاهتمام بقيمته وحقوقه"[14].

الفرع الثاني: خطاب مكرم للإنسان (تحت شعار الكرامة والأخوة الإنسانية)

إن تكريم الخطاب الدعوي للذات الإنسانية يستقي مصادره ابتداءً من آيات القرآن الكريم ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: 1)، فهو مطالب بناءً على ذلك بالتركيز على هذه الخاصية فالإنسانية عملة مأنوسة يصغي لها جميع البشر "فالرسالة الإسلامية تخاطب الإنسان من وراء كل الظروف والبيئات والأزمنة ،لأنّها فطرة الإنسان التي لا تتبدل ذلك لأنّها سنة الله الخالدة"[15].

وتعاليم الوحي الإلهي ما جاءت مفرقة ولا ميزة لشعب أو لقوم من الأقوام بل جاءت موحدة لصفوف الإنسانية تحت مبدأ الكرامة الإنسانية المقرر والراسخ في الآية الصريحة ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70). فالآية الكريمة واضحة في شمولية التكريم لبني البشر جميعا وهذا ما أكده بعض المفسرين يقول الألوسي البغدادي "ولقد كرّمنا بني آدم: أي جعلناهم قاطبة برهم وفاجرهم ذوي كرم، أي شرف ومحاسن جمة لا يحيط بها نطاق الحصر"[16].

كما أنّ تأكيد الخطاب الدعوي على مفردات التكريم الإلهي للإنسان بعيداً عن التمييز أو التبعيض لهذه الكرامة من شأنه أن يدحض مجمل التوجهات الإرهابية الممارسة باسم الإسلام والتي تحرض على إزهاق الأرواح والدوس على تكريم الله لبني آدم متناسية أو متجاهلة لكون "الدعوة الإسلامية جاءت لتعزيز الكرامة الإنسانية وحماية الإنسان من كل تعسف يخدش هذه الكرامة"[17].

والخطاب الدعوي المعاصر اليوم أمام تحدي هام جدا مفاده إيصال رسالة الإسلام فيما يخص شمولية مبدأ التكريم الإلهي للإنسان ابتداء وذلك من خلال مضامينه الدعوية بالإضافة إلى ممارسته فعليا.

كما أن تبعيض الكرامة الإنسانية وحصرها في فئة معينة أو قوم معين يعد من نواحي القصور والخلل بالنسبة للخطاب الدعوي في الوقت الراهن ولا بد من ردء الصدأ ومعالجة هذا النقص والقصور. إذ أن الأمة الإسلامية اليوم تنكرت للكرامة الإنسانية وابتعدت عن هذه المضامين، ومن هذه الأرضية انبثقت التوجهات الإرهابية "التي تمارس العنف وإزهاق النفوس وقطع الرؤوس واختطاف الأبرياء واستهداف المدنيين كل ذلك باسم الدين وتحت شعار الإسلام وبعنوان الدفاع عن مقدّسات الأمّة"[18].

والأخوّة الإنسانية معلم مهم أيضا لابد لصناع الخطاب المعاصر أن يحسنوا استغلاله "فالإسلام كما يدعو إلى الأخوة الإسلامية بين جميع المسلمين يذكر بالأخوة الإنسانية بين البشر أجمعين"[19].

فالناس سواسية في الإسلام، وكلّهم خلقوا من نفس واحدة، ومن شأن ذلك أن يقدم صورة مؤثرة عن العلاقات الإنسانية بين البشر وهي التي لابد أن تبنى وفق أرضية مشتركة مفادها أن الدين الإسلامي يركز على مبدأ الأخوة الإنسانية ويهدف إلى تحقيقه في واقع الحياة من خلال الدعوة إليه وعرض مختلف النماذج التي تؤكد عليه وكيف أن الإسلام ضم في حناياه مختلف الجنسيات والأعراق واحتواهم تحت لواء الإخاء الإنساني فهو الذي ضم بلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي إلى جانب إخوانهم العرب[20].

وبناءً عليه فإنّه من خلال خاصيتي الأخوة والكرامة الإنسانية فإنّ الخطاب الدعوي من شأنه أن يكتسب المزيد من جوانب الإشراق والإيجابية والتأثير خاصة في عرضه للآخر.

الفرع الثالث: خطاب قيمي أخلاقي (لا لتشيؤ الإنسان)[21]

الخطاب القيمي الأخلاقي هو الخطاب الذي يركز على جملة القيم التي يبثها الطابع الإنساني للدعوة الإسلامية من خلال "نشر فضيلة العدل والخير والتكافل والمحبة لتحقيق مبدأ الاستخلاف الذي نحن مأمورون به والوقوف أمام هذا الغول المرعب الذي يدمر كل فضيلة وخير المسمى (العولمة) وما تبثه من ظلم وموت ودمار وبهرجة فارغة لا محتوى لها"[22].

فالعالم الغربي اليوم يعيش حالة من التيه والتشتت والدمار الأخلاقي بسبب تنكره لإنسانية الإنسان وجعله شيئا شأنه شأن باقي الأمور المادية، شأنه شأن الآلة المنتجة وعلى الخطاب الدعوي المعاصر اليوم أن يستغل هذه الثغرة ليقدم البديل الأخلاقي والقيمي الذي يقدم الإنسان على أنه سيد الكون ولابد من "التركيز على مخاطبة النواحي الوجدانية في النفس البشرية سواء في مخاطبة الذات أو مخاطبة الآخر لأن تلك النواحي تشترك فيها البشرية جمعاء بغض النظر عن اللون والجنس والعمر والدين واللغة وخصوصا وعالمنا اليوم عالم مادي تكاد تلك القيم الجميلة أن تنقرض فيه بسبب سيطرة المادة وغلبة المصلحة وشيوع الشهوات والملذات القاتلة للروح والوجدان"[23].

ومن أبرز المواضيع التي يمكن للخطاب الدعوي أن يركز عليها موضوع حقوق الطفولة، الرفق بالحيوان، الإحسان، الصحة والغذاء وغيرها من المواضيع التي تضفي طابع القيمة والأخلاق على الخطاب

الدعوي وتبعده على الجفاف والبرودة ذلك أنّه لابد من "مواجهة تبلد المشاعر والأحاسيس الإنسانية بتعاليم الإسلام الأصيلة التي توقظ الوجدان وتبعث دوافع الخير والحب في نفس المسلم تجاه كل إنسان"[24].

فالأمة الإسلامية بحكم خيريتها ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: 110)، يجب أن تكون سفيرة الخير والقيم السامية للعالمين حاملة معها شعار الرفعة الأخلاقي والسمو الروحي للمجتمع البشري عامة، ولابد لها بناء على ذلك من خطاب يؤهلها لهذا الدور العظيم ويقدم الإسلام للعالم بناء عليه.

المطلب الثالث: الخطاب الدعوي الإيجابي

إن الإيجابية في التصور الاستخلافي الإنساني مصدرها ابتداءً علاقة الله سبحانه وتعالى بخلائقه كلّها فالله هو رب الكون، وقد أوكل إلى الإنسان مهمة الاستخلاف والإعمار في الأرض وهذه الخلافة لا تتأتى إلا من خلال العمل والكدح الدائم في سبيل الترقي الفردي والجماعي، يقول تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: 55)، فقد أقر الله عز وجل في معرض آياته أن الاستخلاف الإنساني منوط بالإيمان والعمل الصالح بمعنى الفعل الإيجابي المؤثر في الحياة الدنيا.

كما أن عقيدة الإنسان المسلم وفق مفهوم الإستخلاف هي عقيدة إيجابية فاعلة فهو مطالب بالفعل والإنجاز، مطالب بالكد والجد للوصول إلى مطلب عمارة الأرض "وهذه الإيجابية هي مفرق الطريق بين العقيدة الجدية المؤثرة والعقيدة الصورية السلبية وشمول هذه الإيجابية وتوحدها هي مفرق الطريق كذلك بين التجمع في الكينونة الإنسانية والنشاط الإنساني والتمزق في هذه الكينونة ونشاطها الحيوي"[25].

فالإنسان المسلم من خلال قراءته الواعية لتعاليم الدين الإسلامي ومضامينه العقدية يدرك جليا أنّه مطالب بالفعل والإيجابية والإنجاز وهذا هو مناط تحقيق الاستخلاف الإنساني الموكل إليه من طرف المولى عزوجلّ.

ويلقي مفهوم الإيجابية في التصور الاستخلافي بضلاله على العمل الدعوي المعاصر من خلال عنصرين مهمين هما:

الفرع الأول: خطاب إيجابي (دافع بعيد عن القنوط واليأس)

لابد للخطاب أن يركز على مبدأ زرع الثقة في نفوس المدعوين من خلال الترويج لخطاب إيجابي بعيد عن السلبية واليأس وجميع مفردات القنوط التي من شأنها أن تصبح عقبة كأداء في سبيل فاعلية العمل الدعوي وتحقيقة لمهمته التبليغية.

فمهما كان وضع الأمة الإسلامية سيئا، ومهما كنا نعيش في حالة ركود حضاري وتقهقر أبعدنا عن سباق التحضر العالمي إلاّ أن لنا من المقومات والأسس الإيجابية التي لابد من عرضها وتبيانها للعالمين خاصة أن الدين الإسلامي يحمل في طياته بذور الصلاح والإصلاح للشؤون الخاصة والعامة.

"فنحن دون غيرنا نملك الخارطة التي ترشدنا إلى الطريق الصحيح في حين أنّ الذين فقدوا الصلة بالوحي يزداد إحساسهم بتشتت الجذور وفقد القاعدة التوجيهية يوما بعد يوم"[26].

ومنه فإن من ضرورات العمل الدعوي الفاعل التركيز دائما على الجوانب المشرقة في المسيرة الدعوية عموماً وتسليط الضوء على مكامن القوة في النفس الإنسانية المؤمنة بالله تعالى والتي تملك أسلحة هامة من شأنها أن تحدث الفارق في جميع الأفعال الموكلة إليها ، إن هي أحسنت استغلالها والاستفادة منها، وعلى العكس من ذلك فإن مفردات القنوط والاستسلام واليأس من شأنها أن تجعل النخبة الفكرية والدعاة

الإسلاميين يعانون في سبيل عرض رسائلهم بل قد تحولهم من رواد للإصلاح الإسلامي إلى جزء من مشكلات الأمة وزاوية مظلمة من زوايها.

فالمسلم يعرف من تصوره الإسلامي أن الإنسان قوة إيجابية فاعلة في هذه الأرض وأنّه ليس عاملا سلبيا في نظامها، فهو مخلوق ابتداءً ليستخلف فيها ليحقق منهج الله في صورته الواقعية لينشئ ويعمر وليغير ويطور، وليصلح وينمي وهو معان على هذه الخلافة، معان من الله سبحانه وتعالى بجعل النواميس الكونية وطبيعة الكون الذي فيه[27].

لابد إذا للخطاب الدعوي اليوم أن يركز على ترجمة المضامين القرآنية الإيجابية واقعيا و يشعر الفرد المؤمن انطلاقا من دلالات الاستخلاف القرآني أنه عنصر فاعل إيجابي له جميع الخصائص والإمكانات اللازمة التي تجعله أهلا لأن يكون خليفة الله سبحانه وتعالى في أرضه بعيدا عن التصورات السلبية التي قد تجعل من الدين مرادفا ليقظة الضمير في صورته النظرية المثالية أو التصوفية الروحانية الغير فاعلة، إنّما لابد أن يستحضر دائما وأبداً التصميم الدقيق المطلوب منه وفق منطق الإيجابية وعلى الدعاة اليوم جعل بعض الآيات القرآنية شعارا دائما لهم مثل ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ (العصر: 1) وكذا ﴿اسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ (آل عمران: 195).

الفرع الثاني: خطاب إنجازي (بعيد عن العزلة والركود)

لابد لصناع الخطاب الدعوي اليوم أن يدركوا أن أساس النهضة الحضارية وسبيل الرقي الفردي والجمعي لا يتأتى إلا من خلال المنطق العملي الفعلي الذي يبعد الفرد المسلم عن صوامع العزلة والركود كما أن "من المهم أن ندرك أن الأعمال الجليلة وكل المباني الحضارية العملاقة لا تقوم على المنع والحضر والإعراض والشجب والتفنيد، إنما تقوم على المبادرة والسبق والإنجاز والعطاء المتدفق"[28].

وانطلاقا من ذلك فلابد من استثمار الطاقات المعطلة والكفاءات المهمشة في العالم الإسلامي وإعطائها فرصها للبروز والنبوغ من أجل تحقيق الأفضل كما يجب عرض هاته الأبعاد الإنجازية في الإسلام خاصة والغرب يصوره على أنه دين عزلة حضارية بل أكثر من ذلك فقد ردوا وأوعزوا التخلف الحاصل في البلاد الإسلامية إلى ارتباطها بادين الإسلامي وما ذك إلاّ نتيجة لسوء عرض تعاليم الدّين الحنيف الداعمة والداعية للفعل وللإنجاز " فالدعوة إلى الإسلام الإيجابي المتكامل عقيدة ونظام حياة أصبح بضاعة محظورة وسلعة مصادرة في عدد من أقطار الإسلام، والإسلام المسموح به هو الإسلام المستأنس إسلام الدراويش ومحترفي التجارة بالدين، إسلام عصور التخلف والانحطاط، إسلام الموالد والمناسبات التي يسر في ركاب الطغاة ويدعوا لهم بطبول البقاء، إسلام الجبرية في الاعتقاد والابتداع في العبادة والسلبية في الأخلاق والجمود في التفكير والانشغال بالقشور في الدين دون اللباب"[29].

والخطاب الدعوي المعاصر أمام مهمة أساسية هي تأهيل الأفراد ليصبحوا عمليين في مجمع شؤون حياتهم مدركين لأسباب الترقي الفردي والجمعي على اعتبار أنّه المنطلق الأول والأساس لتحقيق النهضة الحضارية المنشودة وتحقيق مرامي الدعوة الإسلامية عموماً كما أنّه مطالب "بأن يؤصل في نفوس النّاس الاهتمام بتجويد الإنتاجية والاهتمام بالإنجاز وأن يدل الناس دون كلل على الكيفيات التي يصبحون من خلالها أشخاصاً عمليين في كلّ شؤون حياتهم"[30].

المطلب الرابع: الخطاب الدعوي الواقعي المتوازن

إن النزعة الواقعية المتوازنة من السمات الأساسية التي صبغت حياة الإنسان وفق تصوره الاستخلافي ومرد ذلك مما لا شك فيه أن "الوجود الكوني بكل مفرداته وعناصره وقوانينه من صنع الله وتدبيره وحده والإسلام هو وحيه إلى خلقه وهديه إلى الناس كافة ارتضاه لهم لينظم حياتهم الإرادية تنظيما متناسقا مع حياتهم الطبيعية فهو بالتالي جزء من الناموس الإلهي العام الذي يحكم فطرة الإنسان وفطرة الوجود العام وينسقها كلّها جملة واحدة"[31].

فالله سبحانه وتعالى خالق الإنسان وخالق الوجود كله أوكل إلى الإنسان مهمة الاستخلاف في الأرض من أجل العبادة والعمارة ومن حكمته أنه لم يتركه يهيم على وجهه فاقدا للبوصلة المرشدة والهادية فقد قدم له منهجا وصراطا مستقيما يهتدي بهديه ويسير وفق ضوابطه فجاء هذا المنهج متسقا متوافقا مع طبيعة الإنسان وخصائصه الفطرية والاجتماعية بمعنى أن النموذج المرجعي الذي رسمه الإسلام لإنجاز مهمة الاستخلاف جاء متسقا تمام الاتساق مع طبيعة الإنسان الذي خلقه الله عليها لما خلق من غرائز وطبائع تشكل في مجموعها جملة الاستعدادات الفطرية التي تؤهل الإنسان لتحمل مسؤولية خياراته ومواقفه"[32].

وينعكس مفهوم الواقعية والتوازن على الخطاب الدعوي المعاصر من خلال عنصرين أساسيين هما:

الفرع الأول: خطاب موائم للفطرة الإنسانية (لا تكلف ولا تعقيد)

الدعوة الإسلامية اليوم هي الوحيدة التي تملك التفسير المتوازن والواقعي لحياة الإنسان من خلال الربط الوثيق بين الجانب المادي والروحي «فالإسلام لا يتجاهل واقع الإنسان فطريا كان أم عارضا»[33]، وعلى القائمين على الخطاب الدعوي المعاصر التركيز على هذه الخصيصة فعليا وواقعيا من خلال الطرح الجاد والعميق لهذا الجانب وتسليط الضوء على المضامين القرآنية التي تؤكد هذا الطرح مثل قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: 286)، وكذا ﴿يُرِيدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ ولا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185).

والرد بالحجة والدليل على المتشديدين والمتنطعين الذين يصورون الإسلام على أنّه دين غلو وتشدد فيه من الإلزامات ما لا يطيقه العقل والمنطق البشري والإسلام بعيد كل البعد عن هذا الوصف الجائر ولا يخفى على كل صاحب عقل أن بعض صور التشدد يسببها الدعاة الإسلاميين أنفسهم فهم الذين باتوا يحاسبون الناس على النوافل والسنن كأنّها من فرائض وعلى المكروهات كأنّها محرمات ، وكل ذلك من شأنه أن يقدم صورة سوداء على الدين والإسلام و "أحسب أن الدعاة الصادقين لو تمهد لهم الطريق بأنّهم يقدرون على استعادة كل هذه القلوب الفارغة وملئها بالحق مرة أخرى فإن الإسلام كان ومزال أقرب الأديان إلى مواءمة العقل والقلب والضمير وإلى التجاوب مع أصالة التفكير وسلامة الضمير"[34].

وانطلاقا من ذلك فإن الخطاب الدعوي اليوم مطالب بالتركيز على خاصية المواءمة للفطرة الإنسانية من خلال التوازن في طرحه للقضايا وعرضها للنّاس وجمهور المدعوين فالإنسان ذو شقين مادي وروحي ولابد من مراعات التوازن والتكامل بينهما في الخطاب والمضامين الدعوية واستيعابها لجميع الشؤون العقدية والفكرية والروحية والنفسية والاجتماعية للفرد بغية النهوض به وتحقيق الرقي الفردي والجمعي والحضاري.

إذ لابد لخطاب الدعوي أن يضع حدا نهائيا لمسألة الفصل بين الحياة الدنيا بكل ما تحمله من متطلبات مادية وبين الحياة الآخرة وما تحمله من تصورات روحية فالإسلام "ليس دينا كسائر الأديان ولكنّه حركة اجتماعية واسعة تشمل الاعتقاد والمجتمع والدولة ومختلف عناصر الاقتصاد والسياسة والأخلاق وأن ميزة

الإسلام أنّه نظرية كلية شاملة وأنّه لم يجزئ الحياة بل نظر إليها نظرة كلية كما نظر إلى الإنسان كوحدة نفسية وجسمية لا تنفصل"[35].

فالخطاب الدعوي المعاصر مطلب بأن يبرز أن سعادة الإنسان ورقيه تتم بأخذ الجانبية بعين الاعتبار، الشق المادي والمعنوي الروحي وأي تنكر لشق منها يعد انتكاسا في فهم الدين وأسسه المتكاملة " فالإنسان في التصور الإسلامي حيث تتعدد جوانب وجوده وحاجته وشخصيته فإنّه في نفس الوقت كيان واحد متكامل له أبعاده المادية والروحية التي لا تنفصم ولا تتعارض ولا مجال لتحقيق سعادته وتوازنه في هذه الدنيا، إذا أهمل أي جانب من هذه الجوانب أو أسيء استخدامه"[36].

الفرع الثاني: خطاب مركز على الأولويات (فقه الواقع أولاً)

إن الدارس لتاريخ الدعوة الإسلامية والباحث في مضامين القرآن الكريم والسنة النبوية الطاهرة يقف على قوة النزعة الواقعية والتوازن في المضمون الدعوي عموماً ويلاحظ مدى اهتمامها لمراعات الأعراف وسنة التدرج في العرض والمرونة في تقديم القضايا ومعالجتها للتجدد في الأحداث والمواقف وفقه الواقع، كل ذلك يتم بناءً على الاتصال الوثيق بين المضامين الخطابية الدعوية والواقعية والتوازن اللذان يعدان منطلقا أساسيا لحسن عرض الإسلام.

والخطاب الواقعي هو "المدرك لأبعاد الواقع بمجالاته وحيثياته المختلفة، كما نعني أنّه خطاب قادر على تطوير الواقع وتوجيهه والنهوض به"[37].

بمعنى أنّه متوازن، يعي الحيثيات والملابسات التي يتحرك وفقها ولا فإنّه لن يحقق النجاعة والفاعلية المرجوة، ففقه الواقع كان ولايزال أساس التأثير الإيجابي في العمل الدعوي من خلال اختيار القضية المناسبة وعرضها بالطريقة المناسبة والمتنكر لفقه الأوليات حتما سيجد نفسه في دوامة لا بداية لها ولا نهاية. "ولابد للدعاة اليوم التركيز على أولويات الخطاب في العالم الإسلامي المعاصر فكثير من الدعاة بجهل منه أو بغيره يرى ترجيح نافلة في مجال العبادات على درس علمي أو ابتكار صناعي، وربما يظنون تلاوة وردا أرضى لله من اختراع آلة أو صون جهاز أو أحكام إدارة أو تدبير سياسة"[38].

خاتمة:

وبناءً على ما تم عرضه في هذه الورقة البحثية يمكن استنتاج الآتي:

1- إن ربط الخطاب الدعوي المعاصر بدلالات الخلافة الإنسانية ليس قضية ثانوية إنّما هو لب العملية الدعوية وأساس النهضة والإصلاح وذلك من خلال الأبعاد التي قدمها الفهم الصحيح والسليم لخط الخلافة الإنسانية من خلال جعل الخطاب الدعوي خطابا عالميا، إنسانيا، إيجابيا، وواقعيا.

2- لقد شكل موضوع الخلافة الإنسانية بالنسبة للخطاب الدعوي المعاصر نقطة ارتكاز محورية وحاضرت رئيسيا في خطابه سواء مع الذات ومع الآخر على اعتبار حاجة الإنسانية عموما لمثل هذه الطروحات الإيجابية خاصة والحضارة الغربية اليوم تشهد انحلالا خلقيا ومعنويا بصفة عامة.

3- إن إبراز الأبعاد الدعوية للمنظومة الاستخلافية يهدف إلى نفي المنهج التجزيئي أولا وتجاوز المنهج الإسقاطي ثانيا إضافة إلى تأكيد عالمية وكونية القرآن الكريم.

4- جميع الطروحات الهادفة إلى إصلاح وتجديد الخطاب الإسلامي الدعوي المعاصر لابد أن تنطلق من مضامين القرآن الكريم، فالمفردات الأولية لهذا التجديد والإصلاح ساوية ضمن نسيج النص القرآني ولابد للباحثين الجادين العمل على كشفها بغية وضعها في سياقها الكلي الصحيح الذي من شأنه أن يعيد الخطاب الدعوي والعمل الدعوي عموما إلى سكنه الصحيح.

5- الدراسة تهدف إلى محاولة الخروج من القراءة التجزيئية أو التبعيضية لمفهوم الخلافة الإنسانية، هذه القراءة التي تختزل دلالات الاستخلاف في شقه السياسي أو جزء منه ، وبما أن كل اختزال يحوي من ضمنه تشويها وتأويلا فلنا أن نتصور حجم التأويل الذي يمارس على مفهوم خلافة الإنسان في الأرض لإسقاط الرؤى والتصورات الذاتية على حساب كلية وكونية النص القرآني التي تربط خلافة الإنسان بحيثيات الحياة الإنسانية عامة.

وإن مثل هذا الجهد المعرفي يشكل مساهمة جادة في مجال الحقل الدعوي، وفي أحد أهم مركزات العقيدة الإسلامية -قضية خلافة الإنسان في الأرض مما يعطي على ضوء هذه الأفكار والطموحات أفقاً مفتوحا لتدارس الموضوع الأمر الذي لابد أن يستفز النخبة معرفيا لمزيد من الاهتمام والبحث خاصة وأننا بعيدون كل البعد عن مضامين الإسلام ومبادئه الكبرى والأساسية.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1- عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط2، 1413هـ-1992م .

2- سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، د.ط، د.ت.

3- مطبعة وزارة الشؤون الدينية، أصول الدعوة عند ابن باديس، القبة، الجزائر، د.ط، 1414هـ -1993م.

4- الدميجي، عبد الله بن عمر، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، دار طيبة، الرياض، ط2 ،1409هـ.

5- عبد الكريم بكار، تجديد الخطاب الإسلامي، دار السلام، الطبعة الأولى، 1434هـ- 2013م

6- عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، علي دار نهضة مصر للطبع والنشر، د.ط، د.ت.

7- حسن الصفار، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2005م.

8- مركز نون للتأليف والترجمة، خلافة الإنسان، سلسلة دروس من فكر الشهيد الصدر، نشر جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، ط1، 1432هـ – 2011م

9- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1407هـ -1987م .

10- محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء تحقيق أحمد ماجد ، دار المعارف الحكمية، ط1، 1435 هـ -2014.

11- محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق محمد أحمد الآمد وعمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، 2000م .

12- أحمد خيري العمري، سيرة خليفة قادم قراءة عقائدية في بيان الولادة، دار أجيال للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1434هـ -2013م

13- يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود التطرف، كتاب الأمة، دار الشهاب، باتنة، الطبعة الثالثة، 1402هـ.

14- عبد المجيد النجار، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، مطبعة الجنوب، تونس، د.ط، 1980م .

15- محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، دار الشهاب، الجزائر، د.ط، د.ت.

16- عبد المجيد النجا، فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م

17- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر دمشق، ط1، 2020 م.

18- سيد قطب، في ظلال القرآن، الجزء الأول، دار الشروق، القاهرة، الطبعة خمسة عشر، 1988م.

19- أنور الجندي، المد الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر، دار بوسلامة للطباعة والنشر ط2، 1984.

20- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، د.ط، د.ت.

21- سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993م.

22- الطيب برغوث، منهج النبي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية، ط1،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ -1996م

23- خالد فائق العبيدي، هندسة الدعوة العصرية من المنطلقات إلى التطبيقات، دار ابن حزم، ط1، 1431هـ -2014م
24- محمد زرمان، وظيفة الاستخلاف في القرآن الكريم، دلالاتها وأبعادها الحضارية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة باتنة، الجزائر، دار الإعلام، ط1، 1423هـ -2002م.

الهوامش:

[1]- يشير لفظ (خَلَفَ) في المعاجم اللغوية إلى عملية الإبدال والتعويض ومجيء شخص مكان شخص آخر أو بعده، أمّا من الناحية الاصطلاحية فإن مفهوم الإستخلاف يعني: خلافة الإنسان في الأرض وهي خلافة رعاية وإعمار، والمنظومة الإستخلافية في القرآن الكريم تتمحور حول ثلاث محاور (الله سبحانه وتعالى، الإنسان، الكون)، فهي تعبر عن المهمة الوجودية للإنسان وهي مفهوم حضاري شامل يغطي الحياة الإنسانية بتفاصيلها من خلال مبدأ التكريم الإنساني وما قدم له من مسؤولية عظيمة في هذا الوجود.

[2]- لمزيد من التوسع في مفهوم الخلافة الإنسانية ودلالاتها ينظر: وظيفة الإستخلاف في القرآن الكريم، دلالاتها وأبعاده الحضارية، محمد زرمان، ص 23 وما بعدها، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد نجار، ص 47-48.

[3]- ينظر: الأبعاد التربوية لمفهوم الاستخلاف في ظل القرآن الكريم، صبري خليل خيري،م ركز التنوير المعرفي ، دون طبعة ، دون سنة و الأبعاد السياسية لمفهوم الاستخلاف في ظل القرآن الكرين ، صبري خليل خيري، مركز التنوير المعرفي، دون طبعة، دون سنة، الأبعاد المعرفية لمفهوم الاستخلاف في ظل القرآن الكريم، صبري خليل خيري ،مركز التنوير المعرفي، دون طبعة، دون سنة.

[4]- دروس من فكر الشهيد الصدر، ص 9-10.

[5]- الطيب برغوث، منهج النبي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها، مرجع سابق، ص 149.

[6]- الدميجي، عبد الله بن عمر، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، دار طيبة، الرياض، ص 115.

[7]- دروس من فكر الشهيد الصدر، مرجع سابق، ص 18.

[8]- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، ص 291.

[9]- محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ص 19.

[10]- عبد المجيد النجار، فقه التحضر الإسلامي، ج1، ص 84.

[11]- أحمد خيري لعمري، سيرة خليفة قادم، ص 20.

[12]- عبد الكريم بكار، تجديد الخطاب الإسلامي دار السلام، الطبعة الأولى، ص 120-121.

[13]- حسن الصفار، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، ص24.

[14]- المرجع نفسه، ص 22.

[15]- سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ص 208.

[16]- الألوسي البغدادي، السيد محمد شكري، روح المعاني في تفسير القرآن، ج 15، ص 117.

[17]- طيب برغوث، منهج النبي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها، مرجع سابق، ص 333.

[18]- حسن الصفار، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 22.

[19]- مطبعة وزارة الشؤون الدينية، أصول الدعوة عند ابن باديس، ص 15.

[20]- ينظر: علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام ص 221، وما بعدها، مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب، ص95، وما بعدها.

[21]- التشيؤ (réification) مصطلح استخدمه الدكتور عبد الوهاب المسيري في كتابه "الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان" ويعني تحول العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء، والإنسان المتشيء هو إنسان ذو بعد واحد قادر على الإذعان للمجردات المطلقة، لمزيد من التوسع ينظر "الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان"، ص 41 وما بعدها.

[22]- خالد فائق العبيدي، هندسة الدعوة العصرية من المنطلقات إلى التطبيقات، ص 25.

[23]- المرجع نفسه، ص 255.

[24]- حسن الصفار، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص59.

[25]- طيب برغوث، منهج النبي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها، مرجع سابق، ص 165.

[26]- عبد الكريم بكار، تجديد الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص 84.

[27]- طيب برغوث، منهج النبي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها، مرجع سابق، ص 165.

[28]- عبد الكريم بكار، تجديد الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص 83.

[29]- يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ص 121.

[30]- عبد الكريم بكار، تجديد الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص 104.

[31]- سيد قطب، معالم في الطريق، ص 99.

[32]- طيب برغوث، منهج في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها، مرجع سابق، ص 146.

[33]- عبد المجيد النجار، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، ص 70.

[34]- محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، ص 14.

[35]- أنور الجندي، المد الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر، ص 30.

[36]- عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 169.

[37]- عبد الكريم بكار، تجديد الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص 71.

[38]- محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، مرجع سابق، ص 71.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 559 – 578
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

جهود الشيخ محمد المنتصر بالله الكتَّاني في مواجهة الاستشراق

The efforts of Sheikh Muhammad Al-Muntasir Billah Al-Kettani in the face of Orientalism

جمال عرقوب[1] **أ.د/ عبد الكريم بوغزالة**
معهد العلوم الإسلامية - جامعة الشهيد حمَّة لخضر بالوادي
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
Gazala300@gmail.com Djamel-medine@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/03/03 تاريخ القبول: 2021/10/14

الملخص:
لا يخفى على أهل الحقِّ أهميةُ الدَّعوة إلى الله تعالى في كلِّ عصر، والحاجة إليها في العصر الحاضر أشدُّ، والدَّعوة تتجدَّد بها اتِّجاهات عقدية وفكرية، وتهجم عليها مؤثِّرات سياسيَّة واجتماعية، وتعرقلها وتشوِّش عليها مؤامرات ومكائد خارجية وداخلية، وهي تحتاج منَّا أن نكون على عمقٍ علميٍّ، ونضوجٍ تامٍّ، وبصرٍ بتجارب السَّابقين، ومناهج العلماء الراسخين الذين بذلوا مهجهم، وتصدَّوا للتيَّارات والمؤثِّرات الوافدة على الأمَّة، ودراسة جهودهم في التَّصدِّي للأفكار الهدَّامة، والأساليب الغربية التي تهدف إلى محاربة الإسلام وأهله، وتفتيت وحدة الأمة الإسلامية، كالتغريب والاستشراق وغيرهما، وهذه الدراسة تهدف إلى تقريب جهود أحد أعلام المغرب الإسلامي المعاصر، ألا وهو الشيخ محمد المنتصر بالله الكتاني -رحمه الله- في مواجهة الاستشراق وافتراءات أهله.
الكلمات المفتاحية: الكتَّاني؛ جهود؛ الاستشراق؛ مواجهة.

Abstract:
It is no secret to the people of the truth the importance of inviting to God Almighty in every age، and the need for it in the present age is more crucial، and this invitation will influence dogmas and intellectual trends، and it will be under the attack of political and social influences، and it will be obstructed and disturbed by conspiracies and external and internal machinations، and it requires from us to have a comprehensive depth of knowledge and a complete maturity، and insights of the experiences of the precedents، and methodologies of the well-established scholars who have made tremendous efforts، and confronted the currents and influences affecting the nation، and the study of their efforts to confront destructive ideas، and the Western methods that aim to fight Islam and its people، and to fragment the unity of the Islamic nation، such as westernization، orientalism and others. This study aims to introduce the efforts of one of the flags of the contemporary Islamic Maghreb، Sheikh Muhammad Al-Muntasir Billah Al-Kettani، may God have mercy on him، were brought closer to confront Orientalism and the fabrications of its people.
Key words: Al-Kettani; The efforts; Orientalism; Confront.

[1]- المؤلف المرسل.

مقدّمة:

إن جنود الإسلام من أهل العلم، ما زالت سيوفهم مسلولةً وقويةً على أعدائهم، وما زالت جهودهم مثمرةً في كل زمان ومكان، حيث إنَّ الله تعالى قد أوجد لهذا الدِّين من يدافع عنه، من أهل القلم والعلم والمعرفة، مهما كانت الظروف والأحوال، وإنَّ كُتب التَّاريخ الإسلامي زاخرةٌ بالعلماء والأئمة الذين أفنوا حياتهم في سبيل خدمة الدين الإسلامي، والأحداث الكثيرة أثبتت بأنَّ مضاجعهم قد قُضّت من أجل حماية هذا الدِّين من أي شائبةٍ أو مكرٍ عدوٍّ قد يلحق به، وتوضيحٍ للدِّين الإسلامي على حقيقته التي نزل بها.

ومن بين هؤلاء الأئمة الأعلام، نجد الشيخ محمد المنتصر بالله الكتاني رحمه الله أحد علماء المغرب العربي الأفذاذ، الذي نذر حياته في سبيل العلم، وفي سبيل الدعوة وترسيخ الثقافة الإسلامية في النفوس وخدمة مصادرها، وكانت له جهودٌ بارزة في التَّصدِّي لمعالم التغريب، ومظاهر سلخ الأمة الإسلامية من ثوابتها الدينية، ومحاولات ضرب الدعوة الإسلامية في مقتل، بأساليب ومناهج متنوعة، من ذلك الاستشراق، وسأحاول في هذا البحث ردِّ شيء من جميله الكثير، ببيان جهوده في الدفاع عن الإسلام، خاصةً فيما يتعلق بالاستشراق وأهله، والله أسأل التوفيق والسداد، والإعانة والرشاد، على بلوغ القصد.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

1- إبراز أئمة الإسلام، ومن خدم الثقافة الإسلامية من العلماء الذين جاهدوا فكريًّا وعلميًّا في سبيل نصرة الدين، وإعلاء كلمته، وخاصة أن الكثير منهم لم يأخذوا حقهم من البحث والدراسات الوافية والجادة؛ نظراً لجهودهم الجبارة في سبيل ترسيخ القيم الإسلامية، وحمايتها مما يخل بها من أي غزوٍ، أو فتنٍ خارجيَّةٍ أو داخليةٍ، والمحافظة على الفكر الإسلامي من أي انحرافٍ فكريٍّ.

2- اكتسب موضوع الاستشراق أهمية كبيرة لدى الباحثين؛ نظرًا للدور الخطير الذي لعبه في حياة الأمة الإسلامية، وكونه بابًا آمنًا لولوج التنصير، والاستعمار على المسلمين، فاحتل حيِّزا ليس بهيِّنٍ في التاريخ، والفكر الإسلامي، وهذا مؤذنٌ بالقيمة العلمية للبحث فيه، وبيان جهود أئمة الإسلام في التَّصديِّ لخطره.

3- إنَّ البحث في جهود الشَّيخ محمد المنتصر بالله الكتاني له أهمية كبيرة خاصة في جهوده في المغرب العربي، وجهوده في ترسيخ الثقافة الإسلامية، وتصديه للفكر الغازي الغربي، حيث آتاه الله صدرًا رحبًا لتدارس واقع الثقافة الإسلامية، وكشف الثغرات الغربية التي تحاول تحطيم القيم الثقافية لدى المسلمين، وفك أواصر ترابطهم وانتمائهم الإسلامي، فكان من المهم البحث في جهوده في محاربة الاستشراق، وافتراءات أهله.

4- من المعلوم أنَّ الشيخ الكتاني رحمه الله له مؤلفات غزيرة، وجهودٌ كبيرة في التأليف في مساراتٍ متنوعةٍ، تخدم الإسلام والمسلمين، وقد كتب في القضايا الفكرية المعاصرة والثقافية المهمة، والتي لها صلة بالعالم الإسلامي، والالتفات إلى جانب من هذه الجوانب المهمة جديرٌ بالدراسة والعناية.

مشكلة البحث:

مضمون المشكلة الأساسية لهذا البحث: ما هي جهود الشيخ محمد المنتصر بالله الكتاني المغربي في مواجهة خطر الاستشراق، والتصدي له؟ وتتضح هذه الإشكالية أكثر بطرح التساؤلات الفرعية التالية:

1- ما هي سيرة ونشأة الشيخ الكتّاني رحمه الله العلمية والعملية؟

2- ما هو مفهوم الاستشراق وأهدافه؟

3- ما موقف الشيخ رحمه الله من الغزو الفكري؟

4- ما هو موقف الشيخ رحمه الله من افتراءات المستشرقين؟

أهداف البحث:

1- التعريف بحياة الشيخ الكتاني، وبالمناخ الإسلامي الذي عاشه، وتأثير ذلك على حياته ومسيرته العلمية.
2- الوقوف على القضايا الإسلامية، وعرض ما تطرق إليه الشيخ في مؤلفاته بخصوص الاستشراق.
3- الحصول على دراسة وافية عن جهود الشيخ الكتاني في مجال محاربة الغزو الفكري.
4- تسليط الضوء على موقف الشيخ الكتاني رحمه الله من افتراءات المستشرقين، ودوره في صيانة الفكر الإسلامي من الشوائب المدسوسة والغازية، وفي ربط أواصر المجتمع الإسلامي الكبير تحت راية واحدة فكرًا وثقافة، وفق منهج إسلامي قويم.

منهج البحث:

إنَّ طبيعة هذا البحث تقتضي أن يُتَّبَعَ فيه منهجٌ استقرائيٌّ تحليليٌّ، يبدأ باستقراء وتتبع كلام الشيخ الكتاني الذي له علاقة بموضوع البحث، ثم تحليل ذلك وتفسيره على الوجه الصحيح السليم، ثم يعقب ذلك كلَّه استنتاجاتٌ واستنباطات تتعلق بجهود الشيخ رحمه الله في مواجهة الاستشراق، وفق ما حدَّده الباحث من معالم، وما رسمه من جوانب ظهرت أهميتُها دون غيرها في خطة البحث.

خطة البحث:

انتظمت هذه الخطة في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، على النحو التالي:

المقدمة: واشتملت على الاستهلال، وأهمية الموضوع وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، ومنهجه، وأهدافه، وخطته.

المبحث الأول: حياة الشيخ محمد المنتصر بالله الكتّاني، وفيه مطالب:

المبحث الثاني: جهود الشيخ رحمه الله في مواجهة الاستشراق.

الخاتمة: وتحوي أهم النتائج.

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: حياة الشيخ محمد المنتصر بالله الكتّاني

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده ونشأته.

اسمه ونسبه: هو أبو علي، وأبو الفضل محمد المنتصر بالله، بن محمد الزمزمي، بن محمد، وينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما[1].

مولده ونشأته وبيئته: ولد الشيخ الكتَّاني رحمه الله في الثاني عشر من ربيع الأول عام: (1332هـ-1914م) بالمدينة المنورة، ونشأ رحمه الله في بيت فضلٍ وعلم، فجُلهم ممن اشتهروا بالعلم والصلاح[2].

فوالده: محمد الزمزمي بن محمد الكتّاني ولد بفاس: (1305هـ-1888م) وتوفي عام: (1371هـ-1952م) كان من أئمة العلم، وسافر في البلدان، وله مصنفات أشهرها: (رحلتان للهند وديبوند)، و(مذكرات شخصية)، و(مجموعة المرسلات مع أعلام المشرق والمغرب وملوكها)، و(عقد الزمرد والزبرجد في سيرة الابن والوالد والجد)، وغيرها كثير[3].

وجدّه: محمد بن جعفر الكتّاني المولود بفاس: (1274هـ-1858م)، وتوفي عام: (1345هـ-1927م) صاحب التصانيف الكثيرة منها، (الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة)، و(الأربعون الكتّانية في فضل آل البيت خير البرية)، و(نظم المتناثر من الحديث المتواتر)، و(سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بذكر من أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس)، و(سلوك السبيل الواضح لبيان أن القبض في الصلوات كلها مشهور وراجح)، وغيرها من المصنفات كُثر[4].

وعمه: محمد المكي بن محمد بن جعفر الكتّاني ولد عام: (1312هـ-1894م) من علماء الشام، من أشهر مؤلفاته (نصيحة عامة)، و(رحلة للمغرب)، وتعليقه على كتاب العلم المحمدي لوالده، وغير ذلك من المصنفات، توفي عام: (1493هـ-1973م)[5].

وهكذا قرابته ممن اشتهروا بالعلم والصلاح، وبقية أهل بيته الذي كان مأوى العلماء والوجهاء، وزاخرًا بأنواع العلوم في مختلف مجالات المعرفة، ومليئًا بأصناف المعارف، كما قال فيهم الشاعر[6]:

وَكُلُّ كَتَّانَ مِنْهُمْ عَلَى سِمَةٍ أَعْظِمْ بِهَا سَمَةً بِرًّا وَإِقْبَالًا.

وقد ساعدت عيشة الشيخ الكتّاني رحمه الله في المشرق والمغرب على تلقيح ذهنه وفهومه، وقد جمع بين الحسنيين: ثقافة المشارقة، وثقافة المغاربة، وكما أنه عاش في بداية الاستعمار في العالم الإسلامي، وانهيار الخلافة العثمانية في تركيا، وقيام الحركات الثورية والإسلامية والعلمانية بمختلف اتجاهاتها.

وكذلك عايش الشيخ رحمه الله عصر الاستقلال للعالم الإسلامي، ودول العالم الثالث ولكن في الوقت نفسه بالرغم من ذلك فقد كثر العلماء، والنبغاء في شتى الميادين في تلك الفترة، حيث تسنى للشيخ رحمه الله الاغتراف من علمهم، وملازمة بعضهم، والاستفادة من كتبهم وقراءة أفكارهم[7].

المطلب الثاني: رحلاته وطلبه للعلم

عاش الشيخ محمد المنتصر بالله الكتّاني رحمه الله الأربع سنين الأولى من عمره في المدينة المنورة، ثم انتقلت أسرته إلى دمشق، حيث حفظ القرآن الكريم في رياضها، وحضر دروس جده خاصة في شرح مسند الإمام أحمد، والتي كان يحضرها نجباء العلماء والطلبة[8].

وفي عام: (1345هـ-1927م) عاد مع أسرته إلى مدينتهم الأصلية فاس[9] في المغرب، وكان رحمه الله يحضر دروس جدِّه في شرح مسند الإمام أحمد بن حنبل في جامع القرويين بالمغرب -وهو ابن (17)، وأخذ الشيخ عن أعلام فاس- ممن سيأتي ذكر بعضهم- علوم التفسير، والحديث، والفقه، واللغة والأصول، والتاريخ، والأدب، والاجتماع، وأخذ علم الأنساب عن الشيخ عبد الكبير بن هاشم الكتَّاني صاحب (زهرة الآس)، ونجله الشيخ محمد بن عبد الكبير بن هاشم صاحب (زهرة الأكياس)[10]، كما رحل الشيخ إلى مدينة طنجة المغربية، وأخذ من علمائها، وزار مدن المغرب مثل: زرهون[11]، ومكناس، ومراكش[12]، وتطوان[13]، والرباط[14]، وسلا[15]، وغيرها[16].

ثم في عام: (1352هـ-1933م)، زار الشيخ الشام، ومنها ذهب إلى مصر، ومكث يدرس بها في الأزهر مدة عامين، أخذ الشيخ من كبار علمائها هناك، كمفتي مصر: محمد بخيت المطيعي الحنفي[17]، وأحمد بن رافع الطهطاوي[18] وغيرهما - مما سيرد ذكرهم- ثم عاد رحمه الله إلى وطنه المغرب، واشتغل الشيخ بالدراسة، والتدريس، والدعوة الى الله[19].

المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه

من شيوخه: تلقّى الشيخ محمد المنتصر بالله الكتاني رحمه الله العلم عن والده وجده-سبق ترجمتهم- وغيرهم من أهل بيته، وبنى شخصيته على أساسٍ قويٍّ في العلوم الشَّرعية، وأتقنها لدى مشايخه الأجلاء، وفقهاء عصره المخلصين -نحسبهم كذلك والله حسيبهم- ومن أبرزهم[20]:

1- عبد الحي الكتّاني: هو عبد الحي بن عبد الكبير الكتّاني، ولد عام: (1302هـ-1885م)، من أشهر مؤلفاته: (فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات)، و(تبليغ الأمانة في مضار الإسراف والتبرج والكهانة)، و(التراتيب الإدارية في الحكومة النبوية)، توفي عام: (1382هـ-1962م)[21].

2- الطاهر بن الحسن الكتّاني: المولود عام: (1299هـ-1882م) له من المصنفات قريب المائة في ميادين مختلفة منها: (الأجوبة المرضية عن الأسئلة الحديثية والفقهية) و(الأزهار الندية في الأحاديث القدسية)، وغيرها، توفي الطاهر عام (1347هـ-1929م)[22].

3- أحمد شاكر: هو أحمد بن محمد شاكر، ولد عام: (1309هـ-1892م)، برع في التفسير والحديث، من أشهر مؤلفاته: (نظام الطلاق في الإسلام)، وحقق عدة كتب منها: (الرسالة) للإمام الشافعي، و(المحلى) لابن حزم، توفي في عام: (1377هـ-1957م)[23].

4- محمد الخطيب: هو محمد هاشم بن رشيد الخطيب، ولد في عام: (1304هـ-1887م) من أشهر مصنفاته: (مفتاح السعادة)، و(دليل الحيران إلى حصن الأمان)، توفي عام: (1378هـ-1959م)[24].

5- أحمد الجزائري: هو أحمد مصطفى بن عليوة الصوفي المستغانمي الجزائري، ولد عام: (1291هـ-1874م) من مؤلفاته: (مفتاح الشهود في مظاهر الوجود) في علم الفلك، و(الأنموذج الفريد)، و(لباب العلم في تفسير سورة النجم)، توفي عام: (1353هـ-1934م)[25].

6- أبو شعيب الصديقي الدَّكَّالي: هو أبو شعيب بن عبد الرحمن الصديقي الدُّكالي، ولد في عام: (1259هـ-1843م)، كان رحمه الله غاية في الحفظ والإتقان، ورغم تفننه في العلوم الشرعية، إلا انه لا تُعلم له مؤلفات، إلا ما قيل أنه كتب (شرح مقامات الحريري)، توفي عام: (1357هـ-1938م)[26].

7- عمر التونسي: هو عمر بن حمدان المحرسي ثم المدني المالكي، ولد عام: (1292هـ-1875م)، اعتنى بالسُّنَّة، وختم مستدرك الحاكم، ومجمع الزوائد، والشمائل للترمذي، والشفا للقاضي عياض، توفي عام: (1368هـ-1949م)، ودفن بالبقيع في المدينة المنورة[27].

من تلاميذه: للشيخ محمد المنتصر بالله الكتّاني رحمه الله تلاميذ كُثر لا حصر لهم أخذوا منه العلم، ومن أبرزهم[28]:

1- ولده الأكبر: هو الشَّهيد - بإذن الله- علي بن محمد المنتصر بالله الكتّاني، ولد في عام: (1360هـ-1941م)، ترك أكثر من مئتي مؤلفٍ وتحقيقٍ، منها: (الشجرة الكتَّانية)، و(موسوعة التراجم الكتَّانية)، توفي عام: (1422هـ-2001م)[29].

2- محمد الألباني: هو محمد ناصر الدين بن نوح الألباني ولد في عام: (1333هـ-1914م) كان يحضر دروس الشيخ محمد المنتصر بالله في دمشق، ومن أشهر مصنفاته: (سلسلة الأحاديث الصحيحة)، و(سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وآثارها السيئة في الأمة)، وحقق كثيرًا من كتب السنة، توفي عام: (1420هـ-1999م)[30].

3- محمد الحسني: هو محمد الحسن بن علوي المالكي، ولد عام: (1368هـ-1949م) وله مؤلفات كثيرة، منها: (أدب الإسلام في نظام الأسرة)، و(حول خصائص القرآن)، توفي عام: (1425هـ-2004م)[31].

4- عبدالله التليدي: هو عبد الله بن عبد القادر التليدي، ولد عام: (1347هـ -1926م) وله عدة مصنفات، منها: (تهذيب الاستنفار في غزو التشبه بالكفار)، و(بزوغ القمر بوجوب تقصير صلاة السفر)[32].

5- أبو تراب الظاهري: مشهور بكنيته، وله ثلاث أسماء (علي، عمر، عبد الجميل)، ولد بالهند سنة: (1343هـ- 1925م)، من مؤلفاته: (الأثر المقتفى لقصة هجرة المصطفى)[33].

6- حفيده: الحسن بن علي بن محمد المنتصر بالله الكتّاني، ولد سنة: (1392هـ-1972م)، من مصنفاته: (إتحاف الخليل بشرح المرشد المعين بالدليل)، (زهرة الرُّبا في تفسير آيات الرّبا)[34].

7- حفيده الآخر: محمد حمزة بن علي بن محمد المنتصر بالله الكتّاني، ولد سنة: (1395هـ-1975م)، له مصنفات منها: (منطق الأواني بتراجم عيون أعيان آل كتّاني)، و(الشهد المنصهر بترجمة الإمام محمد المنتصر). [35].

المطلب الرَّابع: مصنَّفاته وآثاره العلمية

ترك الشيخ محمد المنتصر بالله الكتّاني رحمه الله إرثاً علميًّا ثميناً، منها ما هو مخطوطٌ ومطبوعٌ، إضافة إلى اعتنائه رحمه الله بتحقيق كتب أئمة العلم المشهود لهم، فأكبَّ عليها مطالعةً واستذكارًا وفهمًا؛ فاختصرها وشرح عليها وهي[36]:

تفسير القرآن الكريم.

- فتية طارق والغافقي: اقترح الشيخ من خلاله دستورًا إسلاميًّا كاملًا، ونظمًا إدارية إسلامية للدولة، وفلسفة دولة الإسلام، والمعادن في الإسلام، وأحكام الأرض وملكيتها وكرائها في الإسلام، والعروبة عند ابن تيمية، والمرأة في عصر النبوة.
- الدولة الإسلامية في القرآن الكريم: من اثنتي عشر بابًا وهي: الدولة، الدستور، اللغة، القانون، العدالة، الشورى، التعاون، المواطنون المسلمون، المواطنون غير المسلمين، أعداء الدولة، أقرب النَّاس مودة لها، الجهاد.
- الأموال في الإسلام: وقد اشتمل على ستة أبواب وخمس وستين فصلًا.
- تخريج أحاديث كتاب (تحفة الفقهاء): في فقه الأحناف لعلاء الدين بن محمد السمرقندي بالتعاون مع وهبة الزحيلي.
- تقييد الشريد من شرح أحاديث موطأ الإمام مالك بترتيب التمهيد.
- الرحلة الجزائرية.
- شرح وتخريج مسند الإمام أحمد بن حنبل.
- فاس: عاصمة الأدارسة.
- معجم فقه السلف: عترة وصحابة وتابعين. طبع في تسعة أجزاء.
- معجم فقه ابن حزم الظاهري. طبع في مجلدين.
- الإمام مالك.
- شنجيط: تاريخها الماضي والحاضر.
- الجزائر وثوراتها في التاريخ.
- خلود الإسلام.
- تراجم عدد من الأئمة والعلماء.

المطلب السابع: الوظائف التي تولَّاها

شغل الشيخ محمد المنتصر بالله الكتّاني رحمه الله عدة مناصب في حياته، ووازى فيها بين تحصيل العلم، وشرف القيام بالتعليم من جانب، وبين مناصب سياسية، خدم من خلالها الأمة الإسلامية، وساهم في الحفاظ على هويتها من جانب آخر، فمن أهم مناصبه[37]:

- عمل بالتعليم في مدارس المغرب بفاس، والدار البيضاء، وسلا، وطنجة.
- عمل ضابطًا بمحكمة الاستئناف الشَّرعي العليا بالرباط.
- عمل أستاذًا للفقه المالكي والحضارة الإسلامية بمعهد الدراسات المغربية العليا في قسم الحقوق في الرباط.

- عمل محاضراً بجامعة دمشق -علاوة على وظيفته كأستاذ ورئيس قسم بها-.
- كان خطيب يوم الجمعة لعدة مساجد في دمشق: مسجد بني أمية، وجامع مازي، وجامع باب المصلى، وجامع الجامعة السورية وغيرها.
- كان عضوًا في رابطة علماء الشام.
- كان عضوًا في مؤتمر الأدباء العرب.
- كان عضوًا في المؤتمر الإسلامي.
- كان عضوًا في جمعية طلاب المغرب العربي.
- درَّس في جامعة الملك عبد العزيز، وجامعة أم القرى بمكة المكرمة، وجامعة البترول والمعادن بالظهران بالمملكة العربية السعودية.
- عمل أستاذًا للتفسير والحديث، والفقه، والمذاهب الإسلامية والاجتماعية المعاصرة في كلية الشريعة، وكلية الدعوة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- مستشارًا في رابطة العالم الإسلامي.
- مستشارًا للملك فيصل بن عبد العزيز آل سعود.
- عمل في التدريس بالحرمين الشريفين؛ فدرَّس بالحرم المكي، والحرم النبوي الشريف تفسير القرآن الكريم إلى أن أتمه، كتبه طلابه مشافهة منه، وشرح الشيخ الموطأ، ومسند الإمام أحمد، وغير ذلك.
- عمل الشيخ في مجال الدعوة الى الله، وفي نشر الثقافة الإسلامية في بعض الدول، وحماية الأقليات الإسلامية في الدول الغير إسلامية[38].

المطلب الثامن: وفاته ورثاؤه

ابتلى الله تعالى الشيخ محمد المنتصر بالله رحمه الله بعدة أمراض أثقلته كمرض السكري، وضغط الدم، فأُقعد في مكة المكرمة عام: (1406هـ-1986م)، مما منعه من إكمال ما تيسر له من كتبه، ثم انتقل عام: (1409هـ-1989م) إلى مدينة الرباط بالمغرب، تاركًا الحجاز، وفي المغرب كان يتوافد عليه طلاب العلم لزيارته، واستفتائه في مختلف القضايا العلمية[39].

وفاته: توفي رحمه الله ظهيرة يوم الثلاثاء، الثامن من شهر صفر سنة تسع عشرة وأربعمائة وألف (1419هـ-1998م) ببيته بالرباط، ودفن في اليوم التالي، بمقبرة الشهداء بالعلو[40].

مراثيه: رُثي الشيخ محمد المنتصر بالله الكتّاني بعدة قصائد منها: ما كتبه حفيده محمد بن حمزة الكتّاني في إحدى وسبعين بيتًا مطلعها:

هِيَ الْمَقَادِيرُ جَاءَتْ حَيْثُ تَقْتَدِرُ ... وَحُكْـمُهَا حُكْمٌ بِهِ الْوَرَى أسِرُوا

لَهَا التَّقَلُّبُ فِي الْأَمْرَيْنِ مِنْ سَعَةٍ ... وَضِـيقِ حَالٍ عَلَى الْأَعْلَامِ يَنْتَشِرُ

قَـدْ أَتَى الذِّكْرُ بِالأَخْبَارِ أَنَّ لَهَا ... مِـنَ الْمُهَيْمِنِ أَمْرٌ مَـالَهُ قَـرَرُ[41]

المبحث الثاني: جهود الشيخ محمد المنتصر بالله الكتاني رحمه الله في مواجهة الاستشراق

اكتسب موضوع الاستشراق أهمية كبيرة لدى الباحثين؛ نظرًا للدور الخطير الذي لعبه في حياة الأمة الإسلامية، وكونه بابًا آمنًا لولوج التَّنصير، والاستعمار على المسلمين، فاحتل حيزاً ليس بهينٍ في التَّاريخ والفكر الإسلامي، وقد عكف الباحثون على دراسته، ودراسة دوافعه، وأهدافه، وتباينت آراؤهم، وتوسعت الدراسات فيه، ولعلي هنا أقتصر على تحديد مفهومه، وأهدافه لما يقتضيه موضوع البحث.

أولًا- مفهوم الاستشراق:

لا يوجد إطارٌ محدَّدٌ لمفهوم الاستشراق؛ نظرًا لتعدُّد ميادينه وأهدافه، فـ "إنَّ مفهوم الاستشراق غير واضحِ المعالم، وليس هناك تحديدٌ دقيقٌ لمفهومه، ويختلف من باحثٍ لآخر تبعًا لميدان الدراسة، يراه البعض ميدانًا علميًّا للدراسة، ويتجه آخرون إلى اعتباره مؤسسةً غربيَّةً لها أهدافها، ويراه آخرون ظاهرةً ضيِّقةً؛ نتيجة الصراع بين الشرق والغرب"[42]، وبما أنه ليس هناك مفهومٌ محدَّدٌ للاستشراق، سأذكر مفهومًا عامًّا، وآخر خاصًّا بميدان الثقافة والفكر الإسلامي.

الاستشراق بالمفهوم العام: هناك عدة مفاهيم مطلقة للاستشراق، وشاملة منها:

1- "تعبيرٌ أطلقه الغربيون على الدِّراسات المتعلِّقة بالشَّرقيين: شعوبِهم، وتاريخِهم، وآدابِهم، ولغاتِهم، وأوضاعِهم الاجتماعية، وبلادِهم، وأرضِهم، وحضاراتِهم، وكلِّ ما يتعلق بهم"[43].

2- "الاستشراق مفهومٌ عامٌّ، يُطلق عادةً على اتِّجاهٍ فكريٍّ، يُعنى بدراسة الحياة الحضارية، للأمم الشَّرقية بصفةٍ عامَّةٍ"[44].

3- "مجموعة جهودٍ علميَّةٍ للغربيين، تهدف إلى التَّعرف على الدول، والظُّروف الجغرافية، والمصادر، والمعادن، والتاريخ، والقوميات، واللُّغات، والآداب، والفنون وغيرها، وذلك بهدف الكشف عن الثروات الماديَّة، والمعنوية لديهم؛ من أجل تأمين مصالح الغربيين"[45].

فالاستشراق بالمعنى العام: هو دراسة الغرب للأمَّة الشَّرقيَّة بكلِّ تفاصيلها: لغاتها، وعقائدها، وعاداتها، وتقاليدها، وحضارتها، وتراثها، مما يجعلهم عارفين بجميع تفاصيل الحياة الشَّرقية، وحيثياتها.

وهو بالمفهوم الخاص: "تيارٌ يدرسُ كلَّ ما يتعلق بالإسلام، والمسلمين عقديًّا، واجتماعيًّا، وسياسيًّا؛ لخدمة أغراض التَّنصير، والاستعمار للهيمنة على المسلمين"[46].

فهو: أسلوبٌ غربيٌّ يهدف إلى محاربة الإسلام وأهله، وتفتيت وحدة الأمة الإسلامية.

ثانيًا- أهداف الاستشراق:

تتلخص أهداف الاستشراق على ركيزة أساسيَّة، وهي إضعاف الإسلام وهويته عند المسلمين، وهو هدفٌ جذوره قديمةٌ، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ إِنِ ٱسۡتَطَٰعُواْۚ﴾ (البقرة: 217)، وقوله تعالى: ﴿وَلَن تَرۡضَىٰ عَنكَ ٱلۡيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمۡ﴾ (البقرة: 120).

فالهدف القديم الجديد هو القضاء على الإسلام، واقتلاع جذوره في نفوس أهله المسلمين، وقبر مقدساتهم، "بعد أن فشلت الحروب الصليبية فشلًا ذريعًا على يد صلاح الدين الأيوبي[47]، في القرون الوسطى من استخلاص بيت المقدس من أيدي المسلمين، وإخضاع العالم الإسلامي لسيطرتها، ومعلنة بأنها حربٌ دينيةٌ؛ برفع الصليب شعارًا لها، الأمر الذي ترك أثرًا سيئًا على نفسية الغرب، فكان لابدَّ من إيجاد بديلٍ آخر وهو الاستشراق؛ لإخضاع العالم الإسلامي لنفوذ الكلمة، والحوار الغربي"[48].

وبما أنَّ قوة المسلمين تعتمد على مصادر الإسلام الأصلية، وهي أسباب انتصاره في بقاع الأرض، فقد كانت هدفًا مباشرًا من قبل المستشرقين "وقف العالم مذهولًا أمام عظمة الإسلام، وانتصاراته، وقوته، مما جعلهم يلجؤون للارتحال لأهله، ومعرفة هذه الأسباب ودراستها، والعمل على إزالتها تجديفًا[49] بالقرآن، والرسول ﷺ، والعرب"[50].

وينبغي التنبيه إلى أنه رغم السواد الأعظم، من المستشرقين الذين تعمدوا التَّشويش على الدين الإسلامي، والتشكيك فيه، إلا أنَّ مِن المستشرقين من أسلم قلبًا، وعقلًا[51]، ومنهم من أنصف الإسلام،

والعرب[52]؛ بعد أن تحرَّر من النزعة التعصبية ضد الإسلام، وتجرد من الكراهية، والافتراءات على الدِّين الإسلامي.

وما لُوحظ في الأهداف التي نسجها المستشرقون في كتاباتهم، والدسائس المبلورة في حواراتهم؛ فإنها تدور في لُبها حول محورين رئيسيين وهما:

1- الطعن في مصادر الإسلام والشريعة الإسلامية: بما أنَّ سيف الحروب الصليبية قديماً عجز عن تركيع الأمَّة الإسلامية، وجد أعداء الإسلام أنَّ السبيل الوحيد للنيل من المسلمين، ووحدتهم؛ هو دحر فكرهم، وعقيدتهم، فأعلنوا مخططاً جديداً، وهو غزوٌ عقائديٌّ فكريٌ، واتَّجهوا إلى حرب الكلمة، وتشويه معالم الدِّين، بتجنيد جملةٍ من الباحثين والمثقَّفين -المستشرقين- لإبطال العقيدة وتأثيرها في نفوس المسلمين.

وإنَّ جمهور هؤلاء المستشرقين ينكرون بأن الرسول ﷺ نبيٌّ، وأنَّه قد أوحى الله إليه القرآن الكريم، ويزعمون أنَّ القرآن ليس من عند الله تعالى؛ كما "يحاول المستشرقون -دائمًا- أن يثبتوا أنَّ القرآن من تأليف الرسول ﷺ، وموقفهم هذا ليس بجديدٍ، ولا يختلف عن موقف مشركي مكَّة، حين بلَّغهم النبي ﷺ برسالته، والوحي القرآني، فزعموا أنَّ القرآن ما هو إلا أساطير قال الله تعالى: ﴿قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ (الفرقان: 5)"[53].

قال الشيخ الكتاني رحمه الله: "فهذا الذي قاله الكفار قديمًا هو الذي يقال حديثًا، وكأن هذه الآيات أنزلت الآن؛ لتكون ردًّا على هؤلاء المستشرقين، قالوا: (ٱكۡتَتَبَهَا)، أي: طلب كتابتها، وهو أميٌّ لا يكتب، وأساطير الأولين جمع أسطورة، كأحاديث وأحدوثة، وهو من التَّسطير والكتابة، فهذه أخبار الأولين، وأين الأخبار الجديدة؟ القرآن ليس فيه أخبار الأولين فقط؛ بل فيه أخبار الأوَّلين، وأخبار الآخرين، وفيه الحِكم، والمعارف، والآداب، والحقائق، وفيه الحلال، والحرام، والعلوم، وليس فيه فقط علم السَّماء، وعلم الأرض، وعلم خلق البشر، وإنما في القرآن كل شيءٍ"[54].

إضافة إلى دعواهم بعدم نسبة الحديث الشريف إلى النبي ﷺ، وأنه من اختلاق الصحابة رضي الله عنهم، وترجع هذه الدعوة لعقدٍ نفسيةٍ لدى المستشرقين من رسالة النبي ﷺ ونبوَّته، ومنها نبع تشكيكهم بكلِّ ما يتَّصل بها، وأبرز من تبنَّى هذه الدعوى المستشرق شاخت[55]، حيث زعم أنَّ "الأحاديث المنسوبة للصحابة والتَّابعين سبقت في وجودها الأحاديث المنسوبة للنبي ﷺ، وهو بذلك يودُّ أن يقلع جذور الشَّريعة الإسلامية، ويقضي على تاريخ التَّشريع الإسلامي قضاءً تامًّا، ولهذا فقد وصف العلماءَ المسلمين خلال القرون الأولى، بأنهم كانوا كذَّابين، وملفِّقين، وغير أمناء، وأنَّ الأحاديث نُسبت للنبي ﷺ تدريجيًّا، فهي قبل أن تُنسب له كانت آراء للمذاهب الفقهية السائدة، ومنسوبةً للتابعين، وفي المرحلة الثانية نُسِبت للصحابة، ثم نُسبت للنبي ﷺ، أي: أنَّ أحاديث النَّبيِّ ﷺ لم يكن لها وجودٌ أصلًا؛ بل اخترعت ووضعت خلال منتصف القرن الثاني"[56]، وإنكار السُّنَّة يؤدِّي ذلك بطبيعة الحال إلى التَّقليل من قيمة الفقه الإسلامي، ودعوى بأنَّ الفقه الإسلامي ما هو إلا امتداد لموروثاتٍ يونانيَّةٍ، ووثنيةٍ لا جذور لها[57].

2- التمهيد للاستعمار ونهب ثروات المسلمين: لطالما أراد الغرب توسيع اقتصادهم، وزيادة مواردهم التجارية، واستجلاب المنافع من بلاد المسلمين؛ فعملوا على تنظيم بعثاتٍ منظَّمةٍ، واستكشافية لتلك البلاد، والتي مهَّدت بشكل أساسي إلى:

أ- الاستعمار لبلاد المسلمين، وتخفيف ألم الهزيمة على يد المسلمين التي عانى منها الصليبيون طويلًا، "إنَّ تخليص صلاح الدِّين الأيوبي بيت المقدس من الصَّليبيِّين ليس بالأمر السَّهل الذي ينساه الغرب؛ بل إنَّ الأمل في السَّيطرة عليه من جديدٍ حلمٌ بالنسبة لهم، وكان من الوسائل التي سلكها الغرب لتحقيق هذا الهدف؛

هو دراسة شؤون البلاد، وهو الدَّور الذي قام به المستشرقون، وقد مهَّد السبيل للاستعمار لكي يحتلَّ الغرب معظم البلاد الإسلامية بأقصر السُّبل وأيسرها، وذلك بإضعافِ روح المقاومة في نفوس المسلمين، ليجعلوهم شعوبًا قابلةً للاستعمار؛ بالتَّشكيك في عقيدتها، وحضارتها، وتراثها، وطرح مفاهيم الحزبيات، والقوميات"[58].

وقد تفنَّن المستشرقون في وضع أحزابٍ للمسلمين كلاميَّةٍ جوفاءَ، تحمل أفكارًا إلحاديَّةً خارجةً عن الإسلام، وما طُرحت هذه الأحزاب إلَّا لإضعاف الانتماء الإسلامي.

ب- تحقيق النهضة الصناعية، والاقتصادية، والعلمية في الغرب من خلال الموروثات الحضارية للمسلمين، "لقد عكف المستشرقون على دراسة التاريخ الإسلامي، وعقائده، وفكره، وثقافته وآدابه؛ لا سيما في عصر النهضة؛ التي تسبب بها المسلمون من خلال موروثاتهم الحضارية، التي عمَّت أوربا، وأحدثت لديها انقلابًا فكريًّا، وثقافيًّا"[59]. ويقابل دراستهم جحود فضل المسلمين، وتصويرهم بالرجعية، والهمجية بسبب عقيدتهم، وثقافتهم الإسلامية.

المطلب الثاني: موقف الشيخ محمد المنصر بالله الكتاني من الغزو الفكري

لقد استعصى على أعداء الإسلام إزالة مظاهر الحياة الإسلامية لدى الشُّعوب المسلمة عند غزوها عسكريًّا، وما كان لهم أن يصلوا لنتائج، ولو حملوا السِّلاح ألف سنةٍ، حتى استعملوا أخبث أنواع الحروب، وأشدها فتكًا، وأكثرها ديمومةً، وهو غزو الفكر والقلب، والتأثير على المسلمين حضاريًّا، وثقافيًّا، وفتنتهم في دينهم، "إن ما وصلت إليه الحروب الخبيثة كان أكبر، وأشد من القتل؛ لأنَّها فتنت أجيالًا متتابعةً من المسلمين فتنةً عارمةً، وتركتهم على الرِّدة الصامتة، البالغة غاية النُّكر حين دثروها بثوبيْ زورٍ، ودلَّسوها عليهم باسم التَّقدُّم والحضارة"[60].

أولًا- مفهوم الغزو الفكري:

مفهوم **الغزو الفكري كمصطلحٍ علميٍّ**: فقد تباينت تعريفات الباحثين للغزو الفكري في الإطار العام، ولكنها لم تختلف من حيث المضمون، وأرى أشمل تعريف للغزو الفكري هو: "عنوان أطلق على المخططات، والأعمال الفكرية، والتثقيفية، والتدريبية، والتربوية، والتوجيهية، وذلك باستخدام وسائل التأثير النفسي، والتوجيه الخلقي، تقوم به مؤسسات دوليةٌ، وشعبيةٌ من أعداء المسلمين؛ بغيةَ تحويل المسلمين عن دينهم، وتقطيع روابطهم الاجتماعية، ثمَّ استعمارهم سياسيًّا، وعسكريًّا، واقتصاديًّا، استعمارًا مباشرًا، أو غير مباشر"[61].

وعرفه الشيخ الكتّاني رحمه الله بـ: "الانتقال من الاحتلال العسكري، إلى احتلال الفكر والقلب، واستعمار الأخلاق، والمجتمعات"[62].

فالغزو الفكري: هو سلاحٌ فكريٌّ تستخدمه أمَّة ضد أمَّة أخرى، بأساليبَ معيَّنة لتدمير هويتها، وإضعاف قواها من الداخل، ومن ثم السيطرة عليها.

ثانيًا- موقف الشيخ من الغزو الفكري:

بما أنَّ الاستعمار قد تبيَّن له أنَّ احتلاله لبلاد المسلمين إلى زوالٍ، ولا محالة أنَّه مهما طال مقامه فيها فهو مفارقها، ولكن يعزُّ عليه الفِطام من رضاعةِ خيراتها، واستغلال مقدراتها، لهذا وطَّن نفسه على غزو عقول شعوبها، وقلوبهم؛ يقول الشيخ الكتّاني: "لم تقتنع الصليبية باستعمار الأرض واحتلالها؛ لأنها علمت من التاريخ أنه ما من قويٍّ إلا ومآله الضعف، وما من أرض احتلت، إلا ومآل مستعمريها الجلاء، والطَّرد؛ فراحت الصليبية بذلك تغزو العقول والقلوب"[63].

والاستعمار كما خطط لاحتلاله العسكري لبلاد المسلمين، فهو كذلك وضع الخطط وهيّأ الظروف للغزو الفكري، ومنذ فترة مبكرة من التاريخ المعاصر، برويةٍ، وبتدرجٍ، وأوَّليةٍ:

1- فاتَّجه أول ما اتَّجه إلى التَّعليم، وخاصةً التعليم الأوَّلي.

2- ثمَّ ركز على المحاكم؛ لتفريغها من مهمَّة تطبيق الشَّريعة.

3- ثمَّ شرع في العمل على مسخ الآداب، والعادات، والتقاليد.

4- ثم ارتقى إلى فصل الدِّين عن الدولة.

5- وبعدها؛ واستجابةً لمبدأ فصل الدين عن الدولة، قام بفصل التَّعليم الديني عن التعليم المدني، بعدما كانا مندمجيْن.

وكلُّ ذلك كان يرمي من ورائه إلى إخراج الإسلام، وحضارته، وعلومه، وآدابه من دائرة التربية، والتعليم، وعيًا منه لما للتربية، والتعليم المستمدَّيْن من منهج الإسلام من تأثيرٍ في بناء الأمَّة، يقول الشيخ الكتاني رحمه الله: "منذ الحرب العالمية الأولى؛ شرعت أوربا في غزو المدارس، والمحاكم، وغزو الآداب، والعادات، باسم المدنية، والتقدُّمية، والتَّرقِّي، ومالها من شعاراتٍ كاذبةٍ، ومزيَّفةٍ، ولكيلا تتدخل -في زعمها- في الدين، فصلت الدين عن الدولة، لتخرج الإسلام، ودساتيره، وقوانينه، من الحكم، والقضاء، وعن المحاكم، والقضاة، ولكيلا تتدخل -في زعمها- في الدين؛ فصلت ما أسمته بالتعليم الديني عن ما أسمته بالتعليم المدني، لتخرج الإسلام، وعلومه، وآدابه، وحضارته من التربية، والتعليم، وعن المدارس، والمعاهد، والجامعات، فتمَّ لأوروبا من ذلك ما شاءت، وأرادت، وليأخذ هذا الغزو طابعه الصليبي"[64].

ووصل الغزو الفكري لأهم أهدافه، ولُمست نتائج خُططه على واقع المسلمين بوضوحٍ، وأحاط هذا الغزو بالمسلمين في مشارق الأرض، ومغاربها على كلِّ شكلٍ، وبكلِّ اسمٍ، وبكلِّ قوَّةٍ، منها حسبما يراه الشيخ الكتاني:

1- هجر القرآن، وإلغاء السُّنَّة.

2- إلغاء شعائر الإسلام في الأحكام، والنُّظم، والدُّول، والجيوش.

3- مجتمع المسلمين، وشؤونهم ليست لهم، ويديرها غيرهم.

4- اعتماد المدارس، والبرامج، والمناهج التي يضعها الأعداء.

5- محاربة مظاهر المقاومة الإسلامية، وإهمال المجتمع العلمي الإسلامي.

وكل هذه النتائج ما حلم العدو تحقيقها بالآلة العسكرية يومًا؛ إلا إنها تحقَّقت بسلاح الغزو بالكلمة، والفكر، والانسلاخ من الهوية الإسلامية، يقول الشيخ رحمه الله: "المسلمون أصبحت شؤونهم ليست لهم، ومجتمعاتهم يديرها غيرهم، المؤسسات الدولية يُجرُّون لها جرًّا لغير صالحهم، القرآن مهجورٌ، السُّنَّة ملغاةٌ، شعائر الإسلام في الأحكام، والنُّظم والدول، والجيوش، والمجتمعات العلمية العامة مهملةٌ ملغاةٌ، محاربَةٌ مقاومَةٌ، شبابنا يستلمه منذ الطفولة مدارس كافرةٌ، وبرامج كافرةٌ، ومناهج كافرةٌ يضعها الأعداء، إلى أن أضلوا الكثير، وأخذوا الكثير، وأصبحوا يحاربوننا بنا، بأشخاصٍ منَّا"[65].

ثالثاً- دعوته رحمه الله للتحرر من الغزو الفكري:

وإيمانًا من الشيخ بأن الغزو الفكري لا يقلُّ خطورةً عن الغزو العسكري؛ بل هو أشدُّ خطرًا، وأكبر فتكًا، فإنَّه قام يدعو لمكافحة الغزو الفكري ومجابهته حتى تسترجع الأمَّة حريتها، وكينونتها، يقول الشيخ رحمه الله: "لنعود أحرارًا كما ولدنا، سادةً كما كنَّا، يجب أن نتحرَّر من الاستعمار الفكري، ونتحرَّر من الاستعمار العاطفي، كما تحررنا من استعمار الأرض، والتراب"[66].

ولم يكتف الشيخ رحمه الله لرفع هذه الدعوة، والجهر بهذه المطالبة؛ بل وضع استراتيجيةً قابلةً للتنفيذ لتحقيق ذلك تجلت في:

1- تحرير التعليم.
2- تحرير المحاكم، وإعادة النظر في نظامها، وقوانينها.
3- إعادة النظر في برامج، ومناهج المعاهد، والمدارس، والجامعات.
4- الاعتزاز بالدين، والعروبة، والحضارة.
5- تحرير العقل والقلب.

يقول الشيخ الكتّاني رحمه الله: "ولا يتم تحرير العقل والقلب من الاستعمار؛ مالم نحرِّر التعليم؛ ومالم نحرِّر المحكمة، فيجب أن نعيد النظر في برامج المدارس، والمعاهد والجامعات، كتابًا ومنهجًا ومعلمًا، ويجب أن نعيد النظر في نظام المحاكم، قانونًا وقضاءً وقاضيًا، نعيده في كل ما يتَّفق وعروبتنا، وديننا، وحضارتنا"[67].

وشدَّد الشيخ رحمه الله في مقاومة الغزو الفكري على ضرورة نشر التوعية الإسلامية، والأخلاق، والمثل العليا التي جاء بها الإسلام بين المسلمين، وخاصَّة في التعليم؛ لأنَّه نواة تخريج عقول الأجيال وهيكلتها، يقول الشيخ رحمه الله: "نقاوم الغزو الفكري بنشر التَّوعية الإسلامية، ونشر التَّعليم الإسلامي، والآداب الإسلامية، والأخلاق الإسلامية، وأن يكون ذلك في جميع مراحل التعليم من رياض الأطفال، إلى التعليم الابتدائي، إلى التعليم الثانوي، إلى التعليم الجامعي، والتعليم المتخصص"[68].

المطلب الثالث: موقف الشيخ رحمه الله من افتراءات المستشرقين

أدرك الشيخ الكتّاني رحمه الله منهج المستشرقين في نسف قواعد الثقافة الإسلامية لدى المسلمين، وتناول شبهاتهم التي خلصوا إليها في دراساتهم، وفرَّعها في كتبه، إيمانًا منه بحقيقة أبحاثهم وأهدافها الخفية، وعملًا منه على نسف خططهم، احتكم في ردوده للحجَّة البائنة، والبرهان الجليِّ، والدليل القاطع.

لقد تأكد لدى الشيخ رحمه الله أنه لا بدَّ من التصدي للحملات الناعمة للمستشرقين بحزمٍ، وأخذ موقفٍ قاطعٍ بالأدلة الدامغة؛ خاصَّة وأنَّ المستشرقين تذبذبَ منهجهم؛ لافتقادهم أدلةً مقنعةً لما يحتجُّون به، وهو ما يستقرئه المطَّلع على ردوده رحمه الله.

1- التشكيك في صحة الحديث النبوي: أدرك المستشرقون دور السُّنَّة المكمِّل للقرآن الكريم تبيانًا وتفصيلًا له، وأهميتها في حياة المسلمين، وأنها التطبيق القرآني على يد الرسول ﷺ، والذي أوجب سبحانه طاعته فيما أمر ونهى، قال الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحۡذَرُواْۚ فَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾ (المائدة: 92)؛ فوجَّهوا سهام مطاعنهم بصحَّة ثبوتها عن النبي ﷺ ونسبتها إليه، مشكِّكين في تدوينها، وخاصَّةً أحاديث الفقه، والتَّشريع، وأنها خارج الدين الإسلامي، وتتلخص افتراءاتهم التي تزعمها أمثال: جولد تسهير[69] ومن تبعه من جمهور المستشرقين كالمستشرق شاخت، وسنوك هرخرونيه[70] وغيرهم حيث زعموا أنَّ "الأحاديث جميعها وُضعت في النِّصف الثاني من القرن الثاني والثالث وما بعدهما، وكانت شائعةً في العصر الأموي، وكانت تتحدَّث عن الأخلاق والسِّياسة، ولم تتعلق بالفقه والتشريع الإسلامي، حيث لا يوجد حديثٌ فقهيٌّ واحدٌ صحيحُ النِّسبة للنَّبي ﷺ، لعدم اكتراثه عليه الصلاة والسلام لها، وكذلك الصحابة رضي الله عنهم، وإن وجد ما يشير إلى غير ذلك فيكون كذبًا وتلفيقًا، ومن الصعوبة نسبته للنبي ﷺ"[71].

وهذا الافتراء الذي طرحه المستشرقون، ما هو إلا تمهيدٌ لفصل الشَّريعة عن الحياة العامَّة للمسلمين، واستبدالها بتشريعٍ يضع حجر أساسه المستشرقون وفق أهوائهم، وكان ردُّ الشيخ رحمه الله عليهم كالتالي:

أ- دُونت الأحاديث والفقه في حياته ﷺ، وأرسل بعثاته حينذاك من قضاةٍ وسفراءَ إلى جميع الجهات؛ لتطبيق الشَّريعة الإسلامية، قال الشيخ رحمه الله: "ابتدأ تدوين الأحاديث، والفقه في عصر النُّبوة بأمرٍ من رسول الله ﷺ لكُتَّابه بكتابته، وحضَّ النَّاس على حفظه في دولة الإسلام الأولى"[72].

ب- تابع الصحابة رضي الله عنهم تدوين الفقه، قبل فيض الإسلام من جزيرة العرب، واختلاط العرب بغيرهم من الأعراق، يقول الشيخ رحمه الله: "وقد تتابع تدوين الأحاديث، والفقه في عصر الصحابة، قبل فتح فارس والروم، وقبل فيض الإسلام من جزيرة العرب، وقبل اختلاط العرب بغيرهم من شعوب الأرض، ووسع دولة الإسلام الثانية في عهد الخلفاء الراشدين، وفي عصر التابعين قبل عصر الأربعة: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، كان الفقه قد بلغ الذروة كمالًا وشمولًا، ووسع دولة الإسلام الثالثة في عهد ملوك بني أمية، ووسع الحياة العامة والإنسان في بيته"[73].

ج- إنَّ الفقه والتشريع الإسلامي كان واقعًا مطبقًا من النبي ﷺ، لا تلفيقًا أو تأليفًا جاء بعده، يقول الشيخ رحمه الله: "الكتب النَّبوية للخلفاء الراشدين: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ-: فكتاب أبي بكر فيه زكاة الماشية، وزكاة الفضة، وكتاب عمر: كتب النبي ﷺ كتاب الزكاة إلى عماله، ولم يخرجه إليهم، فقرنه بسيفه حتى قبض، وكتاب علي: فيه الأقضية كالخراج، والديات، وفكاك الأسرى..."[74].

2- التَّشكيك في العبادات الإسلامية: شكَّك المستشرقون في العبادات الإسلامية، وأنَّها مجرد طقوسٍ وثنيةٍ اعتادها المسلمون، وأنها حركاتٌ بدنيةٌ لا لازم لها، وتصدَّر القول بهذه الشبهة الرحالة المستشرقون، على رأسهم سنوك، الذي طرح انطباعاته الحاقدة في كتابه (الحج إلى مكة)[75]، وفنسك[76]، وغيرهم من المستشرقين.

وهذا الافتراء الذي جاء به المستشرقون ما طرح إلا لزعزعة قدسية العبادات في نفوس المسلمين، وفقد الثقة في مشروعيتها:

أ- القول بأنها طقوسٌ وثنيةٌ، ما هو إلا تخصيبُ فكر المسلمين، وتهيئته لبذور الإلحاد، وإقناع المسلمين بغير ما أنزله الله، وبيَّنه رسوله ﷺ، يقول الشيخ رحمه الله: "قول أعداء الإسلام أنها عبادات رأى النبي ﷺ فيها قومه، فأخذ بعض تلك العادات، واستمر عليها، أي: أخذ النبي ﷺ عاداتٍ وثنيةٍ بغير فهمٍ، ولا تدبرٍ، مجاملةً لقومه في الجاهلية، قائل هذا كافر إن كان من المسلمين"[77].

ب- العبادات في الإسلام، هي عبادة إدراكٍ، وتدبُّرٍ، وخشوعٍ، لا عاداتٍ حركيَّة فقط توارثتها الأجيال، كما يدِّعي هؤلاء المستشرقون، يقول الشيخ رحمه الله: "العبادات ينبغي أن يكون الإنسان مواظبًا عليها؛ ليتمعَّن في معاني التوحيد، في معاني العبادات، كما أنَّه إذا صلى، وإذا تلا، أن يتفكَّر، ويتدبر، ويتمعَّن في معاني الآيات التي يقرأُها، وليس فيها كالببغاء، يقولها ولا يدرك معناها، ولا يتفكر في مغازيها"[78].

3- الإسلام دين حرب لا دين سلم: لقد اجتهد المستشرقون أمثال فيليب حتِّي[79]، وكارل بروكلمان[80]، وغيرهم في تصنيف الكتب التي تدعو "لصرف المسلمين عن الجهاد، وذلك بجعل الدِّين الإسلامي دينًا هجوميًّا مرادفًا للعنف والاضطهاد لغير المسلمين، انتشر بالسَّيف وإراقة الدماء، لا بالإقناع والسلام"[81].

هدفت هذه الدعوى في مجملها إلى تثبيط همم المسلمين في الدفاع عن أرضهم، وتلاشي وحدتهم، إضافة لكونها المهد الأول في استعمار بلاد المسلمين، والاستحواذ عليها وهو قول مردود عليهم بأمور:

أ- الإسلام دين رحمةٍ وهدايةٍ للعالمين، فيه حفظٌ لدماء الشعوب، وإكرامٌ للإنسانية جمعاء، والإسلام دين رسالةٍ بالسِّلم، فيعرض الإسلام عليهم، أو الإبقاء ودفع الجزية، ويحميهم، ويحفظ حقوقهم، أمَّا الحروب الهجومية فيه؛ لأنهم حالوا عن دعوة الله، يقول الشيخ رحمه الله: "فالإسلام حينما انتصر؛ انتصر بهداية الناس، وقد أرسل الله محمدا ﷺ هدىً للنَّاس، ومن رحمته بالنَّاس: حارب المرتدين، والضُّلال، والفسَّاق، وفساد العالم اليوم"[82].

ب- الإسلام دينٌ ضدَّ الذُّلِّ، والقهر، والتجزئة، والتمزُّق، وهو ما يحاول المستشرقون تطبيقه على الشعوب المسلمة، يقول الشيخ رحمه الله: "الإسلام دين سِلمٍ، وليس دين حربٍ كما يدَّعون، ولكن عندما يحاول أعداء الإسلام أن يستذلُّوه، وأن يحتلُّوه، وأن يقهروه، ويجزئه الأعداء، شعوبًا، وأحزابًا، وفق أهوائهم، مزقًا، وقطعًا كما ترونه الآن، من لا يحارب عن عرينه، ومن لا يدافع عن عرضه، ومن لا يدافع عن تراثه، ومن لا يدافع عن آبائه وأجداده، فلا حقَّ له بالحياة "[83].

ج- كما أنَّه يقرِّر أنَّ الإسلام حرَّم القتال ظلمًا، وعدوانًا، وتعدِّيًا على حقوق الآمنين، حيث يقول الشيخ الكتّاني: "الإسلام حرَّم تحريمًا قاطعًا القتال ظلمًا، أو فسادًا، أو تعديًا، أو في سبيل الطغيان، كما حرَّم الانتحار، وقتل المؤمنين والمسالمين، ودعاة الخير والسلام، وتوعَّدهم بأليمِ العذاب، وشديدِ العقاب، وبخزي الدنيا والآخرة"[84].

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبإحسانه تُسفتح العبرُ، والفوائدُ، والعظات، وبفضله تنتهي الكتابات، وتشرق النِّهايات، وأصلي وأسلم على سيِّد البشرية، وخير البريَّة، الذي أخرج اللهُ به عبادَه من ظلمات الجهل إلى نور اليقين، ومن ذلّ الشِّرك إلى عزَّة العبودية، فصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد هذه الجولة الماتعة النَّافعة في دراسة جهود علَمٍ من أعلام الإسلام، وإمامٍ من أئمة الدِّين، في محاربة الاستشراق، والغزو الفكري، يمكن أن نلخِّص أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذه الدراسة، وهي:

1- إنَّ الاطلاع على سِير أعلام الإسلام له فائدةٌ كبيرةٌ لا يعايشها إلا من اهتم بسيرهم، وتتبع مؤلَّفاتهم، وثمَّن جهودهم، والذي هو منهجُ القرآن الكريم، بما ذكره من سير الأنبياء والرسل والصالحين.

2- وقفتُ على سيرة عَلَمٍ من أعلام الأمَّة الإسلامية، وعلى جهوده في خدمة الثقافة الإسلامية، والحفاظ على هويتها.

3- للشيخ الكتّاني رحمه الله جهودٌ كبيرةٌ في إبراز شبهات المستشرقين وشعاراتهم، والرَّد عليها، حماية للثقافة الإسلامية من خطر الغزو الفكري.

وبخصوص التوصيات: فإني أوصي الباحثين في مجال الدعوة، والثقافة الإسلامية الاشتغال بتراث أعلام المغرب الإسلامي المعاصر، وإبراز جهودهم في مواجهة الغزو الفكري بكلِّ صوره، والإفادة من منهجهم وسبيلهم، وإبراز القيمة العلمية والإصلاحية لرواد النهضة في المغرب الإسلامي، والحصن الذي تحطَّمت عليه هجمات الأعداء طوال التاريخ، هذه الجهود التي لازلت مجهولةً لدى كثير من الجيل الجديد، وإلقاء الضوء عليها يصل الحاضر بالماضي، ويربط الناشئة بأسلافهم، فتحافظ هذه الأمَّة على هويتها العربية والإسلامية.

هذا، وأرجو أن أكون وُفِّقتُ للصَّواب فيما بذلته واجتهدتُ فيه، ولا أنسبُ ذلك لجهدي وحِذقي، بل هو محض توفيق الله تعالى وتسديده، وعونه وتيسيره، وإن كان غير ذلك فأرجو الله العفو والمجاوزة، والسِّتر والمغفرة، وأن ينفعني، وينفع بي، وأن يصلح حالي، وحال أمَّتِي، ويختم بالصَّالحات أعمالي، ويهديني إلى سواء السَّبيل، وصلَّى الله على نبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله ربِّ العالمين.

فهرس المصادر والمراجع.

1- أبو بكر علاء الدين السمرقندي (ت: 540 هـ)، تحفة الفقهاء، تحقيق: محمد المنتصر بالله الكتّاني، ووهبة مصطفى الزحيلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2017م.

2- أحمد بن محمد بن خلكان (ت: 681)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1392هـ-1972م.

3- آصف حسين ومازن مطبقاني، صراع الغرب مع الإسلام استعراض للعداء التقليدي في الغرب، مركز الفكر المعاصر، الرياض، السعودية، 1434هـ-2013م.

4- خالد بن منصور بن عبد الله الدريس، العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.

5- خير الدين الزركلي (ت: 1396هـ)، الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجل والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1426هـ- 2005م.

6- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1414هـ-1993م.

7- عبد الرحمن حبنكة الميداني (ت: 1425 هـ)، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير، الاستشراق، الاستعمار، دار القلم، دمشق، ط8، 1420هـ-2000م.

8- عبد الستار سعيد، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ط5، 1410هـ-1989م.

9- عبد الكريم علي الباز، افتراءات فيليب حتي وكارل بروكلمان، دار تهامة للنشر، جدة، ط1، 1403هـ-1983م.

10- عبد الله بن عبدالرحمن الخطيب، الرد على مزاعم المستشرقين جولد تسهير ويوسف شاخت ومن أيدهما من المستغربين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.

11- عدنان محمد وزان، الاستشراق والمستشرقون، سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 1404هـ-1984م.

12- عمر رضا كحالة (ت: 1408 هـ)، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث، لبنان، 1376هـ-1957م.

13- فضل يونس سعيفان، أنور الجندي وموقفه من الفكر الغربي الوافد، رسالة ماجستير في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 1424هـ-2006م.

14- مانع حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للنشر، السعودية، ط4، 1420هـ-2000م.

15- مجموعة من الباحثين، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1420هـ-1999م.

16- محمد أسد (ت: 1992م)، الطريق إلى مكة، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1379هـ-1959م.

17- محمد السيد الجليند، الاستشراق والتبشير قراءة تاريخية موجزة، دار قباء للنشر، القاهرة، ط1، 1420هـ-1999م.

18- محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419 هـ)، تقييد الشريد من شرح أحاديث موطأ الإمام مالك بترتيب التمهيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.

19- محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419 هـ)، خلود الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1431هـ-2010م.

20- محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419هـ)، الإمام مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1429هـ-2008م.

21- محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419هـ)، فاس عاصمة الأدارسة، مطبعة النجاح الحديثة، الدار البيضاء، 1425هـ-2004م.

22- محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419هـ)، فقه السلف: عترة وصحابة وتابعين، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1432هـ- 2011م.
23- محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419هـ)، معجم فقه ابن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1430هـ- 2009م.
24- محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419هـ)، نظام الدولة المدنية (فتية طارق والغافقي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1429هـ-2008م.
25- محمد بن مكرم بن منظور (ت: 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ-1993م.
26- محمد بهاء الدين، المستشرقون والحديث النبوي، دار النفائس للنشر، الأردن، ط1، 1420هـ-1999م.
27-محمد حمزة الكتّاني، منطق الأواني بفيض تراجم عيون أعيان آل الكتّاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ- 2005م.
28- محمد زماني، الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين، ترجمة: محمد عبد المنعم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 1431هـ-2010م.
29- محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق: أهدافه ووسائله. دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، دار قتيبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1419هـ-1998م.
30- محمد مجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، دار الشواف للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط4، 1413هـ- 1992م.
31- محمد مصطفى الأعظمي (ت: 1439 هـ)، المستشرق شاخت والسنة النبوية، ضمن مجموعة بحوث عنون لها: منهاج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، المنظمة العربية للتربية ومكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 1405هـ- 1985م.
32- محمد مهر علي، مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، ضمن ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1424هـ-2003م.
33- محمود شاكر (ت: 1418 هـ)، موسوعة التاريخ الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1421هـ-2000م.
34- منذر معاليقي، الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1418هـ- 1997م.
35- نزار أباضة، ومحمد رياض المالح، إتمام الأعلام -ذيل لكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1420هـ- 1999م.
36- يحى مراد، ردود على شبهات المستشرقين، مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان.
37- يحيى شامي، موسوعة المدن العربية والإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1413هـ -1993م.
38- يوسف المرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
39- يوسف مرعشلي، عقد الجوهر في علماء القرن الخامس عشر، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ-2007م.

المواقع:

1- محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419هـ)، تفسير صوتي للشيخ الكتّاني في سورة الفرقان:
https://audio.islamweb.net/AUDIO/index.php?page=lecview&sid=1210&read=1&lg=946
2- موقع المعرفة: http: //www.marefa.org/index.ph
3- الموسوعة العربية الحرة ويكيبيديا. https: //ar.wikipedia.org/wiki/
4- موقع دار الإفتاء المصرية: http: //www.dar-alifta.gov.eg/ar/Default.aspx?sec=new

الهوامش:

(1) انظر: محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419هـ)، معجم فقه ابن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1430هـ-2009م، ص 1-2-3؛ ومحمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419هـ)، فاس عاصمة الأدارسة، مطبعة النجاح الحديثة، الدار البيضاء، 1425هـ - 2004م، ص8؛ ومحمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419 هـ)، خلود الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1431هـ - 2010م، ص14 -15؛ ومحمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419هـ)، فقه السلف: عترة وصحابة وتابعين، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1432هـ - 2011م، ج1، ص5.

(2) انظر: نزار أباضة، ومحمد رياض المالح، إتمام الأعلام -ذيل لكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1420هـ - 1999م، ص270.

(3) انظر: خير الدين الزركلي (ت: 1396هـ)، الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجل والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1426هـ - 2005م، ج6، ص131؛ ويوسف المرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص1180-1181

(4) انظر: المرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، (م.س)، ج2، ص1110-1112.

(5) انظر: المرجع السابق، ج2، ص1493-1495.

(6) انظر: محمد المنتصر بالله الكتّاني، فاس عاصمة الأدارسة، (م.س)، ص9.

(7) انظر: محمود شاكر (ت: 1418 هـ)، موسوعة التاريخ الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1421هـ - 2000م، ص360-370.

(8) انظر: محمد المنتصر بالله الكتّاني، معجم فقه ابن حزم الظاهري، (م.س)، ص18.

(9) مدينة فاس المغربية: تقع على ضفاف نهر فاس أحد روافد نهر السبو في شمالي المغرب، وتعد مركزًا دينيًا وثقافيًا في المغرب، وواحدة من العواصم القديمة للمغرب. انظر: مجموعة من الباحثين، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1420هـ - 1999م، مجلد 17.

(10) انظر: محمد المنتصر بالله الكتّاني، فاس عاصمة الأدارسة، (م.س)، ص12.

(11) هي: مدينة مغربية من أول المدن العربية في شمال إفريقيا، إذ اتخذها إدريس الأكبر مؤسس دولة الأدارسة عاصمة للدولة. انظر: موقع المعرفة http: - - www.marefa.org - index.ph

(12) هي: مدينة مراكش المغربية، عاصمة المغرب القديمة، وثالث أكبر مدينة بعد الدار البيضاء والرباط، وتقع في وسط المغرب، وتشتهر بمركزها التجاري والزراعي. انظر: يحيى شامي، موسوعة المدن العربية والإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1413هـ - 1993م، ص219.

(13) هي: مدينة تطوان المغربية: تقع قرب البحر المتوسط وتشتهر بالمصنوعات الحرفية المتنوعة. انظر: المرجع السابق، ص121.

(14) مدينة الرباط هي: عاصمة المملكة المغربية، وثاني أكبر المدن المغربية بعد الدار البيضاء تقع على ساحل المحيط الأطلسي، وهي مقر الملك والنشاط الدبلوماسي. انظر: المرجع السابق، ص213.

(15) هي: مدينة مغربية عريقة وقديمة، تعتبر ضمن الرباط إن لم تكن هي قديمًا، وأساس مدينة الرباط، ومنطلق توسعها العمراني والحضاري، وهي في السير موضوعة على زاوية من الأرض قد حاذاها البحر. انظر: المرجع السابق، ص213.

(16) انظر: محمد المنتصر بالله الكتّاني، معجم فقه ابن حزم الظاهري، (م.س)، ص22.

(17) هو: شمس الدين محمد بن بخيت بن حسين المطيعي، ولد سنة (1271هـ-1855م) ببلدة المطيعة بمصر، حنفي المذهب، تقلد منصب مفتي الديار المصرية سنة (1333هـ-1915م) من مؤلفاته: (حسن البيان في إزالة بعض شبه وردت بالقرآن)، و(القول المفيد على وسيلة العبيد في علم التوحيد)، و(إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة) وغيرها، توفي سنة (1345هـ-1927م). انظر: موقع دار الإفتاء المصرية.

http: - - www.dar-alifta.gov.eg - ar - Default.aspx?sec=new

(18) هو: أحمد رافع بن محمد بن عبد العزيز بن رافع الحسيني القاسمي الطهطاوي، ولد في طهطا سنة (1275هـ-1859م) فقيه حنفي مصري، توفي في سنة (1355هـ-1936م)، من أشهر كتبه: (رفع الغواشي عن معضلات المطول والحواشي)، و(الثغر الباسم) وغيرها. انظر: الزركلي، الأعلام، (م.س)، ج1، ص124.

(19) انظر: محمد المنتصر بالله الكتّاني، فاس عاصمة الأدارسة، (م.س)، ص27-28.

(20) انظر: المرجع السابق، ص12-13-15.

(21) انظر: المرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، (م.س)، ج2، ص1292-1303.

(22) انظر: عمر رضا كحالة (ت: 1408 هـ)، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث، لبنان، 1376هـ - 1957م، ج10، ص97.
(23) انظر: الزركلي، الأعلام، (م.س)، ج1، ص253؛ والمرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، (م.س)، ج1، ص173-174.
(24) انظر: كحالة، معجم المؤلفين، (م.س)، ج12، ص86 -87؛ والمرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، ج2، ص1522-1524.
(25) انظر: الزركلي، الأعلام، (م.س)، ج1، ص، 258؛ ومعجم المؤلفين، (م.س)، ج2، ص179؛ والمرعشلي، ونثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، (م.س)، ج1، ص 209-210.
(26) انظر: الزركلي، الأعلام، (م.س)، ج3، ص176؛ والمرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، (م.س)، ج1، ص507-508.
تنبيه: الدَّكَّالي: هكذا ضبطه في الأعلام، بفتح الدال وتشديد الكاف، أما في نثر الجواهر: الدُّكَّالي، بضم الدال وتشديد الكاف. والله أعلم.
(27) انظر: المرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، (م.س)، ج2، ص931-933.
(28) انظر: الكتاني، معجم فقه ابن حزم، (م.س)، ص51 -52؛ والكتاني، فاس عاصمة الأدارسة، (م.س)، ص26-27.
(29) انظر: المرجع السابق، ص26.
(30) انظر: محمد مجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، دار الشواف للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط4، 1413ه- 1992م، ص287-325.
(31) انظر: يوسف مرعشلي، عقد الجوهر في علماء القرن الخامس عشر، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1428ه-2007م، ج2، ص2037 -2042.
(32) انظر: المرجع السابق، ج2، ص 1876-1879.
(33) انظر: المرجع السابق، ج2، ص 1984-1985.
(34) انظر: الموسوعة العربية الحرة ويكيبيديا. - https: - - ar.wikipedia.org - wiki -
(35) وهؤلاء التلاميذ الأربع الأواخر لازالوا على قيد الحياة.
(36) انظر: محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419هـ)، الإمام مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1429هـ - 2008م، ص 11؛ والكتاني، فاس عاصمة الأدارسة، (م.س)، ص 28-28-29؛ والكتاني، خلود الإسلام، (م.س)، ص27،26؛ والكتاني، معجم فقه السلف، (م.س)، ج1، ص 9-10؛ ومحمد حمزة الكتّاني، منطق الأواني بفيض تراجم عيون أعيان آل الكتّاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ- 2005م، ص30-31-32.
(37) انظر: الكتاني، خلود الإسلام، (م.س)، ص25؛ والكتاني، فاس عاصمة الأدارسة، (م.س)، ص27-28؛ والكتاني، معجم فقه ابن حزم، (م.س)، ج1، ص35.
(38) انظر: الكتاني، خلود الإسلام، (م.س)، ص72.
(39) انظر: الكتاني، معجم فقه ابن حزم، (م.س)، ج1، ص55.
(40) انظر: الكتاني، فاس عاصمة الأدارسة، (م.س)، ص30؛ والكتاني، معجم فقه السلف (م.س)، ج1، ص10.
(41) انظر: الكتاني، معجم فقه ابن حزم، (م.س)، ج1، ص57.
(42) انظر: محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق: أهدافه ووسائله. دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، دار قتيبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1419هـ - 1998م، ص15.
(43) انظر: عبد الرحمن حبنكة الميداني (ت: 1425 هـ)، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها التبشير الاستشراق الاستعمار، ط8، دار القلم، دمشق، 1420هـ - 2000م، ص25؛ ومحمد السيد الجليند، الاستشراق والتبشير قراءة تاريخية موجزة، دار قباء للنشر، القاهرة، ط1، 1420هـ - 1999م، ص10.
(44) عدنان محمد وزان، الاستشراق والمستشرقون، سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 1404هـ-1984م، ص15.
(45) انظر: محمد زماني، الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين، ترجمة: محمد عبد المنعم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 1431هـ - 2010م، ص48.
(46) انظر: حبنكة، أجنحة المكر الثلاثة، (م.س)، ص120؛ و آصف حسين ومازن مطبقاني، صراع الغرب مع الإسلام استعراض للعداء التقليدي في الغرب، مركز الفكر المعاصر، الرياض، السعودية، 1434هـ-2013م، ص67.
(47) هو: يوسف بن أيوب بن شاذي، أبو المظفر، صلاح الدين الأيوبي، الملقب الملك الناصر صلاح الدين صاحب الديار المصرية والبلاد الشامية والفراتية واليمنية، ولد سنة (532هـ-1138م)، من أشهر ملوك الإسلام، كرديٌّ نشأ في دمشق، وتفقَّه، وتأدَّب، وروى الحديث بها وبمصر والإسكندرية، وحدَّث في القدس، توفي سنة (589هـ-1193م). انظر: أحمد بن

محمد بن خلكان (ت: 681)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1392هـ-1972م، ج7، ص139.

(48) انظر: الجليند، الاستشراق والتبشير، (م.س)، ص11-12.

(49) التجديف: الكفر، وعدم الاقناع. وفي الحديث: لا تجدفوا بنعمة الله: أي: لا تكفروها وتستقلوها. انظر: محمد بن مكرم بن منظور (ت: 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ-1993م، ج9، ص24، مادة [جدف].

(50) انظر: منذر معاليقي، الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1418هـ- 1997م، ص8-18.

(51) مثل: محمد أسد، سماه والده (ليوبولد فايس) قبل أن يغيره بعد إسلامه، ولد عام: (1900م) في أسرة يهودية متعصبة، له عدة مصنفات منها: (الطريق إلى مكة)، (رسالة القرآن)، (روح الإسلام)، (هل الإسلام في الحكم) وغيرها، توفي عن عمر يناهز(91) في سنة (1413ه-1992م) ودفن في المقبرة الإسلامية بغرناطة. انظر: محمد أسد (ت: 1992م)، الطريق إلى مكة، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1379ه-1959م، ص81-330؛ والمرعشلي، نثر الجوهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، (م.س)، ص2025.

(52) مثل: زيغريد هونكة، وهي مستشرقة ألمانية، وكاتبة في مجال الدراسات الدينية، ولدت سنة (1331ه-1913م) اشتهرت في كتاباتها بإنصاف العرب والمسلمين، من أشهر مصنفاتها: (شمس العرب تسطع على الغرب)، و(الله ليس كذلك)، توفيت في ألمانيا سنة (1999م) عن عمر يناهز 86 عاما. انظر: زيغريد هونكة، ويكيبيديا الموسوعة الحرة:
https: - - ar.wikipedia.org - wiki -

(53) انظر: محمد مهر علي، مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، ضمن ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم، ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1424هـ-2003م.

(54) تفسير صوتي للشيخ الكتّاني في سورة الفرقان:
http: - - audio.islamweb.net - audio - index.php?page=FullContent&audioid=198192#198192

(55) هو: جوزيف (يوسف) شاخت: مستشرق ألماني، وباحث في الدراسات الإسلامية خاصة الفقه الإسلامي، ولد سنة (1320ه-1902م) درس اللغة العربية، وهو من أشد المعجبين باليهودي المستشرق (جولد تسهير) المعروف بشراسته على التراث الإسلامي، وانتدب للتدريس في الجامعة المصرية، فصنف (الشريعة والقانون في مصر الحديثة: إسهام في مسألة التجديد الإسلامي)، (بدايات الفقه المحمدي)، (إعادة النظر في التراث الإسلامي)، وعدة مقالات منها: (مصادر جديدة تتعلق بتاريخ علم الكلام الإسلامي)، واشترك في الإشراف على الطبعة الثانية من (دائرة المعارف الإسلامية) وغيرها، توفي سنة (1389ه-1969م). انظر: خالد بن منصور بن عبد الله الدريس، العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ص5-7-9؛ وعبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1414هـ-1993م، ص366-367-368.

(56) انظر: عبد الله بن عبدالرحمن الخطيب، الرد على مزاعم المستشرقين جولد تسهير ويوسف شاخت ومن أيدهما من المستغربين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ص42-43؛ ومحمد مصطفى الأعظمي (ت: 1439 هـ)، المستشرق شاخت والسنة النبوية، ضمن مجموعة بحوث عنون لها: منهاج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، المنظمة العربية للتربية ومكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 1405هـ- 1985م..

(57) انظر: مانع حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للنشر، السعودية، ط4، 1420هـ-2000م، ص37.

(58) انظر: الجليند، الاستشراق والتبشير، (م.س)، ص20-21-22.

(59) انظر: فضل يونس سعيفان، أنور الجندي وموقفه من الفكر الغربي الوافد، رسالة ماجستير في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 1424هـ-2006م.

(60) انظر: عبد الستار سعيد، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ط5، 1410هـ-1989م، ص41.

(61) انظر: حبنكة، أجنحة المكر الثلاثة، (م.س)، ص25.

(62) الكتاني، خلود الإسلام، (م.س)، ص52.

(63) الكتاني، فاس عاصمة الأدارسة، (م.س)، ص102.

(64) المرجع السابق، ص103.

(65) الكتاني، خلود الإسلام، (م.س)، ص40.

(66) الكتاني، فاس عاصمة الأدارسة، (م.س)، ص103.

(67) المصدر نفسه.

(68) الكتاني، خلود الإسلام، (م.س)، ص68.

(69) هو: جولدتسيهر(اجنتس): ولد في المجر سنة (1266هـ-1850م)، من أسرةٍ يهوديةٍ، اتَّجه للدراسات الشَّرقية وهو ابن 16 سنة، وهو أول مستشرقٍ شكَّك في الحديث النبوي، من مصنفاته: (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم)، (الإسلام والدين البارسي)، (دراسات إسلامية)، (محاضرات في الإسلام)، (اتجاهات تفسير القران عند المسلمين)، توفي سنة (1339هـ-1921م). انظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، (م.س)، ص198-199-200.

(70) هو: سنوك هرخونيه: ولد سنة (1273ه-1857م) بهولندا، اهتم بالدراسات الإسلامية إلى جانب أنه كان سياسيًّا ومستشارًا لدى هولندا في مستعمراتها في إندونيسيا، من مصنفاته: (موسم الحج في مكة) زاعماً أنَّ الحج موروثٌ وثنيٌّ عند العرب، (محاضرات عن الإسلام) وغيرها، توفي سنة (1355هـ-1936م). انظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، (م.س)، ص353-354.

(71) انظر: محمد بهاء الدين، المستشرقون والحديث النبوي، دار النفائس للنشر، الأردن، ط1، 1420هـ-1999م، ص 21-22؛ ويحى مراد، ردود على شبهات المستشرقين، مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان، ص290-291-292.

(72) انظر: أبو بكر علاء الدين السمرقندي (ت: 540 ه)، تحفة الفقهاء، تحقيق: محمد المنتصر بالله الكتّاني، ووهبة مصطفى الزحيلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2017م، ج1، ص12.

(73) المرجع السابق، ج1، ص19.

(74) المرجع السابق، ج1، ص12.

(75) كتاب الحج إلى مكة: يعتبر مرجعاً مهمًّا لدى المستشرقين، وهو كتاب انتهى فيه سنوك إلى أنَّ الحج عملٌ وثنيٌّ.

(76) هو: أرند جان فنسنك: مستشرقٌ هولنديٌّ، من أشرس المستشرقين طعناً في الإسلام، ولد سنة (1299ه-1882م) وتوفي سنة (1358ه-1939م)، من أشهر كتبه: (محمد واليهود في المدينة)، (الإسرائيليات في الإسلام) وغيرها من الكتب الطاعنة في الإسلام. انظر: الزركلي، الأعلام، (م.س)؛ ج1، ص 289؛ وبدوي، موسوعة المستشرقين، (م.س)، ص290.

(77) محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419 ه)، تقييد الشريد من شرح أحاديث موطأ الإمام مالك بترتيب التمهيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ص313-314.

(78) المرجع السابق، ص312.

(79) هو: فيليب حتِّي: ولد سنة (1303ه- 1886م) مستشرقٌ أمريكيٌّ من أصلٍ لبنانيٍّ، عمل أستاذًا لتاريخ العرب في الجامعة الأمريكية في بيروت، من مصنفاته (أصول الدولة الإسلامية)، (تاريخ العرب)، (تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين) وغيرها، توفي سنة (1398هـ- 1978م). انظر: افتراءات فيليب حتي وكارل بروكلمان، عبد الكريم علي الباز، ص29-30

(80) هو: كارل بروكلمان: مستشرق الماني ولد عام: (1285ه- 1868م)، اهتم بالدِّراسات الشرقية، والأدب العربي من مصنفاته: (عبد الرحمن أبو الفرج ابن الجوزي)، (تلقيح مفهوم أهل الآثار في مختصر السير والأخبار)، و(تاريخ الآداب المسيحية في الشرق)، و(تاريخ الشعوب الإسلامية) وغيرها، توفي سنة (1374ه -1954م). انظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، (م.س)، ص98-99-105.

(81) عبد الكريم علي الباز، افتراءات فيليب حتي وكارل بروكلمان، دار تهامة للنشر، جدة، ط1، 1403هـ-1983م، ص42-43.

(82) محمد المنتصر بالله الكتّاني (ت: 1419ه)، نظام الدولة المدنية (فتية طارق والغافقي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1429هـ-2008م، ص332.

(83) المرجع السابق، ص333.

(84) المرجع السابق، ص51.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 579 – 592
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

النزعة التأويلية لأسفار التوراة في فلسفة موسى بن ميمون على ضوء كتابه "دلالة الحائرين"

The Hermeneutical Tendency of Torah According to Moses Ben Maimon Philosophy in the light of his book "Guide for the perplexed"

د/ أسمهان بوعيشة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
asma.boutalbi@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/09 تاريخ القبول: 2021/12/23

الملخص:
يتناول هذا المقال الجهود التأويلية للفيلسوف اليهودي وعالم التناخ موسى بن ميمون، من خلال كتابه "دلالة الحائرين" الذي ألفه بغرض التوفيق بين الشريعة اليهودية والفلسفة، فرفض على إثر ذلك التفاسير الظاهرية للنص الديني اليهودي عبر تأويل فقرات الأسفار اليهودية المقدسة، وذلك بتمييزه بين مستويين في التفسير أحدهما باطني والأخر ظاهري، وقد رام من خلال قراءته الباطنية للأسفار اليهودية إبعاد تلك الصورة المادية الحسية للإله واستخراج مفاهيم تنزيهية لصفات الرب، مستعينا في ذلك بالفلسفة الأرسطية والإسلامية.
الكلمات المفتاحية: ابن ميمون؛ تأويل؛ التوراة؛ دلالة الحائرين؛ تجسيم.

Abstract:
This article discusses the interpretive efforts of the Jewish philosopher and Tanakh scholar Moses Maimonides, through his book "Guide for the Perplexed ", which he wrote in the aim of reconciling Jewish law and philosophy. He deliberately eliminated the physical and sensual image of God and extracted concepts that purify the attributes of God, by distinguishing two levels of interpretation: one mystical and the other apparent. Through his esoteric reading of the Jewish Scriptures, he deliberately banished this physical and sensual image of God and extracted purifying concepts from the attributes of God, using Aristotelian and Islamic philosophy.
Key words: Moussa ibn Maimoun; interpretation; torah; analogy; physicalization.

مقدمة:

لطالما كان التأويل في القرون الوسطى فضاء رحب للتوفيق بين اللاهوت اليهودي والفلسفة اليونانية، عبر تأويل الأسفار التوراتية بالاستعانة بالفلسفة دون التخلي عن الهوية الثقافية والدينية للشعب العبري؛ فالكتب السماوية موجهة بتعاليمها إلى جميع الناس العامة منهم والخاصة، ولهذا فهي تستخدم الأمثلة والصور والرموز لإيصال المعنى للمُتلقي، مما أوجد اختلافا في فهم هذه النصوص بين من يأخذ بالظاهر وهم العامة، ومن يأخذ بالباطن وجوهر معانيه وهم الخاصة، فكان التأويل ضروري لفهم حقيقة النصوص.

وبالنظر إلى مضامين الكتاب المقدس العبري واحتواءه آيات عديدة يشوبها الغموض والصور التجسيمية والتشبيهية للذات العلية، وهوما لا يتقاطع مع أسس ديانة توحيدية تنأى عن نعت الله بكل ما لا يليق بمقامه، فكان موسى بن ميمون من أوائل علماء اليهود الذين وقفوا ضد القراءة الظاهرية للنص الديني

اليهودي في كتابه الذائع الصيت "دلالة الحائرين"، حيث يؤكد في مقدمة هذا الكتاب على ضرورة شرح وتأويل النصوص المجازية للأسفار المقدسة الشديدة الغموض واللُبس لفهم معانيها الحقيقية.

ورغم براعة وتميز الحس التأويلي لموسى بن ميمون، فإنه لم يسلم من رفض بعض علماء اليهود لهذه النزعة، وذلك لاعتبارات عدة منها: أنها تخالف الموروث الديني اليهودي خاصة الفكر التلمودي، كما أنه رام من خلال تفسيراته التأويلية للنصوص المقدسة أن تتوافق مع العقل والفلسفة الأرسطية السائدة في عصره وهو ما كانت ترفضه المدرسة الحبرية اليهودية، أو لأن ابن ميمون يلجأ من خلال نزعته التأويلية للتوراة والكتب المقدسة اليهودية عموما إلى مداراة التناقض النصي لهذه الأسفار حسب ما رآه بعض فلاسفة اليهود من أمثال Spinoza.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في أنه يلج مبادئ التأويل في النص الديني اليهودي، على يد أحد أهم علماء اليهود في القرون الوسطى وفي المحيط العربي الإسلامي وبتأثير منه.

فماهي المؤثرات الفلسفية الخارجية التي أسهمت في بِنية الفكر الفلسفي الميموني؟ وما أسباب لجوء ابن ميمون لتأويل أسفار التوراة؟ وما هي القواعد التي حددها لضبط التأويل وتحديد مجاله؟ وكيف وظف ابن ميمون الفلسفة الـتأويلية على أسفار التوراة؟

وانطلاقا من هذه التساؤلات كان البناء الهيكلي لهذه الورقة وفق الخطة التالية:

المطلب الأول: أسفار التوراة العبرية.

المطلب الثاني: ابن ميمون ومنهجه التأويلي للنص الديني اليهودي.

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية لتأويلات ابن ميمون للتوراة.

دون شك هناك دراسات سابقة كانت بمثابة أرضية تمهيدية لتوليد هذه الورقة، ومن أهمها : ابن رشد وابن ميمون مثالان أندلسيان لصيرورة العقلنة والعلاقة بين الدين والفلسفة لجمال الدين بن عبد الجليل، وبين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط لمحمد يوسف موسى، وهي دراسات وافية وقيّمة أمدت هذا المقال بأهم مادته .غير أن هذه الدراسة حاولت أن تُبرز أسباب لجوء ابن ميمون لتأويل النص الديني اليهودي، وكدا دور الفلسفة الأرسطية والإسلامية في نشأة الهرمونيطيقا اليهودية في القرون الوسطى،وفي الأخير أثر هذه النزعة التأويلية على أهم أسفار التناخ وأقصد بذلك أسفار التوراة، وذلك من خلال بعض النماذج التطبيقية على بعض فقرات التوراة.

المطلب الأول: أسفار التوراة العبرية.

الفرع الأول: الكتاب المقدس اليهودي (תנ״ך)

شاع استخدام مصطلح التناخ العبري תנ״ך للدلالة على الكتاب المقدس اليهودي، وهذا المصطلح الذي درُج استعماله في الطبعات الحديثة، هو جمع للحروف الأولى من الأقسام الثلاث للكتاب المقدس العبري: תוֹרָה - נביאים - כתובים Torah, Neviim, Ketuvim، و ظَهُر هذا الاختصار منذ القرون الوسطى، بالإضافة إلى أسماء أخرى منها المقرا[1].

ينقسم التناخ إلى ثلاثة أقسام وهي:

القسم الأول: תוֹרָה التوراة أو الشريعة ومعناها التعاليم، ويحوي خمسة أسفار لذلك تسمى في العبرية بالخُماش Humash، وتنسب التقاليد اليهودية كتابتها لموسى عليه السلام.

القسم الثاني: נביאים كتب الأنبياء (نبييم) وعددها ثمانية أسفار .

القسم الثالث: כתובים الكتب (كتوبيم) وتدعى أيضا الكتابات المقدسة، ويغلب عليها الطابع التاريخي

والشعري، وهي أحد عشرة كتابا[2].

ومحل الدراسة حسب ما يظهر من عنوانها هي أسفار التوراة أي القسم الأول من التناخ، وهو ما يفرض ضرورة التعريف بها وبمحتوياتها بشكل مقتضب.

الفرع الثاني: تعريف التوراة

تسمى الأسفار الخمسة الأولى من التناخ التوراة، والتوراة كلمة عبرية معناها الشريعة والتعليم، ويُطلق عليها أيضا "أسفار موسى عليه السلام الخمسة" [3].

وتغطي الأسفار الخمسة مسافة زمانية من التكوين أي الخليقة حتى موت موسى عليه السلام، وهي: سفر التكوين، سفر الخروج، سفر اللاويين، سفر العدد، وأخيرا سفر التثنية [4].

أولا: سفر التكوين בראשית

إن أول عبارة في النص العبري للآية 1/1 هي בראשית بريشيت Breshith أي في البدء ومنه استمد الاسم العبري للكتاب[5].

وفي التلمود أطلق على السفر "سفر خلق العالم"، أما تسميته بسفر "التكوين" في الترجمة السبعينية فيعود إلى الإشارات والمحاور التي يبتدأ بها السفر في كلامه عن بداية الخلق[6]. ويقسم سفر التكوين تبعا للتقسيم المتداول في الترجمة اللاتينية إلى خمسين إصحاحا و1534 أية[7].

ثانيا: سفر الخروج שְׁמוֹת

دُعي السفر في الأصل العبري **שְׁמוֹת** "شموت" أي "وهذه أسماء" وهي الجملة الأولى من الإصحاح الأول، وفي الترجمة السبعينية سُمي سفر "الخروج"، وذلك للموضوع الرئيسي الذي يتناوله السفر وهو خروج بنو إسرائيل من أرض مصر باتجاه فلسطين[8].

وتبعا للتقليد المسيحي وانطلاقا من الترجمة اللاتينية La Vulgate يقسم هذا السفر إلى 40 إصحاحا و1209 آية[9].

ويتحدث هذا السفر عن قصة شعب إسرائيل من موت يوسف عليه السلام إلى بناء خيمة الشهادة في السنة الثانية من الخروج[10]، غير أن هذا السفر ينتقل مباشرة من موت يوسف عليه السلام إلى استعباد بني إسرائيل إلى ولادة موسى عليه السلام، ويصمت النص صمتا مطبقا عن حياة الأسباط الاثني عشر في مصر بين هذين الحدثين [11]،و رغم أن سفر التكوين هو أول كتاب في التوراة، إلا أن سفر الخروج هو من يحدد معالم الديانة اليهودية وأصولها و نشأتها[12].

ثالثا: سفر اللاويين ויקרא

يُعَنْون في الأصل العبري "**ויקרא وايقرا**"، وهي أول كلمات السفر في النص العبري وتعني "ونادى"، واستمد كتاب اللاويين اسمه من الترجمة السبعينية، وتبعتها في ذلك ترجمات أخرى لاتينية وإنجليزية وعربية[13]، ودُعي في التلمود البابلي شريعة الكهنة، وهو في النسخة العبرانية السفر الثالث من التوراة[14]، ويطلق عليه اليهود أيضا سفر الأحبار، و سمي بهذا الاسم نسبة إلى لاوي أحد أبناء يعقوب، لذلك فإن البعض يسميه توراة كوهنيم أي شريعة الكهنة، ويتكون هذا السفر من 27 إصحاح و859 آية[15].

رابعا: سفر العدد במדבר

أُخذت هذه التسمية من الترجمة السبعينية، وذلك للأرقام والأعداد الكثيرة الواردة بالسفر[16]، وهو ترجمة لعنوانه في السبعينية باللغة اليونانية (أوِثْمُوي)، أما عنوانه في العبرية فهو الكلمة الخامسة في 1/1 (بِمدْبَر **במדבר** أي في البرية)[17]، وقد أضاف إليه اليهود فيما بعد عبارة "في البرية "لأن العنوان يبدأ هكذا

كما هو عند اللاويين "وكلم الرب موسى" فأضافوا هنا "في البرية Bemidhbar " تمييزا له عن سفر اللاويين[18]. وهو بجملته مختص بالأربعين سنة التي قضتها أسباط إسرائيل الاثني عشر في البرية في تجوالهم بين جبل سيناء وعربات مؤاب[19].

ويتكون سفر العدد من 36 إصحاح و1288 أية، ولا نجد في الترجمة اليونانية إلا 1286 آية[20].

خامسا: سفر التثنية דברים

هناك عدة أسماء أطلقها اليهود على السفر الخامس من أسفار التوراة، أشهرها éllehohaddebarim وهي كلمات عبرية معناها "هذه هي الكلمات"[21].

أما تسميته بسفر "التثنية" فإنه مأخوذ من الترجمة السبعينية "تثنية الاشتراع" (تثنية 18/17)، وذلك لأنه تضمن موادا تعيد وتردد ما ورد في سفر الخروج وأجواء من سفر اللاويين والعدد الخاصة بالأحكام والمبادئ والشرائع[22].

وبحسب العقيدة التقليدية يعتبر موسى عليه السلام كاتب كل الأسفار الخمسة عدا سجل وفاته في سفر التثنية 34[23]، على أنه تجدر الإشارة إلى أن أغلب الدراسات النقدية الأخيرة لأسفار التوراة تُرجع تاريخ كتابته إلى وقت متأخر عن بقية أسفار التوراة، حيث تربطه بعض الدراسات بالعصر الفارسي، وتؤخره دراسات أخرى إلى العصر الهيليني' أي ما بين القرن التاسع والسادس ما قبل الميلاد [24].

المطلب الثاني: ابن ميمون و منهجه التأويلي للنص الديني اليهودي

الفرع الاول: سيرة موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين

ولد (موسى بن ميمون) في قرطبة خلال (1135 أو 1138م- 1204)، وهو طبيب وفيلسوف ومن أكبر اللاهوتيين والمصنفين في عصره، من أهم كتبه" دلالة الحائرين" و"تثنية التوراة" و"كتاب المعرفة"، واسمه العربي أبو عمران موسى بن عبد الله[25]، وفي اللغة العبرية (موشيه بن ميمون)، وفي صيغته اللاتينية (Maïmonide)، وتم اختصار اسمه في العبرية ب "رامبام" أي (الربي موسى بن ميمون)، وعرف أيضا باسم المعلم و النسر العظيم، وبدأ دراسته بعلم التنجيم والفلك، كما درس مع تلاميذ الفيلسوف "ابن باجه" (1080-1138م)، وخلال هذه الفترة كتب ابن ميمون عدة كتب كان من بينها "مقالة في صناعة المنطق"، ووضع بن ميمون أعماله خلال القرن الثاني عشر أي في ذروة ازدهار الفكر الأندلسي الأرسطي، كما كان على دراية بأعمال ابن رشد (1126-1198 م) إذ لاحظ الباحثون أوجه تشابه كثيرة بينه وبين ابن رشد [26]،وبعد سيطرة الموحدين على الأندلس اضطر للفرار من بلده ليستقر به المقام في مصر بمدينة الفسطاط، وقد عمل في الجزء الأخير من حياته طبيبا في بلاط السلطان صلاح الدين الأيوبي (1138-1193م). ومعظم كتاباته ورسائله عن الموضوعات الشرعية واللاهوتية إلى المجتمعات اليهودية التي بعثت إليه طلبا للنصيحة، كتبت في الأصل باللغة العربية وترجمت إلى اللغة العبرية[27]. وقيل إن ابن ميمون أسلم في المغرب وحفظ القرآن ثم ارتد عنه[28]، كما قيل أنه أُرغم على الإسلام ككثير من اليهود بعد حكم الموحدين وانتشار موجة الاضطهاد الديني آنذاك، ولا يزال هذا الزعم محل خلاف وتجاذب بين مؤرخي سيرة ابن ميمون .وحينما فر إلى مصر عاد ابن ميمون إلى دين أجداده وهذا بعد ما وجده لدى الأيوبيين من حرية وتسامح ديني [29].

ويُعد كتاب "دلالة الحائرين" أهم تصنيفات موسى بن ميمون،حيث كتبه بالعبرية وبأحرف عربية كعادة معظم يهود الأندلس، ترجمه الباحث Moreh Neboukim إلى دلالة الحائرين، ودليل الحائرين، ودليل الحيارى ومرشد الحائرين في مقابل الترجمة الإنجليزية : The Guide of the Perplexed،[30]وقد ألّفه

ما بين 1186 و 1190م مُخاطبا به تلميذه "يوسف بن عقنين" (1150- 1220م)، واعتمد في مصادره على الكتب العربية و العبرية، وقد تَرجم "صموئيل بن طبون" (1150؟-1230 أو 1232) الكتاب إلى اللغة العبرية في حياة موسى بن ميمون و قد طلب منه أن يراجع الترجمة، فأرسلها له من الأندلس إلى مصر[31].

الفرع الثاني: أثر الفلسفة اليونانية والإسلامية على فكر ابن ميمون

شملت مؤلفات ابن ميمون مجالات الشريعة، الطب والفلسفة، وكان يعتقد أن الفلسفة قبل أرسطو لا تستحق أن تسمى فلسفة كاملة، ويتضمن تفسيره للمشنا إشارات كثيرة لشواهد ونصوص أرسطية يمكن اقتفاء أثرها لدى مؤلفين عرب، وعندما كتب عمله الفلسفي الرئيسي "دلالة الحائرين" أظهر فيه معرفة وثيقة بأرسطو وذلك من خلال إشاراته المتكررة له، مما يوضح أنه قرأ على الأقل بعض أعمال أرسطو، إلا أنه اعتمد في المقام الأول على الملخصات العربية لفلسفة أرسطو[32].

وبالغوص في عمق فلسفة ابن ميمون نجد أن هناك نمطين فلسفيين مختلفين في فكر وفلسفة هذا الرجل، فمن جهة نجد أن التوجه العام للمدرسة الميمونية هو فكر وفلسفة أرسطية وهو ما يظهر من خلال مُؤلفه "دلالة الحائرين"، حيث يُعبر هذا العمل عن عمق الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى ذات المسحة الأرسطية، رغم أن هذه الأخيرة تقول بقدم العالم وأزليته وهو ما يتعارض مع العقيدة اليهودية وعقيدة ابن ميمون، غير أنه يحاول إخفاء هذا البعد الفلسفي في كتابه "مشناه توراة"، إذ يُعد هذا العمل كتاب أرثوذكسي محافظ يتوجه به إلى عامة اليهود ورجال الدين، لذلك يعمد إلى عدم مخالفة المعتقدات الأساسية للديانة اليهودية[33].

ورغم افتتان ابن ميمون بفلسفة أرسطو فقد أظهرت مُصنفاته مدى تأثره بالفلسفة الإسلامية وتشُرب مبادئها،وهو على العموم لا يبتعد عن فلاسفة اليهود آنذاك، إذ يسود الرأي لدى مؤرخي الفلسفة أن التفكير الفلسفي والكلامي لدى الفرق والمدارس اليهودية في السياق العربي الإسلامي في العصور الوسطى متأثر بالفلسفة العربية الإسلامية، بل ويعد جزء منها وأهم تمظهراتها وذلك منذ أواسط القرن الثامن الميلادي وما تلاه من القرون خاصة بعد ازدهار حركة الترجمة والتأليف، فقد كانت اللغة العربية آنذاك لغة جميع الفنون والعلوم، ولغة معظم العلماء من مختلف الديانات من مسلمين ومسيحيين ويهود[34].

وعند التطرق إلى علاقة ابن ميمون بالفلاسفة المسلمين، نجد أنه اهتم بأعمال الفارابي (872-950م)، ابن باجة (1080-1138م)، ابن سينا (980- 1037م) وابن رشد (1126-1198 م)،غير أنه كثيرا ما أشار إلى الفارابي، بل وكان ينظر له بوصفه "أرسطو الثاني" لكثرة مقالاته وشروحه على أعمال أرسطو، وعلى العموم كان للفارابي تأثير بالغ على الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، كما استعرض ابن ميمون في تفسيره للمشنا وكتاب دلالة الحائرين مواقف علم الكلام الإسلامي خاصة مدرسة المعتزلة والأشاعرة وأعرب عن رفضه ونقده لهما[35].

أما في محاولة ابن ميمون التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة فقد كان مدار اعتماده كتب "ابن رشد"، وأهمها "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، فكان هذا الهدف أهم أسباب تأليف كتابه "دلالة الحائرين" حيث قام فيه بتحديد الأركان الثلاث عشرة للديانة اليهودية، فكان مرجعا للفكر اليهودي، ثم أمسى هذا المجموع ابتداء من القرن السادس الهجري مدونة الفكر اليهودي، حتى كان المسلمون أنفسهم يرجعون إليه للتعرف على القانون الموسوي[36].

فيتضح جليا مما سبق أن ابن ميمون تأثر بالفلسفة اليونانية من خلال تشربه لفلسفة أرسطو، الذي كثيرا ما اعتمدها في منحاه الفلسفي عند التدليل على صحة الديانة اليهودية، إلى جانب ذلك كان لعلم الكلام

والفلسفة الإسلامية دورهما في إعادة صياغة الفكر اليهودي في القرون الوسطى عموما وفلسفة موسى بن ميمون خصوصا، غير أن تأثره بالفارابي كان ظاهرا باعتباره شارحا للفلسفة الأرسطية، مما يظهر أنه دلّل له العقبات في فهم واستيعاب فلسفة أرسطو، كما تأثر بابن رشد في مسألة التوفيق بين الفلسفة والديانة اليهودية على غرار ما قام به ابن رشد من محاولة التوفيق بين الفلسفة والإسلام .

الفرع الثالث: أسباب لجوء ابن ميمون لتأويل النص الديني

تأثر "موسى بن ميمون" بفلاسفة الإسلام وبالمحيط الإسلامي على العموم مما أبعده عن القول بالتجسيم، ودفعه للسعي في ترويج مفهوم وعقيدة التنزيه للذات الإلهية، لذلك نجده في مُستهل كتابه "دلالة الحائرين" يجادل من يصفون الله بأوصاف مادية[37].

كما يكشف ابن ميمون عن أهم غرض لتأليف كتابه "دلالة الحائرين"، ويتمثل في تأويل الكثير من الفقرات التوراتية كوسيلة لتجنب الارتباك الذي تثيره بعض الفقرات الغامضة في التوراة، ويرى أن تفهم المعنى الحقيقي لبعض القصص التوراتية يضمن التحرر من الحيرة، ولذلك نجده يميز بين مستويين من التفسير أحدهما باطني والآخر ظاهري، كما اهتم في الجزء الأول من كتابه دلالة الحائرين بمسائل مرتبطة بالفهم الفلسفي للرب، فيقدم في فصول هذا الجزء تفاسير فلسفية لبعض المصطلحات الواردة في النصوص اليهودية المقدسة التي تنسب للرب صفات حسية، ثم يقدم عرضا عاما لألوهية الرب وكيفية فهم صفات الرب[38].

وعلى ذلك فأهم غرض لابن ميمون من تأليف كتابه هو تأويل النصوص التوراتية الغامضة خاصة تلك الفقرات التي تحوي مضامين تجسيمية للذات العلية، وعن ذلك يقول: "وتضمنت هذه المقالة غرضا ثانيا وهو تبيين أمثال خفية جدا جاءت في كتب الأنبياء ولم يصرح بأنها مثل، بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها لا باطن فيها، فإذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها، حدثت له أيضا حيرة شديدة، فإذا بينا له ذلك المثل أو نبهناه على كونه مثلا، اهتدى وتخلص من تلك الحيرة"[39].

ويؤكد ابن ميمون حرصه وانشغاله بتأويل نصوص الأسفار اليهودية حتى لا يقع المؤمن بها في مغبة التجسيم والتشبيه لله تعالى، وأن باعثه من كل هذه العمليات التأويلية هي تنزيه الذات الإلهية، فيقول: "... كل ما يوجب جسمانية نلزم ضرورة نفيه عنه، وكذلك كل انفعال يُنفى عنه لأن الانفعالات كلها تُوجب التغيير، وأن الفاعل لتلك الانفعالات غير المنفعل بلا شك، فلو كان تعالى ينفعل بوجه من وجوه الانفعال، لكان غيره الفاعل فيه، والمغير له، وكذلك يلزم عنه كل عدم، وأن لا يكون كمال ما معدوما منه تارة، وموجودا أخرى، لأنه إن فرض ذلك كان كمالا بالقوة، وكل قوة يقارنها عدم ضرورة، وكل ما يخرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من مُخرج غيره، موجود بالفعل يُخرجه،...ومما يلزم أن ينفي عنه أيضا الشبه بأي شيء من الموجودات وهذا أمر قد شعر به كل أحد ..."[40].

وقد وضع ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين تحت مجهر التأويل صفات الألوهية وأقوال الملائكة وظهور الإله للشعب ومختاريه ورؤى الأنبياء والمعجزات، فلم يترك نصا تجسيديا دون أن يؤوله[41]، حيث نفى الجسمانية وأثبت الوحدانية باستخدام التأويل في الكثير من فقرات التناخ من أمثلة ذلك خلق الإنسان على صورة الله (سفر التكوين 26/1)، ورؤية موسىﷺ وشيوخ إسرائيل الله وأكلهم الطعام معه (سفر الخروج 24/10-11)، ورؤية موسىﷺ لقفا الله (سفر الخروج 23/33)، وقد تتبع ابن ميمون في ذلك "أنقولس المتهود"[42]، حيث كان هذا الأخير أينما وجد تجسيم لله تعالى موصوف به في التوراة يَتَأَوله بحسب معناه[43].

ونبه ابن ميمون إلى ضرورة عدم اطلاع العامة والدهماء على علم التأويل كونه علم إلهي إلى جانب علم الطبيعة، ونظرا لما تحمله قصة الخليقة خاصة من غموض فلا يجب أن يُبحث عنها بينهم، وأن هذا الأمر ليس من المنهي عنه عند أهل الشريعة فحسب، بل وعند فلاسفة وعلماء الملل على قديم الدهر كأفلاطون، حيث كانوا يخفون الكلام عن بداية الخلق، فإن كان هؤلاء الفلاسفة الذين لا مفسدة عليهم في التبين كانوا يستعيرون الأسماء ويأخذون الشبه في التعليم، فأهل الشريعة أولى بعدم التصريح لخفايا وبواطن النصوص الدينية للجمهور، حتى لا يُتخيل لهم حقيقة الأمر خلاف الأمر المراد به[44].

مما سلف يتبين أن هدف ابن ميمون من التأويل هو تنزيه الله عن التجسيم والتشبيه، ولذلك نجده يعمل جاهدا على تأَوُّل كل النصوص الكتابية التي يُوهم ظاهرها القول بالتجسيم والصفات الحسية في حق الله تعالى، وذلك عبر قوله بوجود نمطين من التفسير أحدهما ظاهري وهو ما يعيه العامة والدهماء من الناس ويوقعهم في التجسيم والتشبيه، في حين مجال فهم بواطن النصوص موكول لعلماء الشريعة والدين من أمثال ابن ميمون وغيره.

الفرع الرابع: الضوابط التأويلية للتوراة عند موسى بن ميمون

تُقدم أعمال ابن ميمون الفلسفية شهادة حية على مساعيه الدؤوبة في التوفيق بين المعتقدات اليهودية التقليدية وبين مناهج ومحتويات الفكر الفلسفي الذي يتناقض مع الرؤى الواردة في التوراة، كما قام بإرساء مبادئ الإيمان التي تعد تلخيصا للعقائد في اليهودية، وأكد في هذه المبادئ على وحدانية الرب وأنه غير مادي وغير حسي، وقدم لليهود نهجا لإعادة تفسير الفقرات التوراتية والمصطلحات المخالفة لهذين المبدأين[45].

وقد رأى ابن ميمون أن وجوب التأويل لفهم المجازات وما ترمي إليه من معان، هو السبيل لفهم مُراد النص الديني اليهودي بهدف فهم ما قاله الأنبياء، ولكن لم يترك ابن ميمون مجال التأويل مفتوح دون قيد أو ضبط ولذلك نجده يضع ضوابط ومعايير يُلزم بها كل من رام تفسير النص الديني اليهودي وهي كما حددها:

1- يجب أن يكون في الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفي.

2- أن يكون هذا المعنى الخفي أجمل وأليق من المعنى الذي يدل عليه النص بظاهره.

3- أن نصير إلى التأويل إذا كانت النصوص حرفيا تؤدي إلى التجسيم أو كل ما يتصل بفئات المخلوقين الذي يستحيل عقلا أن تنسب إليه.

4- أن يُصار إلى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يُؤخذ من ظاهر النص، ولهذا تُركت النصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم، مع إمكان تأويلها، لأنه لم يقم الدليل القاطع على قدمه حتى مع أرسطو.

5- ألا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساسا من أسس الشريعة، ولهذا كان السبب الثاني من عدم تأويل النصوص التي تشهد بظاهرها لحدوث العالم: أن القول بقدمه يستأصل الدين من أساسه.

6- ألا يُذاع من التأويل إلا القليل الذي يكفي لفهمه ويترك الباقي لمن كان مستعدا له[46].

على أن ضوابطه تلك لم تُصَغ بمنأى عن الأثر الفلسفي اليوناني والإسلامي؛ مما أدى فيما بعد إلى مواقف متباينة من فلسفته على العموم وتأويلاته على الخصوص ما بين مؤيد ومعارض لنسقه الفلسفي.

وهكذا صار ابن ميمون من خلال أعماله ومؤلفاته مركز استقطاب بالسلب أو الإيجاب لكل من جاء بعده، ونال كتابه "دلالة الحائرين" لقرون عدة لدى المشتغلين بالفلسفة من اليهود مكانة توازي تلك التي كانت للتلمود، حيث أن أثره في الفكر الثقافي والديني اليهودي كان كبيرا بحيث أنه لا يمكن لمن جاء بعده أن يهمل ما طرحه من إشكالات[47].

فكان من أبرز المعارضين لتأويلات ابن ميمون الحبر" سليمان بن إبراهيم" وهو أحد علماء اليهود المحافظين إلى جانب بعض معاونيه، حيث اتصلوا برؤساء الدين من يهود فرنسا، وأظهروا السخط على كل من يدرس كتاب "دلالة الحائرين"، ولكل من يؤول التوراة والتلمود على النحلة الفلسفية، في حين آزر بعض أنصار فلسفة ابن ميمون في جنوب فرنسا والأندلس أفكاره، ومن هؤلاء "موسى السرجوسي" و"صموئيل سابورته" و"داود قمحي"[48].

أما في العصر الحديث فكان الفيلسوف اليهودي الهولندي Spinoza أشد من انتقد موسى بن ميمون، وذلك بقوله أن نص التوراة حمّال أوجه، بل إنه يحمل معاني متناقضة ولا يصح أن نختار واحدا منها ونفضله على المعاني الأخرى، إلا إذا كان متفقا مع العقل وغير متناقض معه، وإذا وجدنا أن المعنى الحرفي واضح، ولكنه لا يتفق مع العقل ففي هذه الحالة يجب أن يكون التفسير مجازيا[49]، ويضيف Spinoza أنه لو قام لدى ابن ميمون البرهان على قدم العالم لما تردد في تفسير وتأويل التوراة تعسفا بحيث تبدو هذه العقيدة وكأنها صادرة منه، وفضلا عن ذلك فلو كانت طريقة ابن ميمون صحيحة، لكان على العامة الذين هم في أغلب الأحيان جاهلون بالبراهين أو عاجزون عن الاطلاع بها، ألا يسلموا بشيء يتعلق بالتوراة وسائر الأسفار إلا معتمدين على شهادة المتفلسفين وعلماء الشريعة، وعليهم أيضا أن يفترضوا أن علماء الشريعة والفلاسفة معصومون من الخطأ في تفسيرهم للكتاب المقدس اليهودي، وهو ما يعني سيطرة الكهنوت على الدين وأسفاره المقدسة[50].

ضف إلى ذلك فإن ابن ميمون حينما يفترض أنه يحق للخاصة من الفلاسفة وعلماء الدين تفسير الكتاب وتأويله طبقا لآرائهم المسبقة، عبر رفض المعنى الحرفي واستبداله بمعاني أخرى، حتى لو كان هذا المعنى الحرفي أوضح المعاني وأقربها إلى الذهن، ومثل هذه الرُخصة تبدو متطرفة ومتهورة، في حين من السهولة واليُسر الوصول إلى المعنى بفهم النص من خلال السياق وحده دون الحاجة لتأويلات ابن ميمون، مما يعني أن منهج ابن ميمون في التأويل لا فائدة منه على الإطلاق، فضلا عن أنه سيقضي تماما على الثقة في فهم المعنى الحقيقي للنص التوراتي[51].

وهكذا نجد أن ابن ميمون ورغم جهوده في تأويل النص اليهودي حتى لا يقع في نفس المتلقي شبهة التجسيم والتجسيد في حق الذات الإلهية لم يسلم من الرفض والنقد داخل الدائرة اليهودية، ورغم تبني شريحة كبرى من يهود القرون الوسطى لنهجه التأويلي، إلا أن عدد لا يُستهان به في الفكر اليهودي أظهر العداء والرفض لهذه النزعة، ولعل أبرزهم الفيلسوف اسبينوزا الذي يعتبر من أوائل نُقَّاد التناخ العبري وأعظمهم حيث رأى في تأويلات ابن ميون مطية لإخفاء التناقض الظاهر في الأسفار المقدسة وتعارضها مع العقل.

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية لتأويلات ابن ميمون للتوراة

تعددت تأويلات ابن ميمون للتناخ اليهودي وشملت أغلب أسفاره، إلا أن عنوان المقال يفرض التقيد بنماذج تطبيقية لبعض وأهم فقرات أسفار التوراة وهي كالتالي:

النموذج الأول: جاء في سفر التكوين الإصحاح الأول الفقرات 26 -27 الذي يتحدث عن بداية الخليقة وكيفية خلق الأرض والسماء والإنسان والكائنات جميعا: "وَقَالَ اللهُ: «**نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا** كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ». فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. **عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ**. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ".

يبين ابن ميمون ما وقع فيه العامة والدهماء من تصوير الله على شكل البشر وتعريضه للجسمانية، فيقول: "قد ظن الناس أن الصورة في اللسان العبراني يدل على شكل الشيء وتخطيطه فأدى ذلك إلى

التجسيم المحض ...وظنوا أن الله على صورة إنسان أعني شكله وتخطيطه فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه ورأوا أنهم إن فارقوا الاعتقاد كذّبوا النص بل يعدمون الإله، إن لم يكن جسما ذا وجه ويد مثلهم في الشكل والتخطيط، لكنه أكبر وأبهى بزعمهم، ومادته أيضا ليست بدم ولحم، هذه غاية ما رأوا أنه يكون تنزيها في حق الله"[52]. فحسب ابن ميمون فحتى وإن سعى العامة وبسطاء الفهم إلى قبول النص على ظاهره، مع تنزيه الله عن التشبيه عبر الإقرار بأن لله صورة شبيهة بصورة البشر وإن كانت أعظم وأبهى، فإن هذا لم يُنزههم عن الوقوع في التشبيه.

ثم يؤول ابن ميمون كلمة الصورة الواردة في آية سفر التكوين، فهي عند جمهور علماء اليهود على شكل الشيء وتخطيط اسمها في اللسان العبري صفة، والمراد بها حسن الهيئة وجميل المنظر، وهذه اسمية لم تقع على الإله تعالى الله وحاشاه[53]. فيقول: "أما الصورة فهو يقع على الصورة الطبيعية أعني على المعنى الذي به تجوهر الشيء وصار ما هو وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود، الذي ذلك المعنى في الإنسان هو الذي عنه يكون الإدراك الإنساني، ومن أجل هذا الإدراك العقلي قيل فيه **عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ** ...وكذلك أقول إن العلة في تسمية الأصنام صورا كون المطلوب منها معناها المظنون به لا شكلها وتخطيطها ... ويكون المراد به في قوله **نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا** الصورة النوعية الذي هو الإدراك العقلي لا الشكل والتخطيط"[54].

فمُراد ابن ميمون من تأويل الصورة بالمعنى المظنون بالإنسان أنه ذلك الكائن المُدرك عقليا بأنه إنسان، أي أن الإنسان شبيه الله في المعنى من حيث الرفعة والجلالة وليس شبيه الله من حيث الشكل والتخطيط.

النموذج الثاني: جاء في التوراة: "**فَنَزَلَ الرَّبُّ** لِيَنْظُرَ الْمَدِينَةَ وَالْبُرْجَ اللَّذَيْنِ كَانَ بَنُو آدَمَ يَبْنُونَهُمَا. وَقَالَ الرَّبُّ: «هُوَ ذَا شَعْبٌ وَاحِدٌ وَلِسَانٌ وَاحِدٌ لِجَمِيعِهِمْ، وَهذَا ابْتِدَاؤُهُمْ بِالْعَمَلِ. وَالآنَ لاَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِمْ كُلُّ مَا يَنْوُونَ أَنْ يَعْمَلُوهُ. **هَلُمَّ نَنْزِلْ** وَنُبَلْبِلْ هُنَاكَ لِسَانَهُمْ حَتَّى لاَ يَسْمَعَ بَعْضُهُمْ لِسَانَ بَعْضٍ» (سفر التكوين 11/5-7).

فيرى ابن ميمون أن النزول والصعود اسمان موضوعان في اللغة العبرانية للهبوط و الطلوع، فإذا انتقل الجسم من موضع ما إلى موضع أسفل منه قيل نزل، وإذا انتقل من موضع ما إلى موضع أعلى من ذلك الموضع قيل صعد، ثم استعير هذان الاسمان للجلالة والعظمة حتى إذا انحطت منزلة الشخص قيل نزل، وإذا علت منزلته في الجلالة قيل صعد، ولما كان البشر في أسفل السافلين بالموضع و بمرتبة الوجود بالإضافة، وكان هو في أعلى عليين على حقيقة وجود وجلالة وعظمة، لا علو مكان، وشاء تعالى إيصال علم منه وإفاضة وحي على بعض عباده فعبر بنزول الوحي على النبي أو بحلول سكينة في موضع بالنزول،وعبر بارتفاع تلك حالة النبوة عن الشخص أو إزالة السكينة من الموضع بالرفع، فكل نزلة ورفعة تجدها منسوبة للباري تعالى، إنما المراد بها هذا المعنى، وهناك أمثلة كثيرة في التوراة تؤكد هذا المعنى منها: "فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ الْكَلاَمِ مَعَهُ **صَعِدَ اللهُ** عَنْ إِبْرَاهِيمَ" (سفر التكوين 22/17)، و "ثُمَّ **صَعِدَ اللهُ** عَنْهُ فِي الْمَكَانِ الَّذِي فِيهِ تَكَلَّمَ مَعَهُ" سفر التكوين 13/35،و **"فَأَنْزِلَ أَنَا**-أي الله- وَأَتَكَلَّمَ مَعَكَ هُنَاكَ" (سفر العدد 14/11)، و"لأَنَّهُ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ **يَنْزِلُ الرَّبُّ** أَمَامَ عُيُونِ جَمِيعِ الشَّعْبِ عَلَى جَبَلِ سِينَاءَ" (سفر الخروج 11/19)، و"**وَنَزَلَ الرَّبُّ** عَلَى جَبَلِ سِينَاءَ"(سفر الخروج 20/19) [55].

وهناك معنى أخر للصعود مثال ذلك ما جاء في التوراة " وَأَمَّا مُوسَى **فَصَعِدَ إِلَى اللهِ**" (سفر الخروج 3/19)، فهو بالإضافة إلى كون موسى صعد على رأس الجبل المخلوق لا أن الله تعالى له مكان يطلع إليه أو ينزل منه، وهناك دلالة أخرى للنزول مثال ذلك إذا نزلت آفة بأمة أو إقليم بحسب مشيئته القديمة، وتفقد

الله أعمالهم ثم أنزل بهم بعد ذلك العقاب، فإنه يُكنى عن هذا المعنى أيضا بالنزول، لكون الإنسان أقل من أن تُفتقد أعماله و يعاقب عليها لولا المشيئة، وهو ما يتوافق مع الفقرات أعلاه: **"فَنَزَلَ الرَّبُّ** لِيَنْظُرَ ... **هَلُمَّ نَنْزِلْ** وَنُبَلْبِلْ هُنَاكَ لِسَانَهُمْ..."(سفر التكوين 11/5-7)، والمعنى كله إلحاق الرب العقاب بأهل الأرض[56].

فالله تعالى يستخدم النزول ليس انتقال من مكان إلى أخر بل هو نزول وحي أو عقاب أو غيره وذلك حسب سياق الفقرة التوراتية، وكذلك حينما يستخدم كلمة الصعود والانتقال فهي تعبر عن عظمة الله وجلالة قدراته لا على خضوع الذات الإلهية لقوانين الكون من حيز وزمان وحركة وما إلى ذلك.

النموذج الثالث: يُستخدم الفعل ملأ في العبرية في عدة استعمالات منها ما يُفيد جسم يحل في جسم فيملأه، ومنها ما يعني الكمال في الفضيلة والغاية فيها، وشاهد ذلك ما ورد في التوراة: "فَلَمْ يَقْدِرْ مُوسَى أَنْ يَدْخُلَ خَيْمَةَ الاجْتِمَاعِ، لأَنَّ السَّحَابَةَ حَلَّتْ عَلَيْهَا **وَبَهَاءُ الرَّبِّ مَلأَ الْمَسْكَنَ**" (سفر الخروج 35/40) [57]. فكل لفظة ملآن تجدها منسوبة لله تعالى فهي من هذا المعنى لا أن ثم جسما يملأ مكانا، إلا أن يُجعل مجد الرب النور المخلوق الذي يسمى مجدا في كل موضع وهو الذي ملأ المسكن فلا ضير في ذلك، وهناك مواضع عدة في التوراة تعضد هذا المعنى والتأويل منها: "... وامتلئ بَرَكَةً مِنَ الرَّبِّ.." (سفر التثنية 23/33)[58].

فاستخدامات فعل ملأ في التوراة حسب ابن ميمون لا تعني أبدا إذا ما اقترنت بالذات الإلهية حلول الله في مكان بعينه، وإنما تعني اكتمال الفضيلة كما تعني حلول مجده وعظمته وغيره وكل ذلك يُدرك من سياق كلام الله.

النموذج الرابع: ورد في التوراة في عدة مواضع السير والسيرة (المشي) وهي من جملة الأسماء الموضوعة لحركات مخصوصة تشمل الأجسام والحيوان وغيره، ثم استعير لانتشار أمر ما وظهوره وإن كان ليس بجسم أصلا، كقول ارميا النبي:"صَوْتُهَا يَمْشِي كَحَيَّةٍ..."22/26، وبحسب هذه الاستعارة فكل لفظ السيرة (السير - المشي- المضي) جاءت في الله تعالى استعيرت لما ليس بجسم، ويُراد بها انتشار الأمر أو رفع العناية، ومثال ذلك: ما جاء في سفر العدد 9/12 "فَحَمِيَ غَضَبُ الرَّبِّ عَلَيْهِمَا وَمَضَى..."ففيه المعنيان جميعا أي معنى رفع العناية وانتشار الأمر وسريانه وظهوره وتفشّيه، ولذلك صارت مريم أخت هارون وموسى عليهما السلام برصاء كالثلج بعد أن غضب الله منها كما تستطرد الآية التوراتية(راجع : عدد 10/12). وكذلك استعير لفظ السيرة للسير بالسيرة الفاضلة دون تحرك جسم أصلا، مثل قوله: "... إِذَا حَفِظْتَ وَصَايَا الرَّبِّ إِلهِكَ وَسَلَكْتَ فِي طُرُقِهِ" (تثنية 28/ 9، وراجع أيضا تث 4/13).

يتضح من تأويلات ابن ميمون أن الله في التوراة استعمل مفردة "السيرة" ومترادفاتها لتشمل الله ومخلوقاته، فحينما تُقرن بالمُحدثات تعني السير والتحول من موضع إلى أخر، أما عندما تُقرن بالله فيعني سريان أمره ونفاد إرادته أو انتفاء العناية الربانية.

النموذج الخامس: استعمل اسم وجه في التوراة استعمالات متعدد الدلالات منها ما ورد في سفر التثنية 4/5 :" وَجْهًا لِوَجْهٍ تَكَلَّمَ الرَّبُّ مَعَنَا فِي الْجَبَلِ مِنْ وَسَطِ النَّارِ"، وقد استخدم الله تعالى الوجه هنا كناية عن **صورة الخطاب** أي ويسمع الصوت مخاطبا له، ويؤكد ذلك ما جاء في موضع أخر من سفر التثنية 17/4: "فَاحْتَفِظُوا جِدًّا لأَنْفُسِكُمْ. فَإِنَّكُمْ لَمْ تَرَوْا صُورَةً مَّا يَوْمَ كَلَّمَكُمُ الرَّبُّ فِي حُورِيبَ مِنْ وَسَطِ النَّارِ"، أي أن مجمل رؤية بني إسرائيل كان إدراكا للصوت دون الصورة، وشبيه ذلك كلام الله لموسى وجها لوجه بحسب سفر العدد 89/7: "فَلَمَّا دَخَلَ مُوسَى إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ لِيَتَكَلَّمَ مَعَهُ، كَانَ يَسْمَعُ الصَّوْتَ يُكَلِّمُهُ مِنْ عَلَى الْغِطَاءِ الَّذِي عَلَى تَابُوتِ الشَّهَادَةِ مِنْ بَيْنِ الْكَرُوبَيْنِ، فَكَلَّمَهُ"، فقد تبين أن سماع القول دون واسطة ملاك

يُكنى عنه وجها لوجه، ومن هنا يتأكد خطاب الله لبني إسرائيل في قوله: "... وَأَمَّا وَجْهِي فَلاَ يُرَى" (سفر الخروج 23/33)، أي أن حقيقة وجود الله على ما هي عليه لا تُدرك ومنها وجهه[59].

ومعنى ذلك أن مفردة وجه تُستخدم في التوراة لعدة معاني ودلالات؛ وأبرزها إسناد الاسم لله تعالى وهو بذلك كما يؤولها ابن ميمون لا يُرد الله استخدامها على وجه الحقيقة والتجسيم، أو أن الله يعقد لقاءاته وجها لوجه مع عباده حتى وإن كان موسى عليه السلام أعظم أنبياءه، وإنما المراد من ذلك إدراك للصوت دون صورة الله ووجهه، ودليله على ذلك فقرات عدة من التوراة تؤكد استحالة رؤية بني إسرائيل لله، وإنما المقصود من استخدام وجه لوجه هو سماع الصوت دون رؤيته جلى وعلا.

الخاتمة:

في ختام هذه الدراسة نصل إلى النتائج التالية:

- اعتمد موسى بن ميمون التأويل بهدف تجنيب القراءة الظاهرية للنص العبري، الذي يزخر بالكثير من الفقرات التجسيمية والتشبيهية، مما دعاه للقول بوجود مسلكين لتفسير التوراة والأسفار اليهودية عموما؛ أحدهما ظاهري والأخر باطني.
- مما لا يدع مجالا للشك فقد أثر الفكر الفلسفي والكلامي الإسلامي على ذهنية وفلسفة موسى بن ميمون، وكان للفارابي الأثر البارز في بلورة عقليته الفلسفية وقد أشار إليه في مواضع عدة من مؤلفاته، وإلى جانب الفارابي كان لابن رشد التأثير البالغ في اقتفاء أثره التوفيقي بين الفلسفة والنص الديني اليهودي. كما كان للفلسفة الأرسطية التي تشرب أسسها ومبادئها عن طريق الترجمات العربية نصيبها ودورها في بلورة الفكر الفلسفي لابن ميمون.
- حدد موسى بن ميمون قواعد وضوابط لولوج عالم التأويل الذي جعله من صميم تخصص أهل الشريعة اليهودية دون الجمهور من العامة والدهماء، وهو ما أثار عليه حفيظة الفيلسوف اليهودي اسبينوزا، الذي رأى في هذا التوجه مظهرا من مظاهر بسط سلطان رجال الدين على الفكر الديني اليهودي، من خلال تفسيرهم للكتاب المقدس بما يتوافق مع أهوائهم وميولهم، ضف إلى ذلك فإن تعمد التأويل يهدف أساسا بحسب اسبينوزا إلى إخفاء التناقض بين النصوص الدينية اليهودية. إلى جانب ذلك لم يسلم مسلك ابن ميمون التأويلي من النقد والرفض من بعض علماء التلمود في القرون الوسطى، وهذا بعد تبني ابن ميمون للفلسفة اليونانية كمنهج لتأويل الأسفار اليهودية، مما يعني مخالفته للنهج التلمودي ولأصول الديانة اليهودية حسب هؤلاء ولمنهج علماء اليهود.
- من خلال الشواهد التي اعتمدتها لإيضاح تأويلات موسى بن ميمون للتوراة، نقف على أن هذا الأخير حوى العديد من الآيات التشبيهية والتجسيمية، ودون شك وبتأثير من المحيط الإسلامي الذي نشأ فيه ابن ميمون، والذي ينأى فيه عن أي مظهر من مظاهر التجسيم والتشبيه للذات العلية، فقد اجتهد ابن ميمون عبر التوفيق بين الشريعة اليهودية بمصدرها الكتابي وفلسفة أرسطو بُغية إزالة أي لُبس أو قراءة تجسيمية حسية.

الهوامش:

(1) Nicholas De Lange, An Introduction To Judaism, Cambridge University Press, U.S.A, 2002, p48.

(2) أدين شتاين سالتز، مدخل الى التلمود، ترجمة: فينيتا بوتشيفا الشيخ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2006، ص 24 -25. و Nicholas De Lange: An Introduction To Judaism, p49، وسليم دكاش اليسوعي، مدخل إلى الكتاب المقدس، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1997، ص16-17.

(3) جمعيات الكتاب المقدس في المشرق، دار المشرق، بيروت، ط7، 2007، ص 59.

(4) متى المسكين، النبوة والانبياء في العهد القديم، مطبعة دير القديس انبا مقار، القاهرة، ط1، 2003، ص 47.

(5) S.R. Driver ,D.D: An Introduction To The Literature Of The Old Testament,Tandt clark George Street,Eienberg, 2 ed, 1891, p4

(6) صموئيل يوسف، المدخل إلى العهد القديم، دار الثقافة، القاهرة، ط3، 2008، ص79.

(7) إدريس اعبيزة، مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها مع ترجمتها العربية لسعديا كؤون الفيومي، دار الأمان، الرباط، 2010، ص15.

(8) وهيب جورجي كامل، مقدمات العهد القديم، رابطة خريجي الاكليريكية للأقباط الأرثوذوكس، القاهرة،1976، ص 63.

(9) ادريس اعبيزة، مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها، ص 18.

(10) S.R. Driver ,D.D: An Introduction To The Literature Of The Old Testament, p20

(11) فراس السواح، الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم (نظرية كمال الصليبي في ميزان الحقائق التاريخية والاثارية، دار علاء الدين، دمشق، 1997، ط3، ص 197.

(12) George. Mendenhall: Ancient Israel's Faith And History An introduction to The Bible In Context ,edited by, Gary A.Herion ,Westminster John press, Louisville and London, 2001, P43

(13) Biblica: الكتاب المقدس الدراسي، (بدون معلومات النشر)، ص234.

(14) وليم مارش، السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، تفسير سفر اللاويين، (بدون معلومات النشر)، ص3.

(15) ادريس اعبيزة، مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها، ص 23.

(16) صموئيل يوسف: المدخل إلى العهد القديم، ص123

(17) جوردن ج. ونهام، التفسير الحديث للكتاب المقدس، سفر العدد، ترجمة: بخيت متى، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 13.

(18) متى المسكين، النبوة والأنبياء في العهد القديم، ص 121.

(19) جوردن ج. ونهام، التفسير الحديث للكتاب المقدس، سفر العدد، ص 13.

(20) ادريس اعبيزة، مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها، ص 32.

(21) ج. أ. طومسون، التفسير الحديث للكتاب المقدس- سفر التثنية، ترجمة: جاد المنفلوطي، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1994، ص14.

(22) صموئيل يوسف، المدخل الى العهد القديم، ص129.

(23) جوردن ج. ونهام، التفسير الحديث للكتاب المقدس، ص 20.

(24) Jean Louis Ska,KonraldShmid, Ronald Hendel and others ,Edited By: GraigA. Evans, Joel N. Lohr David L. Peterson, the Book Of Genesis composition and reception and interpretation, Brill, Boston, 2012, pp 56, 63.

(25) إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ط1، ص2.

(26) تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ترجمة: جمال الرفاعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص21،23.

(27) تحرير جون ر. هيلنليس، معجم الأديان، ترجمة هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة ط1، 2010م، ص411-412.

(28) عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، ص40.

(29) Jacque allouche, Rabi Moché ben Maimon, Rambam Dit maimonİde, www .medarus .org.

(30) حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والإثر الإسلامي فيها، القاهرة، مركز الدراسات الشرقية، 2003، ص44.

(31) إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص140،61.

(32) تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ص 26- 28.

(33) Georges Hansel , Création et éternité du Monde Selon Maimonide , ghansel .free.fr.

(34) جمال الدين بن عبد الجليل، ابن رشد وابن ميمون مثالان أندلسيان لصيرورة العقلنة والعلاقة بين الدين والفلسفة، الملتقى الدولي حول الحضارة الإسلامية في الأندلس في القرن السادس الهجري /الثاني عشر ميلادي، الجزائر العاصمة،4،3،2 أفريل 2007، ص1.

(35) تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ص 29- 30.

(36) عبد العزيز بن عبد الله، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، أغادير: مطبوعات الأكاديمية، 1985م)، ص 113.

(37) موسى بن ميمون، المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسما أو قوة من دلالة الحائرين، شرح محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي، تصحيح محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1993م، ص 17- 18.

(38)- تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ص ص47،34 - 48.

(39) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ترجمة: حسين أتاسي، منشورات الجمل، بغداد وبيروت، 2011، 34.

(40) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 144.

(41) شازار زالمان، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة: أحمد محمد هويدي، المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، 2000م، ص68-69.

(42)- OnKelos عاش في القرن الثاني الميلادي، واعتنق الديانة اليهودية، ترجم العهد القديم للآرامية، وكان معاصرا للربي جماليل أعم علماء التلمود.

Encyclopaedia Judaica, Thomson Gale and Keter Publisher, U.S.A, London, Jerusalem, 2nd éd T15,p 433.

(43) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 49، 82-87.

(44) المصدر نفسه، ص 69-70.

(45) ثمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ص45.

(46) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف مصر،2003، ص 120-122.

(47) جمال الدين بن عبد الجليل، ابن رشد وابن ميمون مثالان أندلسيان لصيرورة العقلنة والعلاقة بين الدين والفلسفة، ص4.

(48) إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص132-133.

(49) جعفر هادي حسن، الفيلسوف سبينوزا واليهود والتوراة والشريعة اليهودية
http://www.almothaqaf.com/qadayaama/qadayama-09/18750

(50) اسبينوز، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط3، 1994م، ص ص258-259.

(51) المصدر نفسه، ص ص261-262.

(52) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 49.

(53) المصدر نفسه، ص49.

(54) المصدر نفسه، ص49-50.
(55) المصدر نفسه، ص62-63.
(56) المصدر نفسه، ص63-64.
(57) وهي خيمة الاجتماع التي كان يجتمع فيها الله بشعب إسرائيل، وقد أمر الرب موسى -عم- أن يقيمها في البرية لكي يسكن فيها الله بين شعبه، ولذلك سميت مسكن، وكانت تودع فيها ألواح التوراة. (بطرس عبد الملك، جون ألكساندر طومسن وإبراهيم مطر وآخرون، قاموس الكتاب المقدس، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، ط15، 2011، ص352).
(58) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 72.
(59) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 107.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 593 – 612
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أدوات معالجة مخاطر التمويل قصير الأجل في المصارف الإسلامية
- التمويل بصيغة السلم أنموذجا-

Tools of addressing Short-Term Funding Risks in Islamic Banks
-Salam Financing As a model-

فاروق بن بلاط[1] **أ.د/ عبد المجيد مباركية**
معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي
مخبر الدراسات الفقهية والقضائية
benbellat-farouk@univ-eloued.dz mebarkia-abdelmadjid@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2020/12/21 تاريخ القبول: 2021/09/15

الملخص:
ترتكز المصارف الإسلامية في عملية تمويل الأعوان الاقتصاديين غير الماليين على التمويل قصير الأجل، وتُشكِّل صيغة السلم من أهمِّ أدواته لِمَا تتمتع به من قدرة تمويلية عالية تشمل جميع الأنشطة الاقتصادية.
تهدف هذه الدراسة إلى بيان المخاطر التي قد تعترض المصارف الإسلامية في عملية التمويل بصيغة السلم، وإبراز أدوات معالجتها ومدى مشروعيتها، وذلك بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، ومن أهمِّ ما خَلُصت إليه الدراسة أن من أدوات معالجة مخاطر التمويل بصيغة السلم معادلة الإحسان، والسلم الموازي، وتوكيل المسلَم إليه البائع ببيع السلعة المسلَم فيها بعد تسلُّمها، وتوثيق السلم بالرهن أو الكفالة، والتأمين التكافلي.
الكلمات المفتاحية: مصارف إسلامية؛ صيغة السلم؛ مخاطر؛ تمويل قصير الأجل؛ أدوات المعالجة.

Abstract:
Islamic banks rely on short-term funding in the financing process of non-financial economic agents, and the Salam is considered as the most important tools, because of its high financing capacity that includes all economic activities.

This study aims to clarify the risks that Islamic banks may encounter in the financing of Salam, and to highlight the tools for dealing with them and the extent of their legitimacy, by using the descriptive and analytical approach. One of the most important results of the study is that among the tools for dealing with the risks of financing in the Salam is the equation of charity and parallel Salam, the authority of the recipient to the seller to sell the delivered commodity after receiving it, documenting the Salam with a mortgage or guarantee, and Takaful insurance.

Key words: Islamic Banks; Salam; Risks; Short-Term Funding; Processing Tools.

1 – المؤلف المرسل.

مقدّمة:

تُعدُّ المصارف الإسلامية إحدى المؤسسات المالية الفاعلة في عملية التمويل بأنواعه، الطويل والمتوسط وقصير الأجل، عن طريق الصيغ المتنوعة التي تستعملها في توفير الاحتياجات المالية للقطاعات الاقتصادية، ويُعدُّ التمويل قصير الأجل الأصل الذي ترتكز عليه تمويلات المصارف الإسلامية قصد المحافظة على تدفق السيولة النقدية لمواجهة سحوبات الودائع الجارية؛ التي تطغى على هيكل الموارد المالية للمصارف، وأيضا لاجتنابها الإقراض بفائدة من البنك المركزي (المقرض الأخير).

وتُشكِّل صيغة السلم إحدى أهم الصيغ التمويلية قصيرة الأجل التي تستعملها المصارف الإسلامية؛ لما تتمتع به من قدرة تمويلية عالية تشمل جميع الأنشطة الاقتصادية، وهذه الصيغة التمويلية كسائر الصيغ الأخرى تواجهها أثناء تطبيقها أنواع من المخاطر بسبب عدة عوامل، مما يستدعي كيفية معالجتها لغرض حماية رأس المال، وتحقيق العائد على الاستثمار.

إشكالية الدراسة:

تتمثل إشكالية الدراسة في التساؤل الآتي: ما الأدوات التي تستخدمها المصارف الإسلامية لمعالجة مخاطر التمويل قصير الأجل بصيغة السلم؟

أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- بيان حقيقة صيغة السلم التي تستعملها المصارف الإسلامية في التمويل.
- عرض المخاطر التي تعترض المصارف الإسلامية عند استخدامها لصيغة السلم كأداة للتمويل قصير الأجل.
- إبراز أدوات معالجة أنواع مخاطر التمويل قصير الأجل بصيغة السلم، ومدى مشروعيتها.

منهج الدراسة:

اعتمد الباحث في الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي في عرض المخاطر التي تعترض المصارف الإسلامية في التمويل قصير الأجل بصيغة السلم، والأدوات التي تستخدمها في معالجة هذه المخاطر.

خطة الدراسة:

للإجابة على إشكالية الدراسة جاءت الخطة على النحو التالي:

المطلب الأول: التعريف بمفردات الدراسة.

المطلب الثاني: أدوات معالجة مخاطر السيولة والسوق التي تواجه المصارف الإسلامية عند التمويل بصيغة السلم.

المطلب الثالث: أدوات معالجة المخاطر التشغيلية والائتمانية التي تواجه المصارف الإسلامية عند التمويل بصيغة السلم.

المطلب الأول: التعريف بمفردات الدراسة

تضمن هذا المطلب التعريف بمفردات عنوان الدراسة المتمثلة في المصارف الإسلامية والتمويل قصير الأجل، والمخاطر، وعقد السلم على النحو التالي:

الفرع الأول: تعريف المصارف الإسلامية:

عُرِّفت المصارف الإسلامية بأنها: **"**عبارة عن مؤسسات استثمارية مصرفية اجتماعية تتعامل في إطار الشريعة الإسلامية"[1] وعُرِّفت أيضا بأنها: "مؤسسات مالية تؤدي الأعمال المصرفية والتمويلية في إطار أحكام الشريعة الإسلامية"[2]، يلاحظ على التعريف الثاني أنه أهمل ذكر الهدف الاجتماعي من إنشاء المصارف الإسلامية، بخلاف التعريف الأول الذي جاء شاملا في ذكر الأهداف.

وبناء على ما تقدم يمكن تعريف المصارف الإسلامية بأنها تلك المؤسسات المالية التي يَنصُّ قانونها الأساسي على الالتزام بمبادئ الشريعة في كل تعاملاتها المصرفية والتمويلية من تَقبُّل الودائع وخدمات مصرفية، وتمويل لأصحاب العجز المالي، قصد تحقيق أهداف اقتصادية واجتماعية.

الفرع الثاني: تعريف التمويل قصير الأجل

أولا- تعريف التمويل لغة: التمويل مشتق من المال تقول: "مالَ الرَّجُلُ يَمُولُ ويَمَالُ مَوْلًا ومُؤولًا إذا صَارَ ذَا مالٍ... ومُلْتُه: أَعطيته الْمَالَ"[3].

وعليه فإن التمويل في معناه اللغوي هو إعطاء المال للغير ليصبح ذا مال.

ثانيا-تعريف التمويل اصطلاحا: يُعرَّف التمويل في الاصطلاح الاقتصادي بأنه "التغطية المالية لأي مشروع أو عملية اقتصادية"[4]، وهذا التعريف يشمل التمويل بنوعيه التجاري والمصرفي، والربحي، وغير الربحي (القرض الحسن، الزكاة...)، وأيضا يتضمن التمويل الإسلامي، والتمويل التقليدي الربوي.

أما التمويل الإسلامي فعُرِّف بأنه: " تقديم ثروة عينية (أصول ثابتة أو متداولة) أو نقدية بقصد الاسترباح من مالكها إلى شخص آخر يديرها ويتصرف فيها لقاء عائد تبيحه الأحكام الشرعية" [5].

يُلاحظ على هذا التعريف أنه حصر التمويل الإسلامي في التمويل العيني والنقدي، وبالمشاركات دون ذكر المداينات، وبناء على ما سبق من التعريفين العام والخاص يمكن تعريف التمويل الإسلامي بأنه: التغطية المالية سواء كانت نقدية أو عينية (عقار، عتاد...) أو بالتوقيع (خطاب الضمان، اعتماد مستندي...) لأصحاب العجز المالي بما يوافق أحكام الشريعة الإسلامية.

ثالثا- تعريف التمويل قصير الأجل: هو التمويل الذي مدته سنة إلى سنتين كحدٍّ أقصى، ويستهدف تلبية الاحتياجات الاستغلالية للمؤسسات (شراء المواد الأولية، أجور العمال، تسديد فواتير...)، وتمويل الاحتياجات الاستهلاكية للأفراد[6].

الفرع الثالث: تعريف المخاطر

يتناول هذا الفرع التعريف بالمخاطر لغة واصطلاحا عند الفقهاء والماليين:

أولا- تعريف المخاطر لغة

المخاطر من الخَطَر: وهو الإشراف على الهَلاكِ. يقال: خاطر بنفسه يُخاطِرُ: أَشْفَى بِهَا عَلَى خَطَرِ هُلْكٍ أَو نَيْلِ مُلْكٍ[7].

ثانيا- تعريف الخطر في الاصطلاح الفقهي

يقصد بالخطر الذي هو موضوع الدراسة عند الفقهاء احتمال وقوع الخسارة في التجارة، أو بعبارة أخرى التردد بين الغنم (الربح) والغرم (الخسارة).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والخطر خطران: خطر التجارة وهو أن يشتري السلعة يقصد أن يبيعها بربح ويتوكل على الله في ذلك، فهذا لا بد منه للتجار، والتاجر يتوكل على الله يطلب منه أن يأتي من يشتري السلعة وأن يبيعها بربح، وإن كان قد يخسر أحيانًا فالتجارة لا تكون إلا كذلك، والخطر الثاني الميسر الذي يتضمن أكل مال الناس بالباطل، فهذا الذي حرَّمه الله ورسوله مثل بيع الملامسة والمنابذة وحَبَلِ الحَبَلَةِ والملاقيح والمضامين، وبيع الثمار قبل بُدُوِّ صلاحها"[8].

ثالثا-تعريف الخطر في الاصطلاح المالي

يُعرَّف الخطر في الاصطلاح المالي بأنه: "احتمال هلاك المال أو وقوع الخسارة، أو فوات الربح، أو كونه دون مستوى المتوقع"[9].

والخطر بهذا المعنى لا ينفك عن النشاط الاقتصادي، ويؤدي وظيفة أساسية في تحفيز الشخص للبذل والحرص والعناية لحفظ المال وتحقيق الربح.

وهذا الخطر الاقتصادي إما أن يتعلق بالسيولة، أو السوق، أو الأمور التشغيلية، والائتمانية، وسيتم بيانهم في المطلبين اللاحقين.

الفرع الرابع: حقيقة السلم

يتضمن هذا الفرع التعريف بالسلم، وبيان مشروعيته، وأركانه وشروطه، وخصائصه التمويلية الاقتصادية، وذلك في ثلاثة فروع على النحو التالي:

أولا- تعريف السلم ومشروعيته

1- تعريف السَّلم

أ- تعريف السَّلم لغة: السَّلَمُ بفتح السين واللام بمعنى السَّلَف تقول: "أَسْلَمْتُ إليه" بمعنى أسلفت، والسلف نوع من البيوع يُعجَّل فيه الثمن، وتُضبط السلعة بالوصف إلى أجل معلوم[10]، والسَّلف لغة أهل العراق والسَّلم لغة أهل الحجاز، وسُمِّيَ سلما لتسليم رأس المال بالمجلس، وسلفا لتقديمه[11].

ب- تعريف السلم اصطلاحا: يُعرَّف السَّلم عند الفقهاء على أنه: بيع شيء موصوف في الذمة إلى أجل بثمن معجل[12]؛ أي البيع الذي يكون فيه تقديم للثمن وتأخير المثمون الموصوف المضمون في الذمة إلى أجل، فهو يختلف عن البيع الآجل الذي فيه تعجيل المثمون وتأجيل الثمن.

وعَرَّفه النظام الصادر من بنك الجزائر كصيغة تمويل بقوله: السَّلَم هو عقد يقوم من خلاله البنك أو المؤسسة المالية الذي يقوم بدور المشتري بشراء سلعة التي تُسلَّم له آجلا من طرف زبونه مقابل الدفع الفوري والنقدي"[13].

ويُلاحظ على هذا التعريف الأخير إطلاقه للسلعة محل السَّلم، والأولى تقييدها بما قيَّدها التعريف الفقهي بأنها موصوفة في الذمة، وبذلك تخرج السلعة المعيَّنة من التعريف.

2- مشروعية السلم: السَّلَم جائز بالكتاب والسنة والإجماع، فمن القرآن قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282].

قال عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما-: "أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحلَّه الله في الكتاب وأذن فيه، ثم قرأ هذه الآية"[14].

ووجه الدلالة من الآية: أنها أصل في جواز المداينات بعمومها التي هي "عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقدا والآخر في الذمة نسيئة"[15] وشملت السَّلَم باعتباره من أفرادها؛ لأن فيه تعجيل رأس ماله، وتأجيل المسلَم فيه الثابت في ذمة المسلَم إليه.

أما من السنة النبوية فعن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يُسلِفون بالتمر السنتين والثلاث، فقال: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»[16].

أمَّا الإجماع فقد أجمعت الأمة على مشروعية السَّلَم، وقد حكى الإجماع ابن المنذر[17].

والحكمة من مشروعية السَّلَم أنه شُرِع للتيسير على العاقدين وانتفاعهما؛ ووجه ذلك أن المشتري المسلِم يحصل على خصم من الثمن مقابل تأجيل المبيع، والمسلَم إليه يحصل على السيولة مُقدَّما لينفقها في حاجاته، ولذلك سُمي بيع المحاويج للحاجة إليه، وبيع المفاليس لنقص الثمن.

ثانيا- أركان عقد السلم وشروط صحته

السَّلَم عقد من عقود المعاوضات المالية له أركان يقوم عليها، وشروط خاصة-فضلا عن شروط البيع العامة-يتوقف صحة العقد عليها، وهي كما يلي:

1- الصيغة: وهي الإيجاب والقبول، وقد اتفق الفقهاء على انعقاد الايجاب بلفظ السَّلَم والسَّلَف، والقبول بكل لفظ يدل على الرضا[18]، وعلى أن تكون الصيغة مُنجزَة عارية عن التعليق بالشرط للعاقدين، أو لأحدهما بعد تفرُّقِهما من مجلس العقد، أو الإضافة إلى المستقبل؛ لأن ذلك يمنع شرط تسليم رأس مال السلم في الحال فيُخِلُّ بالعقد[19]، وجَوَّز مالك "الخيار في السلم إلى أمد قريب يجوز تأخير النقد إلى مثله كيومين أو ثلاثة إن لم يُقدَّم رأس المال، فإن قدَّمه كرهه"[20].

2- المسلِم والمسلَم إليه: ويشترط فيهما ما يشترط في سائر عقود المعاوضات من العقل، والبلوغ والرشد، وعدم الحجر عليهما[21].

3- رأس مال السلم: وهو الثمن ويشترط فيه ما يلي:

- أن يكون رأس مال السلم معلوم الجنس مُقدَّرا[22]، لئلا يؤدي إلى الجهالة المفضية للنزاع المفسدة للعقد.
- تسليم رأس مال السلم في مجلس العقد لقوله ﷺ:" فليسلف" أي : فليُعط شيئا في شيء قبل أن يفارق[23]؛ إذ لو تأخر لكان في معنى بيع الدين بالدين لغير حاجة[24]، ولا يتعارض القول بتعجيل رأس مال السلم في مجلس العقد مع قول المالكية في المشهور من المذهب باغتفار تأخير رأس مال السلم اليومين والثلاثة ولو بالشرط ما لم تبلغ أجل تسليم المسلم فيه[25]؛ وذلك لعدم ابتنائه على جواز تأجيله عندهم، إذ هو مبني على تأويل معنى التعجيل بناء على قاعدة "ما قارب الشيء يُعطى حكمه"[26]، حيث اعتبروا ذلك التأخير اليسير تعجيلا حكميا يشبه التأخير للتشاغل بالقبض[27].

4- المُسلَم فيه: وهو المبيع ويشترط فيه ما يلي:

- أن يكون دينا موصوفا في الذمة، فلا يجوز أن يكون المسلَم فيه عينا معينة بالذات؛ وذلك أن المُعيَّن لا يستقر في الذمة [28]، والأصل في ذلك قوله ﷺ: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ» وقول عبد الرحمن بن أبزى، وعبد الله بن أبي أوفى -رضي الله عنهما-: «كنا نصيب المغانم مع رسول الله ﷺ، فكان يأتينا أنباط من أنباط الشام، فنسلفهم في الحنطة، والشعير، والزبيب، إلى أجل مسمى» قال: قلت أكان لهم زرع أو لم يكن لهم زرع؟ قالا: «ما كُنَّا نسألهم عن ذلك»[29] والحديث فيه "دليل على أنه لا يشترط في المسلم فيه أن يكون عند المسلَم إليه؛ وذلك مستفاد من تقريره ﷺ لهم مع ترك الاستفصال"[30].

وحديث زَيْدُ بْنُ سَعْنَةَ أنه قال للنبي ﷺ يَا مُحَمَّدُ هَلْ لَكَ أَنْ تَبِيعَنِي تَمْرًا مَعْلُومًا مِنْ حَائِطِ بَنِي فُلَانٍ إِلَى أَجْلِ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ: «لَا يَا يَهُودِيُّ وَلَكِنْ أَبِيعُكَ تَمْرًا مَعْلُومًا إِلَى أَجْلِ كَذَا وَكَذَا وَلَا أُسَمِّي حَائِطَ بَنِي فُلَانٍ»[31].

- أن لا يكون المسلَم فيه من الأصناف الربوية التي يشترط فيها التقابض في مجلس العقد، كالسلف في الأثمان[32].
- أن يكون المسلَم فيه مما ينضبط بالوصف بحيث يحقق العلم بالمسلَم فيه، وينفي عنه الجهالة المفضية للنزاع، ومن ذلك ذكر جنسه ونوعه وصفاته التي يختلف الثمن باختلافها [33].
- أن يكون المسلَم فيه مُؤجلا بأجل معلوم له وقع في الثمن لقول الله عزوجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ فقوله عز وجل: (إلى أجل مسمى) يدلُّ على أن السَّلَم إلى الأجل المجهول غير جائز، ودلَّت أيضا سنة رسول الله ﷺ على ذلك في قوله ﷺ: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»؛ والعلة في ذلك أن السَّلم شُرِع رخصة دفعا لحاجة المفاليس، فلا بد من الأجل المعلوم ليَقدِر على التحصيل فيه فيسلِّم، وأيضا دفعا للجهالة المفضية للنزاع[34].
- أن يكون المسلَم فيه مقدور التسليم عند حلول الأجل، ويتحقق ذلك بأن يكون عام الوجود في محلِّه، مأمون الانقطاع فيه[35]؛ ذلك أن النبي ﷺ قَدِم المدينة، وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين ولم ينههم عنه، وفي الثمار ما ينقطع في أثناء السنة، فلو حَرُمَ لبيَّنَهُ، ولأنه يثبت في الذِّمة ويوجد عند المحل، فصح السَّلَم فيه، كالموجود في جميع المدة[36].

5- الشروط المشتركة بين رأس مال السلم والمسلم فيه: تتمثل الشروط التي يشترك فيها رأس مال السلم والمسلَم فيه فيما يلي:

- أن يكون كل من رأس مال السَّلم والمسلَم فيه مما يَصِحُّ تَمَلُّكه وبيعه شرعا[37].
- أن يكونا مختلفين جنسا تجوز فيه النسيئة بينهما [38].
- أن يكون كل من رأس مال السَّلم والمسلَم فيه معلوم الجنس والصفة والمقدار؛ لمنع الجهالة المفضية إلى المنازعة المانعة عن التسليم والتَسلُّم[39].

ثالثا- خصائص التمويل بصيغة السلم

تمتاز صيغة السَّلَم عن غيرها من صيغ التمويل قصير الأجل بالخصائص التالية [40]:

- القدرة التمويلية العالية؛ وذلك من خلال اتساع نطاق التعامل بها الذي يمتد إلى معظم الأنشطة الاقتصادية (زراعية، صناعية، تجارية)، وبالتالي يؤدي دورا تنمويا كبيرا في الاقتصاد.
- تتيح صيغة السلم التمويل النقدي للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة والكبيرة لتلبية الاحتياجات العاجلة للسيولة (رأس المال العامل)، مما يساعد المصارف الإسلامية في استثمار السيولة الزائدة لديها.
- تعطي صيغة السَّلم المرونة في استخدام رأس مال السلم بالنسبة للمسلِم، وفرصة للمسلَم إليه (البائع) لتدبير المسلَم فيه، وتسليمه عند الأجل.
- تعمل صيغة السَّلم على إيجاد سوق مستمرة للسلع خاصة الموسمية، بما يعمل على الاستقرار النسبي لأسعارها.
- تحفيز المسلم إليه على زيادة الإنتاج لتسديد مقابل رأس مال السلم.
- تحقيق الأرباح من خلال الفرق بين سعر الشراء وسعر البيع عند التسليم في العقود التمويلية الأخرى التي تستعمل المصارف الإسلامية فيها السلم كصيغة لاستخدام الموارد التمويلية لديها.

المطلب الثاني: أدوات معالجة مخاطر السيولة والسوق التي تواجه المصارف الإسلامية عند التمويل بصيغة السلم

تُراعي المصارف الإسلامية عند تطبيقها لصيغة السلم تحقيق مقاصد المال من تنميته، وحفظه من التلف والضياع، ومنع أكله بالباطل، ودورانه وتحركه بين أيدي أكثر الناس، وفي ضوء ذلك استعملت المصارف الإسلامية أدوات لمعالجة المخاطر التي تحيط بها عند تطبيقها لصيغة السلم، وهي كالتالي:

الفرع الأول: أدوات معالجة مخاطر السيولة في صيغة السلم

يقصد بمخاطر السيولة بأنها" المخاطر التي تتولد عن عدم قدرة المصرف لإيجاد السيولة الكافية لمواجهة متطلبات المدفوعات السائلة"[41].

وبعبارة أخرى هي المخاطر التي تحدث عند عدم قدرة المصرف عن تلبية طلبات المودعين والمستثمرين من السيولة النقدية، بسبب عدم وجودها، أو عجز المصرف عن تسييل أي أصل من أصوله المتداولة، وبسرعة دون أي خسائر في قيمته.

وتنشأ هذه المخاطر لدى المصارف الإسلامية عند التمويل بصيغة السلم في حال عدم القدرة عن تسييل محلِّ السلم المسلَم فيه، وبسرعة دون أي خسائر في قيمته؛ للمحافظة على التدفقات النقدية قصد مواجهة سحوبات الودائع، وزيادة الاستثمار، فتلجأ المصارف الإسلامية لمعالجة هذه المشكلة إلى استخدام الأدوات التالية:

أولا- تصفية دين السَّلَم قبل حلول الأجل: وهذه العملية تسمى عند الفقهاء بيع دين السلم (المسلم فيه) قبل قبضه من غير البائع المسلَم إليه، التي اختلف فيها الفقهاء، فذهب الجمهور إلى منعها؛ لأن الملك في المبيع المسلَم فيه غير مستقر لاحتمال تعذر التسليم، وهذا غرر لغير حاجة، وأيضا هذا البيع يتضمن ربح ما لم يضمن[42] الذي نهى عنه النبي ﷺ كما جاء في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ سَلَفٍ وَبَيْعٍ، وَعَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ، وَعَنْ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، وَعَنْ رِبْحِ مَا لَمْ يُضْمَنْ»[43]، والضمان يحصل بقبض المسلم فيه، وأيضا بيع المسلَم فيه على غير البائع قبل قبضه يؤدي إلى توالي ضمانين: ضمان المسلِم، وضمان المسلَم إليه على مبيع واحد في وقت واحد وهذا ممتنع، وذهب المالكية إلى جواز بيع المسلَم فيه فيما عدا الطعام من غير بائعه بمثل ثمنه، أو أقلِّ، أو أكثر بشرط قبض الثمن؛ لئلا يكون دينًا بدين[44].

والذي يظهر جواز بيع المسلم فيه قبل قبضه من غير بائعه المسلَم إليه سواء كان المسلم فيه طعاما أو من غيره بشرط قبض العوض، وبقدر رأس مال السلم، أو أنقص منه؛ لئلا يربح فيما لم يضمن، ولا يربح فيه مرتين، وذلك لما يلي:

- بيع دين السلم قبل قبضه بعرض أو بغيره من جنس استيفاء الدين الذي يُسقط ما في الذمة؛ لأن بدله يقوم مقامه، ولا يدخل هذا في بيع الدين بالدين[45].
- تجويز النبي ﷺ بيع ما لم يقبض غير المتعيِّن من الثمن بشرط عدم الربح فيه كما جاء ذلك في حديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما- قال: كنت أبيع الإبلَ بالبَقِيع، فأبيع بالدنانير وآخذ مكانها الوَرِق، وأبيع بالوَرِق فآخذ مكانها الدنانير، فَأتيت النبي ﷺ، فوجدته خارجا من بيت حفصة، فسألته عن ذلك؟، فقال: "لا بأس به بالقيمة"[46] وفي رواية أخرى: "لَا بَأسَ أَنْ تَأْخُذَهَا بِسِعْرِ يَوْمِهَا، مَا لَمْ تَفْتَرِقَا وَبَيْنَكُمَا شَيْءٌ"[47]، فإذا جاز ذلك في الثمن جاز في المثمن ليس بينهما فرق قال الخطابي: "... اقتضاء الذهب من الفضة، والفضة من الذهب عن أثمان السلعة هو في الحقيقة بيع ما لم يقبض، فدل جوازه على أن النهي عن بيع ما لم يقبض إنما ورد في الأشياء التي يُبتغى ببيعها وبالتصرف فيها الربح... ويبين لك صحة هذا المعنى

قوله لا بأس أن تأخذها بسعر يومها أي لا تطلب فيها الربح ما لم تضمن، واشترط أن لا يتفرقا وبينهما شيء؛ لأن اقتضاء الدراهم من الدنانير صرف، وعقد الصرف لا يصِحُّ إلاّ بالتقابض"[48].

- القول بجواز بيع الطعام من ثمن الطعام المسلَم فيه مستفاد من القياس على بيع الدنانير بالدراهم أو العكس الذي ثبت في حديث ابن عمر السالف الذكر؛ ذلك أنه لما ثبتت السنة المجتَمَعُ عليها على أن البُّر بالبُّر ربا إلا يدا بيد، والذهب بالذهب ربا إلا يدا بيد، ثم ثبت في حديث بن عمر رضي الله عنهما "فأبيع بالدنانير وآخذ مكانها الورق..." في أن قبض الدنانير من الدراهم جائز لا بأس به، فكذلك كان قبض الطعام من ثمن الطعام كقبض الدنانير من الدراهم، والدراهم من الدنانير؛ لأنه بيع مستأنف لم يمنع الله منه، ولا رسوله ﷺ[49].

ثانيا- السلم الموازي: يمكن الخروج من خلاف الفقهاء في بيع المسلَم فيه قبل قبضه من خلال استعمال السلم الموازي الذي تكلم عنه الشافعي في كتابه الأم بقوله: "وإن باع طعاما بصفة ونوى أن يقضيه من ذلك الطعام فلا بأس؛ لأن له أن يقضيه من غيره؛ لأن ذلك الطعام لو كان على غير الصفة لم يكن له أن يعطيه منه، ولو قبضه وكان على الصفة كان له أن يحبسه ولا يعطيه إياه، ولو هلك كان عليه أن يعطيه مثل صفة طعامه الذي باعه"[50].

يتبين من قول الشافعي صورة السلم الموازي على النحو التالي: إذا رغب المسلِم ببيع دين السلم يقوم بإصدار سلم جديد بضمانه هو لسلعة بمواصفات السلم الأول نفسه، وأيضا بشرط عدم ربط العقد الأول بالعقد الثاني كما جاء ذلك مبينا في قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي (قرار رقم: 238-24/9) المنعقد في دورته الرابعة والعشرين بدبي، خلال الفترة من: 07-09 ربيع أول 1441هـ، الموافق: 04 – 06 نوفمبر 2019م وفيه ما يلي: "هناك جملة من المعاملات يمكن أن تكون أساسا لصيغ التحوط والحماية بمعناه العام. وهي محل العمل في المؤسسات المالية، وحكمها أنها جائزة شرعا، ومنها: التحوط التعاقدي الموازي: وهو إجراء عقد موازٍ للعقد الأصلي بنفس الشروط والمواصفات تحتاط له المؤسسة عن مخاطر العقد الأصلي مثل السلم والسلم الموازي، والاستصناع والاستصناع الموازي.

كما جاءت توصيات قرار المجمع رقم 224 (8/23) بشأن التحوط، ومن أهم الضوابط الشرعية لجواز العقود الموازية عدم ربط العقد الأول بالعقد الآخر، بل يجب أن يكون كل واحد منهما مستقلاً عن الآخر في جميع حقوقه والتزاماته"[51].

وهذا العقد الموازي لعقد السلم يسمح للمصرف الإسلامي بالبيع بأي سعر نظرا لضمانه المستقل للمسلَم فيه الموصوف في الذمة عن عقد السلم الأول، وأيضا يُبرر له الربحية ويخرجه من دائرة النهي عن ربح مالم يُضمن، ويُوفر السيولة له.

الفرع الثاني: أدوات معالجة المخاطر السوقية في صيغة السلم (مخاطر رأس المال)

تُعرَّف المخاطر السوقية بأنها: "هي مخاطر التقلبات الحاصلة في قِيَّم الأصول والأدوات المتداولة بعينها، وانحراف العوائد عن التوقعات المستهدفة نتيجة لظروف خاصة بها"[52].

وتنشأ المخاطر السوقية لدى المصارف الإسلامية عند التمويل بصيغة السلم في حال انخفاض أو ارتفاع سعر السلعة الآجلة المسلَم فيها وقت التسليم عن السعر المتوقع بما يمكن أن يُسبِّب الضرر لأحد الطرفين، فانخفاض الثمن بدرجة كبيرة يحقق مصلحة المسلَم إليه لكنه يضر بمصلحة المسلِم (الدائن)؛ لأنه يشتري بثمن أكبر بكثير من ثمن المثل وقت التسليم والعكس صحيح؛ إذ أن ارتفاع السعر بدرجة كبيرة يحقق

مصلحة المسلِم لكنه يضر بمصلحة المسلَم إليه (المدين)؛ لأنه باع بثمن أقل بكثير من ثمن السوق وقت التسليم، وفي ظل ذلك استعملت المصارف الإسلامية أدوات لمعالجة هذه المخاطر، وهي كالتالي:

أولا- أداة معادلة الإحسان: طُبِّقت هذه الأداة من طرف المصارف الإسلامية السودانية بسبب مشكلة التضخم التي كانت تعاني منها السودان وصورتها: أنه في حالة تجاوز فرق السعر ثلث الثمن المتفق عليه، يتم تحديد مقدار المبيع بالقيمة وليس بالكمية، بحيث يتم تخفيض كمية المسلم فيه عن طريق معادلة الإحسان[53]:

$$\text{الكمية المعدلة} = \frac{\text{الكمية المتعاقد عليها} \times (\text{سعر السلم} + \text{ثلث سعر السلم})}{\text{السعر الجاري في السوق وقت التسليم}}$$

وبالتالي يمنع أو يُقلِّل احتمال تضرر أحد الطرفين، ويرجِّح جانب انتفاعهما معا دون الوقوع في المحذور الشرعي، والذي هو الأصل في عقد السلم.

ثانيا- السلم بسعر السوق وقت التسليم: ومن أدوات معالجة المخاطر السوقية للسلم في ظل التغير الفاحش للأسعار العمل بصيغة السلم بسعر السوق وقت التسليم وصورتها: أن يُسلِم المشتري مقدارا معلوما من المال(الثمن) في سلعة موصوفة منضبطة من حيث الجنس والنوع والصفة، لكن لا يُعيِّن مقدارها وقت العقد، وإنما يربط تحديد الكمية المسلَم فيها بسعر السوق، أو أنقص منه بقدر معلوم، فإذا عُلم السعر وقت التسليم احتُسب الثمن المدفوع وقت العقد وفق سعر الوحدة من البضاعة المسلَم فيها فتخرج الكمية، وقد قال بجواز هذه الصيغة الحنابلة في رواية، واختارها شيخ الإسلام ابن تيمية[54].

وهذه الصيغة تحمي كلا الطرفين من تقلبات السعر وقت التسليم، فارتفاع السعر حينئذ يجبره انخفاض الكمية الواجب تسليمها، كما أن انخفاض السعر يجبره ارتفاع الكمية، وبهذا تتفق مصالح الطرفين، ومن ثم ينتفي الغرر الذي ينتج عن انتفاع أحد الطرفين على حساب الآخر، وهذه الصيغة لا تترتب عليها جهالة تُفضي إلى النزاع؛ لأن العلم المشترط في السلم فيما يتعلق بالمقدار والأجل والوصف إنما المراد به العلم القاطع للنزاع لا العلم المطلق، ويدل لذلك أن النبي ﷺ تداين إلى آجال لا تُعدُّ معلومة تمام العلم لكنها لا تُفضي إلى النزاع وذلك كشرائه البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة[55]، وإرساله -ﷺ إلى اليهودي أن يبيع له بَزًّا إلى ميسرة[56].

وأيضا نجد في صيغة السلم بالسعر أن تحديد مقدار المسلم فيه حسب السعر وقت التسليم لا يفضي إلى النزاع؛ لأن إجمالي قيمة المسلم فيه وهو حاصل ضرب الكمية في السعر محدد حين التعاقد، فبحسب السعر وقت التسليم يتحدد مقدار المسلَم فيه دون أن يتجاوز مقدار رأس مال السلم المدفوع سابقا.

ثالثا- التحوط التعاوني: ومن الأدوات التي تستعملها المصارف الإسلامية في التقليل من المخاطر السوقية المتعلقة بصيغة السلم الدخول في عقود التأمين التعاوني (التكافلي) التي تقوم على التعاون دون قصد الربح بين مجموعة أو عدة مجموعات من الأعوان الاقتصاديين من خلال الاشتراك في تحمل المخاطر بدفع مبالغ مالية، لتعويض الأضرار التي قد تصيب أيًّا منهم إذا تحقق الخطر المُعيَّن[57]، وقد صدر بذلك قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي (قرار رقم: 238-24/9) المنعقد في دورته الرابعة والعشرين بدبي، خلال الفترة من: 07-09 ربيع أول1441هـ، الموافق: 04 – 06 نوفمبر 2019م بقوله: "التحوط التعاوني: القائم على صيغ التكافل من خلال الدخول في عقود تأمين

تكافلي بغية التعويض عن الأضرار والخسائر التي قد تعترض المؤسسة المالية الإسلامية، وهذه الصيغة لا إشكال فيها شرعا لجواز التأمين التعاوني على المشروعات، والأصول العينية والمالية..."[58].

المطلب الثالث: أدوات معالجة المخاطر التشغيلية والائتمانية التي تواجه المصارف الإسلامية عند التمويل بصيغة السلم

الفرع الأول: أدوات معالجة المخاطر التشغيلية في صيغة السلم

يقصد بالمخاطر التشغيلية مخاطر الخسارة الناتجة عن عدم كفاية أو إخفاق العمليات الداخلية أو الأشخاص أو النظم، أو الخسارة الناتجة عن الأحداث الخارجية"[59].

وتتمثل المخاطر التشغيلية التي تعترض المصارف الإسلامية في التمويل قصير الأجل بصيغة السلم في حال عدم قدرتها على بيع السلعة بعد استلامها من العميل البائع المسلَم إليه، مما يؤدي بها إلى تحمُّل تكاليف إضافية كالتخزين والتأمين...فتلجأ المصارف الإسلامية (المسلِم) إلى توكيل المسلَم إليه ببيع السلعة محل عقد السلم ابتداء في بداية عقد السلم بسعر يُتفق عليه بحيث يضمن التكلفة، وربحا مقبولا للمصرف، وما زاد فللمسلَم إليه الوكيل، أو يكون للوكيل المسلَم إليه أجرا مقطوعا معلوما[60].

ففي هذه الحالة اجتمع عقد السلم مع عقد الوكالة بأجر مضاف إلى المستقبل (أجل تسليم المسلَم فيه)، وهو من باب اشتراط عقد في عقد (العقود المتقابلة) بحيث يُعلَّق أحد العقدين بالآخر، وهذا لا إشكال فيه بناء على أن الأصل في العقود الحلُّ، وأيضا عدم المنافاة والتضاد بين عقد السلم وعقد الوكالة بأجر الذي يأخذ حكم عقد الإجارة على العمل، لكن المتأمل في هذه الصيغة المركبة يجد أنها وسيلة يترتب عليها ضمان رأس مال السلم مع ربحه، وهذا ممنوع شرعا مخالف لقاعدة الغنم بالغرم التي دل عليها حديث عائشة - رضي الله عنها- قالت: قال رسول الله ﷺ: "الخَرَاجُ بالضَّمَانِ"[61]، ولتلافي هذا المحذور الشرعي لابد من الفصل بين عقد السلم وعقد الوكالة حيث يتم إجراء عقد الوكالة بين المصرف المسلِم والمسلَم إليه البائع بعد تسليم السلعة وانتهاء العلاقة التعاقدية بينهما المتعلقة بعقد السلم.

ثانيا- توكيل المصرف وكلاء متخصصين: يمكن للمصرف الإسلامي أن يتجنب المخاطر التشغيلية عن طريق الاستعانة بوكلاء متخصصين في عمليات البيع، فيعقد معهم عقد وكالة للقيام بعملية تسلم السلعة عند حلول الأجل وبيعها بسعر يتفق عليه مقابل أجر مقطوع أو بالنسبة.

الفرع الثاني: أدوات معالجة المخاطر الائتمانية في صيغة السلم

تُعرَّف المخاطر الائتمانية بأنها: "الاحتمالات المحيطة بقدرة المدين على التسديد في الوقت المحدَّد للسداد، وبالشروط المتفق عليها في العقد"[62]، أي مخاطر تراجع المركز الائتماني للمدين.

تنشأ هذه المخاطر الائتمانية لدى المصارف الإسلامية في صيغة التمويل بالسلم في حالة عدم الالتزام المسلَم إليه بمواصفات السلعة المتفق عليها في العقد، أو حالة تعذر تسليم المسلَم فيه كله عند حلول الأجل أو بعضه الذي يكون راجعا إما لإعسار المسلَم إليه، أو مماطلته وتعمُّدِه في إضاعة حقوق المصرف، أو إفلاسه، وإما يكون ذلك راجعا لظرف طارئ كانقطاع المسلَم فيه من الأسواق وقت التسليم[63]، أو موت المسلَم إليه البائع، أو تلف السلعة في يده، مما يؤثر ذلك كله على استثمار المصرف، فتستعمل المصارف الإسلامية للتحوط من هذه المخاطر الأدوات التالية:

أولا- اختيار العميل المناسب: تعتبر الدراسة الائتمانية الجيدة للعميل من الإجراءات التي تخفض من مخاطر عدم التسليم الكلي أو الجزئي أو النوعي، ويتم ذلك عن طريق فحص حالة العميل (المسلَم إليه) من خلال مركزه المالي والائتماني والتجاري، ومدى حرصه على الوفاء بالالتزامات في مواعيدها بغرض

تحقيق القدرة على التسليم في الأجل المتفق عليه، ومن ثم فحسن اختيار العميل على أسس، وقواعد موضوعية وتنظيمية هي العلاج الأمثل للمخاطر الائتمانية.

ثانيا- توثيق السلم بالرهن أو الكفالة: تستخدم المصارف الإسلامية للتحوط من المخاطر الائتمانية للتمويل بصيغة السلم الرهن الذي يكون على أعيان (عقارات، منقولات)، أو على قيم مالية كرهن الحسابات الاستثمارية، وكرهن الأوراق التجارية المضمونة الدفع، ويراعي المصرف في الأعيان المرهونة سهولة تسييلها وعدم خضوع قيمتها لتقلبات شديدة في الأسعار، وأيضا يستعمل المصرف الإسلامي لمواجهة المخاطر الائتمانية المحتملة الكفالة بأن يلتزم طرف ثالث ملئ بأداء ما على المسلَم إليه في حال تعذر الوفاء بالتزاماته، وهاتان الأداتان ذهب جمهور الفقهاء إلى جوازهما[64]؛ ذلك أن السلم داخل في مسمى عموم المداينات لما فيه من تأجيل المسلَم فيه، وكما صحَّ الرهن والكفالة في سائر الديون، صَحَّا في السلم، وأيضا لمَّا جاز الرهن في الثمن بالنسيئة المجمع عليها الذي دَلَّ عليه حديث عائشة - رضي اللَّهُ تعالى عنها- قالت: «اشْتَرَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَعَامًا مِنْ يَهُودِيٍّ بِنَسِيئَةٍ، وَرَهَنَهُ دِرْعًا لَهُ مِنْ حَدِيدٍ»[65] جاز في المثمون وهو المسلَم فيه ولا فرق بينهما [66]، وكل ما جاز أخذ الرهن فيه جاز أخذ الكفيل فيه، وقد صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره التاسع المنعقد في أبو ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة من 1–6 ذي القعدة 1415هـ، الموافق 1–6 نيسان (إبريل) 1995م، قرار رقم: 85(9/2) بقوله: "لا مانع شرعاً من أخذ المُسْلِم (المشتري) رهناً أو كفيلاً من المُسلَم إليه (البائع)" [67].

ثالثا- غرامات التأخير(الشرط الجزائي): من الأدوات التي تستعملها بعض المصارف الإسلامية لمعالجة المخاطر الائتمانية في حالة المماطلة الاشتراط على العميل المسلَم إليه دفع مبلغ يتناسب مع تخلفه عن أجل التسليم يُصرف إلى حساب الخيرات أو في سبيل الله لإخراج المعاملة من دائرة الربا، وهذه الأداة محرمة شرعا؛ لأنها عين ربا الجاهلية (إما أن تقضي أو تربي) ولا يُقضى بها[68]، وفيها أخذ مال المسلَم إليه بغير طيب نفس منه، وقد صدر بذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته التاسعة قرار رقم 85(2/9)1 الذي نصه ما يلي: "لا يجوز الشرط الجزائي عن التأخير في تسليم المسلَم فيه؛ لأنه عبارة عن دين، ولا يجوز اشتراط الزيادة في الديون عند التأخير"[69].

رابعا- استبدال المسلم فيه: الأصل في حالة الظروف الطارئة التي تؤدي إلى عدم توفر المسلَم فيه أن يُخيَّر المسلِم بين الصبر إلى أن يوجد المسلَم فيه، وبين فسخ العقد والرجوع برأس ماله[70]، ويمكن للمصرف الإسلامي في هذه الحالة أن يستبدل المسلَم فيه بشيء آخر غير النقد بعد حلول الأجل دون اشتراط ذلك في العقد، سواء كان الاستبدال بجنسه أو بغير جنسه، بشرط أن يكون البدل مقبوضا، وأن لا تكون قيمته السوقية أكبر من القيمة السوقية للمسلَم فيه وقت التسليم؛ لئلا يربح فيه مرتين[71]، وبشرط أن يكون البدل صالحاً لأن يُجعل مُسلَمًا فيه برأس مال السلم، والأصل في ذلك ابتناء المعاملات على الحل والجواز حتى يثبت النهي عن ذلك، ولا دليل صحيح يُثبِت منع استبدال المسلم فيه بجنسه، أو بغيره، وما ورد من استدلال الجمهور بحديث أبي سعيد الخدري مرفوعا: «من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره»[72] فهو حديث ضعيف ضعفه الحافظ ابن حجر؛ لأن "فيه عطية بن سعد العوفي، وهو ضعيف، وأعلَّه أبو حاتم والبيهقي وعبد الحق وابن القطّان بالضّعف والاضطراب"[73]، وعلى فرض صحته، فإن المراد به النهي عن صرف المسلم فيه إلى مسلم فيه آخر؛ أي النهي عن بيع الدين بشيء مُعيَّن إلى أجل، وهو من جنس بيع الدين بالدين[74].

ويُؤيد أيضا جواز استبدال المسلم فيه بغيره عند حلول أجل التسليم ما جاء عن عبد الله ابن عباس - رضي الله عنهما- قال: "إِذَا أَسْلَفْتَ فِي طَعَامٍ فَحَلَّ الأَجَلُ، فَلَمْ تَجِدْ طَعَامًا، فَخُذْ مِنْهُ عَرَضًا بِأَنْقَصِ، وَلاَ تَرْبَحْ عَلَيْهِ مَرَّتَيْنِ"[75]، كما يعتبر جواز الاستبدال في حد ذاته ضمان من ضمانات التعامل بالسلم، على أساس أن أخذ المسلِم بدلا عن المسلم فيه عند الأجل قد يكون أفضل من إعطاء المسلم إليه أجلا جديدا، وأنفع له من الفسخ والحصول على ما دفعه.

وقد صدر بجواز استبدال المسلم فيه بعد حلول الأجل، سواء بجنسه أم بغير جنسه قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته التاسعة قرار رقم 85(2/9)1 الذي نصه ما يلي: "يجوز للمسلِم (المشتري) مبادلة المسلم فيه بشيء آخر -غير النقد- بعد حلول الأجل، سواء كان الاستبدال بجنسه أم بغير جنسه. حيث إنه لم يرد في منع ذلك نص ثابت ولا إجماع، وذلك بشرط أن يكون البدل صالحاً لأن يجعل مسلماً فيه برأس مال السلم"[76].

خامسا- السلم المُقسَّط: ومن الأدوات التي يمكن للمصرف الإسلامي استعمالها لمعالجة المخاطر الائتمانية المتعلقة بالعميل المسلِم السلم المقسَّط، وصورته: تسليم المسلم فيه على دفعات متفرقة في أوقات معلومة[77]، وهذه الأداة تُمكِّن المصرف من المحافظة على حقوقه، وتُسهِّل على العميل المسلَم إليه أداء التزاماته تجاه المصرف، والحفاظ على مركزه الائتماني.

سادسا- التأمين التكافلي: يعتبر التأمين التكافلي أداة مهمة تستعملها المصارف الإسلامية لحل مشكلة الديون المتعثرة بسبب عجز المدين، أو مماطلته، أو بسبب الظروف الطارئة، والذي يؤدي بدوره إلى تلافي فرض غرامات التأخير على المدين، وبذلك يتحقق استقرار التعاملات المصرفية واستمرارها، ويُضْمَن الوضع المالي للمصرف، وتُحفظ أموال المودعين وتتحقق الأرباح المتوقعة.

سابعا- احتياطيات مخاطر الاستثمار: تستعمل المصارف الإسلامية احتياطات مالية تتكون من مساهمة كل من المصرف والمودعين في حسابات الاستثمار، بهدف توفير حماية رأس المال لودائع الاستثمار لمقابلة مخاطر العجز عن السداد[78]، وهذا من التعاون والتكافل على تحمُّل مخاطر الاستثمار وتفتيتها على كل الأطراف.

الخاتمة:

بعد عرض ما يتعلق بالموضوع خلصت الدراسة إلى النتائج التالية:

1- تعترض المصارف الإسلامية عند التمويل قصير الأجل بصيغة السلم أنواع من المخاطر: مخاطر السيولة، المخاطر السوقية، المخاطر التشغيلية، المخاطر الائتمانية.

2- مخاطر السيولة في التمويل بصيغة السلم لدى المصارف الإسلامية تنشأ عند عدم القدرة عن تسييل محل السلم المسلَم فيه، وبسرعة دون أي خسائر في قيمته، وللتحوط من هذه المخاطر يمكن للمصارف استخدام الأدوات التالية:

- بيع المسلم فيه قبل قبضه من غير بائعه المسلَم إليه بشرط قبض العوض، وبقدر رأس مال السلم، أو أنقص منه؛ لئلا يربح فيما لم يضمن، ولا يربح فيه مرتين.
- السلم الموازي بمواصفات السلم الأول نفسه، وبشرط عدم ربط العقد الأول بالعقد الثاني.

3- تنشأ المخاطر السوقية في التمويل بصيغة السلم عند انخفاض أو ارتفاع سعر المسلَم فيه وقت التسليم عن السعر المتوقع بما يمكن أن يسبب الضرر لأحد الطرفين، ولمعالجة هذه المخاطر تستعمل المصارف الإسلامية الأدوات التالية:

- معادلة الإحسان:

$$\text{الكمية المعدلة} = \frac{\text{الكمية المتعاقد عليها} \times (\text{سعر السلم} + \text{ثلث سعر السلم})}{\text{السعر الجاري في السوق وقت التسليم}}$$

- السلم بسعر السوق وقت التسليم.
- التحوط التعاوني.

4- المخاطر التشغيلية التي تعترض المصارف الإسلامية في التمويل قصير الأجل بصيغة السلم تتمثل في حال عدم قدرتها على بيع السلعة بعد استلامها من العميل البائع المسلَم إليه، مما يؤدي بها إلى تحمُّل تكاليف إضافية، وللتحوط من هذه المخاطر يمكن للمصرف الإسلامي أن يُوكِّل المسلَم إليه البائع ببيع السلعة المسلَم فيها بعد تسلُّمها، أو توكيل وكلاء متخصصين للقيام بعملية تسلم السلعة عند حلول الأجل من المسلَم إليه، وبيعها بسعر يتفق عليه مقابل أجر مقطوع أو بالنسبة.

5- المخاطر الائتمانية في صيغة التمويل بالسلم تنشأ في حالة عدم الالتزام المسلَم إليه بمواصفات السلعة المتفق عليها في العقد، أو حالة تعذر تسليم المسلَم فيه كله عند حلول الأجل أو بعضه، وللتحوط من هذه المخاطر تستخدم المصارف الإسلامية الأدوات التالية:

- اختيار العميل المناسب.
- توثيق السلم بالرهن أو الكفالة.
- استبدال المسلَم فيه بشيء آخر غير النقد بعد حلول الأجل دون اشتراط ذلك في العقد، سواء كان الاستبدال بجنسه أو بغير جنسه، بشرط أن يكون البدل مقبوضا، وصالحاً لأن يُجعل مُسلَمًا فيه برأس مال السلم، وألا تكون قيمته السوقية أكبر من القيمة السوقية للمسلَم فيه وقت التسليم.
- السلم المقسط.
- التأمين التكافلي.
- احتياطيات مخاطر الاستثمار المتكونة من مساهمة كل من المصرف والمودعين في حسابات الاستثمار.

التوصيات:

وتوصي الدراسة بما يلي:

- تفعيل التمويل قصير الأجل بصيغة السلم في كل الأنشطة الاقتصادية من طرف المصارف الإسلامية.
- العمل على تطوير صيغة التمويل بالسلم في المصارف الإسلامية بما يحقق لها الكفاءة والموافقة للأحكام الشرعية.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- إبراهيم بن محمد ابن القيم(751هـ)، **تهذيب السنن**، تحقيق: إسماعيل بن غازي مرحبا، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط1، 1428هـ-2007م.
- أبو بكر بن العربي (543هـ)، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1992م.
- أبو داود سليمان بن الأشعث(275هـ)، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومن معه، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ-2009م.
- أحمد بن شعيب النسائي(303هـ)، **السنن الصغرى**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط2، 1406هـ-1986م.
- أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (852هـ)، **التلخيص الحبير**، تحقيق: محمد الثاني بن عمر بن موسى، دار أضواء السلف، السعودية، ط1، 1428هـ-2007م.
- أحمد بن محمد بن حنبل(241هـ)، **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1416هـ-1995م.
- أحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومن معه، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1421هـ-2001م.
- حمد بن محمد الخطابي (388هـ)، **معالم السنن**، المطبعة العلمية، حلب، سوريا، ط1، 1351هـ-1932م.
- عبد الرزاق بن همام الصنعاني(211هـ)، **مصنف عبد الرزاق**، تحقيق: مركز البحوث بدار التأصيل، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 1436هـ-2015م.
- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (456هـ)، **المحلى بالآثار**، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت.
- علي بن خلف ابن بطال (449هـ)، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، ط2، 1423هـ، 2003م.
- محمد بن إسماعيل البخاري(256هـ)، **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- محمد بن حبان(739هـ)، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1408هـ-1988م.
- محمد بن عبد الله الحاكم(405هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ-1990م.
- محمد شرف الحق العظيم آبادي (1329هـ)، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1415هـ.
- محمد ناصر الدين الألباني، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، المكتب الإسلامي، ط2، 1405هـ-1985م.
- يوسف بن عبد الله ابن عبد البر(463هـ)، **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب، العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2000م.
- إبراهيم بن علي أبو إسحاق الشيرازي (476هـ)، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، دار الكتب العلمية، لبنان، دط، دت.
- أبو عبد الله محمد بن يوسف، المواق المالكي (897هـ)، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1416هـ-1994م.
- أحمد بن إدريس شهاب الدين القرافي (684هـ)، **الفروق**، عالم الكتب، لبنان، دط، دت.
- أحمد بن إدريس شهاب الدين القرافي، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي ومن معه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية(728هـ)، **جامع المسائل-المجموعة الرابعة-**، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة، السعودية، ط1، 1432هـ.
- أحمد بن محمد بن حنبل(241هـ)، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابن أبي الفضل صالح**، الدار العلمية، الهند، دط، دت.
- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، دط، 1416هـ-1995م.

- إسماعيل بن حماد الجوهري(393هـ)، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1407هـ-1987م.
- الجريدة الرسمية العدد 16 الصادرة يوم 29 رجب 1441هـ الموافق 2020/03/24م.
- جمال الدين ابن منظور (711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ.
- الحطاب الرُّعيني المالكي (954هـ)، **تحرير الكلام في مسائل الالتزام**، تحقيق: عبد السلام محمد الشريف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ-1984م، ص176.
- حمزة عبد الكريم محمد حماد، **مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية**، دار النفائس، عمان، الأردن، ط1، 1428هـ-2008م.
- زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي (666هـ)، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط5، 1420هـ -1999م.
- سعيد سعد مرطان، **مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1425هـ-2004م.
- سليمان ناصر، **تطوير صيغ التمويل قصير الأجل للبنوك الإسلامية**، جمعية التراث، غرداية، الجزائر، ط1، 1423هـ-2002م.
- طارق الله خان وحبيب أحمد، **إدارة المخاطر تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية**، ترجمة: عثمان بابكر أحمد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، ط1، 1424هـ-2003م.
- عبد الكريم بن محمد الرافعي (623هـ)، **فتح العزيز بشرح الوجيز (الشرح الكبير)**، دار الفكر، لبنان، دط، دت.
- عبد الله بن شاس (616هـ)، **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**، تحقيق: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ-2003م.
- عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي(620هـ)، **الكافي في فقه الإمام أحمد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ-1994م.
- عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي(620هـ)، **المغني**، مكتبة القاهرة، مصر، دط، 1388هـ -1968م.
- عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (683هـ)، **الاختيار لتعليل المختار**، مطبعة الحلبي، القاهرة، مصر، دط، 1356هـ-1937م.
- عبد الوهاب البغدادي المالكي (422هـ)، **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1420هـ -1999م.
- عبد الوهاب البغدادي المالكي(422هـ)، **المعونة على مذهب عالم المدينة**، تحقيق: حميش عبد الحقّ، المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، السعودية، دط، دت.
- عثمان بابكر أحمد، **تجربة البنوك السودانية في التمويل الزراعي بصيغة السلم**، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، دط، 1418هـ.
- عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي (743 هـ)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة، ط1، 1313 هـ.
- علاء الدين الكاساني(587هـ) **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1406هـ-1986م.
- علي بن أبي بكر المرغيناني (593هـ)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، دت.
- علي بن محمد الماوردي (450هـ)، **الإقناع في الفقه الشافعي**، دط، دت.
- عمر محمد عبد الحليم، **الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم في ضوء التطبيق المعاصر**، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، ط3، 1425هـ-2004م.
- الغالي بن إبراهيم، **تحليل الربحية التجارية لاتخاذ القرارات الاستثمارية في البنوك الإسلامية**، دار صفاء، عمان، الأردن، ط1، 2016م.
- مالك بن أنس(179هـ)، **المدونة**، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 14415هـ-1994م.
- محمد أبو بكر بن العربي (543هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424 هـ-2003م.
- محمد الحطاب الرُّعيني المالكي (954هـ)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر، لبنان، ط3، 1412هـ-1992م.

- محمد القري، **المخاطر الائتمانية في العمل المصرفي الإسلامي**، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد 9، العددان 1-2، 1423هـ.
- محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين(1252هـ)، **رد المحتار على الدر المختار**، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1412هـ -1992م.
- محمد بن إبراهيم بن المنذر (319هـ)، **الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف**، دار الفلاح، ط1، 1430 هـ -2009م.
- محمد بن إبراهيم بن المنذر(319هـ)، **الإجماع**، تعليق: خالد بن محمد المصري، دار الآثار، القاهرة، مصر، ط1، دت.
- محمد بن أحمد السرخسي (483هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، دط، 1414هـ -1993م.
- محمد بن أحمد الشربيني (977هـ)، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1415هـ -1994م.
- محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (741هـ)، **القوانين الفقهية**، دط، دت.
- محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (1230هـ)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار الفكر، لبنان، دط، دت.
- محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (595هـ) **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث، القاهرة، مصر، دط، 1425هـ -2004 م.
- محمد بن أحمد علاء الدين السمرقندي (540هـ)، **تحفة الفقهاء**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1414 هـ - 1994 م.
- محمد بن إدريس الشافعي (204هـ)، **الأم**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، 1410هـ-1990م.
- محمد بن الحسن الشيباني (189هـ)، **المبسوط**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، دط، دت.
- محمد بن علي علاء الدين الحصكفي (1088هـ)، **الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار**، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ-2002م.
- محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي (505هـ)، **الوسيط في المذهب**، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 1417هـ.
- محمد بن محمد البابرتي (786هـ)، **العناية شرح الهداية**، دار الفكر، لبنان، دط، دت.
- محمد بن محمد بن أحمد بن رشد الجد (520هـ)، **المقدمات الممهدات**، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1408 هـ -1988م.
- محمد بن يوسف المواق المالكي، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1416هـ-1994م.
- محمد خيري توفيق الشيخ عبد الله، **أنواع المخاطر في المصارف الإسلامية وطرق التحوط منها**، مجلة الجامعة الخليجية، قسم العلوم الإدارية والمالية، العدد:4، 2010م.
- محمد سليمان الأشقر، **بحث بعنوان: عقد السلم مطبوع في كتاب بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة**، دار النفائس الأردن، ط1، 1998م.
- محمد نجيب المطيعي، **المجموع شرح المهذب** -التكملة الثانية-، دار الفكر، لبنان، دط، دت.
- محمد نور علي عبد الله، **تحليل مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية**، دون دار نشر، عمان، الأردن، دط، 1998م.
- محمود حسين الوادي وحسين محمد سمحان، **المصارف الإسلامية-الأسس النظرية والتطبيقات العملية-**، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط4، 1433هـ-2012م.
- منذر قحف، **مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي-تحليل فقهي واقتصادي-**، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية، ط3، 1425هـ-2004م.
- منصور بن يونس البهوتي(1051هـ)، **شرح منتهى الإرادات**، عالم الكتب، لبنان، ط1، 1414هـ -1993م.
- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، **المعايير الشرعية**، المنامة، البحرين، دط، 1437هـ.
- يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (463هـ)، **الكافي في فقه أهل المدينة**، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، السعودية، ط2، 1400هـ-1980م.
- http://www.iifa-aifi.org .
- https://www.ifsb.org/ar_index.php

الهوامش:

(1) سعيد سعد مرطان، مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1425هـ-2004م، ص218.

(2) محمود حسين الوادي وحسين محمد سمحان، المصارف الإسلامية-الأسس النظرية والتطبيقات العملية-، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط4، 1433هـ-2012م، ص42(بتصرف يسير).

(3) جمال الدين ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ، 636/11.

(4) سليمان ناصر، تطوير صيغ التمويل قصير الأجل للبنوك الإسلامية، جمعية التراث، غرداية، الجزائر، ط1، 1423هـ-2002م، ص38.

(5) منذر قحف، مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي - تحليل فقهي واقتصادي-، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية، ط3، 1425هـ-2004م، ص13.

(6) سليمان ناصر، تطوير صيغ التمويل قصير الأجل للبنوك الإسلامية، المرجع السابق، ص ص39-40.

(7) إسماعيل بن حماد الجوهري(393هـ)، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1407هـ-1987م، 648/2 ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، 252/4.

(8) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية(728هـ)، جامع المسائل-المجموعة الرابعة-، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة، السعودية، ط1، 1432هـ، ص ص328-329.

(9) http://www.iifa-aifi.org/4892.html .

(10) زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي (666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط5، 1420هـ -1999م، ص153، ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، 158/9 -

(11) منصور بن يونس البهوتي(1051هـ)، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، لبنان، ط1، 1414هـ -1993م، 87/2.

(12) محمد نجيب المطيعي، المجموع شرح المهذب -التكملة الثانية-، دار الفكر، لبنان، دط، دت، 94/13، البهوتي، شرح منتهى الإرادات، المصدر السابق، 87/2-88.

(13) المادة:09 من النظام رقم20-02 المؤرخ في 20 رجب 1441هـ الموافق 2020/03/15م ص34 الجريدة الرسمية العدد 16 الصادرة يوم 29 رجب 1441هـ الموافق 2020/03/24م.

(14) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب التفسير، برقم: 3130، 314/2.

(15) محمد أبو بكر بن العربي (543هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424 هـ-2003م، 327/1.

(16) رواه البخاري في صحيحه، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، برقم: 2240، 85/3.

(17) محمد بن إبراهيم بن المنذر(319هـ)، الإجماع، تعليق: خالد بن محمد المصري، دار الآثار، القاهرة، مصر، ط1، دت، ص110.

(18) محمد بن أحمد علاء الدين السمرقندي (540هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ -1994 م، 8/2، البهوتي، شرح منتهى الإرادات، المصدر السابق، 88/2.

(19) عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (683هـ)، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي، القاهرة، مصر، 1356هـ-1937م، 36/2. أحمد بن إدريس شهاب الدين القرافي (684هـ)، الفروق، عالم الكتب، لبنان، دط، دت، 229/1. علي بن محمد الماوردي (450هـ)، الإقناع في الفقه الشافعي، دط، دت، ص98.

(20) محمد بن يوسف، المواق المالكي (897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1416هـ-1994م، 479/6.

(21) إبراهيم بن علي أبو إسحاق الشيرازي (476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، لبنان، دط، دت، 71/2.

(22) علاء الدين الكاساني(587هـ) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1406هـ-1986م، 202/5.أبو بكر بن العربي (543هـ)، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، 835/2. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، المصدر السابق، 95/2.

(23) محمد بن إدريس الشافعي (204هـ)، الأم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، 1410هـ-1990م، 95/3. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت، 46/8.

(24) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المصدر السابق، 202/5. أبو بكر بن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، المصدر السابق، 836/2. محمد بن أحمد الشربيني (977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1415هـ -1994م، 4/3. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، المصدر السابق، 95/2.

(25) محمد الحطاب الرُّعيني المالكي (954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، لبنان، ط3، 1412هـ-1992م، 515/4.

(26) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، لبنان، دط، دت، 195/3.

(27) عبد الوهاب البغدادي المالكي (422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ -1999م، 568/2.

(28) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (595هـ) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، مصر، دط، 1425هـ - 2004 م، 217/3، عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي(620هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ-1994م، 67/2. عبد الكريم بن محمد الرافعي (623هـ)، فتح العزيز بشرح الوجيز (الشرح الكبير)، دار الفكر، لبنان، دط، دت، 221/9.ابن حزم، المحلى بالآثار، المصدر السابق، 39/8.

(29) رواه البخاري في صحيحه، كتاب السلم، باب السلم إلى أجل معلوم، برقم: 2254، 87/3، أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في السلف، برقم: 3466، 338/5 وقال محققه شعيب الأرناؤوط إسناده قوي.

(30) محمد شرف الحق العظيم آبادي (1329هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1415هـ، 254/9.

(31) رواه ابن حبان في صحيحه برقم: 288، 522/1، وقال الحافظ المزي في "التهذيب" 247-243/7: هذا حديث حسن مشهور.

(32) علي بن أبي بكر المرغيناني (593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، دت، 70/3. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المصدر السابق، 218/3-222.

(33) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين(1252ه)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1412هـ -1992م، 209/5. أحمد بن إدريس شهاب الدين القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي ومن معه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، 240/5. الماوردي، الإقناع في الفقه الشافعي، المصدر السابق، ص96. ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، المصدر السابق، 62/2-66.

(34) محمد بن إبراهيم بن المنذر (319هـ)، الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف، دار الفلاح، ط1، 1430 هـ -2009م، 273/10.محمد بن محمد البابرتي (786هـ)، العناية شرح الهداية، دار الفكر، لبنان، دط، دت، 86/7. محمد بن يوسف المواق المالكي، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1416هـ-1994م، 499/6. ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، مصر، دط، 1388هـ -1968م، 218/4-220.

(35) البابرتي، العناية شرح الهداية، المصدر السابق، 81/7. يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، السعودية، ط2، 1400هـ-1980م، 691/2. محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي (505هـ)، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 1417هـ، 429/3.ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، المصدر السابق، 65/2.

(36) ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، المصدر نفسه، 67/2.

(37) محمد بن أحمد بن رشد الجد (520هـ)، المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ -1988م، 26/2. الماوردي، الإقناع في الفقه الشافعي، المصدر السابق، ص96.

(38) عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي (743 هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة، ط1، 1313هـ، 111/4، القرافي (684هـ)، الذخيرة، المصدر السابق، 231/5. ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، المصدر السابق، 66/2.

(39) محمد بن أحمد السرخسي (483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، دط، 1414هـ-1993م، 124/12. محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (741هـ)، القوانين الفقهية، دط، دت، ص177. الماوردي، الإقناع في الفقه الشافعي، المصدر السابق، ص98.

(40) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، المنامة، البحرين، دط، 1437هـ، ص287. عمر محمد عبد الحليم، الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم في ضوء التطبيق المعاصر، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، ط3، 1425هـ-2004م، ص ص73-74.

(41) محمد خيري توفيق الشيخ عبد الله، أنواع المخاطر في المصارف الإسلامية وطرق التحوط منها، مجلة الجامعة الخليجية، قسم العلوم الإدارية والمالية، الجامعة الخليجية، البحرين، العدد: 4، المجلد:2، 2010م، ص3.

(42) محمد بن الحسن الشيباني (189هـ)، المبسوط، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، دط، دت، 45/5.الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، المصدر السابق، 13/2.ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، المصدر السابق، 69/2.

(43) رواه أحمد في مسنده، برقم:6918، وقال محققو المسند: إسناده حسن 516/11.

(44) عبد الوهاب البغدادي المالكي(422هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميش عبد الحقّ، المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، السعودية، دط، دت، 1002/2.

(45) إبراهيم بن محمد ابن القيم(751هـ)، تهذيب السنن، تحقيق: إسماعيل بن غازي مرحبا، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط1، 1428هـ-2007م، ص1666.

(46) رواه أحمد في مسنده، برقم: 5559، وصححه أحمد شاكر 113/5.

(47) رواه أحمد في مسنده، برقم 6240 وصححها أحمد شاكر 478/5.

(48) حمد بن محمد الخطابي (388هـ)، معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب، سوريا، ط1، 1351هـ-1932م، 73/3-74.

(49) يوسف بن عبد الله ابن عبد البر(463هـ)، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب، العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2000م، 383/6-384.

(50) الشافعي، الأم، المصدر السابق، 72/3.

(51) http://www.iifa-aifi.org/5188.html

(52) الغالي بن إبراهيم، تحليل الربحية التجارية لاتخاذ القرارات الاستثمارية في البنوك الإسلامية، دار صفاء، عمان، الأردن، ط1، 2016م، ص85.

(53) عثمان بابكر أحمد، تجربة البنوك السودانية في التمويل الزراعي بصيغة السلم، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، دط، 1418هـ، ص79.

(54) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، جامع المسائل-المجموعة الرابعة-، المصدر السابق، ص ص336-337.

(55) رواه أحمد في مسنده، مسند عبد الله بن عمرو، برقم: 6593، وقال محققه أحمد شاكر: إسناده صحيح، 165/6.

(56) رواه النسائي في سننه الصغرى، كتاب البيوع، باب البيع إلى أجل معلوم، برقم: 4628، وصححه الألباني في صحيح وضعيف النسائي 200/10.

(57) http://www.iifa-aifi.org/2396.html

(58) http://www.iifa-aifi.org/5188.html

(59) مجلس الخدمات المالية الإسلامية(IFSB)، قائمة المصطلحات، https://www.ifsb.org/ar_index.php، تاريخ تصفح الموقع: 2020/12/16، https://www.ifsb.org/ar_terminologies.php تحديث: يناير 2018.

(60) محمد سليمان الأشقر، بحث بعنوان: عقد السلم مطبوع في كتاب بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، دار النفائس الأردن، ط1، 1998م، ص214.

(61) رواه أبو داود في سننه، كتاب، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله، ثم وجد به عيباً، برقم: 3508، وصححه الألباني في إرواء الغليل 158/5.

(62) محمد القري، المخاطر الائتمانية في العمل المصرفي الإسلامي، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، العددان 1-2، المجلد 9، 1423هـ، ص13.

(63) محمد نور علي عبد الله، تحليل مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية، دون دار نشر، عمان، الأردن، دط، 1998م، ص95، حمزة عبد الكريم محمد حماد، مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية، دار النفائس، عمان، الأردن، ط1، 1428هـ-2008م، ص ص176-177-178.

(64) محمد بن الحسن الشيباني، المبسوط، المصدر السابق، 18/5. مالك بن أنس(179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1415هـ-1994م، 103/4-107.الماوردي، الإقناع في الفقه الشافعي، المصدر السابق، ص98.ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، 232/4.

(65) رواه البخاري في صحيحه، كتاب السلم، باب الكفيل في السلم، برقم:2251، 86/3.

(66) علي بن خلف ابن بطال (449هـ)، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، ط2، 1423هـ، 2003م، 371/6.

(67) http://www.iifa-aifi.org/1990.html

(68) الحطاب الرُّعيني المالكي (954هـ)، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، تحقيق: عبد السلام محمد الشريف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ-1984م، ص176.

(69) http://www.iifa-aifi.org/1990.html

(70) السرخسي، المبسوط، المصدر السابق، 136/12.عبد الله بن شاس (616هـ)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ-2003م، 754/2.ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، المصدر السابق، 69/2.

(71) أحمد بن محمد بن حنبل(241هـ)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابن أبي الفضل صالح، الدار العلمية، الهند، دط، دت، 208/1.أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، دط، 1416هـ-1995م، 515/29-516.

(72) رواه أبو داود في سننه، كتاب الإجارة، باب من أسلف في شيء ثم حوّله إلى غيره، برقم: 3468، 339/5.

(73) أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (852هـ)، التلخيص الحبير، تحقيق: محمد الثاني بن عمر بن موسى، دار أضواء السلف، السعودية، ط1، 1428هـ-2007م، 1794/4.

(74) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المصدر السابق، 517/29-518.

(75) رواه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب البيوع، برقم: 14928، 383/6، وصححه صالح آل الشيخ في كتابه التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل وقال: هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين، ص80.

(76) http://www.iifa-aifi.org/1990.html

(77) محمد بن علي علاء الدين الحصكفي (1088هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ-2002م، ص438.ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، 230/4.

(78) طارق الله خان وحبيب أحمد، إدارة المخاطر تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية، ترجمة: عثمان بابكر أحمد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، ط1، 1424هـ-2003م، ص148.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 613 – 636
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

وقف النقود ودوره في تمويل المؤسسات الصغيرة

Money endowment and its role in financing little establishments

طالب دكتوراه عبد الرزاق بوهوس[1] **المشرف: د/ عبد الرحمان السنوسي**
كلية العلوم الإسلامية الخروبة- جامعة الجزائر 1
مخبر الشريعة
abderezakbouhous1983@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/11 تاريخ القبول: 2021/06/24

الملخص:

تهدف الدِّراسة إلى إبراز الدَّور الفعَّال الّذي يلعبه الوقف في التَّنمية الاقتصادية وتنمية المجتمعات، من خلال التَّعريف به من النَّاحية الشرعيَّة أو القانونيَّة في التَّشريع الجزائريِّ، وأدلة مشروعيته والتكيِّيف الفقهيِّ للوقف، وقد ركَّزت الدِّراسة على نظام وقف النُّقود الّذي لم يأخذ نصيبًا كافيًا من البحوث العلميَّة، وهذا نتيجة اختلاف الفقهاء في حكمه، فمنهم من رأى عدم جوازه، باعتبار أنَّ النُّقود ممَّا تستهلك، والوقف يُقصد به الانتفاع بالعين الموقوفة مع بقائها، ومنهم من أجازه، وكل له أدلة استند إليها، خاصَّة وأنَّ الأحكام الشرعية للوقف اجتهاديَّة، حيث رجحت هذه الدِّراسة رأي الفقهاء الَّذين أجازوا الوقف النَّقدي، تماشيًا مع ما تقتضه المستجدات المعاصرة، والّتي فيها مصلحة عامَّة، فجاء هذا البحث ليكشف حقيقة وقف النَّقود وأهمّيّتُه في الوقت المعاصر ومميِّزاتُه وقدرتُه على تطوير المجتمعات المسلمة وإنعاش اقتصادها، وفتح مجال التّطوع الخيْريِّ لجميع فئات المجتمع، ممّا يُسهم في تطوُّر المسلمين وتقدُّمِهِم، كما أنَّه هدف رئيسيٌّ من أهداف هذه الدِّراسة، للتَّعريف بالثَّقافة الوقفيَّة لدي المسلمين، في ظلِّ غيابها أو اقتصارها على المساجد والمقابر والزوايا والمدارس القرآنية، وهذا من خلال العمليَّة التَّطبيقيَّة المعاصرة لوقف النَّقود ودوره في العمليَّة التَّمويليَّة للمؤسَّسات الصَّغيرة، الَّتي بيَّنت هذه الدِّراسة ماهيتها ومفهومها حسب الدِّراسات الدّولية الّتي أجراها الباحثون، ثمَّ ذكَرتْ، صور الوقف النَّقدي، والأساليب التَّمويليَّة لهذه المؤسَّسات الصَّغيرة بحيث تضمن لها الاستمرارية والمنافسة.

الكلمات المفتاحية: الوقف؛ وقف النُّقود؛ التَّمويل؛ التنمية؛ المؤسَّسات الصَّغيرة.

Abstract:

The aim of the study is to show the efficient role that WAKF (stay) plays in economical development and the development of societies though its identification from the relegious or legal point of view Algerian legislation also legitimacy proves and juristic adaptation of WAKF. The study has focused on the monetary system of 'WAKF' that didn't sufficient share of vennacular research and this because of the difference between exegetes in its judgment.

Some of them saw that it's not allowed religiously because money is part of consomable things and that the goal of 'WAKF' is the profit from the suspended object while remaining. Others allowed it 'WAKF' and both of them have got their evidences. Especially because that the relegious judgments of 'WAKF' is diligence. So, the first point of view is likely to dominate and so it allowed monetary 'WAKF' (stay)according to contemporary novelties because of general profit .this study is to reveal the reality of money Wakf and its importance in modern time and its ability to develop moslim societies and revitalize its economy. Also open the field

[1] المرسل المؤلف.

of charitable volunteering for all the categories of society ,that help developing moslims and their progress .Also it's a main goal and others in this study ,to identify the WAKF culture for moslims in its absence and its limit only on mosques, cimetries , Zaowias, and coranic schools . And this through modern pratical application of monetary 'WAKF' and its role in financing process of small businesses and that shows what is it and its meaning according to the global studies that researchers did,then this study evoked images and sorts of monetary WAKF and its financing ways fir this small businesses in the way that it assues the continuity and competition of these businesses.

Key words: WAKF; money stay; Finance; Development; little businesses.

مقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، اللهم لا علم لنا إلا ما علمتنا ولا نقول إلا ما هديتنا إليه، أما بعد:

للوقف الإسلامي تجارب بارزة أثبتها على مر السنين والعصور بداية من صدر الإسلام إلى عصرنا الحالي على المستوى الإنساني والذي تفرد بقدرته على معالجة جوانب القصور في البنية الاقتصادية والاجتماعية، ولا شك بأن الحضارة الإسلامية قد استطاعت أن توظف هذا المنتج بكفاءة وفاعلية حتى طالت جميع جوانب الحياة بتذبذب وتفاوت ارتبط بالحالة العامة للأمة الإسلامية.

ولقد أخذ الوقف في وقتنا الحاضر حيزًا واسعًا من الدراسة من خلال إقامة ورشات العمل والمؤتمرات والندوات التي تناولته من أجل تفعيل هذه الأداة الاستثمارية في تنمية اقتصاد الدول والمجتمعات، إلا أن نظام وقف النقود لم يأخذ حيزًا كبيرًا من الدراسة والاهتمام، وهذا يعود إلى أن كثيرًا من الفقهاء يرون عدم جواز وقف النقود، باعتبار أن النقود مما يستهلك، والوقف يقصد به الانتفاع بالعين الموقوفة مع بقائها.

ويأتي هذا البحث ليفتح الباب واسعاً في إحدى أهم التطبيقات المعاصرة للوقف وهو ما يسمى بالوقف النقدي ويهدف إلى كشف حقيقة وقف النقود وقدرته على تنمية المجتمعات وتطوير اقتصادها مما يسهم عملياً في تقدم المسلمين وإبراز حقيقة نجاح العملية التطبيقية المعاصرة لوقف النقود وقدرته على تمويل المؤسسات الصغيرة والمنافسة والاستمرار.

وقد سلطت الضوء في هذا البحث على وقف النقود، وحكمه عند الفقهاء، ودوره في تمويل المؤسسات الصغيرة ودفع التنمية الاقتصادية المحلية، والتكافل الاجتماعي، ودوره الفعال في تنمية مرافق ومؤسسات الدولة.

ونظرًا للاضمحلال الذي حل بالوقف في وقتنا الراهن، وانصراف كثير من الناس إلى أعمال بر أخرى، أو الاكتفاء بالصدقات والتبرعات، الناتج إما عن عدم إلمامهم برسالة الوقف العظيمة، أو نتيجة لعدم الاهتمام البليغ من بعض الدول الإسلامية بنظام الوقف والتفريط فيه وعدم تقنينه، مما جعل الوقف مقتصرا في كثير منه على المساجد والمدارس القرآنية وهذا الأمر؛ قلل من الدور الإيجابي للأوقاف، وعدم الإقبال عليها، رغم حاجة المجتمعات المعاصرة إلى تفعيل دور الأفراد والمؤسسات في تحقيق التكافل الاجتماعي والاقتصادي، ونظرا إلى أن الأوقاف بشكلها التقليدي، لا يمكن أن تكتسب دورا بارزًا في العملية التنموية، ويبقى ذلك القصور في جميع مجالات الحياة وعدم تمكنها من مواكبة التطورات الاقتصادية المعاصرة، فقد أردت أن أشير إلى ما ظهر حديثا من المستجدات الإسلامية، والقضايا المعاصرة الخاصة

بوقف النقود ومدى تطبيقه، وكيف يمكن تفعيل دوره في تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية، من خلال تمويله للمؤسسات الصغيرة.

ومما ساعد في ذلك كون الوقف من الأحكام الاجتهادية، القابلة للتطور بما يتوافق مع حاجات المجتمع في كل زمان ومكان، يتماشى مع مستجدات الحياة، ومن هنا تظهر أهمية تفعيل الأوقاف مع حركة الاقتصاد بما يفيد الأمة الإسلامية حاضرها ومستقبلها، ويحقق التكافل الاجتماعي الذي يعد من أهم الأسس التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي الذي يضمن له السعادة والبقاء في ظل المودة والأمن والوحدة والسلام، ومن هنا تأتي هذه الدراسة لتجيب عن الإشكالية الرئيسية: هل يحقق وقف النقود دوره التمويلي للمؤسسات الصغيرة؟ وينجر عن هذه الإشكالية بعض الإشكالات الفرعية منها:

- هل يساهم وقف النقود في تمويل المؤسسات الصغيرة وما آليات تفعيله؟
- ماهية المؤسسات الصغيرة بمفهومها المعاصر؟ وما الصور والأساليب المعاصرة لوقف النقود في تمويلها؟

وتحقيقاً لدراسة هذا البحث فقد سلكت كلاً من المنهج الاستقرائي، والمنهج الاستنباطي التحليلي الوصفي الذي يتضمن المسح والدراسة، وتحليل الوظائف وتفسيرها للوصول إلى تعميمات مقبولة، وهو ما أدى إلى تقسيم الموضوع إلى ثلاث محاور تناولت في الأول التعريف بالوقف ومشروعيته والتكييف الفقهي له، وفي الثاني التعريف بوقف النقود وحكم الفقهاء في وقف النقود وماهية النقود، وفي الثالث ماهية المؤسسات الصغيرة والصور والأساليب التمويلية لها.

الدراسات السابقة:

التمويل الإسلامي كتوجه لدعم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر (نظرة استشرافية لاستخدام أموال الوقف والزكاة) بحث مشترك: أ/ فريشي محمد الأخضر، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، أ/ بوزيد عصام جامعة قاصدي مرباح ورقلة، طيبي عبد اللطيف ماجستير مالية المؤسسة، وأهم ما تناوله من خلال بحثهما أهمية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في النشاط الاقتصادي، وكذا أساليب تمويل هذه المؤسسات من أموال الوقف والزكاة، أما بحثي اهتم بتمويل المؤسسات الصغيرة دون المتوسطة كما أني ركزت على مورد إسلامي واحد للتمويل ألا وهو الوقف دون الزكاة.

الوقف النقدي تأصيله وسبل تفعيله في تمويل المشروعات الصغيرة، د/ عبد القادر جعفر جعفر- الجزائر- تناول في بحثه الوقف النقدي واختلاف الفقهاء في حكمه ثم تطرق إلى طرق تمويل المشروعات الصغيرة من خلال الوقف النقدين وهنا وجه الاختلاف بين الدراسة التي أجريتها وبين هذه الدراسة، كوني تحدثت عن دور وقف النقود في تمويل المؤسسات الصغيرة، وطبعا هناك فرق بين المؤسسات الصغيرة والمشروعات الصغيرة كما سأتي في المتن.

تفعيل دور مؤسسة الوقف والزكاة لتمويل المشروعات، د/ السعيد دراجي جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، تناول الباحث في دراسته الدور الاقتصادي والاجتماعي للوقف والزكاة، ثم ذكر أهمية المشروعات في الدول العربية وآليات تفعيل الوقف والزكاة لصالح هذه المشروعات، وكذا تحدث عن مشكلة التمويل البديل، أما في دراستي فقد ركزت على جزئية من الوقف ودورها الاقتصادي والاجتماعي، وآليات تفعيلها لصالح المؤسسات الصغيرة.

أهداف الدراسة:

- تجلية مقاصد الشريعة الإسلامية في مشروعية الوقف، وإيجاد الآليات والأنماط المثلى لتحقيق هذه المقاصد.
- محاولة الوصول إلى تصورات وآليات لزيادة فاعلية الوقف، وإبراز مساهمته في التنمية الاقتصادية، وإرساء أسس التكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي.
- إبراز دور وقف النقود في تحقيق التنمية الاقتصادية، وأثره في نواحي الحياة المختلفة.
- فتح آفاق جديدة لتنمية استثمار الأموال الوقفية من خلال فتح المجال على الأوقاف وتطويرها وذلك بالحديث عن الأساليب التمويلية لوقف النقود.
- الاطلاع على ماهية المؤسسات الصغيرة والبحث عن آليات تفعيلها.
- تشجيع الناس على العمل الخيري العام.
- تفعيل مديريات الأوقاف ومواكبتها للعصر.

أولا: مفهوم الوقف ومشروعيته وتكييفه الفقه.

نتناول بيان المراد بالوقف، ومرادفات الوقف، والنّصوص الدّالة على مشروعيّته من الكتاب والسّنّة والإجماع والقياس وكذا عمل الصحابة، وحكمته وأغراضه وأركانه وشروطه وذكرت خصائص الوقف ثم التكييف الفقهي.

1- تعريف الوقف.

1-1- **التعريف اللغوي للوقف:** إنّ الوقف من النّاحية اللّغوية يطلق على معان متعدّدة منها:

أ- مكوث الأصل: قال ابن فارس: "الواو والقاف والفاء أصل واحد يدلّ على تمكّث في شيء ثمّ يقاس عليه"[1]، ومن هذا الأصل المقيس عليه يؤخذ الوقف على أنّه ماكث الأصل.

ب - الحبس والتّسبيل: جاء في لسان العرب يقال: وقفت الدّابّة وقفا، حبستها في سبيل الله والحبس: المنع، وهو يدلّ على التّأبيد، يقال فلان وقف أرضه وقفا مؤبّدا إذا جعلها حبيسا لا تباع ولا تو هب ولا تورث[2]، والتّحبيس جعل الشّيء موقوفا على التّأبيد.

ج - الإمساك: وقف الدّار على المساكين إذا حبسه، والحبس: المنع والإمساك وهو ضدّ التّخلية، والحبس من النّخيل، هو الموقوف في سبيل الله[3].

1-2- التعريف الاصطلاحي للوقف: اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الوقف شرعا، وذلك تبعا لاختلافهم في لزوم الوقف من عدم لزومه، ومصير العين الموقوفة بعد الوقف وغيرها، وهذه جملة من تعريفات الفقهاء:

التعريف الأول: تعريف الوقف عند المالكية: عرف الوقف في المدرسة الفقهية المالكية بما يوافق الرؤية الفقهية له من مراعاة حق التوقيت فيه للواقف وأنه يكون في النقول والعقار وغير ذلك من الأحكام ولهذا عرفه الشيخ الدردير[4] المالكي بأنه: جعل منفعة مملوك ولو بأجرة أو غلته لمستحق بصيغة مدة ما يراه المحبس مندوب[5].

ويعرّفه الإمام مالك: بأنّه "حبس العين عن التّصرفات التّملكيّة مع بقائها على ملك الواقف، والتّبرع اللاّزم بريعها على جهة من جهات البرّ"[6].

من خلال تعريف السادة المالكية للوقف يتبين لنا أنّ العين الموقوفة لا تخرج عن ملك الواقف – كما سوف نرى في مذهب الإمام أبي حنيفة - ويمنع الواقف من التّصرف في العين الموقوفة بأيّ تصرّف تمليكيّ

كالبيع والهبة، كما أنّ التّأبيد ليس شرطا في الوقف، فيجوز الوقف لمدّة زمنيّة محدودة، كما أن الوقف يكون في الأعيان والمنافع، ولا ينتقل بالميراث إذا كان الوقف على التأبيد، ولا يجوز الرجوع فيه بعد انعقاده لأنه أصبح من التصرفات اللازمة.

التعريف الثاني: تعريف الوقف عند الحنفية: هناك تعريف للإمام أبي حنيفة وتعريف لصاحبيه (الإمامان محمد وأبو يوسف رحمهما الله) وسنبدأ بتعريف الإمام أبي حنيفة.

أ- **تعريف الفقيه أبي حنيفة**: يرى أنّ الوقف هو: "حبس العين على حكم ملك الواقف والتّصدق بمنفعتها على جهة من جهات الخير والبرّ في الحال أو المآل"[7].

مقتضى التعريف: يفهم من تعريف أبي حنيفة للوقف الأحكام التالية:

- أن الوقف لا يخرج العين الموقوفة من ملك الواقف.
- يجوز للواقف أن يتراجع عما أوقفه بالتصرف فيه[8].

ب - **تعريف صاحبي أبي حنيفة أبي يوسف ومحمد**: فعرّفاه أنّه "حبس العين على أن تكون مملوكة لأحد من النّاس وجعلها على ملك الله تعالى والتّصدق بريعها على جهة من جهات الخير في الحال أو المآل[9].

مقتضى التعريف: فرأيهما أنّ الموقوف يخرج من ذمّة الواقف، فلا يصير له سلطان عليه، ولا يدخل في ملك أحد من العباد، وعليه فلا يملك الواقف أن يتصرف فيه تصرّفًا ناقلا للملكيّة بعوض أو بغير عوض خلافا لرأي الإمام أبي حنيفة، كما لا حقّ للورثة فيه من بعده[10].

التعريف الثالث: تعريف الوقف عند الشافعية: عرف الشيخ الشربيني الشافعي[11] الوقف بأنه: "حبس مال، يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه، بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود"[12].

تعريف الإمام الشّافعي: فقد عرف الوقف بأنه: "حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح وموجود[13].

مقتضى التعريف: يفهم من تعريف الوقف في المدرسة الشافعية مايلي:

- أن الوقف يكون في الأصول أو الأعيان التي تنقطع بالاستغلال.
- أن الوقف ينقل ملك العين الموقوفة من ملكية الواقف والموقوف عليهم إلى ملك الله تعالى وبذلك لا يجوز التصرف فيه بأي نوع من أنواع التصرفات[14].

التعريف الرابع: تعريف الوقف عند الحنابلة: عرفه الإمام ابن قدامة[15] الوقف وبين معالمه بأنه: "تحبيس العين وتسبيل المنفعة"[16].

تعريف الإمام أحمد بن حنبل: يعرّف الوقف بأنّه "حبس المال عن التّصرف فيه والتّصدق اللاّزم بالمنفعة مع انتقال ملكيّة العين الموقوفة إلى الموقوف عليهم ملكا لا يبيح لهم التّصرف المطلق فيه"[17].

مقتضى التعريف: من خلال تعريف الحنابلة للوقف يفهم ما يلي:

- أن الوقف يكون على التأبيد.
- أن الوقف الصحيح، يزيل ملكية الواقف للعين الموقوفة.
- أن الوقف كالعتق، يزيل التصرف في الرقبة المنفعة[18].

وعليه فإنّ تّعاريف الفقهاء للوقف التي أوردناها آنفا تتمحور حول حقّ الملكيّة والمنفعة ومدى سلطة الواقف في استخدام حق التّصرّف فيه من جديد، وطبيعة المدى الزّمني الذي يمكن للواقف إعادة ما أوقفه إلى الحياز الحقيقيّة، كما أنّها لم تحدّد الجهة المنتفعة، إذ أنّ جهة الخير تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان.

1-3- الوقف في الاصطلاح القانوني: يقصد به في التّشريع الجزائري، فأوّل تعريف في القانون الجزائري:

أ- قانون الأسرة بأنه: "حبس المال عن التّملك لأيّ شخص على وجه التّأبيد والتّصدق"[19]. وورد تعريفه في المادّة 31 من القانون رقم 25/90 المؤرّخ في:1990/11/18م المتضمّن.

ب- قانون التوجيه العقاري: "الأملاك الوقفيّة هي الأملاك العقاريّة التي حبسها مالكها بمحض إرادته ليجعل التّمتّع بها دائما، تنتفع به جمعيّة خيريّة أو جمعيّة ذات منفعة عامّة سواء كان هذا التّمتّع فوريّا أو عند وفاة الموصين الوسطاء الذين يعيّنهم المالك المذكور"[20]، وأمّا نصّ المادّة 03 من القانون رقم 10/91 المؤرّخ في: 1991/04/27م **المتضمّن قانون الأوقاف**، فقد عرّفته **الوقف هو حبس العين عن التّملّك على وجه التّأبيد والتّصدّق بالمنفعة على الفقراء أو على وجه من وجوه البرّ والخير"**[21].

إنّ قانون الأوقاف في تعريفه للوقف لم يأخذ برأي المالكيّة في مسألة التّأبيد، بالرّغم أنّه المذهب المعتمد بالجزائر، فالمشرّع الجزائري في المادّة 2 منه أحاله إلى الشّريعة الإسلاميّة ولم يقتصر على مذهب من المذاهب.

2- مشروعيّة الوقف: أدلّة كثيرة في الحثّ على العناية بالمجتمع والأخذ بأيدي المحتاجين.

1-2 مشروعيّة الوقف من الكتاب:

- يقول الله: ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلَ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾ (البقرة: 176).

- ويقول: ﴿وَاعْبُدُواْ اللهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى والْمَسَاكِينِ﴾ (النساء: 36).

- وقوله: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُواْ ممّا تُحبُّونَ﴾ (آل عمران: 91)، فلمّا سمعها أبو طلحة وكان أكثر أنصاري بالمدينة مالا، قام فقال للنّبي ﷺ، إنّ أحبّ أموالي إليّ بير حاء وإنّها صدقة لله أرجو برّها وُذخرها عند الله، فضعها حيث أراك الله[22].

2-2- مشروعيّة الوقف من السّنّة. لقد أجمع الفقهاء على أنّ السّنة النّبويّة الشّريفة أقرّت الوقف من حيث شروطه وأركانه وأنواعه، وصيغته، وبيان حدود الانتفاع به.

كما قال الرّسول ﷺ: "إِذَا مَاتَ الإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلاَّ مِنْ ثَلَاثٍ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ[23]".

2-3- مشروعيّة الوقف الإجماع: قال ابن رشد الجدّ، الأحباس سنّة قائمة، عمل بها النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم والصّحابة، ومن بعدهم من المسلمين[24].

2-4- مشروعيّة الوقف من القياس :يتّفق الفقهاء على أنّ الوقف مشروع، يقول الإمام الشّربينيّ رحمه الله، اتّفق العلماء على أنّ بناء المساجد، وإخراج أرضها من ملكيّة واقفها، أصلها في وقف الأصل وحبس الأصول والتّصدق بثمرتها، فيقاس عليه غيره[25].

2-5 مشروعيّة الوقف من عمل الصحابة: كان الصّحابة يسارعون إلى الوقف كلّما توفّرت لهم القدرة، اقتداء بالنّبيّ ﷺ، **فهو أوّل واقف في الإسلام**، أوقف سبع حيطان له بالمدينة صدقة على بني عبد المطلب وبني هاشم، يأكل منها أهله بالمعروف غير المنكر[26].

نقل ابن الجلاب رحمه الله أن الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم عملوا بالوقف كعثمان بن عفان، والزبير، وطلحة، وعلى ابن أبي طالب، وعمرو بن العاص[27].

وممّا سبق ثبت أنّ الوقف باب من أبواب الخير والتّكافل الاجتماعي، ومحرّك من محرّكات الاقتصاد وتمويله، ويحقّق المصلحة العامّة والخاصة وفق المقاصد الشّرعيّة.

3- الحكمة من مشروعية الوقف: الوقف نوع من البر يقصد به التقرب إلى الله عز وجل والإحسان إلى المحتاجين والتعاون على البر والتقوى، وإذا كان الناس مسلطين على أموالهم فلا جناح في إنفاق تلك الأموال فيما يحقق أغراضا دينية أو اجتماعية أو اقتصادية من أغراض النفع العام. ويمكن أن نعرض أغراض الوقف فيما يلي للتذكير لا للبيان والاستقصاء.

3-1- أغراض الوقف: تتنوع أغراض الوقف بحسب تعدد أوجه البر، ويمكن ذكر أهمها، والتي تتمثل في:

- **نشر الدعوة الإسلامية**: ومن أهم مظاهر هذا الغرض وقف المساجد التي كانت عبر التاريخ منارات لنشر الدعوة وتعليم الناس وتربيتهم وتهذيبهم، وما ألحق بها من أوقاف للإنفاق عليها وعلى القائمين على شؤونها كالدكاكين والضيعات والمساكن وغير ذلك. ولازال لهذا الغرض أهميته فإضافة إلى المساجد فهناك العديد من المراكز الدعوية التي تقوم على الأوقاف.
- **الرعاية الاجتماعية**: من خلال صلة الرحم بالإنفاق على القرابة من الأبناء وبنيهم من خلال الوقف الأهلي أو الذري. وكذلك رعاية الأيتام وأبناء السبيل وذوي العاهات من خلال الأوقاف الخيرية التي يخصصها الواقفون لمثل هذه الأغراض، وتوفير مناصب الشغل من خلال فتح ورشات عمل أو مشاريع مصغرة أو مؤسسات صغيرة.

ومن أغراض الوقف خاصة وقف النقود تسديد ديون العاجزين عن السداد.

- **الرعاية الصحية**: يعد هذا الغرض من أوسع المجالات التي وقف المحبسون أملاكهم عليها، وشملت أنواعا كثيرة مثل بناء المستشفيات والمصحات، والبحث العلمي المرتبط بالمجالات الطبية.
- **التعليم**: التعليم أشهر من أن نخصص له بعض الأسطر لبيانه فيكفي المدارس الوقفية المنتشرة في سائر أنحاء العالم الإسلامي وعلى رأسها تلك المساجد والجوامع والمدارس القرآنية والزوايا، التي أضحت منارات للعلم ناهيك عن المكتبات والمعاهد التي لا يمكن عدها أو حصرها في هذه العجالة.
- **أغراض الأمن والدفاع**: ربما كان مستند هذا الغرض ما فعله خالد بن الوليد حينما وقف أدراعه وأعتاده في سبيل الله. فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ بعث عمرًا على الصدقة، فقيل منع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس عم رسول الله ﷺ، فقال الرسول ﷺ: "ما ينقم ابن جميل إلا أنه كان فقيرًا فأغناه الله، وأما خالد فإنكم تظلمون خالدًا، قد احتبس أدراعه وأعتاده في سبيل الله وأما العباس فهو عليّ ومثله معه"[28]، وقد سار على هذا النهج الصحابة الكرام والتابعون ومن تبعهم بإحسان من العلماء والحكام وذوي اليسار في الأمة فوقفوا الأموال على سد الثغور والحفاظ على حرمة ديار المسلمين
- **الوقف على البنية الأساسية**: كالوقف على إنشاء الطرق، والجسور وآبار الشرب وقد سبقت الإشارة إلى بئر رومة في المدينة المنورة التي وقفها عثمان رضي الله عنه.

4- أنواع الوقف: يُستنبط مما ذكره الفقهاء من صور الوقف أنه يمكن أن يقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

4-1- الوقف الأهلي: وهو أن يجعل استحقاق الريع للواقف، ثم على أولاده، أو على أولاد أولاده مباشرة، ثم لجهة برَ لا تنقطع وهذا الوقف له سند كما ذكرنا من وقف الرسول ﷺ والصحابة رضي الله عنهم، ومنها وقف الخليفة عمر بن الخطاب ووقف الزبير بن العوام رضي الله عنهم، فالزبير رضي الله عنه جعل دوره على أبنائه لا تباع ولا تورث ولا توهب[29].

4-2- الوقف الخيري: وهو الذي يقصد به الواقف التصدق على وجوه البر العامة، كالمدارس والمساجد والمستشفيات والآبار وغيرها مما يؤدي إلى تحقيق النفع العام[30].

4-3- الوقف المشترك: وهو ما خصصت منافعه إلى الذرية وجهة بر معًا. جاء في المغني: (وإن وقف داره على جهتين مختلفتين، مثل: أن يقفها على أولاده، وعلى المساكين: نصفين، أو أثلاثًا، أو كيفما شاء، جاز، وسواء جعل مآل الموقوف على أولاده وعلى المساكين أو على جهة أخرى سواهم[31].

4-4- أركان الوقف: الوقف مثل سائر الالتزامات والعقود لا بد له من توافر أركان معينة لقيامه وهي[32]:

- الشخص الواقف (المحبِس).
- المال الموقوف (المحبَس).
- الشخص أو الجهة الموقوف عليها (المحبَس له).
- الصيغة المعتبرة فهي هنا الإيجاب من الواقف.

5- شروط الوقف، وشروط الواقف: اشترط العلماء شروطا معينة للوقف، وللموقوف وللجهة الموقوف عليها، ويمكن إجمال هذه الشروط فيما يلي[33]:

- أن يكون الواقف أهلا لتصرفه، وذلك بأن يكون: عاقلا، بالغا، حرا، رشيدا، غير محجور عليه.
- أن يكون الموقوف مالا متقوما معلوما.
- أن يكون الوقف مملوكا للواقف ملكا تاما.
- أن يكون الوقف منجزا، فلا يصح تعليقه على شرط.
- أن يكون الوقف مؤبدا، فلا يصح أن يكون مؤقتا.
- أن يكون الواقف في حالة الصحة، فلا يصح في مرض الموت.
- أن يكون مصرف الوقف معينا معلوما.
- أن يكون الوقف على جهة بر وقربة.
- أن يكون الموقوف عليه إما معين أو جهة معلومة ممتدة.
- ألا يعود الوقف على الواقف[34].

6- خصائص الوقف: يتميز الوقف باستقلاله، واستمراريته وديمومته التي لا ترتبط إلا بالوظيفة التي حدّدها الواقف في شروطه، فشرط الواقف كنص الشارع، وهذه المزايا وغيرها أكسبت الوقف تلك الحيوية التي استمر أثرها قرونا طويلة باعتباره أحد الأسس المهمة للنهضة الإسلامية الشاملة بأبعادها المختلفة[35].

أمّا خصائصه على وجه التفصيل فهي عديدة، ومنها:

- أنّه عمل تطوعي وقُربة لله تعالى يقوم به الواقف من ذاته.
- دوامه واستمراره، وقابليته الذاتية للتطور.
- عدم انحصاره ـ إنشاءً أو انتفاعا ـ في طبقة اجتماعية معيّنة أو عصر معيّن.
- عدم قابليته للتصرف بالبيع أو الهبة أو التوريث، إنما هو تسبيل غلته للمستحقين، وهذا يعني أنّ في إدارة الوقف حقان وهدفان؛ فحق في عين الوقف بهدف الإبقاء عليها للغرض الذي أوقفت له، وحق في الغلة بهدف استفادة الموقوف عليه منها.
- تنوع مضمون خدماته ومجالات صرفه بحيث تتسع لاحتياجات الناس بكيفية مباشرة أو غير مباشرة.
- آفاق مجالاته واسعة جدا، فهي تلبي احتياجات الناس الفردية والجماعية. وهذا يقتضي أن ينشأ ويدار ويستثمر وفق مفاهيم تختلف عن المؤسسات ذات المجالات المحدّدة.

- سهولة إدارته؛ فيمكن للواقف نفسه أن يتولى إدارته، ويمكن أن يتولى ذلك أحد ذريته، أو ناظر مستقل.
- تنوع الأموال الموقوفة، فقد شملت جميع الأنواع كالأراضي الزراعية وغير الزراعية، والمباني، والأموال المنقولة كالآلات الزراعية والمصاحف والكتب، وغير ذلك، فهو شامل لكل ما يجوز بيعه، وهذا التنوع أدى إلى تراكم حصيلة كبيرة من الأوقاف خلال العصور المتتابعة.
- للواقف الحرية الكاملة في الكيفية التي يرغب بها أن يكون عليها وقفه؛ حسب رغباته ووجهاته وأهدافه التي تحقق آماله فيما يوقف. وهذا يقتضي الالتزام بالشروط التي وضعها لوقفه.
- لما كان الوقف صدقة يتقرب بها الإنسان لربه؛ اقتضى ذلك ضرورة الالتزام بالأحكام الشرعية للوقف عند إنشائه أو إدارته أو استثماره أو توزيع مصارفه. فمثلا يجب الابتعاد عن الأساليب المحرمة في استثمار الوقف.
- الوقف صدقة جارية دائمة مستمرة ينفع الناس جيلاً بعد جيل وأمّة بعد أمة؛ يقتضي وضع ذلك بعين الاعتبار في كلّ أحواله؛ عند إنشاءه وإدارته واستثماره.
- يمتلك الوقف قدرة ذاتية على تطوير أساليب التعامل معه وهذه القدرة جزء لا يتجزأ من كينونته، ويحمل في داخله بذور بقائه وإمكانيات تطوره في المستقبل. وهذا يسهل على القائمين عليه الاعتماد على الذات في الإدارة والتطوير.

في الوقف حفاظٌ على أصوله من الضياع وضمان لحفظها من تصرف العابثين.

7- التكييف الفقهي للوقف: اختلف الفقهاء في تكييفهم للوقف واعتبروه في هذا السياق اعتبارات مختلفة، منهم من اعتبره إسقاطًا للملك كأبي يوسف والشافعية والحنابلة، وقد ذهبوا إلى ذلك قياسًا على العتق والطلاق، اللذين هما إسقاط للملك عن العبد والزوجة، ويتم ذلك ويلزم بمجرد التلفظ دون حاجة إلى التسليم أو الإضافة إلى ما بعد الموت أو قضاء القاضي لحديث عمر بن الخطاب فتصدق بها عمر على ألا تُباع ولا تُوهب ولا تُورث في الفقراء وذي القربى.

كما أن الحاجة ماسة إلى أن يلزم الوقف لتحصيل الثواب الدائم وقد أمكن دفع هذه الحاجة بإسقاط الملك.

ومنهم من اعتبره نوعًا من الصدقة والهبة كالإمام محمد بن الحسن والشافعية في رواية فلا يتم ولا يترتب عليه آثاره الشرعية إلا بالتسليم إلى الجهة الموقوف عليها أو إلى الوالي كسائر التبرعات لأن التمليك من الله لا يتحقق مقصدًا لأنه مالك الأشياء، ولكنه يثبت في ضمن التسليم[36].

أو أن الوقف أنزل منزلة العارية، فألحق بها كما فعل الإمام أبو حنيفة، ثم استعير له ما يليق به من أحكام العارية، فلا يكون الوقف مزيلا لملك الرقبة، حتى يجوز للواقف الرجوع عنه متى شاء، ويبطل الوقف بموته ويورث عنه ويجوز له بيعه وهبته كما هو مقرر في حكم العارية.

والقول إنه بمنزلة العارية يدل على أنه ليس عارية حقيقية لأن العارية تختلف عنه في كون العين المعارة تسلم للمستعير ولا تتم إلا بهذا التسليم، أما الوقف فيتم بدون تسليم، لأنه يجوز بقاء الموقوف في يد الواقف يدير شؤونه ولا فرق في ذلك بين الوقف في حال الصحة أو المرض، فكل ذلك سواء، أو حتى أنه وصلت به الأمور إلى أن تُنكر مشروعيته، ومن ثم يعتبر عملا باطلا وذلك في رواية أخرى عن أبي حنيفة[37].

ثانيا: مفهوم الوقف النقدي ومميزاته، وأهميته في الوقت المعاصر وحكمه

1- ماهية وقف النقود ومميزاته.

1-1- ماهية وقف النقود:

أ- تعريف النقد لغة: إبراز الشيء وإظهاره، قال ابن فارس[38] النون والقاف والدال أصل صحيح يدل على إبراز الشيء وبروزه ...ومنه نقد الدرهم وذلك أن يكشف عن حاله في جودته أو غير ذلك ..ونقده الدراهم أعطاه إياها، فانتقدها أي قبضها[39].

ويطلق على العملة من الذهب والفضة أو غيرهما مما يتعامل به... وهو المراد هنا[40].

وقد كان مقصورًا على الذهب والفضة سواء كانا مسكوكين أو غير مسكوكين[41] إلا أن وضعها لم يعد كذلك بسبب تغير حركة النقود من مادتي الذهب والفضة إلى العملة الورقية الائتمانية، أو الإلكترونية، التي أخذت صبغتها القانونية الدولية والعرفية العامة، فأصبحت قيم الأشياء بالاعتبار لا بالخلق والذاتية[42].

ب- تعريفها في الاصطلاح[43]: النقود هي ما اتخذه الناس وسيطا للتبادل، ومخزنا للقيم، ومقياسا للأسعار، سواء أكان من الذهب أم من الفضة أم من غيرهما مما يتعامل به الناس.

والنقود مصطلح يشمل العملة، وهي كلُّ ما تعتبره السُّلطة الرّسمية نقودا وتمنحه قانونيا صفة إبراء الذِّمم من الدُّيون، كما يشمل كلَّ ما يتراضى الناس عليه باختيارهم، ويتّخذونه وسيطا للتبادل ومخزنا للقيم .وعليه فالعملة أخصُّ من النقود.

ج- أنواع النقود: يمكن تقسيم النقود إلى أنواع ثلاثة[44]:

النوع الأول :النقود التي هي أثمان بذاتها، أي بأصل خلقتها؛ كالذهب والفِضَّة الخالصين.

النوع الثاني :النقود المعدِنية الاصطلاحية: وهي النقود التي تَمَع بين كونها ذاتَ قيمة في ذاتها، وبين اصطلاح الناس على اتخاذها نقوداً بالعرف. وهذه على ضربين:

أ- **النُّقود المغشوشة** :وهي المتخذة من الذهب أو الفضة المخلوطة بالمعادن الرخيصة، مثل :النحاس، أو البرونز، أو النيكل، التي يغلب الغش الخالص فيها.

ب- **الفُلُوس** :وهي المتَّخَذة من المعادن الرخيصة مثل :الحديد أو النحاس أو الألمنيوم أو البرونز.

النوع الثالث: النقود الاصطلاحية: وهي النقود الورقية التي تستمِدُّ قيمتَها من القانون لا غير، ولو لم تكن لها قيمة.

ولهذا اجتهد الباحثون في تحديد طبيعتها والأحكام المتعلِّقة بتغيّرُ قيمتها من خال أحكام النوعين الأُولَيين ومن خلال مبادئ التشريع العامة، ومقاصده الأساسية الدّاعية إلى تحقيق العدل، ورفع الضرر والحرج عن المكلفين.

وعليه فالنقود في الاصطلاح الفقهي نوعان:

الأول: نُقودٌ بالخِلقَة :وهي الذَّهَب والفضة.

الثاني: نُقودٌ بالاصطلاح :وهي سائر المسكوكات المعدنية الأخرى، وما في حكمها من الأوراق النقدية.

معنى وقف النقود[45] ومحلّ الوقف في موضوعنا هو النقود، وهي نوع من الأموال، والأموال: أعيان ومنافع.

فالأعيان: هي ذوات الأشياء؛ كالدار والآلة والمركبة، والأطعمة .وهذه عقارات ومنقولات ونقود.

والمنافع: هي ما ينتفع به من ذوات الأشياء، كالسكنى، والقطع، والركوب والنقل، والأموال كذلك: **عروض ونقود**.

والعروض: هي كل ما عدا النقود، وتقصد للانتفاع بأعيانها في إشباع الحاجات المختلفة

والنقود: سبق تعريفها، والانتفاع بها إنما يكون بتداولها، ومبادلتها بغيرها، أي باستثمارها، لأنها وسيط في المبادلات، وأثمان للسلع؛ فلا ينتفع بأعيانها كالعروض.

فالنقود إذن: من المنقولات، ومن المثليات، ومن الأموال الاستهلاكية، وعليه فالمراد بوقف النقود : رصد مبلغ مالي نقدي لتداوله بالقرض والتنمية، وقفا على المحتاجين إليه الذين يعينهم الواقف، بالطرق المشروعة

2-1- مميزات وقف النقود: يمتاز الوقف النقدي - في هذا العصر - ببعض الخصائص والمِيزات منها:

أ- به يمكن إنشاء الوقف المشرك أو الوقف الجماعي، أو ما يمكن تسمية صندوق القرض الحسن، إذ فيه يكون الواقف أكثر من واحد خلافا لغالب الوقف العيني.

ب- تعظيم رأس المال، وهو مقّوم معتبر لقيام مشاريع وقفية كبرى وأكثر سعةً وفعالية، مما يساعد على دخول الأوقاف مجالاً أوسع من الأنشطة الإنتاجية.

ج- سهولة إنشائه لقيامه على النقد، الذي يمتلكه أغلب الناس، ويمكن بذل القليل والكثير منه، بخلاف الأراضي والعقارات التي قد لا يسع الكثيرين وقفُها[46].

2- أهمية وقف النقود في الوقت المعاصر

اكتسب وقف النقود أهمية كبيرة في الوقت الحاضر وذلك على النحو الآتي:

2-1- قدرته على تفادي أغلب مشكلات وقف العقار: الأصل في الوقف، ولا يمكن الاستغناء عنه، والتركيز على وقف العقار وإهمال ما عداه من الأموال التي يمكن وقفها، وبخاصة النقود - أدى – لأسباب تتعلق بطبيعة العقار، أو لأسباب خارجية – إلى ظهور بعض المشكلات التي نمت وتراكمت مع الزمن، وكادت أن تودي بنظام الوقف بكليته في الوقت الحاضر، ونرى أن وقف النقود يمكنه تفادي هذه المشكلات، مما يعني أهمية وقف النقود، وأهمية التوسع فيه ما أمكن، ومن هذه المشكلات:

- **غلاؤه وقلة القادرين على وقفه :معلوم** أن العقار – أرضًا أو بناءً – من أكثر الأموال غلاء وكلفة، وكثير من الناس يحجمون عن الوقف عكس النقود لأن النقود الموقوفة لا يشترط أن تكون مبلغًا كبيرًا.
- **التكاليف الضخمة لصيانة العقار:** وقد تؤدي إلى

الاستئثار بكامل الغلة، أو جزء كبير منها، مما يؤدي إلى مزاحمة العمارة للمستحقين لو كان الوقف نقودًا، لأن النقود يمكن استثمارها – كما سيأتي – في أوجه كثيرة ومختلفة لا تحتاج لعمارة وصيانة عالية التكاليف[47].

- **محدودية استثمار العقار:** إما في الزراعة أو الإجار وهذا بخلاف وقف النقود، فطرق استثماره عديدة ومتنوعة.
- **صعوبة بيعه إذا تعطلت أو قلت منافعه**: فبينما أجاز الحنفية والحنابلة البيع والإبدال في هذه الحالة نجد أن المالكية والشافعية يمنعون منه، فمذهب المالكية أن العقار لا يباع ولو خرب، فبهذا ربما يؤدي إلى إتلاف الوقف وتعطيله وخرابه، وهذا الأمران يمكن تفاديهما لو كان الوقف نقدًا، حيث يمكن توجيه الاستثمار في النقود الموقوفة إلى الأوجه الأكثر نفعًا في كل زمان ومكان، كما يمكن التنقل بين أوجه الاستثمارات المتوفرة بسهولة في وقت قصير.
- **صعوبة تمويل وقف العقار:** ويعد تمويل الوقف – وبالذات وقف العقار – من أهم المشكلات التي واجهت الوقف طوال التاريخ الإسلامي، ولا يعرف وقف النقود مشكلة من هذا القبيل، بل لا ترد عليه مشكلة

التمويل مطلقًا، لأن التمويل إن كان يعني توفير الموارد النقدية للاستثمار ونحوه، فإن النقود هي التمويل بعينه.

- **إمكانية ظهور مؤسسات وقفية كبرى ناجحة إداريا واقتصاديا** وكذا القرض الحسن فكان أن ظهرت الإدارات الحديثة لهذه المؤسسات الوقفية، وكونت لهذه الصناديق ونحوها مجالس الإدارات، والجمعيات العمومية، والمحاسبين القانونيين وأقسام الاستثمار والتخطيط والدراسات والبحوث ونحو ذلك، فأن فرص نجاح هذه الإدارات أكبر من فرص نجاح الإدارة الفردية أو العائلية، أو حتى الإدارة الحكومية، كما يمكن القول بأن هذه الترتيبات الإدارية والاقتصادية تعد من أهم ما أضافه وقف النقود في الوقت الحاضر إلى نظام الوقف في الإسلام[48].

إحياء دور الوقف في التنمية :كان الوقف في الإسلام يقوم بدور مهم في الإنفاق على متطلبات التنمية الاجتماعية في المجتمع، ومع ظهور الاتجاه الحديث للنظام الاقتصادي العالمي الجديد، والذي يقوم على دعم المبادرة الفردية. فإن وقف النقود – بمزاياه المتقدمة - يمكن أن يقود هذا الاتجاه، وأن يعيد للوقف دوره التاريخي في إدارة وتمويل مجالات التنمية الكبرى[49].

3- مذاهب الفقهاء وأقوالهم في حكم وقف النقود

حين نتتبع أقوال الفقهاء في مسألة حكم وقف النقود نجد أن لهم قولين رئيسيين:

3-1-عدم الجواز: وإليه ذهب أبو حنيفة، وأبو يوسف، والشافعية في الوجه الصحيح، والحنابلة في قول هو المذهب .فأبو حنيفة لا يرى – كما تقدم – جواز وقف المنقول مطلقًا وأبو يوسف لم يستثن من المنقول إلا الكراع والسلاح للجهاد، وما عداه من المنقول لا يجوز وقفه، نقودًا أو غيرها[50].

وفي المسألة وجهان عند الشافعية، أصحهما عدم الجواز، سواء أكان وقفها للتزين أم للإتجار وصرف الربح للفقراء[51]، ومذهب الحنابلة عدم جواز وقف النقود، سواء وقفها للزينة أو لغيرها كالقرض، قال في الإنصاف على الصحيح من المذهب[52].

3-2- القول بجواز وقف النقود: وهو المذهب عند الحنفية والمالكية، ووجه مرجوح عند الشافعية، ورواية مرجوحة عند الحنابلة، واختارها ابن تيمية، وهو مذهب الزهري وإليه مال البخاري.

وقد استقر المذهب عند الحنفية في حكم وقف المنقول على قول محمد بن الحسن، وهو جواز وقف المنقول المتعارف عليه، ولم يكن وقف النقود متعارفًا عليه زمن محمد بن الحسن لذلك لم ينقل عنه القول بجوازه، لكن نقل القول بجوازه عن زفر، أو عن الأنصاري تلميذ زفر لكن بعد أن أصبح هذا النوع من الوقف متعارفًا عليه فيبعض البلدان، دخل في قول محمد المفتى به عند الحنفية ولم تعد هناك حاجة إلى تخصيص القول بجوازه على مذهب زفر أو الأنصاري[53].

وذكر المالكية أن في وقف المثلي كالطعام والنقد ترددًا، وأحد الترددين هو الجواز، إذا وقفت للقرض أو نحوه، وذكر الخرشي أن هذا هو المذهب[54]، والقول بجواز وقف النقود وجه مرجوح عند الشافعية، والمذهب - كما تقدم- عدم الجواز، وقال في الحلية عن هذا الوجه: "وليس بشيء[55] وهو كذلك رواية مرجوحة عند الحنابلة اختارها ابن تيمية[56].

بما أن الاختلاف وقع بين الفقهاء بين مجيز ومانع فإننا نميل إلى الرأي الذي أجاز وقف النقود تماشيا مع المستجدات المعاصرة وفتح باب الخير والتطوع لجميع أفراد المجتمع.

ثالثا: دور الوقف النقدي في تمويل المؤسسات الصغيرة

1-مفهوم التمويل وماهية المؤسسات الصغيرة

1-1- مفهوم التمويل وأنواعه: تحتاج المؤسسات الاستثمارية عامة إلى التمويل في فترات حياتها ومراحل عمرها الإنتاجي وتطورها، سواء في بداية تأسيس المشروع وانطلاقه، أم أثناء تطويره وتنميته وتحديثه، أم في حال استعداد المشروع إلى الانطلاق نحو الأسواق الخارجية، كما تحتاج إليه المؤسسات في مجالات البحث والتدريب ومتابعة الأسواق ومسايرة تطورات الإنتاج، إضافة إلى الحالات التي يتعرض فيها المروع لأي حدث استثنائي[57].

والتمويل أحد العلوم التطبيقية لعلم الاقتصاد الذي يبحث فيه عن استخدامات رأس المال وإنتاجيته ومصادره ووسائل تنميته.

1-2- تعريف التمويل: يقال :موَّل المشروعَ :أي أمدّه بمال، أو قدّم له ما يحتاج إليه من مالٍ[58]. فهو يعني توفير المبالغ النقدية اللازمة لإنشاء مشروع خاص أو عام، أو تطويره.

1-3- أنواع التمويل[59]: ليس التمويل نوعا واحدا، بل هو أنواع باعتبارات مختلفة هي إجمالا ما يلي:

فالتمويل باعتبار المشروعية نوعان: تقليدي وإسلامي.

أ-التمويل التقليدي: يرتكز التمويل التقليدي على التمويل المصرفي، وهو مختلف القروض التي يقدمها الجهاز المصرفي لعملائه من الأفراد والمؤسسات، على أن يتعهّد المدين بسداد تلك الأموال وفوائدها والعمولات المستحقة عليها والمصاريف دفعة واحدة، أو على أقساط في تواريخ محددة .كل ذلك مع تقديمه مجموعة من الضمانات التي تكفل للمصرف استرداد أمواله في حال توقفهم عن السداد دون خسائر.

ويشمل التمويل المصرفي كل التسهيلات الائتمانية المتنوعة التي تمنحها المصارف التقليدية.

وإذا أطلق التمويل أو الائتمان المصرفي انصرف معناه إلى الإقراض دون غيره من العقود نظرا إلى أن المصارف قامت أساسا على الإقراض والاقتراض.

ب- التمويل الإسلامي: وبالرجوع إلى كتب الفقه الإسلامي المأثور عامة نجد مصادر الاستثمارات فيها محدودة؛ فقد كان تمويل المشروع إما من مال صاحبه، أو بقرض حسن من غيره، أو من الشركاء في شركة الأموال، أو شركة الأبدان وما تحتاجه من آلات، أو المال من طرف والعمل من آخر، ومن ذلك المضاربة وسائر العقود الزراعية.

2- ماهية المؤسسات الصغيرة:

نظمت عدة مؤتمرات دولية ومحلية ورشات عمل من مؤسسات ذات صلة للوصول إلى آلية تحديد مفهوم شامل للمؤسسات الصغيرة إلا أن المفاهيم تباعدت بسبب، وذلك بسبب اختلاف المعايير المستخدمة أو اختلاف الإطار الذي يتم فيه استخدام هذه المعايير، فبدلاً من أن يتم تقليل وتوحيد الأسس التي يتم الاعتماد عليها في تعريف هذه المشروعات كانت تظهر مقترحات ومعايير جديدة تتناسب مع التطور الاقتصادي والعلمي والتكنولوجي الحاصل. وعليه، فقد أصبح في حكم المؤكد أنه لا يمكن التوصل إلى تعريف محدد وموحد للمؤسسات الصغيرة.

2-1- مفهوم المؤسسات الصغيرة: كنتيجة لتعدد المعايير التي اعتمدها الباحثون في تعريف المؤسسات الصغيرة والمتوسطة تعددت تعاريفها، فلقد تبين من دراسة أجرتها منظمة العمل الدولية عن المؤسسات الصغيرة بأن هناك أكثر من 50 تعريف مختلف في 75 بلد. سنحاول فيما يلي التطرق لبعض محاولات تعريف المؤسسات الصغيرة[60].

أ- تعريف SMALL BUSINESS ADMINISTRATION[61]: رأت هيئة المنشآت الصغيرة بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 1953م أن العامل المحدد والأساسي في تعريف المؤسسات الصغيرة والمتوسطة هو طريقة التسيير، بمعنى آخر المؤسسات الصغيرة والمتوسطة هي المؤسسات المسيرة بطريقة حرة، هي ملك للمسير والتي تهيمن على السوق.

من هذا التعريف يظهر جليا الغموض الذي يبقى حول ماهية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، إذ ليس بالضرورة أن تكون هذه المؤسسة ملك للمسير ووحده يملك رأس مالها.

ب- تعريف J.E. BOLTON [62]: في الستينات بدأ البريطانيون يهجرون المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، وأمام هذه الوضعية كلفت الحكومة البريطانية لجنة يرأسها البروفيسور **J.E. BOLTON** لدراسة إشكالية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في بريطانيا.

ولقد جاء تقرير **BOLTON** متضمنا تعريف المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، والذي كان يعتمد على ثلاثة معايير هي:

- يتم تسيير المؤسسات الصغيرة والمتوسطة من قبل ملاكها بصفة شخصية.
- تملك هذه المؤسسات حصة ضعيفة في السوق.
- استقلالية المؤسسة.

من هذا التعريف أو بالأحرى من هذه المعايير يمكن استخلاص بأن المؤسسات الصغيرة والمتوسطة هي مؤسسات تعتمد في تسييرها على هرم شخصي بسيط إلى حد بعيد ويتربع مالك المؤسسة على قمة هرم المؤسسة بحيث أن اتخاذ القرارات تعود في النهاية إلى المالك، ولكن هنا لا يمنع من أن يعتمد هذا الأخير على إطارات من عماله يرى فيهم الكفاءة، في اتخاذ القرارات بالاستشارة، دون أن يمنحهم السلطة ويبقى هذا صالح في بعض المؤسسات خاصة تلك التي يقوم عدد عمالها 200 عامل.

كما أنه من خلال هذا التعريف نلاحظ أن المؤسسة الصغيرة والمتوسطة لا تملك القدرة في فرض أسعارها بسبب الحصة الصغيرة التي تملكها في السوق، فهي بذلك غير قادرة على المنافسة القوية.

ومن خلال التعريف أيضا فإن استقلالية المؤسسة له أكثر من معنى، إذ يحدد هذا المعيار بدقة المؤسسة المستقلة من فروع المؤسسات الكبيرة التي لا يمتلكها التعريف[63].

ج- **تعرف المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر[64]**: اعتمادا على تعريف الاتحاد الأوربي لهذه المؤسسات عن طريق إصدار القانون رقم 18 01 - المؤرخ في 27 رمضان 1422 الموافق لـ12 ديسمبر 2001م المتضمن القانون التوجيهي لترقية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، وهو التعريف القانوني والرسمي للجزائر، حيث " تعرف المؤسسة الصغيرة والمتوسطة، مهما كانت طبيعتها القانونية بأنها مؤسسة إنتاج السلع أو الخدمات: تشغل من 1 إلى 250 شخصا و لا يتجاوز رقم أعمالها السنوي ملياري (2) دينار أو لا يتجاوز مجموع حصيلتها السنوية خمسمائة (500) مليون دينار، وأن تستوفي معايير الاستقلالية.

يمكن توضيح الفرق بين المؤسسات الصغيرة جدا والصغيرة وكذا المتوسطة وفقا للقانون الجزائري كما يلي:

جدول رقم (01): تقسيم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة حسب معيار الحجم[65]

البيان	عدد العمال	رقم الأعمال (مليون دينار)	مجموع الميزانية (مليون دينار)
صغيرة جدا	09-01	أقل من 20	أقل من 10
صغيرة	49-10	من 20 إلى 200	من 10 إلى 100
متوسطة	249-50	من 200إلى 2000	من 100 إلى 500

د- تعريف الاتحاد الأوروبي[66]: أثبتت مختلف الدراسات اختلاف المعايير المستخدمة في تصنيف المؤسسات حتى في البلدان الأوروبية، وهنا تكمن صعوبة توحيد تعريف هذا النوع من المؤسسات في أوروبا، الأمر الذي دفع دول الاتحاد الأوروبي سنة 1992م إلى تكوين مجمع خاص بالمؤسسات المتوسطة والصغيرة. وتوصلت هذه اللجنة الأوروبية في النهاية إلى الاعتراف بعدم قدرتها وضع تعريف محدد ووحيد لكل الدول الأوروبية. لكن حاولت من جهة أخرى دعم الدراسات التي من شأنها إيجاد معايير متقاربة لجمع الرؤية. وأقر المجمع الأوروبي بعدم وجود أي تعريف علمي، حتى تلك التي ستستخدم معايير مادية كعدد العمال مثلا. فحسب المجمع يمكن تحديد المؤسسات الصغيرة والمتوسطة كما يلي:

- المؤسسات المصغرة (الفتية) يتراوح عدد عمالها بين 0 إلى 9.
- المؤسسات الصغيرة من 10 إلى99 عامل، وهذا موضوع بحثنا.

جدول رقم (2) يوضح تعريفات بعض الدول للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة عدد العمال حسب[67]

اسم الدولة	المؤسسات الصغيرة	المؤسسات المتوسطة
أستراليا	أقل من 20 عامل	أقل من 100 عامل
فلندا	أقل من 100 عامل	أقل من 500 عامل
اليونان	إلى غاية 49 عامل	من 50 إلى 500 عامل
إيطاليا	من 51 إلى 100 عامل	من 101 إلى 300 عامل
هولندا	من 1 إلى 9 عمال	من 10 إلى 100 عامل
البرتغال	إلى غاية 99 عامل	من 100 إلى 500 عامل
إسبانيا	أقل من 200 عامل	من 201 إلى 500 عامل
سويسرا	من 1 إلى 50 عامل	أقل من 200 عامل
المملكة المتحدة	من 1 إلى 99 عامل	من 100 إلى 500 عامل
تايوان	أقل من 20 عامل	أقل من 100 عامل
تايلاندا	أقل من 10 عامل	أقل من 100 عامل
ألمانيا	من 1 إلى 20 عامل	من 21 إلى 100 عامل

3- الوقف النقدي صور وأساليب تمويلية للمؤسسات الصغيرة:

3-1- صور وقف النقود[68]: يمكن تحديد الصور التي ينشأ عليها وقف النقود حسب ما يلي :

أ- حسب غرض وقف النقود هناك:

- وقف النقود على هيئة ودائع في بنوك إسلامية؛ لغرض إقراضها لمن يعينهم الواقف: كمن يوقف مبلغا من المال ويضعه في حساب جار لدى بنك أو مصرف إسلامي يقوم بإقراضه لمن يعينهم في وثيقة هذا

الوقف، كإنشاء مشروع خيري؛ سواء أكان الواقف فرداً واحداً أو عدة أشخاص اتفقوا على تكوين هذا المبلغ النقدي الموقوف.

- **وقف النقود على هيئة تكوين صناديق وقفية للإقراض الحسن:** بحيث يدعى إلى الإسهام في وقف نقدي يوضع في صندوق يكون له إدارة تتولى الإقراض من هذا الصندوق لمن يعينه الواقفون في وثيقة هذا الوقف.
- **وقف النقود في محافظ أو صناديق استثمارية**: تقوم على فكرة المضاربة، بحيث تستثمر هذه النقود الموقوفة عن طريق المضاربة أو غيرها، ويوزع الربح على الجهات الموقوف عليها هذا الوقف.

كما يمكن الاستفادة من وقف النقود عن طريق استثمار النقود في مشاريع واستثمارات شرعية تعود بالنفع على المجتمع واستعمال الأرباح المتحققة في تنمية المجالات الموقفة من أجلها أي مصارف الوقف، على أن يراعى عند استثمار هذه الأموال مستوى المخاطرة بالإضافة إلى تنويع الاستثمارات لتقليل المخاطر وتحقيق أرباح مناسبة، من خلال إدارة متخصصة في الاستثمار؛ حيث تقوم المؤسسات المالية بحكم خبرتها الاستثمارية بإنشاء صناديق استثمار وقفية مثل أي صندوق استثماري وتستعمل الأرباح في المجالات الخيرية لخدمة الأغراض التي من أجلها تم إنشاء الصندوق للمحافظة على استمرارية الصندوق.

ويمكن الاستفادة من الأنواع المستجدة في الأوقاف، مثل وقف الأسهم والصكوك الوقفية والصناديق الاستثمارية لتكون المشاركة في العملية الوقفية أكثر فعالية، وألا تقتصر على أصحاب الأموال الكثيرة.

ب- حسب الواقف للوقف النقدي هناك:

- **الوقف الفردي:** هنا يكون واقف النقود شخصاً واحداً حيث يوقف الأصل على أي صورة في حساب جار أو في محفظة استثمارية أو صندوق وقفي، سواء للإقراض، أو الاستثمار وتوزيع الربح على الموقوف عليهم.
- **الوقف المشترك:** ويكون بفتح الباب للمساهمة في إيجاد صندوق نقدي ليكون وقفاً، للإقراض أو الاستثمار، وصرف الأرباح على جهات الوقف، ولتكوين مثل هذا الوقف طرق عديدة منها:

- الاشتراك المباشر بين مجموعة معينة في تكوين هذا الوقف النقدي عن طريق إسهام كل منهم في مبل معين؛
- دعوة الجمهور للتبرع لهذا الصندوق الوقفي بعد أن يبين في نشرة إرشادية الغرض من هذا الوقف، وهل هو للإقراض أو الاستثمار وتوزيع الأرباح، وتبين في هذه النشرة مجالات القرض، أو مجالات صرف عوائد هذا الوقف إذا كان بغرض الاستثمار.
- الدعوة إلى الاكتتاب العام بحيث يفرض مبل نقدي معين للوقف النقدي وي وزع على أسهم معينة، ويدعى إلى الاكتتاب فيه بحيث يعرف كل مشترك في هذا الوقف عدد الأسهم التي دفع قيمتها، وبالتالي تعاد إليه أرباحها ليوزعها بنفسه على المصارف التي حددها، أو من عهد إليه ذلك.

2-3- أساليب الوقف النقدي لتمويل المؤسسات الصغيرة: وأشار محمد عبد الحليم عمر إلى إمكانية استخدام الوقف في تمويل المؤسسات الصغيرة في ظل إنشاء صندوق له من خلال أسلوبين هما:

أ- الأسلوب الأول: الإقراض منه لأصحاب هذه المشروعات قرضا حسنا لتمويل رأس المال الثابت لشراء الآلات أو لتمويل مستلزمات الإنتاج على أن يسدد هذا القرض على أقساط، ومدد مناسبة، بحيث يعطى فترة سماح حتى بداية الإنتاج والتسويق.

ب- الأسلوب الثاني: تمويل أصحاب المشروعات الصغيرة والمتوسطة بأساليب المشاركة أو المضاربة، أو بالائتمان التجاري بالمرابحة، والسلم والاستصناع، والإجارة والتي يستفيد بها طالب التمويل من الحصول على المال اللازم، ويستفيد الصندوق الوقفي بحصته من الأرباح التي تستخدم لمساندة رأس المال، أو الإنفاق في وجوه الخير[69].

فالقرض الحسن: هو الذي يفعله العبد قربة إلى الله وإرفاقًا بالمحتاجين دون أي فائدة ربوية، والغرض منه تمويل مشروع صغير، لسد حاجة صاحبه في هذا الجانب، بشرط أن يتوفر في صاحبه ما سبق تقييده من ضوابط، وفي هذه الصورة تكون المنافع كلها للمقترض، على أن يردّ رأس المال سالما لكونه مضمونا في ذمته.

ومثاله: أنْ يرصد مبلغ من النقود لإقراضها لمن يحتاج إليها من أصحاب المشروعات الصغرة قرضا حسنا، فيأخذ صاحب المشروع الذي تتوفر فيه شروط وضوابط معينة من الأموال المرصدة للقرض بحسب حاجته، وبحسب ما يسع له الصندوق، فيسد به حاجته، على أن يرد بدلها في أجل مسمى دفعة واحدة، أو في آجال مسماة كذلك على أقساط دون ترتّب أي فوائد على التأخير، وكلّ ذلك حسب الاتفاق مع ناظر الوقف، وحسب التشريعات المعمول بها في هذا الشأن، يرفق ذلك بتقديم سائر الضمانات اللازمة من رهون وغيرها، دون لجوء إلى التأمينات، خصوصا ما يكاد يجمع على تحريمه وهو التأمين على الحياة، ويعفى صاحب المشروع من أي رسوم، إلا ما جاء استثناء من رسوم فعلية تكبدها
صندوق الوقف النقدي لسير عملياته، على ألا ترتبط التكلفة الفعلية بمقدار الدّين، ولا بأجل الوفاء به.

ج- الاستثمار: ومن أهداف ذلك :تنمية المال ليوجه لاحقا لاستثمار بحجم أكبر، ومن صور ذلك:

أ- تقديم مبلغ من المال الموقوف ليكون رأس مال مضاربة (قراض)

ب- المساهمة في رأس مال مضاربة مشتركة.

ج- المساهمة في رأس مال شركة الأموال المأثورة في الفقه الإسلامي.

وبعد نهاية المشروع والتصفية يقيد رأس المال السالم وما ينوبه من أرباح في سجلات الوقف الصندوق الوقفي، وبه يتزايد المال الموقوف.

لكن بعد نهاية المشروع والتصفية يقيد رأس المال السالم وقفا بدلا من المال المدفوع للاستثمار، وأما ما ينوبه من أرباح فإنه يوجه للموقوف عليهم من المحتاجين وغيرهم[70].

4- دور وقف النقود في تحقيق التنمية المحلية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية

سنحاول تناول دور الوقف في تحقيق التنمية المحلية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية بجميع أنواعه ومنه وقف النقود.

4-1- مفهوم التنمية المحلية: للإحاطة بمفهوم التنمية المحلية، يمكن استعراض بعض التعريفات لها منها:

أ- عرفت التنمية المحلية على أنها[71]: العملية التي بواسطتها يمكن تحقيق التعاون الفعال بين الجهود الشعبية والحكومية لارتقاء بمستويات التجمعات المحلية والوحدات المحلية اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وحضاريا من منظور من مستويات تحسين نوعية الحياة لسكان التجمعات المحلية في أي مستوى الإدارة المحلية في منظومة شاملة ومتكاملة.

ب- وتعرف أيضا بكونها[72]**:** عملية التغيير التي تتم في إطار سياسة عامة محلية تعبر عن احتياجات الوحدات المحلية وذلك من خلال القيادات المحلية القادرة على استخدام واستغال الموارد المحلية وإقناع المواطنين

المحليين بالمشاركة الشعبية والاستفادة من الدعم المادي والمعنوي الحكومي وصولا إلي رفع مستوى المعيشة لكل أفراد الوحدات المحلية ودمج جميع الوحدات في الدولة.

ج- وقد عرفتها هيئة الأمم المتحدة بأنها[73]: العمليات التي يمكن بها توحيد جهود المواطنين والحكومات (الهيئات الرسمية) لتحسين أوضاع اقتصادية واجتماعية في المجتمعات المحلية ومساعدتها على الاندماج في حياة الأمة والمساهمة في رقيها بأقصى قدر مستطاع.

4-2- دور وقف النقود في تحقيق التنمية المحلية الاقتصادية: إن إنشاء الوقف الإسلامي بجميع أنواعه هو أشبه ما يكون بإقامة مؤسسة اقتصادية ذات وجود دائم إذا كان الوقف مؤبداً، أو مؤقت في الوقف المؤقت.

سدّ حاجة المستثمرين وتوفير ريع للموقوف عليهم من المحتاجين، ويعني ذلك أن يبقى أصل المال (أي قيمته المالية) وقفا، ويكون الربح الذي ينوب رأس المال للجهات المحتاجة (الموقوف عليه)، سواء كانوا فقراء أم مرافق اجتماعية كبناء المستشفيات والمساجد والمستوصفات والمدارس والجامعات والمعاهد الإسلامية.

فوقف النقود عملية تتضمن الاستثمار للمستقبل، والنماء للثروة الإنتاجية من اجل الأجيال القادمة، بشكل منافع وخدمات أو إيرادات وعوائد، وبما أن الاستثمار حجر الزاوية في التنمية الاقتصادية، فإن طبيعة الوقف الإسلامي ومعظم صوره هو ثروة استثمارية متزايدة. فالوقف الدائم، في أصله وشكله العام وسواء أكان مباشراً، أم استثمارياً إنما هو ثروة إنتاجية توضع في الاستثمار على سبيل التأبيد، يمنع بيعه واستهلاك قيمته، ويمنع تعطيله عن الاستغلال وتجب صيانته والإبقاء على قدرته على إنتاج السلع والخدمات التي خصص لإنتاجها. فالوقف ليس استثماراً في المستقبل فقط، وإنما هو استثمار تراكمي أيضاً[74]. وتظهر العلاقة بين نظام الوقف والاقتصاد من خلال[75]:

أ- **الوقف يؤدي إلى الحد من التوسع في الثروات الخاصة ويؤدي إلى التداول،** حيث أن من مصلحة الجماعة ألا يكون هناك اكتناز وتضخم في ملكية الثروات الاقتصادية الخاصة، ويعمل النظام الوقف على تحقيق هذا المبدأ، حيث يحبس المتمولون وأصحاب الثروات أملاكهم وعقاراتهم وأموالهم للمصالح العامة.

ب- الوقف تبرع مالي: وذلك من خلال تعريف الوقف فبعض الفقهاء كالإمام أبي حنيفة يرى أن الوقف تبرع مالي، يقي من الاكتناز، والاكتناز يؤدي إلى بطء التداول وانكماش الدخول، والانكماش يؤدي إلى الضعف الاقتصادي.

ج- الوقف بأنواعه: يشكل مورد غير مباشر من الموارد المالية التي تعين الدولة على مواجهة ما هو مطلوب من الدولة من نفقات، وإسهامات الأفراد الوقفية من شأنها تغطية النفقات العامة.

د- الوقف هو قرض: حسن للخالق تعالى إن تقرضوا الله قرضا حسناً يضاعفه لكم وهو صورة من صور الإنفاق التي تعمل على إحداث التوازن في السلوك والإنفاق وفي الأخلاق والمعاملات، كما له وجه آخر هذا التوازن فيما يتعلق بالمالية العامة وهو التخفيف من العجز المالي الذي يكون سببه النفقات التي لا تستطيع الدولة أن تتحمله بمفردها.

4-3- دور الوقف في إتاحة الفرص من خلال التشغيل والتمويل[76]: لقد أدى الوقف دورا هاما في إنعاش سوق العمل، من خلال دعمه لكل من جانب الطلب على العمل وجانب عرضه، وهذا ما يسهم في تقليل البطالة، وللأوقاف أثر واضح في التوظيف واستيعاب جزء من القوة العاملة، لاسيما وأن الأوقاف تشمل قطاعات العمل المختلفة، فهناك الأوقاف على المساجد والمدارس والمستشفيات وملاجئ العجزة والأيتام

والزوايا وغيرها، وقد أتاحت فرص عمل كثيرة للأفراد، فالمسجد مثلا يحتاج إلى إمام ومؤذن وقيم ومقرئ، والأمر يكبر بالنسبة للمدرسة والمستشفى، وهذا من شأنه أن يزيد في الطلب على الأيدي العاملة في تلك القطاعات، وبالتالي المساهمة في التخفيف من حدة البطالة.

4-4- دور وقف النقود في تحقيق العدالة الاجتماعية: يعتبر الوقف أحد عناصر التنمية الاجتماعية، فهو يقوم على عمليات تغيير اجتماعي تركز على البناء الاجتماعي و وظائفه بغرض إشباع الحاجات الاجتماعية للأفراد وتقديم الخدمات العامة المناسبة لهم في جوانب التعليم، الصحة، الإسكان، والتدريب المهني وتنمية المجتمعات المحلية، و هذا بفضل ميزة الوقف الذي يحول الخير والإحسان إلى مؤسسات تساعد في ترقية المجتمع، وشتان بين مجتمع حول القيم الخيرة إلى مؤسسات، فاستمرت وتورثت، ومجتمع بقيت قيمه رهينة الأشخاص إن غابوا هم غابت تلك القيم واندثرت هذا بالإضافة إلى مساهمته في بعث روح التعاون و التكافل الاجتماعي بما يقدمه من يد عون و المساعدة لأفراد المجتمع على اختلافهم: المحتاج، العجزة، الأيتام و اللقطاء، بما يوفر من تحقيق الأمان الاجتماعي و يعززه بمحاربته للفقر و القضاء عليه، جاعلا بذلك العدالة الاجتماعية تسير نحو شكل مستدام بما يضمن توزيع الثروة نحو كل طبقات المجتمع المحتاجة[77].

كما أن وقف النقود يفتح الباب لجميع المسلمين حتى الفقراء منهم لوقف نقودهم، وبهذا يتسع وعاء الأوقاف لإنشاء مؤسسات صغيرة حديثة قصد تمويل دائم ومستمر لهذه المؤسسات والهدف من هذا خلق مناصب شغل دائمة وكذا المساهمة في التنمية المحلية.

خاتمـة

1- إن إنشاء الوقف الإسلامي هو أشبه ما يكون بإنشاء مؤسسة اقتصادية إسلامية غير حكومية ذات وجود دائم، فهو عملية تتضمن الاستثمار للمستقبل من أجل الأجيال القادمة.

2- عمل الوقف على تنمية رأس المال البشري من خلال توفير أيدي عاملة متخصصة ومتنوعة في مجالات مختلفة، بتنويعه لأشكال الوقف والجهات الموقوف عليها.

3- أن وقف النقود جائز في الإسلام وأنه مندوب إليه في عصرنا هذا مع احترام الرأي المخالف للفقهاء، لأنه يحقق المقاصد التي من اجلها شرع الوقف وهي تحقيق مبدأ التكافل بين افراد المجتمع وايجاد التوازن بينه.

4- تتسم المؤسسات الصغيرة بالتعقيد وعدم الاتساق وهناك العديد من المفاهيم التي تُستخدم حاليًا من قبل مختلف الدول والهيئات العامة في هذا المجال، تختلف باختلاف ظروف كل دولة.

5- التوسع في الأبحاث العلمية والشرعية والنظرية لجعل نظام الوقف الإسلامي في الدول المعاصرة يواكب العصر وتقدمه، وتطور تقنياته وآلياته، وعدم الجمود على الوسائل والأساليب والمصارف القديمة والمكررة.

6- عن طريق الوقف يمكن تحقيق أهداف تنمية المجتمع في كافة المجالات

7- إن صعوبة إعطاء مفهوم عن المؤسسات الصغيرة أدى بالباحثين إلى الاعتماد على عدة معايير لتعريفها، حيث قسمت تلك المعايير إلى:

- معايير كمية وتشمل معيار عدد العاملين، ورأس المال، وحجم الإنتاج، ودرجة الانتشار، وحجم الاستهلاك السنوي.

- معايير تعتمد على الظروف الوظيفية وتشتمل نمط الملكية السائد، والمكونات التنظيمية.

8- إمكانية استخدام الوقف في تمويل المؤسسات الصغيرة في ظل إنشاء صندوق له من خلال أسلوبين هما:

الأسلوب الأول: الإقراض منه لأصحاب هذه المؤسسات الصغيرة قرضا حسنا لتمويل رأس مال المؤسسة الثابت على أن يسدد هذا القرض على أقساط، وأن يعطى فترة معينة لبداية إنتاجه وتسويقه لمنتجاته.

الأسلوب الثاني: التمويل بأساليب المشاركة أو المضاربة، أو بالائتمان التجاري بالمرابحة، والسلم والاستصناع، والإجارة والتي يستفيد بها طالب التمويل من الحصول على المال اللازم ويستفيد الصندوق الوقفي بحصته من الأرباح التي تستخدم لمساندة رأس مال المؤسسة الصغيرة.

9- إنشاء صناديق وقفية حيث تعتبر الوسيلة الأنجع والأيسر لوقف النقود وفتح المجال لجميع فئات المجتمع، لوقف نقودهم قصد تمويل المؤسسات الصغيرة.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتاب القديم:

1- أحمد بن فارس (ت و395ه- 1004م) معجم مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السّلام هارون، دار الجيل، لبنان، ط1 ، 1999م.

2- ابن منظور (ت و711ه 1311م) لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (د. ط)، (د.ت).

3- محمد مرتضى الزبيدي (ت و1205هـ- 1790م)، تاج العروس، دار صادر، بيروت، (د.ت)، (د.ط).

4- محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري (ت و 256هـ- 870م)، كتاب الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، دار ابن كثير، سنة النشر، 1414هـ- 1993م.

5- مسلم بن الحجاج بن مسلم النّيسابوري (ت و261هـ)، في صحيحه، الصحيح، كتاب الوصايا، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 5، طبعة محمد فؤاد عبد الباقي، 1992م.

6- محمد أمين عابدين، (ت و1252ه- 1836م)، حاشية ابن عابدين، مصطفى الحلبي القاهرة، ط2، 1386م

7- ابن الهمام كمال الدين السيواسي (ت و790ه- 1388م)، فتح القدير، بولاق، ط1، 1316هـ.

8- أبي إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت و476هـ)، المهذب، مصطفى الحلبي، القاهرة، ط3، 1396هـ.

9- علاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت و585هـ)، الإنصاف، مكتبة السنة المحمدية، ط1، 1376هـ.

10- محمد بن عبد الله الخرشي (ت و1101ه)، شرح الخرشي، على مختصر خليل فتح الجليل دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

12- عبد الله بن محمد بن أحمد بن قدامة (ت و620ه)، المغني، تحقيق الدكتور عبد الله التركي والدكتور عبد الفتاح الحلو دار هجر، القاهرة، ط،1 1404هـ.

13- محمد بن يعقوب بن محمد بن براهيم بن عمر أبو طاهر مجد الدين الشيرازي الفيروز أبادي (ت و817هـ- 1415)، معجم مقاييس اللغة، مادة نقد.

14- محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي (ت و923م) مختار الصحاح، بولاق المصرية، ط2، 1957م، ص 675 مادة نقد.

15- عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامة المقدسي، (ت و620هـ)، المغني، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، 1928م.

16- محمد بن احمد بن جزي الغرناطي (ت و741ه- 1340م) القوانين الفقهية، دار بن حزم.

17- احمد بن محمد بن احمد العدوي الشهير بالدردير (ت و1201ه1786م)، الشرح الصغير، دار الفضيلة، القاهرة، 2008م.

18- محمد مخلوف (ت 1360هـ- 1941م) شجرة النور، دار الفكر، (د.ت.ط)

هو الإمام الفقيه المحقق عبد الله بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي، الدمشقي، الحنبلي، من مؤلفاته: روضة الناظر المغني، توفي سنة 620 هـ، انظر الزركلي، الأعلام، (6/66- 67).

19- ابن قدامة، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1403هـ- 1983م، (185/6).

20- خير الدين الزركلي (ت 1976) الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 10، 1992م، 1992م.

21- (الدردير، أقرب المسالك)، مكتبة رحاب ، الجزائر ، ط 1987 /،) ص165

22- الشيخ محمد الشربيني الخطيب (ت 977هـ)، مغني المحتاج، مطبعة بابي الحلبي وأولاده بمصر، ط/1377هـ- 1958م.

الكتاب الحديث:

1- وهبة الزحيلي، الوصايا والوقف في الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط [1]، 1411هـ- 1991م.

2- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سورية، ط 3، 1989م.

3- الأمر المتعلّق بقانون الأسرة، رقم 406-2003، ط4، رقم الإيداع القانوني، الديوان الوطني للأشغال التربوية،2005م.
4- منذر قحف، الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، دار الفكر، ط1، 2000م.
5- بدر الدين الزركشي، المنثور في قواعد الفقه، الناشر وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1985م.
6- أحمد بن عبد العزيز الحداد، كبير المفتين بدائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، وقف النقود واستثمارها، د، ت.
7- عبد القادر بن عزوز، فقه استثمار الوقف وتمويله في الإسلام (دراسة تطبيقية عن الوقف الجزائري) رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص: الفقه وأصوله، كليّة العلوم الإسلاميّة، جامعة الجزائر،2003-2004م.
8- عبد العزيز علوان سعيد عبده، أثر الوقف في التنمية الاقتصادية والاجتماعية مع دراسة تطبيقيّة للوقف في اليمن رسالة لنيل درجة الماجستير، في الاقتصاد الإسلامي، كلّيّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة قسم الدراسات العليا الشّرعيّة، شعبة الاقتصاد الإسلامي، جامعة أمّ القرى.
9- الصديق محمد الضرير، فقه الوقف في الإسلام، الندوة العالمية لتنمية وتطوير الأوقاف، السودان، 1415هـ-1995م.
10- عبد الرحيم بن محمد المغذوي، الوقف وأثره في نشر الدعوة وجهود المملكة العربية السعودية في هذا المجال، بحث مقدم لمؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1422هـ.
11- الجريوي، د. عبد الرحمن بن عبد العزيز، أثر الوقف في التنمية المستدامة بحث مقدَّم لملتقى مقومات تحقيق التنمية المستدامة في الاقتصاد الإسلامي المنعقد بجامعة 08 ماي 1945 قالمة، الجزائر، يومي 28/27 نوفمبر .2012
12- محمود السرطاوي، الوقف الذري وتطبيقاته المعاصرة دراسة فقهية مقارنة قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات درجة الدكتوراه في تخصص الفقه وأصوله في جامعة العلوم الإسلامية العالمية عمان - الأردن 2011 م .
13- عبد القادر جعفر جعفر، الوقف النقدي تأصيله وسبل تفعيله في تمويل المشروعات الصغيرة جامعة غرداية الجزائر ط الإمارات العربية المتحدة، 2017 م.
14- ماهر حسن المحروق، إيهاب مقابله، المشروعات الصغيرة والمتوسطة، أهميتها ومعوقاتها، مركز المنشآت الصغيرة والمتوسطة، عمان، أيار 2006 م.
15- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، الناشر عالم الكتب الازهرية، مصر، 2008م، ج3، 2139.
16- مناور حداد، دور البنوك والمؤسسات المالية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة، (إمضاءات من تجربة الأردن والجزائر)، ملتقى متطلبات تأهيل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الدول العربية. يومي 17و18 أفريل 2006م.
17- إسماعيل شعباني، ماهية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة وتطورها في العالم، في: ملتقى تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة وتطوير دورها في الاقتصاديات المغاربية 25- 28 ماي 2003م، جامعة فرحات عباس (كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير).
18- بحث مشترك: أ. قريشي محمد الأخضر، أ. بوزيد عصام، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، أ. طيبي عبد اللطيف ماجستير مالية المؤسسة التمويل الإسلامي كتوجه لدعم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر (نظرة استشرافية لاستخدام أموال الوقف والزكاة)، الملتقى الوطني حول استراتيجية التنظيم ومرافقة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة بالجزائر، د. ت.
19- جعفر سمية، دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة - دراسة مقارنة بين الكويت وماليزيا - مذكرة مقدمة كجزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في إطار مدرسة الدكتوراه في العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير 2013م.
20- فرحات نورالدين، المؤسسة الوقفية ومساهمتها في تمويل التنمية المحلية دراسة حالة ولاية باتنة مذكرة مقدمة كجزء من متطلبات نيل شهادة الماستر في العلوم الاقتصادية تخصص: نقود ومالية 2013.
21- أحمد قاسمي، الوقف ودوره في التنمية البشرية مع دراسة حالة الجزائر، مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماجستير في علوم التسيير، تخصص نقود ومالية، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر، 2008/2007م.
22- سليم هاني منصور، الوقف ودوره في المجتمع الإسلامي المعاصر، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2004م.
23- عوادي مصطفى: المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر - واقع وتحديات- الملتقى الوطني حول إشكالية استدامة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، يومي: 07/06 ديسمبر 2017م.
24- لزهر العابد، إشكالية تحسين القدرة التنافسية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر، مذكرة دكتوراه، كلية العلوم الاقتصادية والعلوم التجارية وعلوم التسيير، تخصص علوم التسيير، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2012-2013.

المجلة:

1- محمد علي مصطفى الصليبي، الوقف عبادة مالية ووظيفة اقتصادية واستثمار تنموي، مجلة جامعة الخليل للبحوث، المجلد2، العدد،2006، بتاريخ: 29 ديسمبر 2020م. متاح على:http://www.hebron.edu/journal

2- محمد عبد الحليم عمر، أساليب التمويل الإسلامية القائمة على البر والإحسان للمشروعات الصغيرة، مجلة دراسات اقتصادية، دورية تصدر عن مركز البحوث والدراسات الإنسانية- البصيرة، مؤسسة ابن خلدون للدراسات والبحوث- الجزائر، العدد الخامس، 2005م، متاح على: www.asjp.Cerist.dz، بتاريخ: 31 ديسمبر 2020م.

القوانين:

1- القانون 25/90 المؤرخ في: 1990/11/18 المتضمن التوجيه العقاري المعدل والمتمم بالأمر 26/95 المؤرخ في: 1995/09/26، الجريدة الرسمية، العدد49، سنة 1990م.

2- القانون 10/91 المتعلق بالأوقاف المؤرخ في: 1991/04/27، الجريدة الرسمية، العدد، 21، السنة 1991م.

الهوامش:

[1]- أحمد بن فارس، (ت و 395هـ- 1004م) ،معجم مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السّلام هارون، دار الجيل، لبنان، ط1 ،1999م، ج2 ، ص135.

[2]- ابن منظور، (ت و711هـ- 1311م)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (د. ط)، (د.ت)، ص359.

[3]- محمد مرتضى الزبيدي، (ت و1205هـ- 1790م)، تاج العروس، دار صادر، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج3، ص269.

[4]- هو الإمام الفقيه أبو البركات أحمد بن الشيخ صالح محمد العدوي المعروف بالدردير، (ت و 1201هـ- 1786م)، من مؤلفاته : أقرب المسالك إلى مذهب مالك ،شرح المختصر، انظر مخلوف، شجرة النور، دار الفكر، د.ت.ط، ص359.

[5]- الدردير، أقرب المسالك، مكتبة رحاب، الجزائر، ط 1987م، ص 165.

[6]- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سورية، ط 3، 1989م، ج 8، ص 156.

[7]- وهبة الزحيلي، الوصايا والوقف في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سورية، (ت و 1201هـ-1786م)، دار الفكر المعاصر، لبنان ط 1، 1411هـ-1991م، ص161.

[8]- وهبه الزحيلي، الوصايا و الوقف في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط2، 1414هـ- 1993م، ص169 .

[9]- وهبة الزحيلي، الوصايا والوقف في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 153.

[10]- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ص 156

[11]- هو الإمام الفقيه محمد بن أحمد الشربيني الشافعي من أعيان الفقه الشافعي في زمانه، من مؤلفاته: مغني المحتاج، السراج المنير، انظر الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 10، 1992م، 1992م، (6/6).

[12]- الشيخ محمد الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، مطبعة بابي الحلبي وأولاده بمصر، ط 1377هـ- 1958م، (378/2).

[13]- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ص 156.

[14]- وهبه الزحيلي، الوصايا والوقف في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 170.

[15]- هو الإمام الفقيه المحقق عبد الله بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي، الدمشقي، الحنبلي، من مؤلفاته روضة الناظر المغني، توفي سنة 620 هـ، انظر الزرك، الأعلام، مرجع سابق (6/66- 67).

[16]- ابن قدامة، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1403هـ-1983م، (185/6).

[17]- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ص 156.

[18]- وهبة الزحيلي، الوصايا والوقف في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 170.

[19]- الأمر المتعلّق بقانون الأسرة، رقم 406-2003 ط4 رقم الإيداع القانوني، الديوان الوطني للأشغال التربوية، 2005م.

[20]- القانون 25/90 المؤرخ في: 1990/11/18 المتضمن التوجيه العقاري المعدل والمتمم بالأمر 26/95 المؤرخ في: 1995/09/26، الجريدة الرسمية، العدد 49، سنة 1990م.

[21]- القانون 10/91 المتعلق بالأوقاف المؤرخ في: 1991/04/27، الجريدة الرسمية، العدد، 21، السنة 1991م.

[22]- محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري (ت و 256هـ- 870م)، كتاب الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، دار ابن كثير، 1414هـ- 1993م، ج7، رقم الحديث 1391.

[23]- مسلم بن الحجاج بن مسلم النّيسابوري (ت و261هـ)، في صحيحه، الصحيح، كتاب الوصايا، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 5، طبعة محمد فؤاد عبد الباقي، 1992 م، حديث رقم 1631.

[24]- عبد القادر بن عزوز، فقه استثمار الوقف وتمويله في الإسلام (دراسة تطبيقية عن الوقف الجزائري)، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص: الفقه وأصوله، كليّة العلوم الإسلاميّة، جامعة الجزائر، 2003-2004م، ص 25.

[25]- المرجع نفسه، ص 26.

[26]- عبد العزيز علوان سعيد عبده، أثر الوقف في التنمية الاقتصادية والاجتماعية مع دراسة تطبيقيّة للوقف في اليمن، رسالة لنيل درجة الماجستير في الاقتصاد الإسلامي، كلّيّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، قسم الدراسات العليا الشّرعيّة، شعبة الاقتصاد الإسلامي، جامعة أمّ القرى، ص 08.

[27]- راجع في ذلك عبد القادر بن عزوز، المرجع السّابق، ص 26.

[28]- انظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب قوله تعالى: (وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله)، مرجع سابق، ج2، ص534.

[29]- الصديق محمد الضرير، فقه الوقف في الإسلام، الندوة العالمية لتنمية وتطوير الأوقاف، السودان، 1415هـ-1995م، ص3.

[30]- المرجع نفسه، ص3.

[31]- عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت و620هـ)، المغني، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ج8 ص233.

[32]- انظر: محمد بن احمد بن جزي الغرناطي (ت و 741هـ- 1340م)، القوانين الفقهية، دار بن حزم، ص243؛ احمد بن محمد بن احمد العدوي الشهير بالدردير (ت: 1201هـ- 1786م)، الشرح الصغير، دار الفضيلة، القاهرة، 2008م ج5، ص 378.

[33]- القوانين الفقهية، ص369.

[34]- عبد الرحيم بن محمد المغذوي، الوقف وأثره في نشر الدعوة وجهود المملكة العربية السعودية في هذا المجال، بحث مقدم لمؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1422هـ، ص: 44- 46.

[35]- الجريوي، د. عبد الرحمن بن عبد العزيز، أثر الوقف في التنمية المستدامة، بحث مقدَّم لملتقى مقومات تحقيق التنمية المستدامة في الاقتصاد الإسلامي، المنعقد بجامعة 08 ماي 1945 قالمة، الجزائر، يومي 27/28 نوفمبر 2012.

[36]- محمود السرطاوي، الوقف الذري وتطبيقاته المعاصرة دراسة فقهية مقارنة، قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات درجة الدكتوراه تخصص الفقه وأصوله، جامعة العلوم الإسلامية العالمية عمان، الأردن، 2011 م، ص 36.

[37]- نفس المرجع، ص36.

[38]- محمد بن يعقوب بن محمد بن براهيم بن عمر أبو طاهر مجد الدين الشيرازي الفيروز أبادي، (ت و817هـ- 1415)، معجم مقاييس اللغة 5/ 467، مادة نقد.

[39]- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، (ت و923م)، مختار الصحاح، بولاق المصرية، ط2، 1957م، ص 675 مادة نقد.

[40]- لسان العرب، مرجع سابق، مادة نقد.

[41]- بدر الدين الزركشي، المنثور في قواعد الفقه، الناشر وزارة الأوقاف الكويتية،1985م، ط2، ج 3، ص 279.

[42]- أحمد بن عبد العزيز الحداد، كبير مفتين بدائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، وقف النقود واستثمارها، ص07.

[43]- عبد القادر جعفر جعفر، الوقف النقدي تأصيله وسبل تفعيله في تمويل المشروعات الصغيرة جامعة غرداية الجزائر ط الإمارات العربية المتحدة، 2017 ص 7- 10.

[44]- نفس المرجع، 7-10.

[45]- المرجع نفسه، ص 15-18.

[46]- المرجع نفسه، ص 15-18.

[47]- محمد أمين عابدين (ت و1252هـ- 1836م)، حاشية ابن عابدين، مصطفى الحلبي القاهرة، 1386م ط2، ج4، ص 366.

[48]- عبد الله بن مصلح الثمالي، وقف النقود حكمه تاريخه أغراضه أهميته المعاصرة استثماره، قسم الاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، ص 27.

[49]- المرجع نفسه، ص 27.

[50]- ابن الهمام كمال الدين السيواسي (ت و790هـ- 1388م)، فتح القدير، بولاق، 1316هـ، ط1، ج 1، ص 50.

[51]- أبي إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت و476هـ)، المهذب، مصطفى الحلبي، القاهرة، 1396هـ، ط3، ج1، ص575.

[52]- علاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت و585ه)، الإنصاف، مكتبة السنة المحمدية، 1376هـ، ط1، ج8، ص، 11. انظر: المغني: 228/8.

[53]- حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج4، ص 363- 364، وذكر في موضع آخر أن هذه المسألة من المسائل العشرين في المذهب التي يفتي به بقول زفر المصدر نفسه، ص 608.

[54]- محمد بن عبد الله الخرشي (ت و 1101هـ)، شرح الخرشي، على مختصر خليل فتح الجليل دار الفكر، بيروت، د ط، د ت، ج 7، ص 70.

[55]- انظر: المهذب، ج1، ص 575.

[56]- عبد الله بن محمد بن أحمد بن قدامة (ت و620هـ) المغني، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي والدكتور عبد الفتاح الحلو دار هجر، القاهرة، 1404 ه، ط1، ج8، ص، 229.

[57]- ماهر حسن المحروق، إيهاب مقابله، المشروعات الصغيرة والمتوسطة، أهميتها ومعوقاتها، مركز المنشآت الصغيرة والمتوسطة، عمان، أيار 2006 م، ص 5.

[58]- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، الناشر عالم الكتب الأزهرية، مصر، 2008م، ج3، 2139.

[59]- عبد القادر جعفر جعفر، الوقف النقدي تأصيله وسبل تفعيله في تمويل المشروعات الصغيرة، مرجع سابق، ص 46.

[60]- مناور حداد، دور البنوك والمؤسسات المالية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة (إمضاءات من تجربة الأردن والجزائر)،ملتقى متطلبات تأهيل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الدول العربية. يومي 17و18 أفريل 2006م، ص20 وما بعدها.

[61]- إسماعيل شعباني، ماهية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة وتطورها في العالم، ملتقى تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة وتطوير دورها في الاقتصاديات المغاربية 25- 28 ماي 2003م، جامعة فرحات عباس (كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير)، مرجع سابق، ص60.

[62]- المرجع نفسه، ص 60.

[63]- بحث مشترك: أ. قريشي محمد الأخضر، أ. بوزيد عصام جامعة قاصدي مرباح ورقلة، أ. طيبي عبد اللطيف ماجستير مالية المؤسسة التمويل الإسلامي كتوجه لدعم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر (نظرة استشرافية لاستخدام أموال الوقف والزكاة)، الملتقى الوطني حول استراتيجية التنظيم ومرافقة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة بالجزائر، د.ت، ص5.

[64]- عوادي مصطفى: المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر - واقع وتحديات- الملتقى الوطني حول إشكالية استدامة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر، جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، يومي، 07/06 ديسمبر 2017م، ص 03.

[65]- لزهر العابد، إشكالية تحسين القدرة التنافسية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر، مذكرة دكتوراه، كلية العلوم الاقتصادية والعلوم التجارية وعلوم التسيير، تخصص علوم التسيير، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2012-2013، ص 20.

[66]- مالية المؤسسة التمويل الإسلامي كتوجه لدعم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر، ص 5.

[67]- نفس المرجع، ص 8.

[68]- جعفر سمية، دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة - دراسة مقارنة بين الكويت وماليزيا - مذكرة مقدمة كجزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في إطار مدرسة الدكتوراه في العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير 2013 ص39.

[69]- محمد عبد الحليم عمر، أساليب التمويل الإسلامية القائمة على البر والإحسان للمشروعات الصغيرة، مجلة دراسات اقتصادية، دورية تصدر عن مركز البحوث والدراسات الإنسانية، البصيرة، مؤسسة ابن خلدون للدراسات والبحوث، الجزائر، 2005م، العدد الخامس، ص25.

[70]- عبد القادر جعفر جعفر، الوقف النقدي تأصيله وسبل تفعيله في تمويل المشروعات الصغيرة، مرجع سابق، ص 58.

[71]- فرحات نورالدين، المؤسسة الوقفية ومساهمتها في تمويل التنمية المحلية دراسة حالة ولاية باتنة، مذكرة مقدمة كجزء من متطلبات نيل شهادة الماستر في العلوم الاقتصادية، تخصص: نقود ومالية، 2013، ص 40.

[72]- نفس المرجع، ص 41.

[73]- المرجع نفسه، 41.

[74]- منذر قحف، الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، دار الفكر، 2000، ط1، ص69.

[75]- (محمد علي مصطفى الصليبي)، الوقف عبادة مالية ووظيفة اقتصادية واستثمار تنموي، مجلة جامعة الخليل للبحوث، العدد 2006، المجلد 2، بتاريخ: 13 جويلية 2012م، ص 51-53، متاح على:

http://www.hebron.edu/journal

[76]- أحمد قاسمي، الوقف ودوره في التنمية البشرية مع دراسة حالة الجزائر، مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماجستير في علوم التسيير، تخصص نقود ومالية، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر، 2008/2007م، ص 121.

[77]- سليم هاني منصور، الوقف ودوره في المجتمع الإسلامي المعاصر، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 2004، ط1 ن، ص 42.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 637 – 648
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الحماية الدستورية لمبدأ البراءة الأصلية وعلاقتها بمقاصد التشريع الإسلامي

Constitutional protection of the principle of original innocence and its relationship to the purposes of Islamic legislation

ماحي أمين[1]
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
مخبر الدراسات الشرعية
mahiamine@hotmail.fr

د/ بوقنادل عبد اللطيف
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية- جامعة وهران 1
boukenadelabdellatif@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/12/28 تاريخ القبول: 2021/06/09

الملخص:
جاءت الورقة البحثية تتناول دراسة محورين أساسيين: أولهما مرتبط بالجانب التأصيلي للموضوع من حيث بيان حقيقة المبدأ باعتباره مصطلحا أصوليا في التشريع الإسلامي، ثم بيان مفهوم المبدأ باعتباره مصطلحا قانونيا له أثره الواقعي والإجرائي، ثم بيان سنده الشرعي في القرآن الكريم والسنة النبوية، والأساس القانوني الذي يقوم عليه من خلال مختلف المواثيق والقوانين الدولية والداخلية للدول، أما المحور الثاني من الدراسة فتناول البحث في المقاصد الشرعية المعتبرة للمبدأ في التشريع الإسلامي، ثم علاقة مقاصد الشريعة الإسلامية بالحماية الدستورية التي كفلها المشرع الجزائري في مختلف دساتيره المتعاقبة إلى آخر تعديل دستوري لسنة 2020، مع إبراز لنماذج لدساتير عربية على غرار المشرع المصري والكويتي في مدى توافقهم مع المشرع الجزائري في حماية المبدأ بما يتوافق ومقاصد التشريع الإسلامي.
الكلمات المفتاحية: البراءة الأصلية؛ الدستور؛ مبدأ؛ مقاصد.

Abstract:

The research paper deals with the study of two main themes: the first is related to the rooting of the subject in terms of the statement of the truth of principle as a fundamentalist term in Islamic legislation, then the statement of the concept of principle as a legal term with a realistic and procedural effect, and then the statement of its legitimate support in the Qur'an The second axis of the study dealt with the legitimate purposes considered to be the principle in Islamic legislation, and then the relationship of the purposes of Islamic law to the constitutional protection guaranteed by it. The Algerian legislator in its various successive constitutions to the last constitutional amendment of 2020, highlighting models of Arab constitutions such as the Egyptian and Kuwaiti legislators in their compatibility with the Algerian legislator in protecting the principle in accordance with the purposes of Islamic legislation.
Key words: original patent; the Constitution; principle; Purposes

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

يعد مبدأ البراءة الأصلية من أهم المواضيع التي شغلت اهتمام الباحثين والفقهاء على اختلاف مدارسهم الفقهية والفكرية، بحيث نجد أن علماء أصول الفقه الإسلامي أول من تناولوا دراسته في مصنفاتهم الأصولية ضمن مباحث نظرية الاستصحاب كمصدر تشريعي تستقى منه الأحكام الشرعية، ثم توسع الفقهاء في تطبيقه على كثير من الفروع الفقهية وبنيت عليه كثير من القواعد الفقهية، وبالمقابل من ذلك نادى كثير من المفكرين وفقهاء القانون الوضعي إلى ضرورة تفعيل هذا المبدأ في التشريعات الوضعية خاصة في المجال القضائي بغية تحقيق محاكمة عادلة ومنصفة، الأمر الذي جعل من توظيف المبدأ قضائيا أكثر إلحاحا من خلال عقد المؤتمرات الدولية وإعلان المواثيق والقوانين الدولية على ضرورة تفعيله في القوانين الداخلية تحقيقا لقيم العدل والحرية الشخصية للأفراد، مما دفع كثير من التشريعات الوضعية على النص عليه دستوريا، لإضفاء نوع من الحماية على المبدأ لما له من مقاصد معتبرة في التشريع الإسلامي، وعليه يمكننا أن نطرح الإشكال الآتي:

إلى أي مدى ساهم الدستور الجزائري وغيره من التشريعات الوضعية الأخرى في حماية مبدأ البراءة الأصلية؛ باعتباره مبدأ شرعيا وعالميا في آن واحد؟ وما هي أهم المقاصد الشرعية المعتبرة من تقرير حماية مبدأ البراءة الأصلية دستوريا؟

أهمية الدراسة:

تتجلى أهمية الورقة البحثية من خلال ما سيتم التوصل إليه من نتائج ترتبط أساسا في المقاصد الشرعية والقانونية التي من وراءها سعى المشرع الجزائري إلى تفعيل مبدأ البراءة الأصلية دستوريا، باعتبار أن الدستور يمثل أسمى القوانين الداخلية في الجزائر وغيرها من الدول.

أهداف الدراسة:

تنطوي دراسة الموضوع على تحقيق جملة من الأهداف من أبرزها:

أولا: لفت انتباه القانونيين إلى ضرورة تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية في كثير من المجالات والجوانب القانونية.

ثانيا: بيان مدى ارتباط كثير من المبادئ القانونية بقواعد الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

أسباب الدراسة:

أولا: اهتمامي العلمي بالدراسات المقارنة في كل من الشريعة والقانون، ومحاولة تسليط الضوء عليها من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية ومدى أهميتها في الدراسات المقارنة.

ثانيا: علاقة الموضوع بنظرية الاستصحاب في أصول الفقه الإسلامي ومحاولة رد المبدأ إلى أصوله الشرعية ومقاصده التي نص عليها علماء الشريعة الإسلامية، والرد على مقولة أن المبدأ قام على يد فلاسفة ومفكرين غربيين.

مناهج البحث:

دعت دراسة الموضوع إلى الاستعانة بثلاثة المناهج أساسية وهي:

أولا: المنهج الاستقرائي: الذي يقوم على استقراء المادة العلمية من خلال تتبع المواد والنصوص القانونية الخاصة بموضوع الدراسة التي جاءت تنص على المبدأ في منظومتها التشريعية، كما يخدم الموضوع من جهة جمع واستقصاء الأدلة التي يستدل بها على الموضوع.

ثانيا: المنهج التحليلي: من خلال تحليل مختلف النصوص الشرعية والقانونية والكشف عن المقاصد الشرعية المستفادة من دراسة الموضوع.

ثالثا: المنهج الاستدلالي: بالاعتماد على النصوص الشرعية والقانونية للاستدلال بها على موضوع الدراسة.

خطة البحث:

اعتمد الباحث في دراسة الورقة البحثية على الخطة الآتية:

المبحث الأول: التأصيل الشرعي والقانوني لمبدأ البراءة الأصلية

المطلب الأول: مفهوم البراءة الأصلية

المطلب الثاني: السند الشرعي لمبدأ البراءة الأصلية

المطلب الثالث: السند القانوني لمبدأ البراءة الأصلية>

المبحث الثاني: مبدأ البراءة الأصلية ومقاصدها في التشريع الإسلامي

المطلب الأول: مقاصد الشرعية من تقرير مبدأ البراءة الأصلية

المطلب الثاني: المقاصد الشرعية المعتبرة في القانون من تقرير المبدأ

خاتمة: لأهم النتائج المتعلقة بدراسة جوانب الموضوع.

المبحث الأول: التأصيل الشرعي والقانوني لمبدأ البراءة الأصلية

المطلب الأول: مفهوم مبدأ البراءة الأصلية

الفرع الأول: المفهوم الشرعي لمبدأ البراءة الأصلية

يندرج مفهوم البراءة الأصلية ضمن المباحث الأصولية التي اعتنى بها علماء أصول الفقه الإسلامي دراساتها ضمن نظرية الاستصحاب باعتبارها أحد أدلة التشريع الإسلامي التي يرجع إليها المجتهد أو المستصحب في فتواه أو المسألة التي يريد أن يصدر من خلالها حكما شرعيا.

1- البراءة الأصلية في اللغة: يقال: برئت منك ومن الديون والعيوب براءةً، وبرئت من المرض بُراء أو بَراءً[1].

ومن معاني البراءة في لسان العرب: المتنزه عن الكذب والباطل؛ البعيد عن التهم؛ النقي القلب من الشرك؛ والبريء الصحيح الجسم والعقل[2].

2- **البراءة الأصلية في اصطلاح الأصوليين**: من التعريفات التي نص عليها علماء أصول الفقه الإسلامي حين تطرقهم لمفهوم البراءة الأصلية هي كالآتي:

أ- عرفها شهاب الدين القرافي من المالكية بقوله: "البراءة الأصلية هي استصحاب حكم العقل في عدم الأحكام"[3].

والمراد من التعريف عند الإمام القرافي أن العقل يدل على البراءة الأصلية عند عدم الدليل من التكاليف والحقوق.

ب- تعريف الأستاذ محمد سلام مدكور: "البراءة الأصلية تسمية تشعر بعدم ورود نص في شأن ما كان"[4].

وهذا التعريف لا يخرج عما قرره الإمام القرافي في كون البراءة الأصلية هو عدم الدليل من التكاليف والحقوق.

الفرع الثاني: المفهوم القانوني لمبدأ البراءة الأصلية

تعد قرينة البراءة من أهم المبادئ القانونية التي نادى بها فقهاء القانون الجنائي على وجه الخصوص بضرورة تفعيلها والنص عليها في مختلف المواثيق الدولية والقوانين الداخلية للدول، وعلى ذلك سار المشرع الجزائري في تكريسه للمبدأ دستوريا، وهذا يوضح الأهمية البالغة التي راعاها المشرع الجزائري لتطبيق المبدأ في مختلف مراحل الدعوى القضائية، ولتعرف أكثر على مفهوم المبدأ سنتعرض إلى ضبط تعريفه عند فقهاء القانون على اختلاف مدارسهم القانونية والفكرية.

1- تعريف أحمد فتحي سرور: قال بأنها: "مقتضى أصل البراءة أن كل شخص متهم بجريمة مهما بلغت جسامتها، يجب معاملته بوصفه شخصا بريئا حتى تثبت إدانته بحكم قضائي بات"[5].

والملاحظ على هذا التعريف أنه قاصر باعتبارين:

الاعتبار الأول: كون التعريف اعتبر قرينة البراءة مرتبطة بجانب المتهم فقط، والعكس أن قرينة البراءة تشمل المتهم وغيره باعتبار طبيعة المبدأ لصيق بشخصية الإنسان منذ ولادته حتى وفاته.

الاعتبار الثاني: كون التعريف ربط قرينة البراءة بالجانب الجنائي فقط، في حين أن حقيقة المبدأ تشمل المجال المدني والجنائي معا، بل يعتبر الفقه الإسلامي أن هذا المبدأ يشمل الجانب الديني الذي يربط الإنسان بربه، فالإنسان يعتبر بريئا من التكاليف الشرعية من عبادات وطاعات حتى ينص الدليل من الشرع على ثبوتها.

2- تعريف الأستاذ سليم العوا: عرفها بقوله: أنها تعني أن القاضي وسلطات الدولة كافة يجب عليها أن تعامل المتهم، وتنظر إليه على أساس أنه لم يرتكب الجريمة محل الاتهام ما لم يثبت عليه ذلك بحكم قضائي نهائي غير قابل للطعن بالطرق العادية"[6].

والملاحظ على تعريف الدكتور سليم العوا لقرينة البراءة لم يختلف عما قرره الأستاذ أحمد فتحي سرور حين ركزوا في تعريفاتهم على الجانب الجنائي لقرينة البراءة دون الإلمام بالتعريف القانوني العام لقرينة البراءة حتى يشمل مختلف جوانب القانون الأخرى بما فيها القانون المدني وما يتفرع عنه من قوانين تكون فيه البراءة الأصلية قرينة قانونية ملزمة.

المطلب الثاني: السند الشرعي لمبدأ البراءة الأصلية

يقوم مبدأ البراءة الأصلية في الشريعة الإسلامية أساسه من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومن أهم الأدلة التي يقوم عليها مبدأ البراءة الأصلية نذكر الآتي:

الفرع الأول: أدلة البراءة الأصلية من القرآن الكريم

جاءت كثير من النصوص في القرآن الكريم تدل على مشروعية مبدأ البراءة الأصلية ومنها:

1- قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: 6).

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وتعلى أمرنا بالتحري والتبين قبل إصدار الأحكام على الغير وهذا على سبيل أن الأصل هو البراءة، حتى يثبت بالدليل القاطع ما يرفعها يقينا.

2- قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا﴾ (الإسراء: 15).

وجه الاستدلال: دلت الآية الكريمة على أن الله سبحانه وتعالى ما كان معذب عباده حتى يرسل إليهم رسله ليبلغوهم ما شرع لهم من الدين، ليكون ذلك حجة عليهم يوم القيامة، وحتى لا يتمسكوا بالبراءة من التكليف في حال عدم إرسال الرسل والأنبياء.

3- قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (الحجرات: 12).

وجه الاستدلال: أمرنا الله سبحانه وتعالى باجتناب الظن من غير حجة ولا بينة قاطعة، وألا نصدر أحكاما على مجرد الظنون الواهية التي لا يؤيدها الدليل، فيقع الظلم على من هو بريء بسبب سوء الظن.

الفرع الثاني: من السنة النبوية

كما دلت نصوص السنة النبوية على مشروعية العمل بمبدأ البراءة الأصلية ومن أهمها:

1- عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن الرسول ﷺ قال: "لو يُعطى النّاسُ بدعواهم لادَّعى رجالٌ أموالَ قومٍ ودماءَهم لَكنَّ البيِّنةَ على المدَّعي واليمينَ على من أنْكرَ"[7].

وجه الاستدلال: وهذا دليل على أن المُدعي هو المتمسك بخلاف الظاهر، فيحتاج إلى إقامة البينة لإثبات صدق ما يدعيه، لأن المدعى عليه متمسك بظاهر الحال وهو أصل البراءة.

2- حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: "ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة"[8].

وجه الاستدلال: وهذا دليل على أن القاضي إذا لم يبلغ درجة من اليقين والقطع في إدانة المتهم، فالأصل براءته منها، لأن التهمة أمر عارض مشكوك في ثبوتها، وما ثبت بيقين (أصل البراءة) لا يزول إلا بيقين مثله.

المطلب الثالث: السند القانوني لمبدأ البراءة الأصلية

يستند مبدأ البراءة الأصلية أساسه القانوني من مختلف المواثيق الدولية والقوانين الداخلية للدول، وعليه سنذكر بعض النماذج من المواثيق والقوانين التي تمثل السند القانوني لقيام مبدأ البراءة الأصلية في التشريع الوضعي.

الفرع الأول: سند المبدأ في المواثيق الدولية

ومن أهم المواثيق الدولية التي أقرت لضرورة تكريس مبدأ البراءة الأصلية نذكر الآتي:

1- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948/12/10: حيث نصت المادة 11 صراحة على إقرار المبدأ باعتباره مبدأ جوهري لتكريس أسس المحاكمة العادلة حيث جاءت عبارة المادة كالآتي: "أن كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا إلى أن يثبت ارتكابه لها قانونا في محاكمة عادلة علنية تكون قد وفرت له فيها جميع الضمانات اللازمة للدفاع عن نفسه"[9].

كما تضمن هذا الإعلان عدة نصوص أخرى تقرر حقوقا للمتهم، ترتبط أساسا بضرورة احترام المبدأ وحمايته ومن أهمها:

أ- حضر التعذيب والمعاملات القاسية أو الوحشية أو التي تحط من الكرامة الإنسانية وهذا حسب ما أقرته المادة (5) من الإعلان.

ب- عدم جواز القبض أو الحجز التعسفي وهذا حسب ما أقرته المادة (7) من الإعلان.

ت- حق المتهم في محاكمة عادلة وهذا حسب المادة (10) من الإعلان.

وعليه فإن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نص صراحة على إعمال المبدأ وحمايته من كل ما يمسه من إجراءات تعسفية وكذا حماية المتهم في كل مراحل الدعوى القضائية التي تكفل له الضمانات بعدم المساس بكرامته الإنسانية.

2- العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية 1966/12/16: حيث نصت المادة 14 منه بقولها: "من حق كل متهم بارتكاب جريمة أن يعتبر بريئا إلى أن يثبت عليه الجرم قانونا"[10]، حيث جاء الإقرار

على المبدأ تأكيدا على أهمية تفعيل المبدأ دوليا خاصة بعدما تم النص عليه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948.

3- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لسنة 1981: حيث نصت المادة السابعة من الميثاق: "الإنسان برئ حتى تثبت إدانته أمام محكمة مختصة"[11].

الفرع الثاني: سند المبدأ في القوانين الداخلية

بالتطرق إلى القوانين الداخلية نجد أن التشريع القانوني في الجزائر سار بدوره على تفعيل قاعدة البراءة الأصلية كسند قانوني ومبدأ دستوري من خلال مختلف الدساتير المتعاقبة، وكان ذلك بداية من دستور سنة 1963م، ولكن بصفة ضمنية، إلا أنه بموجب دستور سنة 1976م، أقر المؤسس الدستوري الجزائري قاعدة البراءة الأصلية، بشكل صريح، كما أكد عليه دستور 1989م، بأسلوب مغاير عن سابقه دون أي تغيير في معنى القاعدة المنصوص عليها دستوريا، وتوالت مختلف التعديلات الدستورية في الجزائر إلى آخر تعديل دستوري الصادر بتاريخ 30 ديسمبر 2020، حيث نصت المادة 41 منه "كل شخص يعتبر بريئا حتى تثبت جهة قضائية إدانته، في إطار محاكمة عادلة"[12]، ومن الدول التي تبنت هذا المبدأ دستوريا، نجد الدستور المصري لعام 1971 في المادة (27) دستور الكويت لسنة 1962 في المادة (34)، دستور البحرين لعام 1972 المادة (20)، دستور السودان لسنة 1973 في المادة (29)، دستور ليبيا لعام 1951 المادة (15)[13].

في حين اكتفت بعض الدول بالنص على المبدأ في قانون الإجراءات الجنائية، ومن هذه الدول سويسرا التي نصت على هذا المبدأ في العديد من القوانين الإجرائية الجنائية لمقاطعات الاتحاد السويسري كما اعتمد المشرع الفرنسي نفس الأسلوب، فنص على المبدأ في قانون الإجراءات الجزائية إثر صدور القانون رقم 516 الصادر في 15 جوان 2000، بشأن تدعيم حماية مبدأ البراءة الأصلية، حيث أضافت مادة تمهيدية تكون سند قانوني لحماية مبدأ البراءة الأصلية، حيث نصت الفقرة الثالثة منها على أن: "كل شخص مشتبه فيه أو متهم بريء طالما لم تثبت إدانته بعد"[14].

المبحث الثاني: مبدأ البراءة الأصلية ومقاصدها في التشريع الإسلامي

المطلب الأول: المقاصد الشرعية من تقرير مبدأ البراءة الأصلية

من المسلم به شرعا وقانونا أن من أهم مقاصد التشريع الإسلامي كما بيَّن ذلك الأستاذ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية هو حفظ نظام الأمة، ولعل هذا المقصد العام لا يخرج في مضمونه بما أقرته الشريعة الإسلامية من تفعيل مبدأ البراءة الأصلية في نظامها التشريعي، وتسعى إلى جاهدة إلى رعاية هذا المبدأ السامي، والعمل على تحقيقه في جميع الأبواب التشريعية أو في معظمها، وذلك من أجل تحقيق مقاصد راعها الشارع الحكيم من خلاله، ومن جملة هذه المقاصد المعتبرة شرعا نذكر الآتي:

أولا: حفظ النفس من العدوان

أولت الشريعة الإسلامية بضرورة حفظ النفس الإنسانية من كل أنواع الاعتداء سواء كان الاعتداء جسديا أو معنويا، فإذا ما رفعت الدعوى الجنائية من طرف المدعي إلى هيئة القضاء بغية محاكمة المدعى عليه، فإن النظام الإجرائي في الشريعة الإسلامية، أوجب بضرورة العمل بقواعد الإثبات التي تنص على ضرورة تقديم المدعي البينة على صحة دعواه، في حين أن المدعى عليه يتمسك بأصل البراءة، باعتبار أن هذه البراءة الأصلية هي حق لصيق بالإنسان منذ ولادته، ووجب احترامها حتى يثبت بالدليل القاطع الذي

لا يعتريه الشك من طرف القاضي على إدانته، قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: 6)، وجاء في السنة النبوية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: أن رسول الله ﷺ قال: "لَو يُعطَى النَاسُ بدَعوَاهُم، لادعَى رجَالٌ أَموَالَ قَومٍ وَدِمَاءَهُم، لَكِن البَينَةُ عَلىَ المُدَعي، واليَمينُ عَلَى مَن أَنكَر"[15]، وهذه أدلة صريحة يُفهم منها على ضرورة إجراء التحقيق والبحث في الدعاوى المعروضة أمام الجهات القضائية المختصة في نظر فيها وتبين الحقيقة بالأدلة القطعية في مواجهة المتهم، وهذا إجراء عملي على مدى احترام مبدأ البراءة الأصلية في النظام القضائي الإسلامي عند قيام الدعوى الجنائية وحمايتها من المساس والتعدي عليها بكل الأشكال، سواء في الإجراءات المتخذة ضد المتهم أو في أثناء المحاكمة، ومنع كل ما يتعرض من تفعيل المبدأ من المساس بشخصية المتهم وكرامته ومحيطه العائلي وسمعته الاجتماعية.

ثانيا: درء الحدود بالشبهات

وهذا من أعظم المقاصد تحقيقا لمبدأ البراءة الإسلامية الذي كفله نظام التشريع الجنائي في الإسلام فقد جاء فيما رواه الإمام الترمذي في سننه من حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: "ادرَؤُوا الحُدُودَ عَن المُسلِمِينَ مَا استطَعتُم، فَإن كَانَ لَهُ مَخرَج فَخَلُّوا سَبيلَه، فَإنَ الإمَام أَن يُخطِئ فِي العَفو خَيرٌ مِن أَن يُخطِئ فِي العُقُوبَة"[16]، فتقرير مصلحة العفو للمتهم أفضل من تسليط العقوبة بشبهة، وقد يكون من هذه العقوبة المسلطة في محل الشبهة اعتداء على براءة المتهم، كما أن المقصد الآخر من وراء السعي إلى درء الحدود بالشبهات يدل على أن الشريعة إنما هي مبنية على السماحة واليسر ورفع الحرج، وأن العقوبة في الإسلام ليست غاية في ذاتها، بل دفعها أولى من إقامتها كما وقع منه ﷺ لماعز وغيره من تلقين الأعذار، وتفتيش مخارج الأوزار.

ثالثا: مراعاة حال المكلف إلا بأداء ما فُرض عليه شرعا

من مقاصد إبراء ذمة المكلف اتجاه ربه أن شرع له ما له من حقوق وما عليه من واجبات، فإن كان مبدأ البراءة الأصلية من الحقوق التي كفلها الله سبحانه وتعالى لعباده أن جعل البراءة حق لصيق بمجرد الفطرة التي يولد عليها الإنسان، فإنه بالمقابل له من التكاليف والواجبات الشرعية التي عليه أداءها كأداء الصلوات المفروضة وصيام رمضان وغيرها من العبادات والطاعات، أما ما ليس مخاطبا به ولم يأمر به الشرع فذمة المكلف تبقى على البراءة الأصلية حتى يثبت العكس من الشرع، ولعل من أمثلة مراعاة حال المكلفين إلا بما فرض عليهم في زمن التشريع النبوي، حين لم يثبت بالنص تحريم شرب الخمر، فكان طائفة من المسلمين يشربونها استصحابا لحكم الإباحة قبل ورود الشرع، فلما نزل القرآن الكريم بتحريمها، امتنع الناس عن شربها امتثالا بما جاء به الشرع، أما من كان يشربونها قبل نزول الشرع بالتحريم فلا إثم عليهم بناء على البراءة الأصلية قبل التكليف، وعليه فإن مراعاة حال المكلف في الشريعة الإسلامية مقصد عظيم من مقاصد التشريع الإسلامي.

المطلب الثاني: المقاصد الشرعية المعتبرة دستوريا من تقرير المبدأ

من المقاصد الشرعية التي راعاها المشرع الجزائري من تكريسه لمبدأ البراءة الأصلية دستوريا في الفصل الرابع منه "الحقوق والحريات" من خلال نص المادة 56 بقولها: "كل شخص يعتبر بريئا حتى تثبت جهة قضائية نظامية إدانته، في إطار محاكمة عادلة تؤمن له الضمانات اللازمة للدفاع عن نفسه"، وعليه اعتبر المشرع الجزائري تأمين الضمانات اللازمة للمدعى عليه أو المتهم أمام الجهات القضائية التي

يمثل أمامها أبرز المقاصد القانونية المكفولة له بقوة القانون، ومن هذه الضمانات التي قصدها المشرع الجزائري تكريسها في مختلف مراحل الدعوى القضائية والإجراءات نذكر:

أولا: مقصد حماية الحرية الشخصية للمتهم

يعتبر حق التمتع بالحرية الشخصية أحد ضمانات التي راعها المشرع الجزائري دستوريا بنصه صراحة على المبدأ في الفصل الأول من الباب الثاني من آخر تعديل دستوري لسنة 2020 تحت عنوان "الحقوق الأساسية والحريات العامة"، بالمقابل من ذلك قد تتوافر قِبل الشخص أدلة تشكك في براءته كأصل عام، لكنها لا تصل إلى حد إدانته، فيجد القاضي نفسه بين الدستور حامي الحريات بوضعه مبادئ وضمانات واجبة الاحترام ومن بينها "الأصل في المتهم البراءة" وبين الواقع العملي الذي يجب عليه كشف الحقيقة والوصول إلى مرتكب الجريمة، فإذا كان القانون يسمح له باتخاذ إجراءات معينة، إلا أنه من جهة أخر قيده بقيود وحدود لا قبل له بدحضها إلا بتقديم أدلة قاطعة تدين المتهم، ومن هنا فإنه لا غنى عن قرينة البراءة، التي وجدت من أجل حماية الحرية الشخصية وعدم العبث بها أو إنقاصها إلا بناء على قانون[17]، وهذا ما أكدته المادة 44 من الدستور بنصها: "لا يتابع أحد، ولا يوقف أو يحتجز، إلا ضمن الشروط المحددة بالقانون، وطبقا للأشكال التي نصَّ عليها"[18].

ومن القوانين العربية التي سارت وفق ما ذهب إليه المشرع الجزائري ما جاء به الدستور الكويتي في المادة 30 بنصها: "الحرية الشخصية مكفولة" كما أكدت المادة 31 من نفس القانون بمنع كل ما يسبب تضييقا للحرية الشخصية من خلال النص على: "عدم جواز القبض على إنسان أو حبسه أو تفتيشه إلا وفق أحكام القانون، وألا يعرض أي إنسان للتعذيب أو المعاملة الحاطة بالكرامة"[19].

وعلى نفس المنحى قرر المشرع المصري في المادة 54 من الدستور بنصه على أن: "الحرية الشخصية حق طبيعي، وهي مصونة لا تُمس، وفيما عدا حالة التلبس، لا يجوز القبض على أحد، أو تفتيشه، أو حبسه، أو تقييد حريته بأي قيد إلا بأمر قضائي مسبب يستلزمه التحقيق. ويجب أن يُبلغ فوراً كل من تقيد حريته بأسباب ذلك، ويحاط بحقوقه كتابة، ويمكن من الاتصال بذويه وبمحاميه فوراً، وأن يقدم إلى سلطة التحقيق خلال أربع وعشرين ساعة من وقت تقييد حريته. ولا يبدأ التحقيق معه إلا في حضور محاميه، فإن لم يكن له محام، ندب له محام، مع توفير المساعدة اللازمة لذوي الإعاقة، وفقاً للإجراءات المقررة في القانون. ولكل من تقيد حريته، ولغيره، حق التظلم أمام القضاء من ذلك الإجراء، والفصل فيه خلال أسبوع من ذلك الإجراء، وإلا وجب الإفراج عنه فوراً"[20].

وعليه نستخلص من جملة هذه النصوص الدستورية المختلفة بأنها مقررة ابتداء لحماية مبدأ البراءة الأصلية، باعتبارها حق فطري خاصة بالإنسان من جهة، وباعتبارها تتوافق ومقاصد التشريع الإسلامي من المحافظة على حرية الإنسان من كل ما قد يقيدها بأي شكل من أشكال التعدي.

ثانيا: مقصد ضمان إجراء المحاكمة المنصفة

إن المشرع الجزائري لم يتخلف عن باقي الدساتير الحديثة، التي كرست عبر دساتيرها المختلفة حق المتهم في المحاكمة العادلة، وهذا بنص المادة 41 من دستور 2020، بحيث جمعت المادة بين مبدأ البراءة المكفولة لكل شخص، وبين إطار المحاكمة العادلة الذي قصده المشرع الجزائري باعتبار كون كل منهما وجهان لعملة واحدة، فلا يمكن أن تقوم هناك عدالة منصفة للمتابعين قضائيا في ظل عدم احترام قرينة البراءة، ومن ضمانات المحاكمة العادلة التي راعاها المشرع الجزائري نذكر:

1- هو إقراره بمبدأ الفصل بين السلطات الثلاث وتكريس استقلالية القضاء وهذا ما أكدته المادة 16 من الدستور بنصها: "تقوم الدولة على مبادئ التمثيل الدمقراطي، والفصل بين السلطات، وضمان الحقوق والحريات والعدالة الاجتماعية"[21]، ولعل المقصد من هذا الفصل هو منع الاستبداد واستغلال السلطة والنفوذ في توجيه القضاء، وهذا ما يفقد مبدأ البراءة المكفول للمتقاضين أثره في تحقيق محاكمة عادلة ومنصفة.

2- إقرار مبدأ شرعية التجريم والعقاب من خلال ما نصت عليه المادة 43 من الدستور بقولها: "لا إدانة إلا بمقتضى قانون صادر قبل ارتكاب الفعل المجرم"[22].

3- مبدأ المساواة أمام القانون، بحيث يعتبر جميع المواطنين سواسية دون تمييز بسبب العرق أو المولد أو الجنس ...الخ، وهذا ما نصت عليه المادة 73 من الدستور.

ثالثا: إلقاء عبء الإثبات على سلطة الاتهام

من المقاصد الشرعية التي أخذ بها المشرع الجزائري من إلقاء عبء الإثبات على سلطة الاتهام من خلال إلزام جهة الإداء من تقديم البينة والحجج والبراهين القاطعة، وذلك من أجل حماية حقوق الناس ومنع التعدي عليها بالباطل، وحفظ أموالهم ودمائهم وأعراضهم من الانتهاك وهذا ما أكدته المادة 35 من الدستور بنصها: "تضمن الدولة الحقوق الأساسية والحريات"[23]، والمادة 39 من نفس القانون بنصها: "تضمن الدولة عدم انتهاك حرمة الإنسان"، كما نصت المادة نفسها الفقرة 1: "يحضر أي عنف بدني أو معنوي، أو أي مساس بالكرامة"[24].

ولذلك نجد أن المشرع الجزائري سعى إلى الأخذ بالقاعدة الشرعية التي تقضي: بأن "البينة على المدعي"، وما دام أنه من اختصاصات النيابة البحث عن الجرائم باعتبارها ممثلة المجتمع وما لها من سلطات ووسائل للإثبات أكثر مما يملكه المتهم، فإن عبء الإثبات يبقى على عاتق سلطة الاتهام بجميع طرق الإثبات المادية والمشروعة، ورغم اختلاف الآراء حول هذه المسألة فإننا نرى أن سلطة الاتهام هي التي يقع عليها إثبات الوقائع والبحث عن فاعليها ووجود أسباب الإباحة والتبرير أو موانع العقاب أو عذر من الأعذار القانونية"[25].

وعليه يمكن أن نقول: أن المشرع الجزائري في هذه المسألة الإجرائية في مجال الإثبات الجنائي يتوافق تماما مع مقاصد الشريعة الإسلامية خاصة ما جاءت به عدة نصوص دستورية من أجل حماية مبدأ البراءة الأصلية لدى الإنسان وما إلقاء عبء إثبات على سلطة الاتهام إلا لأنه يمثل الجانب القوي الذي تتمتع به النيابة العامة المزودة بكل الوسائل المادية والإجرائية التي غالبا ما تكون ضد المتهم، في حين أن جانب المتهم ضعيف يقوى بمبدأ البراءة الأصلية الذي كفل الدستور حمايته بها في مواجهة سلطة الاتهام.

رابعا: الشك يفسر لمصلحة المتهم أو المدعى عليه

من المقاصد الشرعية من إعمال مبدأ البراءة الأصلية والتي لها اعتبار قانوني وحماية دستورية وهو حماية الحقوق والحريات الأساسية المضمونة لكل مواطن، حتى وإن كان تحت متابعة جزائية ما دامت لم تثبت بعد إدانته بموجب حكم قضائي بات صادر عن سلطة قضائية نظامية مع توفير كل الضمانات القانونية والقضائية الكفيلة بحماية مبدأ البراءة الأصلية، وبناء على ذلك فالمتهم بريء حتى يتم إدانته بأدلة مبنية على الجزم واليقين[26]، فالشك الذي يعتري الأدلة المعروضة أمام هيئة القضاء، فإنها تعد حجة في صالح البراءة على عدم الإدانة، وقد عبرت المحكمة الدستورية في مصر تأكيدا لما سبق بقولها: "أصل البراءة قاعدة أساسية، أقرتها الشرائع جميعها لا لتكفل بموجبها حماية المذنبين، وإنما لتدرأ بمقتضاها العقوبة عن الفرد إذا كانت التهمة الموجهة إليه قد أحاطتها الشبهات بما يحول دون التيقن من اقتراف المتهم لها"[27]،

كما قضت به محكمة التمييز الأردنية بقولها: "لا جريمة إذا أصبحت الأدلة يشبوها الشك، وتحيط بها الشبهات، وأن الشك يفسر لصالح المتهم والحدود تدرأ بالشبهات"[28].

خاتمة:

بناء على ما تقدم نصل في ختام تقديم الورقة البحثية إلى عدِّ جملة من النتائج التي تم التوصل إليها وهي كالآتي:

1- مبدأ البراءة الأصلية من المبادئ الأساسية والقواعد المقررة في كل من التشريع الإسلامي والقانون الجزائري.

2- البراءة الأصلية من المواضيع الأصولية التي استنبطها الأصوليين من نظرية الاستصحاب باعتباره أحد أدلة التشريع الإسلامي.

3- مبدأ البراءة الأصلية في الشريعة الإسلامية من المباحث التي جعل لها الشارع مقاصد من تفعيلها في مختلف الفروع الفقهية.

4- تفعيل الحماية الدستورية لمبدأ البراءة الأصلية في القانون الجزائري له مقاصد مقررة في التشريع الإسلامي، وتشترك معها في كثير من المصالح ودرء المفاسد من تحقيقها في المجال القضائي.

التوصيات:

1- نقترح على المشرع الجزائري إلى ضرورة معاقبة وتجريم كل ما يمس بمبدأ البراءة الأصلية سواء في مرحلة التحقيق أو في أي مرحلة من مراحل الدعوى العمومية، وهذا نتيجة ما يلاحظ من بعض التصرفات في الواقع العملي من انتهاك صارخ للمبدأ خاصة في التعامل مع المتهمين على أساس أنهم مدانين قبل المثول أمام الجهات القضائية المختصة.

2- التوصية بإبراز القيمة الدستورية لمبدأ البراءة الأصلية في الجانب العملي سواء من ناحية الإجراءات القضائية أو أثناء المثول أمام المحاكمة.

قائمة المصادر والمراجع:

1- نديم مرعشلي، أسامة مرعشلي، الصحاح في اللغة والعلوم، دار الحضارة العربية، لبنان، ط1، 1974.
2- جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، 1997م.
3- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ت: عبد القادر شيبة احمد، ج5، مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، ط1، (1421ه/2001م)
4- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول من علم الأصول، ت: ناصر بن علي بن ناصر الغامدي، رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، (1421ه/2000م).
5- محمد سلام مدكور، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، دار النهضة العربية، مصر، ط2، 1984م.
6- أحمد فتحي سرور، القانون الجنائي الدستوري، دار الشروق، القاهرة -مصر-، 2002م.
7- أحمد ضياء الدين محمد، مشروعية الدليل في المواد الجنائية، دار النهضة العربية، القاهرة -مصر-، 2010.
8- حسن يوسف مصطفى مقابلة، الشرعية في الإجراءات الجزائية، ط1، الدار العالمية ودار الثقافة، الأردن، 2003.
9- عمر فخري عبد الرزاق الحيثي، حق المتهم في محاكمة عادلة، دار الثقافة، عمان، 2005.
10- فضيل العيش، شرح قانون الإجراءات الجزائية بين النظري والعلمي، دار البدر، الجزائر، طبعة منقحة ومزيدة، 2008م.
11- محمد سليم العوا، مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن، مجلة القضاء والتشريع، وزارة العدل التونسية، تونس، ع3، س21، مارس، 1979.
12- قرينة البراءة، كريمة خطاب، رسالة دكتوراه في الحقوق، جامعة الجزائر1، 2014-2015.

13- لخضر زرارة، قرينة البراءة في التشريع الجزائري، مجلة المفكر، جامعة محمد خيذر، بسكرة، ع11، م9.
14- محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت -لبنان-، ط1، 1996م.

النصوص القانونية:

1- القانون الدستوري: الصادر بالجريدة الرسمية، العدد 82، بتاريخ 15 جمادى الأولى عام 1442ه، الموافق 30 ديسمبر سنة 2020م.
2- دستور جمهورية مصر العربية وفقاً للتعديلات الدستورية التي أدخلت عليه في 23 أبريل 2019، تاريخ صدور قرار الهيئة الوطنية للانتخابات رقم 38 لسنة 2019.
3- الدستور الكويتي الصادر من قبل الجمعية الدستورية في 1961-1962 ووقعت في 11 نوفمبر 1962 من قبل صاحب السمو أمير البلاد.
4- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة لأمم المتحدة 217 ألف (د-3) المؤرخ في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948.
5- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام، بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف (د-21) المؤرخ في 16 كانون / ديسمبر 1966، تاريخ بدء النفاذ: 23 آذار/مارس 1976، وفقا لأحكام المادة 49.
6- الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، تمت إجارته من قبل مجلس الرؤساء الأفارقة بدورته العادية رقم 18 في نيروبي (كينيا) يونيو 1981.

الهوامش:

[1]- نديم مرعشلي، أسامة مرعشلي، الصحاح في اللغة والعلوم، دار الحضارة العربية، لبنان، ط1، 1974، ص79.
[2]- جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، 1997م، ج1، ص33.
[3]- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول من علم الأصول، ت: ناصر بن علي بن ناصر الغامدي، رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، (1421ه/2000م)، ج3، ص500.
[4]- محمد سلام مدكور، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، دار النهضة العربية، مصر، ط2، 1984م، ص372.
[5]- أحمد فتحي سرور، القانون الجنائي الدستوري، دار الشروق، القاهرة -مصر-، 2002م، ص271.
[6]- محمد سليم العوا، مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن، مجلة القضاء والتشريع، وزارة العدل التونسية، ع3، س21، 1979، ص243.
[7]- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ت: عبد القادر شيبة احمد، ج5، مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، ط1، (1421ه/2001م)، ص334.
[8]- أبي عيسى محمد بن عيسى الترميذي، الجامع الكبير، ت: بشار عواد معروف، ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996، ص95.
[9]- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة لأمم المتحدة 217 ألف (د-3) المؤرخ في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948.
[10]- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والإنضمام، بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف (د-21) المؤرخ في 16 كانون / ديسمبر 1966، تاريخ بدء النفاذ: 23 آذار/مارس 1976، وفقا لأحكام المادة 49.
[11]- الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، تمت إجارته من قبل مجلس الرؤساء الأفارقة بدورته العادية رقم 18 في نيروبي (كينيا) يونيو 1981.
[12]- القانون الدستوري: الصادر بالجريدة الرسمية، العدد 82، بتاريخ 15 جمادى الأولى عام 1442ه، الموافق 30 ديسمبر سنة 2020م.

[13]- حسن بشيت خوي، ضمانات المتهم في الدعوى الجزائية مرحلة التحقيق الابتدائي، ج1، مكتبة الثقافة، الأردن، ط1، 1998م، ص32.
[14]- قرينة البراءة، كريمة خطاب، رسالة دكتوراه في الحقوق، جامعة الجزائر 1، 2014-2015، ص48.
[15]- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المرجع السابق، ص334.
[16]- محمد بن عيسى الترمذي، المرجع السابق، ص95.
[17]- عمر فخري عبد الرزاق الحيثي، حق المتهم في محاكمة عادلة، دار الثقافة، عمان، 5020م، ص40-42.
[18]- القانون الدستوري: الصادر بالجريدة الرسمية، العدد 82، بتاريخ 15 جمادى الأولى عام 1442ه، الموافق 30 ديسمبر سنة 2020م.
[19]- دستور الكويت الصادر من قبل الجمعية الدستورية في 1961-1962 ووقعت في 11 نوفمبر 1962 من قبل صاحب السمو أمير البلاد.
[20]- دستور جمهورية مصر العربية وفقاً للتعديلات الدستورية التي أدخلت عليه في 23 أبريل 2019، تاريخ صدور قرار الهيئة الوطنية للانتخابات رقم 38 لسنة 2019.
[21]- القانون الدستوري: الصادر بالجريدة الرسمية، العدد 82، بتاريخ 15 جمادى الأولى عام 1442ه، الموافق 30 ديسمبر سنة 2020م.
[22]- المرجع نفسه.
[23]- المرجع نفسه.
[24]- المرجع نفسه.
[25]- فضيل العيش، شرح قانون الإجراءات الجزائية بين النظري والعلمي، دار البدر، الجزائر، طبعة منقحة ومزيدة، 2008م، ص342.
[26]- كريمة خطاب، قرينة البراءة، المرجع السابق، ص270.
[27]- المحكمة الدستورية العليا 1992/02/02، قضية رقم 13 سنة 12 قضائية دستورية، نقلا عن كريمة خطاب، قرينة البراءة، المرجع السابق، ص270.
[28]- القرار رقم 1073/جنايات/ 1968 في 1968/07/22، نقلا عن كريمة خطاب، قرينة البراءة، المرجع السابق، ص270.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 649 – 666
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

شروط ناظر الوقف بين الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري

Conditions of the endowment warden between Islamic law and Algerian law

طالب دكتوراه مسعود برغوت[1] **إشراف: أ.د/ مسعود فلوسي**
كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
messaoudfeloussi@yahoo.com berghoutm660@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/04/13 **تاريخ القبول: 2021/12/26**

الملخص:
يتناول هذا البحث أهم الشروط الفقهية والقانونية التي يجب أن تتوفر في ناظر الوقف كمسير لملك من الأملاك الوقفية في الجزائر ثم القيام بالموازنة بينها، كمساهمة بسيطة لتفعيل هذا الباب لتحقيق التنمية المحلية على غرار بعض الدول العربية والإسلامية الشقيقة التي قطعت شوطا كبيرا في تنمية أهم قطاعاتها الحيوية بما فيها قطاع الأوقاف، وذلك عن طريق سعيها الدّؤوب في وضع أنجع الخطط والتّدابير الفاعلة لاستثمار الموارد المالية في قطاع الأوقاف بعد حصرها، لتطويرها وتحقيق التنمية.
الكلمات المفتاحية: شروط الناظر؛ الوقف؛ الشريعة الإسلامية؛ القانون الجزائري.

Abstract:
This research deals with the most important jurisprudential and legal conditions that must be met in the endowment warden as a path for a property of endowment properties in Algeria and then to carry out a budget between them, as a simple contribution to activate this section to achieve local development similar to some sister Arab and Islamic countries that have made great progress in developing their most vital sectors including the endowment sector, through its continuous and diligent endeavor to find and put in place the most effective plans and measures to invest financial resources in the endowment sector after its enumeration, to achieve development.
Key words: Conditions of the beholder; endowment; Islamic law; Algerian law.

مقدّمة:

يشتمل مجلس وزراء الجمهورية الجزائرية على حقيبة وزارية معتبرة، منها ما يسمّى بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، هذه الوزارة التي تُولي أهمية بالغة للوقف منذ استقلال الجزائر وإلى اليوم، وذلك من خلال استنادها إلى نصوص شرعية وقوانين وضعية تتناغم فيما بينها، حتّى تتحكّم في الأملاك الوقفية وتحصرها وتضبطها بغية جعلها مصادر تمويلية للمشاريع التنموية في مختلف المجالات؛ لتغطية العجز والقصور وتلبية احتياجات المجتمع المتزايدة والمتجددة.

[1]- المرسل المؤلف

لكن الإشكال الرئيس؛ يكمن في كيفية تفعيل الشروط الفقهية والقانونية لناظر الوقف في الجزائر، وتوظيفها في خدمة قطاع الأوقاف وتأطيره بقوانين تحكمه وتنظمه، حتى تكون عاملا وقائيا وحاميا للأموال الوقفية من الضياع والنّهب والاعتداءات المختلفة، لتحقيق فوائدها على الفرد والمجتمع، فيكون التشريع أحد العوامل المساعدة والمساهمة في التمويل والتنمية والرّفاه الشامل للمجتمع الجزائري، وعليه فإنّ إشكالية الدراسة هي:

- ما مدى أهمية شروط ناظر الوقف وآثارها في ممارسته لمهامه في الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري؟ وما أثر وضع كل شرط من هذه الشروط على عمله؟ وما مدى توافق ذلك بين الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري؟

ومن أسباب اختياري لهذا الموضوع ما يلي:

أ. اهتمام الدولة الجزائرية مؤخرا باسترجاع الأملاك الوقفية واستثمارها في التنمية الشاملة.

ب. التحديات الاجتماعية والاقتصادية المتزايدة والمتجددة التي تواجه المجتمع الجزائري، وما نجم عنها من ارتباك على المستويين الأفقي والعمودي.

ج. وفرة الدولة الجزائرية على أملاك وقفية هائلة تعيش ارتجاليةَ الجمعِ والضّبطِ والتّوزيعِ ...

د. توفر الدولة الجزائرية على منظومة فقهية ثريّة في باب المعاملات، بالإضافة إلى تشريعات قانونية محترمة تسعى لضبط الأملاك الوقفية المترامية.

ه. عدم تفعيل الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية الجزائرية وتوظيفهما بشكل جيّد وجِدِّيٍّ، وجعلهما أحد الرّكائز الأساسية في خدمة الوقف الإسلامي، بتمويله لتحقيق التنمية الشاملة للمجتمع الجزائري.

ومن تلك الأسباب يستمدّ هذا البحث أهميته؛ حيث يبحث عن السبل الكفيلة لتفعيل تلك النصوص الشرعية والقانونية لضبط شروط ناظر الوقف لتحقيق الأهداف المرجوة من تشريع الوقف.

وتهدف هذه الورقة البحثية إلى: تحديد أهم الشروط الشرعية والقانونية التي يجب أن تتوفر في ناظر الوقف كمسير للأملاك الوقفية، وإبراز الدور التكاملي بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري في وضع شروط ناظر الوقف، وبيان مدى نجاعة الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية المنَظِّمَة للأموال الوقفية في تمويل المشاريع التنموية، من خلال وضع الشروط الدقيقة والمناسبة لتحقيق الرفاه للمجتمع الجزائري واستقراره وتطوره في كلّ الصعد.

واقتضى الأمر أن يكون عنوان البحث "شروط ناظر الوقف بين الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري"، وفي حدود اطلاعي فيما كتب من دراسات وكتابات حول الموضوع فإني لم أعثر على دراسة خصت هذا الموضوع ببحث عدا بعض الأبحاث التي تناولت الجانب الفقهي فقط، وبعضها اكتفى بالجانب القانوني، والكثير منها تناول موضوع الوقف بصفة عامة، منها: الولاية والنظارة المؤسسية على الوقف "دراسة فقهية" من تأليف محمد بن سعد بن عبد الرحمان الحنين، أصل الكتاب: أطروحة مقدمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفقه من كلية الشريعة بالرياض "جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية"، وقد تناول فيه صاحبه حقيقة الولاية على الوقف وأقسامها، وحق تعيين ناظر الوقف ووظيفته وأجرته ومحاسبته وعزله، ثم في الفصل الرابع تناول النظارة المؤسسية على الوقف الفردي والجماعي، لكنه أهمل الجانب القانوني لهذا الموضوع كله، ومن الأبحاث التي تناولته من الناحية القانونية "إدارة الوقف في القانون الجزائري" وهي رسالة ماجستير بجامعة أبي بكر بلقايد "تلمسان" كلية الحقوق والعلوم السياسية، كانت من إعداد خير الدين مشرنن، ركز فيها الباحث على عرض أهم المسائل والقضايا المتعلقة بالوقف؛

كتعريفه وبيان خصائصه وأقسامه وشروطه، والإدارة المكلفة بالأوقاف في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري -بصفة عامة-، أما هذا البحث فقد تناول جزئية دقيقة تتعلق بناظر الوقف فقط وبيان شروطه في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، ثم القيام بالموازنة بينهما.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي، حيث قمنا بتتبع ما ذكره الفقهاء والقانون الجزائري من شروط ناظر الوقف، واستعنا بالمنهج التحليلي في بيان بعض المسائل المتعلقة بذلك، ثم المنهج المقارن للموازنة بين أقوال الفقهاء والقانون الجزائري.

وللإجابة على إشكالات الموضوع جاءت خطّة الدراسة في مبحثين: الأول قمنا فيه ببيان معنى شروط ناظر الوقف تحت مطلبين، الأول منها بعنوان: تعريف الشرط، والثاني بعنوان: تعريف ناظر الوقف، وأما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه الحديث عن حكم التولية على الوقف وشروط ناظره، خصصنا له مطلبين الأول منها تطرقنا فيه لبيان حكم التولية على الوقف، والثاني تناولنا فيه شروط ناظر الوقف.

المبحث الأول: معنى شروط ناظر الوقف

يجب على الباحث قبل أن يفصل في مختلف عناصر البحث، البدء أولا ببيان معانيها اللغوية، وأصولها التعريفية، حتى يتمكن القارئ من معرفة المعنى الذي يقصده من خلال تناوله لقضية ما، أو موضوع معين، ولذلك قبل معرفة شروط ناظر الوقف، لابد من تفكيك هذا العنوان وتحديد مصطلحاته الأساسية من الناحية اللغوية والاصطلاحية، وفق هذين المطلبين:

المطلب الأول: تعريف الشرط

سوف نتناول في هذا المطلب معنى الشرط في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء وفي القانون الجزائري.

أولا- معنى الشرط في اللغة: تأتي كلمة الشرط بمعنى "إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه"[1]، والشرط في اللغة عبارة "عن العلامة ومنه أشراط الساعة"[2]، أي علاماتها، والشرط جمعه شروط، وهو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود[3].

يتبين من خلال هذه التعاريف اللغوية أن الشرط هو عبارة عن علامة أو أمارة إذا وجدت فإنه لا يستلزم من وجودها وجود المشروط، مثل الوضوء الذي يعتبر شرطا من شروط صحة الصلاة، فقد يتوضأ الإنسان ولكن قد لا يؤديها في أول الوقت بل يؤخرها إلى نهايته لوجود عذر شرعي مقبول، يمنعه من أدائها في أول الوقت، ويلزم من العدم العدم، أي ويلزم من فقده فقد الشيء المشروط، فمتى كان الإنسان على غير طهارة لا تصح منه صلاته ولا تكون مقبولة عند الله تعالى لفقدان الطهارة.

ثانيا- معنى الشرط في اصطلاح الفقه الإسلامي: وردت تعاريف كثيرة للشرط في اصطلاح علماء الشريعة والفقهاء، فالجرجاني مثلا بعدما عرفه في اللغة قال: "وفي الشريعة عبارة عما يضاف الحكم إليه وجودا عند وجوده لا وجوبا"[4]، نلاحظ أن هذا التعريف لا يختلف كثيرا عن التعريف اللغوي الذي أوردناه قبل قليل.

قال بعضهم الشرط هو "ما يتوقف عليه الشيء وليس منه كالطهارة للصلاة"[5]. وقريبا من هذا التعريف عرف الشرط بما يلي: "هو تعليق شيء بشيء بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني"[6].

من خلال هذه التعاريف يمكن تعريف الشرط بالقول: "هو الشيء الذي يتوقف عليه ثبوت الحكم أو عدمه".

وهكذا يتبين لنا أن التعريف اللغوي للشرط له علاقة وطيدة بالتعريف الاصطلاحي من حيث وجود الشيء وعدمه.

ثالثا- معنى الشرط في القانون الجزائري: إذا عدنا إلى القانون نجد أن المشرع الجزائري قد تناول موضوع الشرط في المواد: 203-208 من القانون المدني[7]، ففي المادة: 203، نص على ما يلي: "يكون الالتزام معلقا إذا كان وجوده أو زواله مترتبا على أمر مستقبل وممكن وقوعه"، وفي المادة: 208: "إذا تحقق الشرط يرجع أثره إلى اليوم الذي نشأ فيه الالتزام، إلا إذا تبين من إرادة المتعاقدين أو من طبيعة العقد أن وجود الالتزام، أو زواله، إنما يكون في الوقت الذي تحقق فيه الشرط غير أنه لا يكون للشرط أثر رجعي، إذا أصبح تنفيذ الالتزام قبل تحقيق الشرط غير ممكن لسبب لا يد للمدين فيه".

هكذا يظهر أن القانون الجزائري اعتمد على المعنى اللغوي للشرط وما ذكره العلماء والفقهاء في الاصطلاح، فحدد موضوعه، وتناول حقيقته في المواد السابقة الذكر.

المطلب الثاني: تعريف ناظر الوقف

سوف نتطرق في هذا المطلب إلى تعريف الناظر لغة واصطلاحا، ثم معنى الوقف لغة واصطلاحا في الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري، لنصل بعد ذلك إلى تعريف ناظر الوقف كمركب إضافي.

أولا- معنى الناظر: لتحديد معنى الناظر بدقة لابد من التطرق إلى تعريفه اللغوي والاصطلاحي، ثم تعريفه من الناحية القانونية (القانون الجزائري)، وقد بدأنا بتعريف الناظر قبل تعريف الوقف؛ تماشيا مع عنوان البحث، وإلا فالوقف أسبق منه.

1. **معنى الناظر لغة:** الناظر في اللغة بمعنى الحافظ، قال ابن منظور في اللسان: "الناظر: الحافظ، وناظور الزرع والنخل، وغيرهما: حافظه[8] وأصله في لغة العرب (ناطر وناطور) بالطاء، بمعنى حافظ الزرع والكرم والنخيل"[9]. وقال الزمخشري: "رجل نظور، لا يغفل عن النظر فيما أهمه"[10].

إذن تدل مادة (نظر) في لغة العرب على الحفظ والحرص على الشيء.

2. **معنى الناظر في اصطلاح الفقه الإسلامي:** الناظر: مأخوذ من النظارة، وفي الحقيقة لمّا بحثنا عن تعريف النظارة بمعناها الاصطلاحي، لم نقف على هذه الكلمة، وإنما وجدنا العلماء يعرفون في مكانها الولاية، وذلك لأن هناك صلة بينهما، كما قال ابن عابدين نقلا عن الخيرية والقيم والمتولي والناظر في كلام الفقهاء بمعنى واحد[11]، والولاية بمعناها العام في الشرع: "تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى"[12].

يقول أحمد الخطيب: "هي حق قرره الشرع الإسلامي لشخص معين ملّكه بمقتضاه سلطة شرعية تكفل رعاية المُولى عليه ورعاية شؤونه"[13].

كما عرّفت أيضا أنها: "سلطة تمكن صاحبها من مباشرة العقود، وترتيب آثارها دون توقف على رضا الغير، ولا تعلق لها بتدبير الأمور العامة"[14].

من خلال ما سبق يمكن تعريف الناظر **"بأنه سلطة شرعية مكلفة بحفظ ورعاية وتنفيذ ما أسند إلى صاحبها من الوظائف والمهام"**.

3. **معنى الناظر في القانون الجزائري:** وردت كلمة الناظر في القانون الجزائري، وهي تتناول رتبة وحيدة في سلك نظار الثانويات، حيث بينت مهامه المادة: 93 من المرسوم التنفيذي رقم: 315/08 المؤرخ في: 2008/10/11م المتضمن القانون الأساسي الخاص بالموظفين المنتمين بالأسلاك الخاصة بالتربية الوطنية [15]، ونص المادة كالآتي: "يكلف نظار الثانويات بالتنظيم البيداغوجي والتنشيط التربوي وتنسيق عمل الأساتذة ومتابعته، ويسهرون تحت سلطة مدير المؤسسة على تطبيق البرامج والمواقيت والطرق التعليمية وحسن سير المخابر والورشات، ويساعدون مدير الثانوية في المهام الإدارية وينوبون عنه في حالة حدوث مانع، باستثناء وظيفة الآمر بالصرف، ويمارسون أنشطتهم في الثانويات".

نلاحظ أن القانون الجزائري اكتفى بذكر مهام الناظر كرتبة في الثانوية، ومن خلال هذه المهام يتبن أن المعاني القانونية للناظر لا تخرج عن المعاني اللغوية والشرعية له؛ فهي تحمل معنى السلطة التي تمكن صاحبها من مباشرة أعماله وحفظها والسهر على تنفيذها.

ثانيا- تعريف الوقف في اللغة والاصطلاح والقانون الجزائري: لتحديد معنى الوقف بدقة لا بد من التطرق إلى تعريفه اللغوي والاصطلاحي ثم تعريفه من الناحية القانونية (القانون الجزائري)، تماما مثلما فعلنا قبل قليل في تعريف الناظر.

1. معنى الوقف لغة: قال ابن فارس: "الواو والقاف والفاء: أصل واحد يدل على تمكّث في شيء ثم يقاس عليه"[16].

وقال الفيومي: "وقفت الدابة وقفا ووقوفا: سكنت، ووقفت الدار وقفا، حبستها في سبيل الله"[17].

ومن خلال ما سبق نستنتج أن الوقف هو الحبس[18]، وهو والتحبيس والتسبيل بمعنى واحد، يقال وقفت كذا، أي حبسته، ولا يقال أوقفته إلا في لغة تميمية، وهي رديئة، وعليها العامة[19].

والحبس: المنع، يقال: وقفت الدار للمساكين وقفا[20]. أي جعلها حبيسا لا تباع ولا تورث، ولا توهب.

وقال محمد رواس: "الوقف بفتح فسكون، مصدر وقف الشيء وأوقفه: حبسه وأحبسه"[21].

نكتفي بذكر هذه التعاريف اللغوية وإلا في الحقيقة هي كثيرة جدا، تكاد تتفق على كلمة واحدة وهي أن الوقف بمعنى الحبس والمنع والتسبيل ...

2. معنى الوقف في اصطلاح الفقه الإسلامي: اختلف الفقهاء في تعريف الوقف في الشريعة الإسلامية، تبعا لاختلافهم في حقيقته، ونوع الملكية الثابتة به، ولذلك تعددت عباراتهم في ذلك.

فذهب أبو حنيفة إلى أن الوقف حبس العين على حكم ملك الواقف، والتصدق بالمنفعة[22].

وذهب الصاحبان من الحنفية إلى أن الوقف: "حبس العين على حكم ملك الله تعالى، والتصدق بالمنفعة"[23].

وذهب المالكية: إلى أن الوقف من حيث هو مصدر هو: "إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازما بقاؤه في ملك معطيه ولو تقديرا"[24].

وعرفه الشافعية بأنه: "حبس مال يمكن الانتفاع به، مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح"[25].

أما الحنابلة فقد عرفوه بما يلي: "تحبيس الأصل، وتسبيل المنفعة"[26].

وقد عرفه القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي بتعريف يشبه تعريف الحنابلة؛ حيث قال هو: "حبس الأصل، وتسبيل الثمرة"[27].

من خلال التعاريف السابقة نتوصل إلى ما يلي[28]:

1. قول أبي حنيفة بقاء الشيء الموقوف على ملك الواقف، إشارة إلى عدم لزوم الوقف وحقه في الرجوع عنه.
2. ليس من الضروري أن تكون العين مملوكة للواقف عند المالكية، بل يصح عندهم تحبيس المنفعة، كما جوزوا التوقيت في الوقف، أي الحبس عندهم يكون مؤقتا ومؤبدا.
3. الشافعية يؤكدون "قطع التصرف" و"عين المال" في إشارة إلى صرف وقف الأعيان فقط دون المنافع.

3. معنى الوقف في القانون الجزائري: لعل أول تعريف للوقف في القانون الجزائري هو ما تضمنته المادة:213 من القانون رقم:84/11 المؤرخ في:1984/06/09م، المتضمن قانون الأسرة[29]؛ فقد

عرف الوقف بأنه: "حبس المال عن التملك لأي شخص على وجه التأبيد والتصدق"، وورد تعريفه كذلك في نص المادة:31 من القانون رقم:90/25 المؤرخ في:1990/11/18م، المتضمن قانون التوجيه العقاري:[30] "الأملاك الوقفية هي الأملاك العقارية التي حبسها مالكها بمحض إرادته، ليجعل التمتع بها دائما، تنتفع به جمعية خيرية أو جمعية ذات منفعة عامة، سواء كان هذا التمتع فوريا أو عند وفاة الموصين الوسطاء الذين يعينهم المالك المذكور"، وأما نص المادة:03 من القانون رقم:91/10 المؤرخ في: 1991/04/27م، المتعلق بالأوقاف[31]؛ فقد عرف الوقف بأنه: "حبس العين عن التملك على وجه التأبيد والتصدق بالمنفعة على الفقراء أو على وجه من وجوه البر والخير".

كما عرفه في المادة: 04 من القانون نفسه بأنه: "عقد التزام تبرع صادر عن إرادة منفردة يثبت وفقا للإجراءات المعمول بها، مع مراعاة أحكام المادة: 02 المذكورة أعلاه".

من خلال تحليل التعريفات الواردة في هذه النصوص القانونية نصل إلى ما يلي:

1. أن الوقف هو منع أصل المال عن التملك بصفة مؤبدة.
2. هذا المنع على سبيل التصدق والتبرع؛ أي أن الواقف يرجوا من الله تعالى الأجر والثواب، ولا يطالب بأي مقابل مادي محسوس.
3. الوقف يتم بإرادة منفردة؛ أي لا يتم بين الواقف، والموقوف عليه، بل يكون من جهة واحدة فقط.
4. أن القانون الجزائري حسم مسألة تعريف الوقف الذي هو محل خلاف بين الفقهاء.
5. أن القانون الجزائري لم يخرج عن إطار الشريعة الإسلامية في تعريفه للوقف.

ثالثا- تعريف ناظر الوقف كلقب واحد: بعد تعريفنا لكلمتي: الناظر والوقف في اللغة والاصطلاح وفي القانون الجزائري، نعرف ناظر الوقف كلقب واحد من الناحية الشرعية، ثم من الناحية القانونية.

أ. **تعريف ناظر الوقف في الفقه الإسلامي:** عندما نتأمل في التعريفات التي ذكرها الفقهاء في تعريف ناظر الوقف غالبا ما نجدها تدور حول معنى واحد، وهو من تولى أمر الوقف وقام بالإشراف عليه[32]، وهو المعنى الذي اتفق عليه تقريبا الفقهاء، وإن اختلفوا في ألفاظ التعريف، ومن هذه التعاريف أنه: "سلطة شرعية تجعل لمن ثبتت له القدرة على وضع يده عليه وإدارة شؤونه، من استغلال، وعمارة، وصرف الريع إلى المستحقين"[33].

والشخص الذي يثبت له هذا الحق يسمى متولي الوقف، وناظر الوقف، وقيم الوقف[34].

من خلال هذه التعاريف يمكن تعريف ناظر الوقف بأنه: "سلطة شرعية تثبت لصاحبها بمقتضاها الحق بالتصرف في أعيان الوقف وحفظها ورعايتها وفق شروط معينة".

ب. **تعريف ناظر الوقف في القانون الجزائري:** ناظر الوقف هو من تثبت له السلطة الشرعية والقدرة على إدارة شؤونه من استغلال وعمارة، وصيانة، ورعاية، وصرف الريع إلى المستحقين وهذا ما ذهب إليه المشرع الجزائري في القانون رقم: 91/10 المعدل والمتمم والمتعلق بالأوقاف، مع أنه لم يُعرفه مثلما فعل في تعريف الوقف الذي سبق التطرق إليه، وإنما اكتفى بتقرير اعتماده كمسير للملك الوقفي، إذ نص في المادة: 33 منه: "يتولى إدارة الوقف ناظر الوقف حسب كيفيات تحدد عن طريق التنظيم"[35].

ونصت المادة: 34 الموالية لها على أنه: "يحدد نص تنظيمي لاحق شروط تعيين الناظر، وحقوقه، وحدود تصرفاته"[36].

هذا وقد ذكر المشرع الجزائري في المادة: 07 من المرسوم التنفيذي رقم: 98/381 أنه يقصد بنظارة الوقف في صلب هذا النص ما يأتي[37]: رعايته، عمارته، استغلاله، حفظه، حمايته.

هذا المرسوم التنفيذي، صدر تطبيقا لنص المادة: 26 من القانون رقم: 91/10، المتعلق بالأوقاف: "تحدد شروط الإدارة الأملاك الوقفية وتسييرها، وكيفيات ذلك عن طريق التنظيم" والمادة: 33 المذكورة أعلاه.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن المشرع الجزائري لم يخالف آراء الفقهاء، ولم يشذ عن الشريعة الإسلامية في تعريف ناظر الوقف، وذلك من خلال الحديث عن مهامه ووظائفه السابقة الذكر.

المبحث الثاني: حكم التولية على الوقف وشروط ناظره

سنتناول في هذا المبحث حكم التولية على الوقف في الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري، ثم في المطلب الثاني نتناول شروط ناظر الوقف في الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري، حتى نقوم بالموازنة بينهما في الأخير.

المطلب الأول: حكم التولية على الوقف

نتطرق في هذا المطلب إلى الحديث عن حكم التولية على الوقف في الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري.

أولا- حكم التولية على الوقف في الشريعة الإسلامية: قال ابن تيمية في بيان حكم التولية على الوقف: "الأموال الموقوفة، على ولاة الأمر، من الإمام والحاكم ونحوه، إجراؤها على الشروط الصحيحة، الموافقة لكتاب الله، وإقامة العمال على ما ليس عامل من جهة الناظر، والعامل في عرف الشرع يدخل فيه الذي يسمى ناظرا، ويدخل فيه غير الناظر لقبض المال ممن هو عليه صرفه ودفعه إلى من هو له، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء:58]، ثم قال: "ونُصب المستوفي الجامع للعمال المتفرقين بحسب الحاجة والمصلحة، وقد يكون واجبا إذا لم تتم مصلحة قبض المال وصرفه إلا به، فإنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ... كما في نصب الإمام للحاكم، عليه أن ينصب حاكما عند الحاجة والمصلحة"[38].

من خلال ما سبق نستطيع أن نقول: كما أن الواحد منا لا يرضى لنفسه أن يترك أمواله وممتلكاته - مهما كان نوعها- هملا من غير حارس أو رقيب أو مدير، يدير شؤونها، ويحافظ عليها، ويستثمرها في مختلف المجالات، فكيف يرضى لأموال الوقف أن تكون كذلك؟ مما يدفعنا إلى القول بضرورة وُجوب التولية على الوقف.

ثانيا- حكم التولية على الوقف في القانون الجزائري: كما أن الإسلام أعطى لناظر الوقف سلطة الإشراف والإدارة والتسيير للأملاك الوقفية، والقيام بشؤونها، فإن المشرع الجزائري هو الآخر أعطاه تلك السلطة، من خلال المواد: 11 من المرسوم التنفيذي رقم: 98/381، التي نصت على أنه يعمل تحت مراقبة وكيل الأوقاف والمادة: 12 من نفس المرسوم التي نصت على إسناد رعاية التسيير المباشر للملك الوقفي إلى الناظر في إطار أحكام القانون: 91/10، كما نصت المادة:33 من القانون نفسه على أن يتولى ناظر إدارة الأملاك الوقفية التي توجد تحت تصرفه المباشر[39].

من خلال ما سبق نستنتج أن من أهم المراسيم التنفيذية التي تحدثت عن إدارة الأملاك الوقفية وشروطها وتسييرها وحمايتها، المرسوم التنفيذي رقم: 98/381 المؤرخ في: 1998/12/01م، الذي جاء مبينا للمنظومة القانونية الوقفية التي تحدث عنها القانون: 91/10، الذي نص في مادته: 26 على أن: "إدارة الأملاك الوقفية، وتسييرها تكون بموجب تنظيم"؛ فجاء هذا المرسوم ليبيّن ذلك كله، وذلك في أربعين مادة،

معظمها اهتمت بالولاية على الوقف، وأحالت الأخرى منها على الأجهزة المكلفة بذلك، بالإضافة إلى ذلك كله، صدرت عدة مراسيم تنفيذية ذات صلة بإدارة الأوقاف منها:

- المرسوم التنفيذي رقم: 91/81 المؤرخ في: 1991/03/23م المتعلق ببناء المسجد وتنظيمه، وتسييره، وتحديد وظيفته[40] المعدل والمتمم بالمرسوم التنفيذي: 91/338 المؤرخ في: 1991/09/28م[41]. وبالمرسوم التنفيذي رقم:92/437 المؤرخ في:1992/11/30م[42].
- المرسوم التنفيذي رقم: 91/82 المؤرخ في 1991/03/23م المتضمن إحداث مؤسسة المسجد[43].
- المرسوم التنفيذي رقم: 2000/200 المؤرخ في:2000/06/26م المحدد لقواعد تنظيم مصالح الشؤون الدينية والأوقاف في الولاية وعملها[44].
- المرسوم التنفيذي رقم:2000/146 المؤرخ في:2000/06/28م، المتضمن تنظيم الإدارة المركزية في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف[45]. المعدل والمتمم بموجب المرسوم رقم: 05/427 المؤرخ في:2005/11/07م[46].

هكذا نصل إلى نتيجة مهمة، وهي: أن ناظر الوقف له مستند قانوني كما نصت عليه المادة:34 من قانون الأوقاف، ويتولى تعيينه الوزير المكلف بالشؤون الدينية، بعد استطلاع رأي لجنة الأوقاف مثلما هو موجود في المادة:16 من المرسوم التنفيذي: 98/38.

المطلب الثاني: شروط ناظر الوقف

ناظر الوقف إما أن يعينه الواقف، وإما أن يتعين موظفا من قبل الوزارة المعنية، وقد فرق العلماء بينهما من خلال حديثهم عن أقسام الولاية وأحكامها في تفصيلات دقيقة تحتاج إلى دراسة خاصة[47]، بينما الجزئية التي تناولناها في هذا الموضوع تتمثل في الحديث عن شروط ناظر الوقف بصفة عامة، بغض النظر عن نوع الولاية، ولذلك يتم التطرق في هذا المطلب إلى بيان هذه الشروط بين الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري، ثم القيام بالموازنة بينهما.

أولا- شروط ناظر الوقف في الشريعة الإسلامية: ليس كل إنسان يستطيع أن يكون ناظرا للوقف، بل الناظر يجب أن تتوفر فيه جملة من الشروط حتى يستطيع أن يقوم بوظيفته أحسن القيام، وقد ذكر الفقهاء جملة من الشروط نحاول أن نتعرف عليها في هذا المطلب.

الشرط الأول - البلوغ: ذلك أن الإنسان قبل بلوغه يمر بمرحلتين، مرحلة عدم التمييز، وتنتهي عادة ببلوغ سن السابعة، ومرحلة التمييز، وفيها يدرك الفرق بين النافع والضار بصورة إجمالية، أما البلوغ فيكون بالعلامات الطبيعية إن وجدت وبالسن إن لم توجد[48]، وعلامات البلوغ هي[49]: الاحتلام، إنبات شعر خشن حول القُبل، تمام خمس عشرة سنة، وتزيد الأنثى باثنتين هما: الحيض والنفاس، الحمل.

من شروط الولاية على الوقف: البلوغ، وقد أخذ بهذا الشرط الأحناف[50]، والمالكية[51]، والشافعية[52]، والحنابلة[53]، وعلى هذا الأساس لو عيّن الواقف طفلا صغيرا دون سن البلوغ، ناظرا على وقف من الأوقاف يُمنع هذا الصغير من مباشرة النظر على الوقف، ويقوم وليه مقامه في النظر على الوقف، مع العلم أن بعض الفقهاء قالوا: إنّ الإسناد إلى الصغير لا يصح بأي حال من الأحوال، لا على سبيل الاستقلال بالنظر ولا على سبيل المشاركة لغيره[54]، وكذلك إذا كان الموقوف عليه صغيرا، ولم يعين الواقف ناظرا على الملك الوقفي، لا يصح نظره بل يمنع من ذلك، ما دام أنه لم يصل إلى سن البلوغ.

ودليل هذا الشرط: قياس نظر الصغير على الوقف على نظره على ملكه العادي، فإذا كان الصغير يُمنع من التصرف في ملكه العادي -باعتباره محجورا عليه- فمن باب أولي أن يمنع من النظر على الوقف،

وفي هذا يقول ابن رشد "اعلم -أيدك الله- أن التصرف لا يصح للإنسان في ماله إلا بأربعة أوصاف وهي: البلوغ، والحرية، وكمال العقل، وبلوغ الرشد"[55]، وإذا كان لا يصح في ماله فإنه من باب أولى لا يصح في مال غيره.

الشرط الثاني- العقل: هذا الشرط أيضا اتفق عليه أصحاب المذاهب الأربعة، حيث قال به الحنفية[56] والمالكية[57]، والشافعية[58]، والحنابلة[59]، فعلى هذا لا تصح تولية المجنون لنظارة الوقف؛ لأنه لا يستطيع أن يتصرف في ملكه وماله الخاص، فكيف يمكنه أن يفعل ذلك في مال الوقف؟! والمجنون أصلا رفع عنه القلم بنص حديث رسول الله ﷺ، وهو لا يميز بين الحق والباطل وبين الخير والشر، وعليه لا يمكنه أن يكون أمينا ومسؤولا على أموال الوقف .

من خلال هذين الشرطين -البلوغ والعقل- نستطيع أن نقول: أن من شروط الوالي على الوقف أن يكون راشدا، فلا يكون صغيرا ولا مجنونا، ولا سفيها، لأن غير الراشد لا يتولى مال نفسه، فكيف بمال غيره[60]، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء:05]، لقد نهى الله تبارك وتعالى في هذه الآية الكريمة عن تمكين السفهاء من التصرف في الأموال؛ لأن السفيه إذا ضيع المال نتيجة طيشه وسوء تصرفه، فإنه سيفوت مصالح المجتمع في توظيف هذا المال فيما يفيد وينفع[61]، وفي هذا السياق يقول ابن كثير "ينهى تعالى عن تمكين السفهاء من التصرف في الأموال التي جعلها الله للناس قياما، أي تقوم به معايشهم من التجارات وغيرها"[62]، وفي الحقيقة هذا الكلام عن الأموال بصفة عامة؛ وقفية كانت أم غير وقفية، باعتبار حفظها من مقاصد الشريعة الإسلامية.

الشرط الثالث- القدرة على القيام بشؤون الوقف: لابد من وجود قوة كافية، وقدرة عالية على القيام بأمور الوقف، وما يسمى عند بعض الفقهاء بـ: "الكفاية"، وهي الخبرة والمهارة في رعاية مال الوقف وتصريفه على أفضل الوجوه، لأن الناظر مسؤول على حفظ الوقف، وتنميته والمخاصمة عليه، واستثماره، وإصلاحه، وعمارته، وتحصيل غلته، وصرفها على مستحقيها، وكل ذلك يتطلب معرفة وخبرة وكفاية[63]، وإلا تعرض الوقف للضياع[64]، وهي شرط عند الحنفية[65]، والمالكية[66]، والشافعية[67]، والحنابلة[68].

ولأن الله تعالى يأمر بحراسة أموالنا من أن تبذر أو تنفق في غير وجهها إلا من توفرت فيه الكفاية في التصرف والخبرة[69].

ويمكن أن نضيف دليلا عقليا وهو: أن العاجز لا يستطيع حماية أمواله الخاصة، فكيف يمكنه أن يفعل ذلك في أموال الوقف؟ وعليه لابد من اشتراط القدرة والمهارة في رعاية أموال الوقف وحمايتها من الضياع والسرقة.

الشرط الرابع- الإسلام فيما وُقف على مسلم أو جهة إسلامية: هذا الشرط اختلف فيه الفقهاء على قولين:

القول الأول: أن الإسلام شرط لصحة النظارة على الوقف، فلا نستطيع أن نولي غير المسلم على ما وُقف على مسلم أو جهة إسلامية خاصة كالمساجد والمدارس ونحوها، وهذا هو قول جمهور الفقهاء، حيث قال به المالكية والشافعية[70] والحنابلة[71] وهو القول الذي رجحه عبد العزيز الحجيلان، لما في تولية الكافر على أوقاف المسلمين من مفاسد كثيرة، منها ما يرجع إلى ذات الوقف، ومنها ما يرجع على الموقوف عليه، ومنها ما يرجع على عامة المسلمين[72]، وهذا الذي يطمئن إليه القلب، وقد ورجحه كثير من العلماء المعاصرين مثل: محمد عطية المهدي[73]، محمد بن سعد بن عبد الرحمان الحنين[74]، وخالد عبد الله الشعيب[75]، ... وغيرهم.

القول الثاني: أن الإسلام ليس شرطا لصحة الولاية على الوقف وهذا هو قول الحنفية[76].

أما شرط الإسلام فيما وقف على غير المسلمين أو جهة مسلمة، فليس شرطا عند الحنابلة[77]، وهذا الذي مال إليه الكبيسي؛ حيث قال: "وعلى هذا فإن ولاية الكافر على الوقف جائزة إذا كان الموقوف عليه كافرا، بشرط أن يكون الناظر على الوقف عدلا في دينه"[78].

الشرط الخامس- العدالة الظاهرة: أحسن ما نقل عن تعريف العدالة، عن أبي يوسف أن لا يأتي بكبيرة ولا يُصر على صغيرة، ويكون ستره أكثر من هتكه، وصوابه أكثر من خطئه، ومروءته ظاهرة، ويستعمل الصدق، ويجتنب الكذب ديانة ومروءة [79].

بعبارة أخرى يمكن القول بأن المقصود بالعدالة التزام المأمورات والواجبات واجتناب المحظورات الشرعية والشبهات، وهذا شرط عند الجمهور[80]، وقال الحنابلة: لا تشترط العدالة، ويُضم إلى الفاسق عدل، كما يُضم إلى ناظر ضعيف، قوي أمين[81].

جاء في الإسعاف: "لا يُولى إلا أمين، قادر بنفسه، أو بنائبه، لأن الولاية مقيدة بشرط النظر، وليس من النظر تولية الخائن، لأنه يخل بالمقصود[82]، وعليه لابد من توفر شرط العدالة في الناظر حتى يحقق الوقف أهدافه المشروعة.

الشرط السادس- الحرية: عندما نعود إلى بعض مراجع المالكية والحنابلة، نجد أنهم لم يتعرضوا لذكر الحرية عند سياقهم، وذكرهم لشروط ولاية الوقف، مما يدل على أنهم لا يرونها شرطا من شروط ناظر الوقف في حدود فهمي، أما الحنفية فقد صرّحوا على عدم اعتبار الحرية في نظارة الوقف، كما قال ابن عابدين: "ويشترط للصحة بلوغه وعقله، لا حريته وإسلامه"[83]، في حين نجد أن الشافعية هم الذين يشترطون هذا الشرط[84].

نؤيد ما ذهب إليه الشافعية من اشتراط الحرية في ناظر الوقف ليتمكن من أداء مهامه كاملة غير منقوصة وبدون ضغوط، كما نرى ضرورة اشتراط العلم بالأحكام الشرعية المتعلقة بالأوقاف؛ حتى تكون تصرفاته كلها شرعية ولا يكون ضرره أكثر من نفعه.

ثانيا- شروط ناظر الوقف في القانون الجزائري: بعدما تعرفنا على الشروط التي ذكرها الفقهاء، والتي يجب أن تتوفر في ناظر الوقف، حتى يتمكن من أداء مهامه على أحسن وجه، ننتقل إلى الحديث عن الشروط التي ذكرها القانون الجزائري، في تعيين ناظر الوقف.

عندما نعود إلى القانون الجزائري المتعلق بالأوقاف، نجده أنه صاغ هذه الشروط في المادة:17 من المرسوم التنفيذي رقم: 98/381، والتي نصت على أنه: "يشترط في الشخص المعين، أو المعتمد ناظرا للأوقاف أن يكون:

1. **مسلما؛** بمعنى أن يعتقد اعتقادا جازما بوجود الله تعالى، ويُوحده في ألوهيته وربوبيته، وماله من الأسماء والصفات، ولا ينكر شيئا معلوما من الدين بالضرورة.
2. **جزائري الجنسية؛** فلا يتولى غير الجزائري النظارة على الأوقاف.
3. **بالغا سن الرشد؛** فلا تصح ولاية العاجز والطفل الصغير، لأنه لا يستطيع التصرف في أمواله، فكيف يدير أموال الوقف.
4. **عدلا أمينا؛** بأن يكون ثقة على ما أؤتمن عليه، ويحسن التصرف فيه.
5. **سليم العقل والبدن؛** فلا تصح ولاية المجنون والمعتوه، والعاجز عن إدارة الأملاك الوقفية.
6. **ذا كفاءة وقدرة** على حسن التصرف والتسيير لأموال الوقف.

تثبت هذه الشروط بالتحقيق والشهادة المستفيضة والخبرة[85]، وفي هذا المجال أنشئت معاهد إسلامية متخصصة بموجب المرسوم: 81/102 المؤرخ في 1981/05/23م، المعدل والمتمم بموجب المرسوم التنفيذيرقم: 02/03 المؤرخ في 2002/09/03م المتضمن إنشاء المعاهد الإسلامية لتكوين الإطارات الدينية، كما أنشئ تخصص "إدارة الأوقاف والزكاة" على مستوى الماستر - ولأول مرة- سنة: 2014/2013م بجامعة باتنة1، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية.

ثالثا- الموازنة بين شروط ناظر الوقف في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري: عندما نتأمل في شروط ناظر الوقف التي ذكرها الفقهاء، وكذلك التي ذكرها القانون الجزائري، نستطيع أن نتوصل إلى جملة من النقاط:

1. نجد أن المشرع الجزائري اشترط الإسلام في ناظر الوقف، أخذا برأي الجمهور (المالكية، والشافعية، والحنابلة) وهو القول الراجح؛ لأن الكافر أو الفاسق لا يمكن أن يكون أمينا على المؤمنين لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء:141].

   على هذا الأساس، فالمشرع الجزائري لم يأخذ بقول الأحناف في هذه المسألة؛ حيث أن الأحناف لا يشترطون الإسلام في ناظر الوقف كما تقدم.
2. نجد أن المشرع الجزائري -زيادة على الشروط التي ذكرها الفقهاء- اشترط الجنسية الجزائرية، وهو ما جاءت به المادة:75 من الأمررقم:06/03 المؤرخ في:2006/07/15م[86]، والمتضمن القانون الأساسي العام للوظيفة العمومية والتي تنص: "لا يمكن أن يُوظف أيّا كان في وظيفة عمومية ما لم تتوفر فيه الشروط الآتية أن يكون جزائري الجنسية ..."، في حين نجد أن الفقهاء لم يشترطوا الجنسية الوطنية لتسيير الأملاك الوقفية، وربما نستطيع أن نقول في ذلك: إن اشتراط الجنسية، يختلف باختلاف الزمان والمكان، والظروف والأحوال والأشخاص.
3. نجد أن المشرع الجزائري حدّد البلوغ بسن الرشد، وعندما نعود إلى المادة:40 من القانون المدني، نجد أن المشرع الجزائري حدد سن الرشد بـ:19 سنة، وفي المسألة ذاتها اختلف الفقهاء في تحديد سن البلوغ فجعله الجمهور خمس عشرة سنة (15 سنة)، وجعله الأحناف ثماني عشرة سنة بالنسبة للرجل، كما مر معنا، ولعل المشرع الجزائري أخذ بمبدأ الاحتياط في هذه المسألة.
4. نجد أن المشرع الجزائري اشترط في ناظر الوقف أن يكون عادلا أمينا، وهذا الذي ذهب إليه جمهور الفقهاء، باستثناء الحنابلة الذين يقولون لا تشترط العدالة في ناظر الوقف، وإنما يُضم إلى الفاسق عدل، كما يضم إلى ناظر ضعيف، قوي أمين، وكأن المشرع الجزائري كثيرا ما يأخذ بمبدأ سد الذرائع.

   وبهذا الشرط، يمكن المحافظة على الأملاك الوقفية من الاعتداءات المختلفة.
5. أيضا المشرع الجزائري اشترط في ناظر الوقف أن يكون سليم العقل والبدن وهذا ما نجده عند فقهاء المذاهب الأربعة، الذين يشترطون العقل، ويقولون بعدم صحة ولاية المجنون؛ لأنه غير مكلف وضرره أكثر من نفعه.
6. كُلاّ من القانون الجزائري وفقهاء الإسلام اشترطوا الكفاءة والقدرة على القيام بشؤون الوقف، وإلا تعرض الوقف للضياع والنهب والسرقة.
7. كلا من القانون الجزائري وفقهاء الإسلام أعطوا عناية بالغة للملك الوقفي، ويظهر ذلك جليا من خلال ذكر شروط ومهام ناظر الوقف.

8. في الأخير نستطيع القول بأن الشروط التي حددها فقهاء الشريعة الإسلامية، والتي جاء بها القانون الجزائري متقاربة من حيث المضمون إلا أن هناك بعض الإضافات الموجودة في القانون تبعا للتطورات الجارية في ميدان المعاملات التي تحكم المجتمع، كاشتراط الجنسية وغيرها، الأمر الذي يجعلنا نُثمن ما فعله القانون الجزائري في مسألة شروط ناظر الوقف.

خاتمة:

من خلال دراستنا لهذا الموضوع، خلصنا إلى عدة نتائج واقتراحات، أذكرها في البندين التاليين:

أولا- نتائج البحث:

يمكن تلخيص نتائج البحث في النقاط التالية:

1. المقصود بناظر الوقف في الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري: من له القدرة على التسيير المباشر للملك الوقفي ورعايته، وعمارته، وصيانته، وحمايته، وصرف الريع إلى المستحقين، ويسمى كذلك بقيم الوقف-المتولى.
2. التولية على الوقف واجبة؛ لأن الإسلام اهتم بالأموال بصفة عامة، باعتبارها إحدى الكليات الخمس التي يجب المحافظة عليها، كما اهتم بالأوقاف بصفة خاصة لمكانتها العظيمة في المجتمع المسلم، ولا يتم المحافظة عليها إلا بتعيين ناظر، يرعاها، ويقوم على شؤونها.
3. وجوب اختيار ناظر الأوقاف بعناية خاصة وتامة، ممن تتوفر فيهم شروط النظارة؛ من العقل، والرشد، والعدالة، والقدرة على إدارة الوقف وتسيره، والإسلام فيما وقف على جهة إسلامية، والعلم بالأحكام الشرعية المتعلقة بالأوقاف.
4. هناك توافق بين ما ورد في آراء الفقه الإسلامي على مختلف مذاهبه، مع ما ورد في القانون الجزائري، فيما يخص شروط اختيار النظارة، وبيان وظيفتهم عدا بعض الإضافات المحددة في القانون تبعا للتغيرات المتجددة.

ثانيا- الاقتراحات:

1. بالرغم من وجود ناظر الوقف في الشريعة الإسلامية، وفي نصوص القانون الجزائري، إلا أن دوره مغيب في أرض الواقع، ولذلك أتمنى لو تم تحويل هذه الأحكام لشرعية، والقانون الجزائري المتعلق بناظر الوقف إلى واقع عملي، وتعميم ذلك عل مستوى التراب الوطني لتحقيق مصلحة الوقف.
2. إقامة أكبر عدد ممكن من الدورات التكوينية والتدريبية المستمرة لنظراء الأوقاف؛ لتعريفهم بمستجدات موضوع الوقف وتسييره.
3. تعميم تخصص إدارة الأوقاف والزكاة المتواجد حاليا في جامعة الحاج لخضر باتنة، على جميع كليات الشريعة الإسلامية على مستوى التراب الوطني.
4. كما أقترح توفير منح دراسية لدعم الدراسات المتخصصة في مجال الوقف بالتعاون مع الدول الإسلامية الرائدة في هذا المجال مثل: الكويت، ماليزيا، السعودية، ... وغيرها.
5. نشر الثقافة الوقفية في المجتمع الجزائري من خلال إعداد الندوات واللقاءات والمؤتمرات، وتفعيل دور الأئمة ووسائل الإعلام المختلفة في هذا المجال.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

الكتب:

1. إبراهيم بن موسى الطرابلسي الحنفي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، طبع بمطبعة هندية بشارع المهدي بالأزبكية، مصر، ط2، 1320هـ/1902م.
2. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ج6.
3. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: ياسر سليمان أبو شادي، مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة-مصر ج7.
4. أحمد ابن تيمية، مجموع فتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، مكتبة المعارف، الرباط-المغرب، ج31.
5. أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م، ج6.
6. أحمد الخطيب، الوقف والوصايا، مطبعة جامعة بغداد، ط2، 1398هـ.
7. أحمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مكتبة لبنان، 1987م.
8. إسماعيل بن المقري اليمني الشافعي، روض الطالب ونهاية مطلب الراغب، تحقيق: خلف مفضي المطلق، قدم له: فضيلة الشيخ حسين عبد الله الصياد، الكويت، ط1، 1434هـ/2013م، ج1.
9. إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، القاهرة-مصر، ط1، 1376هـ/1956م، ج4.
10. الجرجاني، معجم التعريفات، المحقق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.
11. الخطيب الشربيني، على متن منهاج الطالبين للنووي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، اعتنى به محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ج2.
12. الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، 1426هـ/2006م، ج4.
13. عباس كاشف الغطاء، المدخل إلى الشريعة الإسلامية، مؤسسة كاشف الغطاء العامة، العراق، ط4، 1436هـ/2010م.
14. عبد الرحمان الحدادي المناوى، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة-مصر، ط1، 1410هـ/1990م.
15. عبد الرحمان بن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على المقنع، دون معلومات النشر، ج6.
16. عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغنى لابن قدامة، القاهرة-مصر، 1388هـ/1968م، ج6.
17. عبد المحسن بن حمد العباد البدر، شرح شروط الصلاة وأركانها وواجباتها لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، مكتبة الملك فهد، ط1، 1425هـ.
18. عبد الوهاب البغدادي المالكي، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1421هـ/2000م، ج1.
19. عثمان بن عبد الرحمان المعروف بابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، المحقق: عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ، ج1.
20. عثمان بن عبد الرحمان المعروف بابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، تحقيق: عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ط1، 1407هـ، ج1.
21. علي بن إسماعيل المر داوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1374هـ/1955م، ج7.
22. علي بن إسماعيل المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1374هـ/1955م، ج7.
23. عمر سليمان الأشقر، خصائص الشريعة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت-الكويت، ط1، 1982م.
24. قاسم بن عبد الله القونوي الرومي الحنفي، ت.978هـ، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ/2004م.
25. محمد أمين بن عمر المشهور بابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دراسة وتحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ/2003م، ج6.

26. محمد بن أحمد الشويكي، التوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح، تحقيق: ناصر بن عبد الله بن عبد العزيز اليمان، المكتبة المكية، ج2.
27. محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، البيان والتحصيل والشرح التوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لابن رشد، تحقيق أحمد الحبابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 1405هـ/1985م، ج12.
28. محمد بن أحمد بن رشد، فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1407هـ/1987م، ج1.
29. محمد بن أحمد بن رشد، فتاوى بن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 1407هـ/1987م، ج1.
30. محمد بن عبد الرحمان الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م، ج6.
31. محمد علاء الدين أفندي، حاشية قرة عين الأخيار تكملة رد المحتار على الدر المختار في فقه الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ/1995م، ج7.
32. محمد مصطفى شلبي، أحكام الأسرة في الإسلام، دراسة مقارنة بين فقه المذاهب السنية والمذهب الجعفري والقانون، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ط2، 1397هـ/1977م.
33. محمد مصطفى شلبي، أحكام الوصايا والأوقاف، الدار الجامعية، بيروت-لبنان، ط4، 1402هـ/1982م.
34. محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1419هـ/1998م، ج2.
35. محي الدين النووي، روضة الطالبين، وعمدة المفتين، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2، 1405هـ، ج5.
36. مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج1، دار القلم، دمشق، ط2، 1425هـ/2004م.
37. وحيد عبد السلام بالي، متن بداية المتفقه، ابن رجب، مصر، ط4 ،2002م، ج1.
38. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية -الكويت، الموسوعة الفقهية، ط1، 1421هـ/2001م، ج40.

البحوث والرسائل الجامعية:

1. عبد الرزاق بوضياف، "إدارة أموال الوقف وسبل استثماره في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري"، دراسة مقارنة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص شريعة وقانون، قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، 2005-2006م.
2. عبد العزيز بن محمد الحجيلان، بحث" الولاية على الوقف وأثرها في المحافظة عليه"، ندوة الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته التي تضمنتها وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الفترة:12-1423/01/14هـ، ندوة علمية بعنوان: "الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته"، في قاعة الملك فيصل للمؤتمرات بفندق الرياض.

القوانين:

1. الأمر رقم:75/58، المؤرخ في:26 سبتمبر 1975، المتضمن القانون المدني المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية، العدد:78 المؤرخة في:1975/09/30م.
2. القانون رقم:84/11 المؤرخ في:1984/06/09م، والمتضمن قانون الأسرة، الجريدة الرسمية، العدد:24 المؤرخة في:1984/06/12م.
3. القانون رقم:90/25 المؤرخ في:1990/11/18م، والمتضمن التوجيه العقاري، الجريدة الرسمية، العدد:49 المؤخة في:1990/11/18م.
4. المرسوم التنفيذي رقم:91/83 المؤرخ في:1991/03/23م، والمتمم لأحكام المرسوم التنفيذي رقم:91/83 المؤرخ في:1991/03/23، والمتضمن إنشاء نظارة للشؤون الدينية في الولاية وتحديد تنظيمها وعملها، الجريدة الرسمية، العدد:16 المؤرخة في:1991/04/10م.

5. المرسوم التنفيذي رقم:91/338 المؤرخ في:1991/09/28م المتمم لأحكام المرسوم التنفيذي رقم:91/81 المؤرخ في:1991/03/23م المتعلق ببناء المسجد وتنظيمه وتسييره وتحديد وظيفته، الجريدة الرسمية، العدد:45 المؤرخة في:1991/10/02م.
6. القانون رقم:91/10 المؤرخ في:27 أفريل 1991م المتعلق بالأوقاف، الجريدة الرسمية، العدد:21 المؤرخة في:1991/05/08م.
7. المرسوم التنفيذي رقم:92/437 المؤرخ في:1992/11/30م المعدل والمتمم للمرسوم رقم:91/81 المؤرخ في:1991/03/23م، والمتعلق ببناء المسجد وتنظيمه وتسييره وتحديد وظيفته، الجريدة الرسمية، العدد:85 المؤرخة في:1992/12/02م.
8. المرسوم التنفيذي رقم:98/381 المؤرخ في:1998/12/01م، والمحدد لشروط إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها وحمايتها وكيفيات ذلك، الجريدة الرسمية، العدد:90، المؤرخة في:1998/12/02م.
9. المرسوم التنفيذي رقم:2000/200 المؤرخ في:2000/07/26م، والمحدد قواعد التنظيم لمصالح الشؤون الدينية والأوقاف في الولاية وعملها، الجريدة الرسمية، العدد:47 المؤرخة في:2000/08/02م.
10. المرسوم التنفيذي رقم:2000/146 المؤرخ في:2000/07/28م، والمتضمن تنظيم الإدارة المركزية في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجريدة الرسمية، العدد:38 المؤرخة في:2000/07/12م.
11. المرسوم التنفيذي رقم:05/427 المؤرخ في:2005/11/07م، والمتضمن تنظيم الإدارة المركزية في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجريدة الرسمية، العدد:73 المؤرخة في:2005/11/09م.
12. الأمر رقم:06/03، المؤرخ في:2006/07/15م، والمتضمن القانون الأساسي العام للوظيفة العمومية، الجريدة الرسمية، العدد:46 المؤرخة في:2006/07/16م.
13. المرسوم التنفيذي رقم:08/315 المؤرخ في:2008/10/11م، والمتضمن القانون الأساسي الخاص بالموظفين المنتمين للأسلاك الخاصة بالتربية الوطنية، الجريدة الرسمية، العدد:59 المؤرخة في:2008/10/12م.

القواميس والمعاجم:

1. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة-مصر.
2. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المحقق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، 1426هـ/2005م، ط8.
3. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية.
4. محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ/2005م.
5. محمد رواس قلعجى، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط2، 1408هـ/1988م.
6. محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والأصوليين وغيرهم من علماء الدين، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية.
7. محمود عبد الرحمان عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، ج3.

الهوامش:

(1) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، 1426هـ/2005م، ط8، ص853.

(2) الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص108.

(3) عبد المحسن بن حمد العباد البدر، شرح شروط الصلاة وأركانها وواجباتها لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب -رحمه الله-، مكتبة الملك فهد، ط1، 1425هـ، ص4.

(4) الجرجاني، المرجع السابق، ص108.

(5) قاسم بن عبد الله القونوي الرومي الحنفي، ت.978هـ، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قرأه وعلق عليه الدكتور يحي مراد، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ/2004م، ص23.

(6) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والأصوليين وغيرهم من علماء الدين -رحمهم الله تعالى-، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، ص121.

(7) الأمر رقم:75/58 المؤرخ في:26 سبتمبر 1975م، يتضمن القانون المدني المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية العدد78: المؤرخة في:1975/09/30م.

(8) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق: ياسر سليمان أبو شادي، مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة-مصر، ج14، ص212.

(9) محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ/2005م، ص484.

(10) محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1419هـ/1998م، ج2، ص284.

(11) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت-الكويت، الموسوعة الفقهية، ج40، ط1، 1421هـ/2001م، ص14.

(12) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص213.

(13) أحمد الخطيب، الوقف والوصايا، مطبعة جامعة بغداد، ط2، 1398هـ، ص159.

(14) محمود عبد الرحمان عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، ج3، ص238.

(15) المادة:93 من المرسوم التنفيذي رقم:08/315 المؤرخ في: 2008/10/11م، الجريدة الرسمية العدد59 المؤرخة في: 2008/10/12م.

(16) أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م، ج6، ص135.

(17) أحمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مكتبة لبنان، 1987م، ص256.

(18) عبد الرحمان الحدادي المناوى، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة-مصر، ط1، 1410هـ/1990م، ص340.

(19) الخطيب الشربيني، على متن منهاج الطالبين للنووي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، اعتنى به محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ج2، ص486.

(20) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، القاهرة، ط1، 1376هـ/1956م، ج4، ص1440.

(21) محمد رواس قلعجى، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط2، 1408هـ/1988م، ص508.

(22) إبراهيم بن موسى الطرابلسي الحنفي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، طبع بمطبعة هندية بشارع المهدي بالأزبكية، مصر، ط2، 1320هـ/1902م، ص03.

(23) محمد أمين بن عمر المشهور بابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دراسة وتحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، قدم له وقرظه، محمد بكر إسماعيل، دار عالم الكتب، الرياض-المملكةالعربية السعودية، 1423هـ/2003م، ج6، ص518.

(24) محمد بن عبد الرحمان الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م، ج6، ص18.

(25) إسماعيل بن المقري اليمني الشافعي، روض الطالب ونهاية مطلب الراغب، تحقيق: خلف مفضي المطلق، قدم له، فضيلة الشيخ حسين عبد الله، الصياد، الكويت-الكويت، ط1، 1434هـ/2013م، ج1، ص940.

(26) علي بن إسماعيل المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1374هـ/1955م، ج7، ص3.

(27) عبد الوهاب البغدادي المالكي، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1421هـ/2000م، ج1، ص548.

(28) ينظر: منذر قحف، الوقف الإسلامي تطوره، إدارته، تنميته، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط1، 1421ه-أفريل 2000م، ص58.

(29) الجريدة الرسمية، العدد 24 المؤرخة في:1984/06/12.

(30) الجريدة الرسمية، العدد 49 المؤرخة في :1990/11/18.

(31) الجريدة الرسمية، العدد 21 المؤرخة في: 1991/04/08.

(32) محمد قلعجي، معجم لغة الفقهاء، مرجع سابق، ص510.
(33) محمد مصطفى شلبي، أحكام الوصايا والأوقاف، الدار الجامعية، بيروت-لبنان، ط4، 1402هـ/1982م، ص398.
(34) المرجع نفسه، ص399.
(35) المادة 33 من القانون رقم:91/10 المتعلق بالوقف.
(36) المادة 34 من نفس القانون.
(37) المرسوم التنفيذي رقم:98/381 يحدد شروط إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها وحمايتها وكيفيات ذلك، الجريدة الرسمية، العدد:90 المؤرخة في:1998/12/02م.
(38) أحمد ابن تيمية، مجموع فتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، مكتبة المعارف، الرباط-المغرب، ج31، ص86.
(39) عبد الرزاق بوضياف، "إدارة أموال الوقف وسبل استثماره في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري"، دراسة مقارنة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص شريعة وقانون، قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية، 2005-2006م، ص68.
(40) الجريدة الرسمية، العدد:16 المؤرخة في:1991/04/10م.
(41) الجريدة الرسمية، العدد:45 المؤرخة في:1991/10/02م.
(42) الجريدة الرسمية، العدد:85 المؤرخة في:1992/12/02م.
(43) الجريدة الرسمية، العدد:16 المؤرخة في:1991/04/10م.
(44) الجريدة الرسمية، العدد:47 المؤرخة في:2000/08/02م.
(45) الجريدة الرسمية، العدد:38 المؤرخة في:2000/07/12م.
(46) الجريدة الرسمية، العدد:73 المؤرخة في:2005/11/09م.
(47) ينظر مثلا: محمد عطية المهدي، نظام النظارة على الأوقاف في الفقه الإسلامي والتطبيقات المعاصرة "النظام الوقفي المغربي نموذجا"، إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية-الأمانة العامة للأوقاف، الكويت-الكويت، ط1، 1432هـ/2011م، ص89 وما بعدها.
(48) محمد مصطفى شلبي، أحكام الأسرة في الإسلام، دراسة مقارنة بين فقه المذاهب السنية والمذهب الجعفري والقانون، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ط2، 1397هـ/1977م، ص269-270.
(49) وحيد عبد السلام بالي، متن بداية المتفقه، ابن رجب، مصر، ط4 ،2002م، ج1، ص39.
(50) إبراهيم بن موسى الطرابلسي الحنفي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، مصدر سابق، ص49.
(51) محمد بن أحمد بن رشد القرطبي(الجد)، البيان والتحصيل والشرح التوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لابن رشد، تحقيق: أحمد الحبابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 1405هـ/1985م، ج12، ص256.
(52) عثمان بن عبد الرحمان المعروف بابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، تحقيق: عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ط1، 1407هـ، ج1، ص381.
(53) عبد الرحمان بن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على المقنع، ج6، دون معلومات النشر، ص236.
(54) عبد العزيز بن محمد الحجيلان، بحث "الولاية على الوقف وأثرها في المحافظة عليه"، ندوة الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته التي تضمنتها وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الفترة 12-1423/01/14هـ، ندوة علمية بعنوان: "الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته"، في قاعة الملك فيصل للمؤتمرات بفندق الرياض-المملكة العربية السعودية، ص684.
(55) محمد بن أحمد بن رشد، فتاوى بن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 1407هـ/1987م، ج1، ص358.
(56) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مصدر سابق، ج6، ص579.
(57) الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، مصدر سابق، ج6، ص37.
(58) ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، مصدر سابق، ج1، ص387.
(59) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغنى لابن قدامة، القاهرة-مصر، 1388هـ/1968م، ج6، ص40.

(60) الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، 1426هـ/2006م، ج4، ص233.
(61) ينظر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، منظمة التعاون الإسلامي مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 1434هـ/2013م، ج4، ص200.
(62) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، التقديم: عبد القادر الأرناؤوط، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط1، 1414هـ/1994م، ج1، ص601.
(63) الشربيني، على متن منهاج الطالبين للنووي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصدر سابق، ج2، ص509.
(64) الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، مرجع سابق، ص233.
(65) ابراهيم بن موسى الطرابلسي الحنفي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، مصدر سابق، ص46.
(66) ابن رشد، فتاوى ابن رشد، مصدر سابق، ج1 ص358.
(67) محي الدين النووي، روضة الطالبين، وعمدة المفتين، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2، 1405هـ، ج5، ص347.
(68) المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج7، ص66.
(69) ابن رشد، فتاوى ابن رشد، مصدر سابق، ج1، ص358.
(70) ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، مصدر سابق ،ج1، ص387.
(71) محمد بن أحمد الشويكي، التوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح، تحقيق: ناصر بن عبد الله بن عبد العزيز اليمان، المكتبة المكية، ج2، ص826.
(72) عبد العزيز بن محمد الحجيلان، بحث" الولاية على الوقف وأثرها في المحافظة عليه"، مرجع سابق، ص656.
(73) ينظر: محمد عطية المهدي، نظام النظارة على الأوقاف في الفقه الإسلامي والتطبيقات المعاصرة "النظام الوقفي المغربي نموذجا"، مرجع سابق، ص160-161.
(74) ينظر: محمد بن سعد بن عبد الرحمن الحنين، الولاية والنظارة المؤسسية على الوقف "دراسة فقهية"، مؤسسة ساعي لتطوير الأوقاف، الرياض، ط2، 1439هـ/2018م، ص65.
(75) ينظر: خالد عبد الله الشعيب، النظارة على الوقف، المكتبة الوقفية، الكويت-الكويت، ط2، 1421هـ/2019م، ص77.
(76) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مصدر سابق، ج6، ص579.
(77) ينظر: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، عالم الكتب، بيروت-لبنان، د.ط، 1403هـ/1983م، ج4، ص270.
(78) محمد عبيد عبد الله الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1397هـ/1977م، ج1، ص179.
(79) محمد علاء الدين أفندي، حاشية قرة عين الأخيار تكملة رد المحتار على الدر المختار في فقه الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ/1995م، ج7، ص528.
(80) الشربيني، على متن منهاج الطالبين للنووي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصدر سابق، ج2، ص509.
(81) المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج7، ص67.
(82) إبراهيم بن موسى الطرابلسي الحنفي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، مصدر سابق، ص49.
(83) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مصدر سابق، ص579.
(84) ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، مصدر سابق، ج1، ص387.
(85) المادة:17 من المرسوم التنفيذي رقم:381/98، يحدد شروط إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها وحمايتها وكيفيات ذلك.
(86) الجريدة الرسمية، العدد:46 المؤرخة في:2006/07/16م.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 667 – 690
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

عقد مقاولة البناء ونظائره في الفقه الإسلامي

Construction contracting and its counterparts in Islamic jurisprudence

طالبة دكتوراه سمية حرير[1] **أ.د/ سعاد سطحي**
كلية الشريعة والاقتصاد – جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
مخبر الدراسات الشرعية
harirsoumaya@gmail.com sotehisouad@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2021/01/10 تاريخ القبول: 2021/12/13

الملخص:
تهدف هذه الدراسة إلى بيان حقيقة عقد المقاولة وتكييفها الفقهي، والتمييز بينه وبين العقود ذات الصلة به، ومعرفة مدى قدرة الفقه الإسلامي على استيعاب المستجدات؛ لأجل هذا قسمت هذا البحث إلى أربعة مباحث، المبحث الأول تناولت فيه معنى عقد المقاولة وخصائصها، وجعلت المبحث الثاني للحديث في أنواع مقاولي البناء ودور المقاول وصاحب العمل في مقاولة البناء، أما المبحث الثالث فكان في التكييف الفقهي لعقد المقاولة وأدلة مشروعيته؛ و الرابع كان للتمييز بين عقد المقاولة والعقود التي لها صلة به وذلك بذكر نقاط التشابه والاختلاف، لنثبت أخيرا استقلالية هذا العقد عن غيره من العقود، وإن شاركه في بعض صفاته.
الكلمات المفتاحية: مقاولة؛ إجارة؛ استصناع؛ السلم؛ أجير مشترك.

Abstract:

The purpose of this study is to clarify the reality of the contract of contract and its adaptation to jurisprudence, and to distinguish between it and related contracts, in order to raise the embarrassment of people and facilitate their lives, and to know the extent of Islamic jurisprudence to absorb the developments.

For this purpose, this research was divided into four topics. The first topic dealt with the meaning of the contract and its characteristics, and then moved in the second section to talk about the types of construction contractors and their role in the building contracting. The third topic was in the juristic adaptation of the contract and the evidence of its legitimacy; between contract of contract and related contracts by mentioning points of similarity and difference, to finally prove the independence of this contract from other contracts, although he participated in some of his qualities.
Key words: Contracting; leasing; Istisnaa; salam; common hire.

[1]- المؤلف المرسل.

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع التي أنزلها الله والتي تتميز بالشمول والوضوح والكمال، مما جعلها صالحة لكل زمان ومكان ولهذا اعتنت بجميع جوانب الحياة.

وقد استجدت في وقتنا الحاضر مسائل عديدة خصوصا في أحكام المعاملات.

ومن المعاملات المستجدة التي ظهرت في وقتنا المعاصر ما يسمى بـ "عقد المقاولة" الذي انتشر بين الناس في الآونة الأخيرة، وهذا ما دعاني لدراسته لاسيما أن الأحكام التي يعتمد عليها ما هي إلا قوانين وضعية أو تشريعات من أعراف الناس؛ فكانت الحاجة ماسة لبيان الأحكام الشرعية لهذا العقد في الفقه الإسلامي وبيان أوجه الاختلاف بينه وبين ما يشابهه من العقود.

والإشكالية التي تفرض نفسها في هذا البحث هي:

ما التكييف الفقهي لعقد المقاولة وما مدى استقلاليته عن غيره والفرق بين هذا العقد وسائر العقود في الفقه الإسلامي؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في:

- أهمية عقد المقاولة في واقعنا؛ لأن أعمال كثيرة تتكون به.
- كشف مشروعيته وبيان مرونة الفقه الإسلامي.
- بيان استقلالية عقد المقاولة عن غيره من العقود.

الدراسات السابقة:

تناول هذا الموضوع كثير من العلماء، وبوجوه عدة لكن ركزت بحثي على مجال البناء، وكذا التمييز بينه وبين ما يشابهه من العقود لنتوصل إلى أنه عقد مستقل بذاته له أحكامه وقوانينه الخاصة، ومن هذه الدراسات الآتي:

- التزامات رب العمل في عقد مقاولة البناء، عكو فاطمة الزهرة، رسالة ماجستير، إشراف: الغوتي بن ملحة، كلية الحقوق بن عكنون، فرع العقود والمسؤولية، جامعة الجزائر، 2005/2004م.
- عقد المقاولة في الفقه الإسلامي وما يقابله في القانون المدني، زياد شفيق حسن قرارية، ماجستير في الفقه والتشريع، إشراف: حسن سعد عوض خضر، كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح، نابلس- فلسطين.
- عقد المقاولة، عبد الرحمن بن عايد بن خالد العايد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1425هـ.
- المسئولية الخاصة بالمهندس المعماري ومقاول البناء، عبد الرزاق حسين يسن، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، رسالة دكتوراه.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

- بيان حقيقة عقد المقاولة.
- بيان أوجه التشابه والاختلاف بين عقد المقاولة وما يوازيه من العقود.

- التكييف الفقهي لعقد المقاولة، والتمييز بينه وبين العقود ذات الصلة به.
- بيان استقلالية عقد المقاولة عن العقود الأخرى.

المبحث الأول: مفهوم عقد المقاولة وخصائصه

سنحاول من خلال هذا المبحث أن نبين مفهوم عقد المقاولة لغة واصطلاحا في المطلب الأول، ثم نتطرق بعد ذلك إلى خصائص هذا العقد في المطلب الثاني، أما المطلب الثالث فتكلمت فيه عن أركان هذا العقد وشروطه.

المطلب الأول: مفهوم عقد المقاولة

الفرع الأول: المقاولة في اللغة

من قَاوَلَ، يُقَاوِلُ، مُقَاوَلَةً، فهو مقَاوِلٌ، والمفعول مقاوَلٌ، قَاوَلَ فُلَانًا في الأمْرِ: بَاحَثَهُ وجَادَلَه، فَاوضَهُ فِيهِ[1]، وتَقَاولا: أي تفَاوَضَا[2]، وأعطاه العَمَلَ مُقَاوَلَةً على تعهد منه بالقيام به، والمقَاوِلُ؛ من يتعهد بالقيام بعمل معين مستكمل لشروط خاصة كبناء بيت أو إصلاح طريق، وتوضح التفصيلات له في عقد يوقعه المتعاقدان، والمقَاوَلَة: اتفاق بين طرفين يتعهد أحدهما بأن يقوم للآخر بعمل معين بأجر محدود في مدة معينة[3].

الفرع الثاني: المقاولة في الاصطلاح الشرعي

عندما نبحث عن مفهوم المقاولة في الاصطلاح الفقهي لا نجد لها تعريفا مباشرا لكون هذا العقد من العقود المستجدة والمستحدثة اسما، لكن هذا العقد عرف معنى وعملا، فقد عرفه المتأخرون من الفقهاء مستندين في ذلك إلى العقود المطابقة لأوصافه كعقد الاستصناع وعقد الإجارة[4] فقد نصت مجلة الأحكام العدلية في المادة (124): "الاستصناع: عقد مقاولة مع أهل الصنعة على أن يعملوا شيئا فالعامل صانع والمشتري مستصنع والشيء مصنوع"[5]، وأضاف علي حيدر عند شرح هذه المادة مثالا مفاده أن عقد المقاولة يشبه عقد الاستصناع وعقد الإجارة قال: "إذا قاول شخص خياطا على صنع جبة وقماشها وكل لوازمها من الخياط فيكون قد استصنعه تلك الجبة وذلك هو الذي يدعى بالاستصناع، أما لو كان القماش من المستصنع وقاوله على صنعها فقط فيكون قد استأجره والعقد حينئذ عقد إجارة لا عقد استصناع"[6].

وعرفه الدكتور وهبة الزحيلي – رحمه الله- بقوله : "المقاولة: عقد يتعهد أحد طرفيه بمقتضاه بأن يصنع شيئاً أو يؤدي عملاً لقاء بدل يتعهد به الطرف الآخر"[7].

والمقاول في عقد مقاولة البناء هو الشخص الذي يعهد إليه بتشييد المباني وإقامة المنشآت الثابتة، بناء على ما يقدم له من تصميمات وذلك مقابل أجر، ودون أن يخضع في عمله لإشراف أو إدارة[8].

والخلاصة التي توصلنا إليها من خلال هذه التعاريف أن: "عقد المقاولة هو اتفاق بين طرفين يتعهد فيه أحد الطرفين بأن ينجز عملا في زمن معين مقابل أجر يتعهد به الطرف الآخر".

المطلب الثاني: خصائص عقد المقاولة

يتضح من خلال التعريفات السابقة أن عقد المقاولة يتميز بالخصائص التالية:

أولا/ أنه عقد رضائي: فلا يشترط في انعقاده شكل معين بل يكتفى في ذلك بالإيجاب والقبول، فيجوز إبرامه بالكتابة أو مشافهة، أو حتى بالإشارة الدالة لمن لا يقدر على النطق[9] ولا بد أن يكون الإيجاب كاملا وإلا عدَّ دعوة إلى التعاقد.

ثانيا/ أنه عقد معاوضة: لأن كلا الطرفين يهدفان من تعاقدهما إلى الحصول على منفعة مقابل ما يقدمه للطرف الآخر، فالمقاول يؤدي العمل المطلوب منه مقابل البدل الذي يحصل عليه من صاحب العمل، ويقابل ذلك عقد التبرع الذي لا يقوم على المبادلة فلا يأخذ فيه المتعاقد مقابلا لما يعطي.

ثالثا/ أنه عقد ملزم للجانبين: فالمقاول يلتزم بإتمام العمل ثم تسليمه ويقع عليه الضمان، وصاحب العمل يلتزم بتسلم العمل بعد إتمامه وبدفع البدل.

رابعا/ أنه عقد وارد على العمل: فالعنصر الجوهري في العقد مطلوب من المقاول، وهو القيام بعمل معين، وكونه أيضا يقوم بالعمل باستقلال تام، ولا يخضع لأي نوع من التبعية أو الإشراف من جانب صاحب العمل.

خامسا/ أنه عقد محدد: أي يستطيع كل طرف أن يحدد عند التعاقد قيمة ما يأخذه بمقتضاه وقيمة ما يعطي دون أن يتوقف تحديد هذه القيمة على أمر احتمالي غير محقق الوقوع كما في عقد الغرر.

سادسا/ أنه عقد زمني: أي أن الزمن عنصر جوهري فيه بحيث يكون هو المقياس الذي يقدر به العمل، وهذا يعني أن الالتزامات تتقابل فيه تقابلا تاما، لا في الوجود فحسب بل أيضا في التنفيذ، فما تم منها في جانب يتم ما يقابله في الجانب الآخر[10].

المطلب الثالث: أركان عقد المقاولة

سبق وذكرنا أن عقد المقاولة من العقود المستجدة (اسما) في الفقه الإسلامي، لكن عرف هذا العقد معنى وعملا؛ لهذا تنطبق عليه الشروط الواجب توفرها في كل عقد، وهي التراضي والعاقدان ومحل العقد (المعقود عليه)، وموضوع العقد.

الفرع الأول: التراضي

التراضي في اللغة: من الرضا بخلاف السخط، وقول الفقهاء تشهد على رضاها أي على إذنها جعلوا الإذن رضا لدلالته عليه وأرضيته إرضاء وراضيته مراضاة ورضاء مثل: وافقته موافقة ووفاقا[11].

والرضا: هو الرغبة في الفعل أو القول والارتياح إليه، والتفاعل يدل على الاشتراك[12].

والتراضي هو أساس انعقاد العقود، والإيجاب والقبول ونحوهما وسيلة للتعبير عنه، ينبغي أن يكون الرضا الذي دل عليه التعبير خاليا عن العيوب، وإلا اختل التراضي، فيختل العقد[13].

وقد اتفقت الشرائع على أن مدار وجود العقد وتحققه هو صدور ما يدل على التراضي من كلا الجانبين بإنشاء التزام بينهما[14].

ويجب أن يقوم التراضي على شروط معينة:

- التراضي على ماهية العقد إذ لا تنعقد المقاولة إلا إذا تراضى طرفاها على ماهيتها بأن تتجه إرادة أحدهما إلى أن يقوم بعمل معين واتجهت إرادة الطرف الآخر إلى دفع الأجر مقابل هذا العمل.
- التراضي على العمل فلكي تنعقد المقاولة يجب أن يتم التراضي بين المقاول ورب العمل المطلوب.
- التراضي على الأجر بأن يوافق أحد الطرفين على مقدار الأجر الذي عرضه لطرف آخر[15].

الفرع الثاني: العاقدان

العاقدان في عقد المقاولة هما رب العمل والمقاول؛ فالأول يتعهد بإعطاء بدل (أجر) لقاء عمل يتعهد بتنفيذه الثاني، وليس كل متعاقد صالح لإبرام هذا العقد، فهناك شروط يجب أن تتوفر فيهما هي كالآتي:

- **أهلية التصرف**: يشترط في عقد المقاولة أن يكون كل من طرفي العقد أهلا لصدوره عنه؛ وتتحقق هذه الأهلية في الإنسان البالغ العاقل الرشيد غير المحجور عليه بأي سبب من أسباب الحجر، والأهلية

المشترطة في هذا العقد هي أهلية الأداء التي تعني صلاحية الشخص لصدور الأقوال منه على وجه يعتد به شرعا[16].

- **أن يكون العاقد متعددا**: والمراد به أن يكون المقاول غير صاحب العمل، فلو كان المقاول هو صاحب العمل لم ينعقد العقد ووقع باطلا[17].

وذلك لأن للمقاولة حقوقا متضادة مثل التسليم والتسلم، ومثل طلب المقاول زيادة الثمن وطلب صاحب العمل نقصانه، ولا يعقل كون الشخص الواحد في زمن واحد مسلّما ومستلما طالبا ومطالبا، وبذلك لا تؤمن المحاباة في العقد ولا يسلم غالبا من الغبن[18].

الفرع الثالث: محل العقد – المعقود عليه-

محل العقد أو المعقود عليه فهو ما يثبت فيه أثر العقد وحكمه وهو الغاية منه ومقصده البين[19]، ويشترط في المعقود عليه في عقد المقاولة الآتي:

- أن يكون المعقود عليه مشروعا، وذلك بأن يكون مملوكا متقوما، فإن لم يكن محل العقد مشروعا كأن وقع التعاقد بين رب العمل والمقاول على قيام المقاول بتهريب المخدرات أو نحوها من المحرمات كان عقد المقاولة باطلا.
- أن يكون معلوما للعاقدين: وذلك بالرؤية أو بالوصف النافي للجهالة، فإن لم يكن المحل معلوما لم تنعقد المقاولة.
- أن يكون مقدورا على تسليمه، فإن كان المقاول غير قادر على تسليم المعقود عليه فإن العقد يصبح باطلا[20].

الفرع الرابع: البدل

البدل هو المال الذي يلتزم صاحب العمل بأدائه للمقاول مقابل تنفيذ المقاول لما تعهد به من العمل حسب الشروط المتفق عليها، وهو يقابل الثمن في البيع والأجرة في الإجارة، ويشترط فيه:

أولا: أن يكون البدل موجودا في عقد المقاولة: البدل ركن من أركان عقد المقاولة، يجب تحديده والاتفاق عليه وقت العقد، فالمقاولة من عقود المعاوضات، وإذا لم يذكر البدل كان العقد من عقود التبرعات.

ثانيا: أن يكون معلوما في العقد: وذلك بتحديده والاتفاق على مقداره ونوعه وصفته وقت التعاقد؛ لأن المقاولة من عقود المعاوضات التي فيها البدل ركنا من أركانها.

ثالثا: أن يكون البدل مشروعا: يشترط في البدل أن يكون مشروعا أو جائزا التعامل به، وعليه لا بد من توافر شرطين هما: المالية والتقوّم[21].

المبحث الثاني: أنواع مقاولي البناء ودور المقاول وصاحب العمل في مقاولة البناء

المطلب الأول: أنواع مقاولي البناء

يمكن تصنيف مقاولي البناء بحسب علاقتهم مع رب العمل إلى نوعين:

الفرع الأول: المقاول الأصلي

وهو الذي يتولى عملية البناء والتشييد، حيث يعهد له مالك البناء بمهمة تنفيذ أشغال البناء، وذلك بناءً على عقد اتفاقي بين الطرفين، يتعهد بموجبه المقاول بتنفيذ أشغال إنجاز مشروع البناء، مقابل أجر يتعهد بتقديمه مالك المشروع تحت التشييد ويتم هذا في إطار ما يعرف بعقد المقاولة.

الفرع الثاني: المقاول من الباطن

يقصد بالمقاول من الباطن، الذي يفوضه المقاول الأصلي للقيام بالأعمال التي اتفق على تنفيذها مع مالك المشروع[22].

المطلب الثاني: دور المقاول في مقاولة البناء

يمارس المقاول عملا ذا طبيعة تجارية ويتسم عمله ونشاطه بالطابع المادي، حيث يتولى تنفيذ عقد المقاولة، فيعهد إليه من جانب صاحب البناء أو المهندس المعماري، بتنفيذ الرسومات الهندسية المعمارية، والإنشائية في موقع البناء.

وعليه واجب الإدارة وحراسة المواد المستخدمة في البناء مع اكتشاف الأخطاء التي يحتمل تصور وجودها في التصميمات والرسومات، والرجوع إلى المهندس المشرف والمهندس المصمم، لإصلاح هذا الخلل كما يقوم بمراقبة ومتابعة مكان التنفيذ لتحاشي وقوع أي أضرار قد يحتمل حدوثها سواء للمارة أو لصاحب البناء، ويتضح من ذلك أن عمل المقاول ذو طابع مادي وتنفيذي[23].

المطلب الثالث: التزامات مالك البناء والمقاول في عملية البناء

الفرع الأول: التزامات مالك البناء

وتتمثل في دفع الأجرة وتمكين المقاول من إنجاز العمل وتسلم العمل بعد إنجازه وفي الآتي تفصيل كل التزام

1- دفع الأجرة.

الأجرة لغة: هي الجزاء على العمل[24]، وشرعا: العوض الذي يدفعه المستأجر للمؤجر في مقابلة المنفعة التي يأخذه[25].

والأصل في الأجرة أن تكون نقدا، ويجوز أن تكون عينا، فإن كانت نقدا فيشترط العلم بعددها وصفتها وجنسها، وإن كانت عينا فيشترط أن تكون مما يجوز التعامل فيه، وأن تكون معينة برؤية أو صفة مضبوطة تنفي الجهالة وتمنع الغرر؛ لأن الأجرة إذا كانت مجهولة كانت مدعاة للخصام والنزاع[26].

ولما كان الهدف من عمل الأجير الحصول على الأجرة، وقد تكون المصدر الرئيسي أو الوحيد للرزق بالنسبة لكثير من الأجراء جاء الشرع بوجوب الوفاء بها فقد روى عن عبد الله بن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ، قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ» [27]، وهذا دليل على وجوب إعطاء الأجير أجره.

والأصل أن يتفق الأجير والمستأجر على تنظيم دفع الأجرة فلهما أن يتفقا على تعجيلها أي دفعها بعد العقد وقبل الفراغ من العمل، أو تأجيلها أي دفعها بعد الفراغ من العمل، أو تنجيمها أي دفعها على دفعات[28].

2- تمكين المقاول من إنجاز العمل: يجب على رب العمل أن يمكن المقاول من إنجاز العمل المتفق عليه وذلك لسببين:

السبب الأول: أن عقد المقاولة لازم؛ يلتزم بموجبه المقاول بالعمل، ويلتزم رب العمل بدفع الأجرة فوجب على كل منهما تنفيذ التزامه والوفاء بما تعاقدا عليه ولا يحق لرب العمل أن يعيق المقاول عن تنفيذ التزامه وقيامه بواجبه؛ لأن هذا ينافي الوفاء بالعقود والذي جاء الأمر به بقول الله سبحانه وتعالى:(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) [سورة المائدة:1] فإذا لم يمكن رب العمل المقاول من القيام كان سببا في عدم وفاء المقاول بالعقد.

السبب الثاني: أن رب العمل إذا لم يمكن المقاول من تنفيذ العمل يكون قد تسبب في ضياع منفعة المقاول هدرا؛ وذلك لأن المقاول لا يستحق الأجرة إلا بتنفيذ العمل فإذا لم ينفذ العمل فلا أجرة له ولا يملك رب العمل أن يضيع جهد المقاول هدرا.

ويكون التمكين بتوفير ما يحتاجه المقاول من تراخيص العمل من الجهات المسئولة كرخص البناء ونحوها، أو كأن يحتاج إلى إذن من الجار لبدء العمل فلا بد من الحصول على هذا الإذن.

كما أن على رب العمل ألا يتعمد إيجاد العراقيل أمام المقاول؛ ويدل على وجوب هذه الأشياء: أنها مما يحصل به التمكين وهو واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[29].

3- تسلم العمل بعد إنجازه: عرّف الأستاذ عبد الرزاق السنهوري تسلم العمل بأنه: "الاستيلاء على عمل من قبل رب العمل بعد أن يضعه المقاول تحت تصرفه شرط أن لا يكون هناك مانع للاستيلاء عليه" [30]

الفرع الثالث: التزامات المقاول في عملية التشييد والبناء

1- الالتزام بتنفيذ العمل: إن مهمة تنفيذ أشغال البناء الموكلة للمقاول يقصد به، قيام المقاول بنقل الرسومات والتصاميم الهندسية، من حيز نظري إلى حيز الواقع، وذلك عن طريق خلط مواد مختلفة، وإقامة أعمدة حديدية متماسكة تعرف بأساسات البناء، ووضع الأعمدة والمحاور الأساسية؛ وذلك وفقا لنسب محددة متعارف على استخدامها في عرف مهنة البناء، حيث يتم كل هذا وفقا لما جاء في التصميم المعماري السابق، الذي وضع من طرف المهندس المعماري [31].

يلتزم المقاول بتنفيذ العمل المعهود به إليه بمقتضى عقد المقاولة، فإن كان المطلوب منه تحقيق نتيجة معينة، كإصلاح شيء، أو إقامة بناء، أو وضع تصميم معماري، فإن تنفيذه للعمل يكون بتحقيق هذه النتيجة، أما إذا كان المقاول لا يلتزم بتحقيق نتيجة معينة، بل بمجرد بذل عناية أو توخي حيطة في القيام بعمل معين، فإن تنفيذه لالتزامه يكون ببذل هذه العناية أو يتوخى تلك الحيطة، ويعتبر المقاول موفيا بالتزامه هذا إذا بذل في تنفيذه من العناية ما يبذله الشخص العادي، ما لم يتفق على وجوب بذل عناية أكبر من عناية الشخص العادي [32].

يجب على المقاول أن يقوم بإنجاز أشغال البناء بحسب الطريقة المتفق عليها في عقد المقاولة وعليه أيضا أن يقدم العناية اللازمة في ذلك، سواء كان هو من قدم مادة العمل أو قدمها رب العمل، على أن يلتزم في كل الأحوال باحترام آجال الإنجاز[33].

كما يقتضي إنجاز أعمال البناء أن يبذل المقاول العناية اللازمة في ذلك، وتختلف العناية المطلوبة باختلاف طبيعة الالتزام المفروض على المقاول، بحيث إذا كان الالتزام هو تحقيق نتيجة أو غاية كإقامة بناء أو تعديله أو ترميمه أو هدمه، فلا تبرأ ذمة المقاول إلا إذا تحققت الغاية وأنجز العمل المطلوب، وإذا لم تتحقق هذه النتيجة عد المقاول مخطئا، ولا يستطيع نفي الخطأ بالقول أنه قام ببذل العناية اللازمة، بل له فقط إثبات السبب الأجنبي لدفع مسؤوليته.

أما إذا كان التزام المقاول هو التزام ببذل العناية كقيامه بإدارة العمل والإشراف على التنفيذ، فإن المطلوب من المقاول في هذه الحالة هو بذل العناية، وهي عناية الرجل العادي في إنجاز العمل المعهود إليه، فيجب على المقاول أن يبذل عناية من في مستواه من المقاولين، وإن لم يفعل عد مخطئا[34].

2- تأمين المشروع من حوادث الانهيار والحرائق أثناء أشغال البناء: إن المقاول ملزم باكتتاب عقد التامين أثناء سريان أشغال البناء وهذا يتعلق بتغطية كل الحوادث التي قد تطرأ على المشروع أثناء إنجاز الأشغال ويضمن عقد التأمين تأمين الحوادث التالية:

- تأمين المشروع من كل الانهيارات التي تحدث أثناء إنجاز الأشغال سواء جزئيا أو كليا، وكذلك حوادث الحريق، وأفعال التخريب؛ والمقصود بهذا الأخير بوجه عام هو كل ما من شأنه تعطيل الاستفادة بشيء إلا أن الجديد في هذه الجريمة هو أداة التخريب المستعملة وهي الألغام، والمتفجرات بمختلف أنواعها.

- تأمين المسؤولية المهنية وهذا فيما يخص أطراف العقد فيما يتعلق بالعمال، الآلات واللوازم...الخ[35].

3- التزام المقاول بالحفاظ على المادة: يقصد بالتزام المقاول بالحرص على المادة أن يحافظ عليها، وأن يبذل في المحافظة عليها عناية الشخص المعتاد، وإلا كان مسئولا عن هلاكها أو تلفها أو ضياعها أو سرقتها، وإذا احتاج الحفاظ على المادة إلى نفقات تحملها المقاول؛ لأنها تعتبر جزءا من النفقات العامة التي أدخلها في حسابه عند تقدير الأجر، ويستوي أن تكون المادة المقدمة من رب العمل شيئا قيميا أو مثليا. [36]

كما يجب على المقاول أن يستخدم المادة طبقا لأصول الفن بحيث أن لكل مهنة أو حرفة أصول وقواعد يلتزم بها أهل المهنة والفن، ولما كان مقاول البناء من أهل الفن المعماري فعليه أن يحترم أصول فن البناء والعمران[37].

4- المحافظة على الأشياء المسلمة له

5- الالتزام بتسليم العمل: إذا انتهى المقاول من انجاز العمل وجب عليه أن يقدمه لمالك المشروع، وقد حدد القانون كيفية وزمان ومكان التسليم وتفصيل ذلك في الآتي:

كيفية التسليم: يكون التسليم بوضع العمل تحت تصرف رب العمل، بحيث يتمكن هذا الأخير من الاستيلاء عليه والانتفاع به دون عائق، ولا يشترط أن يضع رب العمل يده فعلا على العمل، فإن هذا يعتبر تسليما وليس تسلما، الذي هو التزام على رب العمل لا المقاول.

وطريقة تسليم البناء تكون طبقا للقواعد العامة إما بالتخلية بينه وبين رب العمل ووضعه إياه تحت تصرفه بحيث يتمكن رب العمل الاستيلاء على البناء والانتفاع به، وقد يتم التسليم أيضا بتسليم مفاتيح البناء إلى رب العمل[38].

وهناك من عرف التسلم بأنه: "تصرف قانوني حضوري متعدد الأطراف صادر من رب العمل بحضور مهندسه المعماري؛ وهو عبارة عن إظهار إرادة صاحب العمل بالموافقة على الأعمال"[39]

زمان التسليم: يكون عادة زمن التسليم بعد انقضاء مدة العقد مباشرة، ويكون بالاتفاق بين أطراف عقد المقاولة، وفي زمن معلوم، بمعنى أن لا يتم الاتفاق على زمان معين للتسليم، فهنا يتم التسليم مباشرة بعد الانتهاء من العمل، لكن في هذه الحالة يجب على أن يتم الاتفاق على زمان الانتهاء من الأشغال، فلا يحق للمقاول حبس العين ووجب عليه وضعها تحت تصرف رب العمل، أما في حالة ما إذا لم يتفقا على زمان معين للانتهاء من العمل، ولا موعد لتسليمه، فإن زمان التسليم يكون في ميعاد معقول[40].

مكان التسليم: يكون التسليم طبقا للقواعد العامة في المكان المتفق عليه في العقد، فإن لم يكن هناك اتفاق، ففي المكان الذي يحدده عرف الصنعة، أو في موطن المقاول، أو في مكان مركز أعماله على اعتبار أن المقاول هو المدين بالتسليم، غير أنه لما كانت أعمال البناء ترد على العقار، فإن التسليم يكو في مكان وجود العقار[41].

6- **التزام المقاول بالإعلام والإرشاد**: المقاول مستشار عميله الذي يُليه ثقة من الناحية الفنية، ومن ثم عليه أن يشير عليه بالرأي حول كل أوجه المشروع المكلف بتنفيذه إذا كانت عملية التنفيذ تتم دون إشراف من المهندس المعماري، وكان رب العمل عديم أو قليل الخبرة في مسائل التشييد والبناء[42].

وواجب النصح والإرشاد يقع عل عاتقه، سواء تجاه رب العمل أو المهندس المعماري إن وجد، مثل لفت انتباه المهندس المعماري ورب العمل إلى الأخطاء الموجودة في التصميم ومواد البناء، وكذلك إلى سلبيات الأوامر التي تلقاها المقاول من أي منهما، وواجب النصح والإرشاد هذا، يكون في كل مراحل تنفيذ العمل، قبل البدء بالأشغال وأثناءها[43].

المبحث الثالث: التكييف الفقهي لعقد المقاولة ودليل مشروعيتها

المطلب الأول: التكييف الفقهي لعقد المقاولة(44)

اختلف العلماء المعاصرون في توصيف عقد المقاولة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: هناك من يرى أن عقد المقاولة من العقود المستحدثة بصرف النظر عن التزام المقاول، هل يلتزم بتقديم العمل والمواد معًا، أو يلتزم بتقديم العمل دون المواد، ولا بد من الاعتداد بمشروعيته إذا توفرت فيه الأركان والشروط المعتبرة لمسيس الحاجة إليه في هذا الزمان. وكون عقد المقاولة يشبه الاستصناع، أو يشبه عقد الإيجار هذا شبه عارض لا يختلف في حقيقته عن ذلك الشبه الذي يجده المرء بين العقود القديمة ذاتها.

فعلى سبيل المثال من الوارد أن يجد المرء ثمة تشابهًا بين شركة العنان، وشركة المفاوضة باعتبار أن كل واحدة منهما تقوم على الخلط بين المالين بيد أنه من المعروف أن لكل واحدة منهما كيانها الخاص، وأنهما تختلفان في قضايا أخرى متصلة بحقيقتهما وجوهرهما مما يحتم عدم إلحاق إحداهما بالأخرى في الحكم(45).

وإلى هذا القول ذهب الدكتور مصطفى سانو، والدكتور محمَّد جبر الألفي، وفضيلة الشيخ محمَّد النجيمي.

القول الثاني: يقابله قول آخر يرى أن عقد المقاولة هو استبدال لعقد الاستصناع من كل الوجوه، وليس ثمة فرق بين المقاولة والاستصناع سوى الاسم. وقد ذهب إلى هذا مجموعة من الباحثين منهم الدكتور أحمد يوسف، والدكتور محمَّد رواس قلعجي.

يقول الدكتور محمَّد رواس قلعجي ما نصه: "ما يعرف اليوم بعقد المقاولة هو نفسه الذي كان يعرف في القديم عند الفقهاء بعقد الاستصناع"(46).

وهذا الكلام مقبول حيث تكون المواد من الصانع، أما حيث تكون المواد من صاحب العمل فهي مقاولة وليست استصناعًا.

القول الثالث: هناك فريق من العلماء ينظر في توصيف عقد المقاولة إلى طبيعة التزام المقاول، فإن كان تعهد المقاول على أن يقدم العمل والمادة معاً، فإن العقد يكون استصناعًا، وإن كان تعهد المقاول على أن يقدم العمل فقط، والمادة من رب العمل، فإن العقد سيكون من قبيل الأجير المشترك، وكلاهما يجتمعان تحت اسم عقد المقاولة(47).

وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي، رقم 129 (14/3) وفيه: "عقد المقاولة عقد يتعهد أحد طرفيه بمقتضاه بأن يصنع شيئًا، أو يؤدي عملًا مقابل بدل يتعهد به الطرف الآخر - وهو عقد جائز سواء قدم المقاول العمل والمادة، وهو المسمى عند الفقهاء الاستصناع، أو قدم المقاول العمل، وهو المسمى عند الفقهاء بالإجارة على العمل"(48).

إذن فعقد المقاولة يشتمل على صورتين رئيسيتين هما:

الصورة الأولى: أن يقدم المقاول العمل فقط ويقدم رب العمل المواد وهذه الصورة هي في حقيقتها عقد إجارة الأجير المشترك، وذلك لأنه يتم التعاقد بين المقاول ورب العمل على إنجاز عمل موصوف في الذمة دون أن يكون لرب العمل أحقية امتلاك نفع المقاول في جميع مدة العقد، وهذا ما ينطبق على الأجير المشترك.

الصورة الثانية: أن يقدم المقاول العمل والمواد أيضا وهذه الصورة في حقيقتها عقد استصناع.

وعلى هذا فعقد المقاولة عقد يندرج تحته عقدان من العقود المسماة هما عقد إجارة الأجير المشترك، وعقد الاستصناع فيأخذ أحكامهما.

ولا يعني هذا أن المقاولة مزيج من العقدين أو أنه لا بد من توفرهما جميعا لكي يكون العقد مقاولة، بل عقد المقاولة قد يكون أحيانا عقد إجارة الأجير المشترك فيأخذ أحكامه، وقد يكون أحيانا استصناعا فيأخذ أحكامه.

وأما العقود التي يمكن أن تدخل في عقد المقاولة مثل عقد الوكالة فهذه لا تؤثر في تكييف العقد، وذلك لاستقلالها عنه استقلالا تاما؛ إذ قد يكون رب العمل عقد مع المقاول عقد مقاولة، كما أنه عقد معه وكالة أيضا، فهنا عقد الوكالة مع أنه ما عُقد بينهما إلا لوجود عقد المقاولة بينهما، إلا أن لكل من العقدين استقلاله التام عن الآخر[49].

المطلب الثاني: أدلة مشروعية عقد المقاولة

ذكرنا آنفا أن عقد المقاولة عرف معنى وعملا في الفقه الإسلامي وذلك لتطابق أوصافه مع بعض العقود خصوصا عقد الاستصناع والإجارة فكان لزاما أن تكون أدلة مشروعية هذه العقود تشمل عقد المقاولة.

الفرع الأول: من القرآن الكريم

1- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة:1).

ووجه الاستدلال من الآية: أنها أمرت بالوفاء بالعقود على وجه العموم، دون تخصيص لعقد معين، فشملت العقود التي عقدها الله على عباده وألزمهم بها من الأحكام والطاعات؛ كالحج والصيام والاعتكاف وما أشبه ذلك من طاعات ملة الإسلام، وشملت العقود التي يعقدها الناس فيما بينهم من عقود المعاملات؛ من بيع وشراء وإجارة وكراء ومناكحة و طلاق ومزارعة وتمليك وعتق وتدبير وغير ذلك من الأمور تحقيقا لمصالحهم مادام ذلك لا يتعارض مع قواعد الشريعة وأصولها[50]، وعقد المقاولة يندرج تحت هذا الأصل التشريعي العام.

2- قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة:275).

ووجه الاستدلال من هذه الآية: قال الشافعي: فأصل البيوع كلها مباح إذا كانت برضا المتبايعين الجائزي الأمر فيما تبايعا إلا ما نهى عنه رسول الله ﷺ منها وما كان في معنى ما نهى عنه رسول الله ﷺ محرم بإذنه داخل في المعنى المنهي عنه، وما فارق ذلك أبحناه بما وصفنا من إباحة البيع في كتاب الله تعالى[51]، و يندرج تحت هذه البيوع ما يسمى عقد المقاولة.

3- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: 29).

ووجه الاستدلال من هذه الآية: أن الله تعالى ينهى كل واحد من المؤمنين عن أكل مال غيره بالباطل، وعن أكل مال نفسه بالباطل لأن قوله تعالى: (أَمْوالَكُمْ) يقع على مال نفسه ومال غيره، فكل الأموال هي للأمة، وأكل مال نفسه بالباطل: إنفاقه في المعاصي، وأكل مال غيره بالباطل أي بأنواع المكاسب غير المشروعة كالرّبا والقمار والغصب والبخس، فالباطل: ما يخالف الشرع.

وإذا لم يجز أكل المال بالباطل وهو غير المشروع والمأخوذ من عين أو منفعة ظلما من غير مقابل، فيجوز أخذه بالتراضي الذي يقرّه الشرع، لذا قال الله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ﴾ أي ولكن كلوا الأموال بالتجارة القائمة على التراضي ضمن حدود الشرع، والتجارة تشمل عقود المعاوضات

المقصود بها الربح، وخصّها بالذّكر من بين أسباب الملك لكونها أغلب وقوعا في الحياة العملية، ولأنها من أطيب وأشرف المكاسب[52] ويعتبر عقد المقاولة من عقود المعاوضات الذي يكون عن تراض بين المقاول وصاحب العمل قاصدين منه الربح والتكسب.

الفرع الثاني: من السنة النبوية

1- ما رواه سعد بن سهل أن رسول الله ﷺ بعث إلى امرأة «أَنْ مُرِي غُلاَمَكِ النَّجَّارَ، يَعْمَلْ لِي أَعْوَادًا، أَجْلِسُ عَلَيْهِنَّ إِذَا كَلَّمْتُ النَّاسَ»، فَأَمَرَتْهُ يَعْمَلُهَا مِنْ طَرْفَاءِ الغَابَةِ، ثُمَّ جَاءَ بِهَا، فَأَرْسَلَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِهَا، فَأَمَرَ بِهَا فَوُضِعَتْ، فَجَلَسَ عَلَيْهِ [53].

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ أجاز استصناع المنبر بأن كان من النجار العمل وتقديم المواد اللازمة، وهذه صورة من صور عقد المقاولة وذلك بأن يقدم المقاول العمل والمادة معا مقابل بدل يتلقاه من رب العمل.

2- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «احتجم النبي ﷺ وأعطى الحجَّام أجره» ولو علم كراهية لم يُعطه[54].

ووجه الدلالة من هذا الحديث: نلاحظ أن الحجام قدَّم عمله فقط مقابل بدل يتلقاه من رب العمل وهذا من قبيل الإجارة وهي صورة من صور عقد المقاولة.

المبحث الرابع: تمييز عقد المقاولة عما يشبهه من العقود

تتمثل العقود الأخرى التي لها صلة بعقد المقاولة ومشابهة لها في عقد العمل (أولا)، وعقد الوكالة (ثانيا)، وعقد الإجارة (ثالثا) وعقد الاستصناع (رابعا)، وعقد السلم (خامسا)، وعقد الجعالة (سادسا)، وسنحاول من خلال هذا المبحث أن نعرف بهذه العقود ثم نبين الفرق بين هذه العقود وعقد المقاولة.

المطلب الأول: التمييز بين عقد المقاولة وعقد العمل

يقتضي التمييز بين عقد المقاولة وعقد العمل، استعراض أوجه الشبه بين المقاولة وعقد العمل، ثم نبين أوجه الاختلاف بينهما.

الفرع الأول: تعريف عقد العمل.

أولا/ لغة: عَمِلَ يَعْمَلُ عَمَلًا، فهو عَامِلٌ؛ واعْتَمَلَ الرَّجُلُ، إذا عَمِلَ بنفسه[55]، واسْتَعْمَلَهُ أي طلب إليه العَمَلَ، ورجل عَمِلٌ أي مَطْبوع على العَمَلِ[56].

ثانيا/ اصطلاحا: عرف السنهوري عقد العمل على أنه عقد يتعهد فيه أحد المتعاقدين بأن يعمل في خدمة المتعاقد الآخر، وتحت إدارته وإشرافه، مقابل أجر يتعهد به المتعاقد الآخر[57].

الفرع الثاني: أوجه الاتفاق بين عقد المقاولة وعقد العمل

انطلاقا من تعريف كل من المقاولة وعقد العمل، نلاحظ أن كلا العقدين من العقود الواردة على العمل، وأن كلا من المقاول والعامل يؤدي العمل لحسب الغير، ويأخذان أجرا مقابل العمل الذي يقومان به.

كما يتفق العقدان أيضا أنهما من عقود المعاوضة أين نجد كل واحد من المتعاقدين يأخذ مقابلا لما يعطي، فضلا عن أن كلا العقدين من العقود التبادلية، أي الملزمة للجانبين[58].

الفرع الثالث: أوجه الاختلاف بين عقد المقاولة وعقد العمل

تختلف المقاولة عن عقد العمل من حيث طريقة العمل أولا، ومن حيث طبيعة العمل ثانيا.

أولا: من حيث طريقة العمل

إذا كان كل من عقد العمل وعقد المقاولة يردان على العمل، فإنهما يختلفان في طريقة أداء العمل والتي تعتبر المعيار المعول عليه حديثا للتمييز بين العقدين، بعدما كان قديما يعتمد على معيار آخر وهو طريقة تقدير الأجر الذي يعتمد بدوره على كمية الإنتاج و مقدار وقت العمل[59].

وتبعا لذلك يؤدي المقاول العمل الواقع على عاتقه مستقلا عن رب العمل، طبقا لشروط العقد المبرم بينهما، أما في عقد العمل، فإن العامل يؤدي عمله لحساب رب العمل تحت إدارة وإشراف هذا الأخير، أي ينفذ عمله تبعا لتعليمات رب العمل في حدود العقد المبرم بينهما، سوء كان يؤجر العامل بحسب مقدار الوقت أو بمقياس كمية الإنتاج[60].

ثانيا: من حيث طبيعة الأداء

أن المقاولة ترد على عمل مادي، أما عقد العمل فإنه يرد على جميع أنواع العمل، سوء كان عملا ماديا أو غير مادي. فكل ما في الأمر يجب الاتفاق مسبقا على طريقة أداء العمل في العقد المبرم بين كل من المقاول والمهندس المعماري مع رب العمل.

وفي هذا المعنى نص المشرع الجزائري في المرسوم التشريعي رقم 94-07 في مادته 19 على أنه يمكن للمهندس المعماري أن يمارس مهنته بصفة أجير، أي عامل لدى رب العمل[61].

المطلب الثاني: التمييز بين عقد المقاولة وعقد الوكالة

لكي نميز بين عقد المقاولة وعقد الوكالة لا بد من استظهار أوجه التشابه بينهما وأوجه الاختلاف.

الفرع الأول: مفهوم عقد الوكالة

أولا/ الوكالة في اللغة: مصدر الوكيل بكسر الواو وبالفتح لغة، الوكيل من وكل إليه الأمر بالتخفيف أي ترك وسَلَّمَ، تقول في الدعاء لا تكلني إلى نفسي، وهو من حَدِّ ضَرَبَ و وَكَّلَهُ بالتشديد أي جعله وكيلا[62].

ثانيا/ الوكالة اصطلاحا: اتفق الفقهاء في معنى الوكالة وعرفوها بتعريفات مختلفة اللفظ لكنها بنفس المعنى.

فقد عرفها الحنفية: "إِقامَةِ الإِنْسَانِ غَيْرَهُ مَقَامَ نَفْسِهِ فِي تَصُرُّفٍ مَعْلُومٍ"[63].

وعرّفها المالكية: "نِيَابَةُ ذِي حَقٍّ غَيْرِ ذِي إِمْرَةٍ وَلاَ عِبَادَةٍ لِغَيْرِهِ فيه غَيْرُ مَشْرُوطَةٍ بِمَوتِهِ"[64].

وعرفها الشافعية:" تفويض شخص أمره إلى آخر فيما يقبل النيابة"[65].

وعرفها الحنابلة: "استنابة جائز التصرف مثله فيما تدخله النيابة وتصح بكل قول يدل على الإذن"[66].

الفرع الثاني: أوجه الشبه بين عقد المقاولة وعقد الوكالة

يتضح من تعريف عقد الوكالة أن كلا العقدين من العقود الواردة على العمل، وأن هذا العمل يؤدى لحساب الغير، كما يتفق عقد الوكالة مع عقد المقاولة في الأجر، في حالة كون الوكالة بأجر، وفي هذه الحالة يتفق العقدان في كونهما من العقود الملزمة للجانبين، وكذلك من عقود المعاوضة[67].

الفرع الثالث: أوجه الاختلاف بين عقد المقاولة والوكالة

يختلف عقد المقاولة عن عقد الوكالة في الآتي:

1- الوكالة قد تكون بأجر و بغير أجر، و الأصل فيها أن تكون بغير أجر إلا إذا وجد اتفاق صريح أو ضمني يقضي بأن يكون للوكيل أجر، وإذا كانت الوكالة مأجورة كان الأجر خاضعا لتقدير القاضي، أما المقاولة فتكون دائما مأجورة، ومتى عين الأجر، لا يملك القاضي تعديله[68].

2- أن الوكيل يعمل في كثير من الأحيان بإشراف الموكل، وفي هذه الحالة يكون تابعا له، ويكون الموكل مسئولا عنه مسؤولية المتبوع عن التابع، أما في المقاولة، فإن المقاول يعمل مستقلا عن رب العمل، فهو لا يخضع لإشرافه ولا يكون تابعا له[69].

3- في الوكالة يكون الوكيل نائبا عن الموكل وبالتالي فهو يلزمه بتصرفاته، وتنصرف هذه التصرفات مباشرة إلى الموكل ولا شيء منها ينصرف إلى الوكيل، أما في المقاولة؛ فنجد أن المقاول لا ينوب عن رب العمل، وبالتالي فإن التصرفات التي يجريها لا ينصرف أثرها إلى رب العمل، وإذا كان هذا الأخير مسئولا مباشرة نحو من يتعاقد معهم المقاول من عمال ومقاولين من الباطن فإن هذه المسئولية لا تجاوز القدر الذي يكون رب العمل مدينا به للمقاول الأصلي وقت رفع الدعوى[70].

4- أن الوكيل في عقد الوكالة ليس بمضارب، ولا يعرض نفسه للكسب أو للخسارة، فهو إما أن يقوم بعمل تبرعا، وإما أن يأخذ أجرا مناسبا للعمل، أما المقاول فهو مضارب، معرض للكسب وللخسارة، وإذا أصيب بضرر بسبب تنفيذ العمل، فلا شأن لرب العمل بذلك، ويتحمل المقاول وحده هذا الضرر[71].

5- الوكالة في الأصل عقد غير لازم، ويجوز عزل الوكيل أو تنحيه في أي وقت، بعكس المقاولة التي تعتبر أصلا عقدا لازما.

6- تنتهي الوكالة بموت الموكل، أو بموت الوكيل، أما المقاولة فلا تنتهي بموت رب العمل أو بموت المقاول إلا إذا كانت شخصيته محل اعتبار[72].

المطلب الثالث: التمييز بين عقد المقاولة وعقد الإجارة

الفرع الأول: تعريف الإجارة

أولا/ لغة: الإجارَة: مِنْ أَجَر يَأْجِرُ، وَهُوَ مَا أعطيت مِنْ أَجْر فِي عَمَلٍ. والأَجْر: الثَّوَابُ؛ وَقَدْ أَجَرَه اللَّهُ يأْجُرُه ويأْجِرُه أَجْرًا وآجَرَه اللَّهُ إِيجارًا، وأْتَجَرَ الرجلُ: تَصَدَّقَ وَطَلَبَ الأَجر [73].

ثانيا/ اصطلاحا: هي عبارة عن العقد على المنافع بعوض هو مالٌ. وتمليك المنافع بعوضٍ إجارةٌ، وبغير عوض إعارةٌ[74].

الفرع الثاني: الموازنة بين عقد المقاولة والإجارة

يتفق عقد المقاولة مع عقد الإجارة في أمور، ويختلف عنه في أخرى.

فأوجه الاتفاق بين العقدين هي:

1. كل من العقدين عقد معاوضة، يقصد المؤجر الحصول على عوض منفعة ما أجره، ويقصد المقاول الحصول على عوض عمله.
2. كل من العقدين عقد لازم، لا ينفرد أحد العاقدين بفسخه دون سبب من أسباب الفسخ.
3. كل من العقدين ليس عقدا فوريا - كالبيع- بل كل منهما عقد تستمر فيه العلاقة بين العاقدين مدة العقد[75] وذلك لأن الزمن فيهما يمتد تنفيذه ويتراخى إلى أجل إنهاء العمل.
4. كل من العقدين عقد مؤقت؛ فكل منهما لا يقتضي التأبيد، بل يؤقت بمدة العقد، سواء كان التأقيت بزمن أم كان بمدة إنجاز العمل.
5. المعقود عليه في إجارة الأشياء المنفعة، وكذلك هي في إحدى صور عقد المقاولة[76].

ويختلف عقد المقاولة عن عقد الإجارة في ما يلي:

1. المعقود عليه في عقد المقاولة يمكن أن يكون منفعة موصوفة في الذمة، ويمكن أن يكون عينا بينما في عقد إجارة الأشياء لا يكون إلا منفعة المستأجر فقط.

2. المقاول يلزمه بذل منفعته لإنجاز العمل المطلوب، بينما المؤجر لا يلزمه إلا تمكين المستأجر من الانتفاع.
3. لا يستحق المقاول الأجر إلا بإنجاز العمل المطلوب، بينما يستحق المؤجر الأجر بتمكين المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة ولو لم يحصل انتفاع.
4. المراد الحصول على منفعته في عقد المقاولة آدمي، بينما في عقد إجارة الأشياء يكون غير آدمي كالعقار والحيوان والمنقول.
5. إذا وقع التعاقد في المقاولة على شيء فإنما يراد إيجاده، ولذا يكون المعقود عليه عينا، بينما في إجارة الأشياء إذا وقع التعاقد على شيء فإنما تراد منفعته فيكون المعقود عليه المنفعة[77].

المطلب الثالث: التمييز بين عقد المقاولة وعقد الاستصناع

حينما يقدم المقاول المادة اللازمة لتحضير الشيء المطلوب منه، إضافة إلى العمل فهذه صورة عقد الاستصناع، فالاستصناع صورة من صور عقد المقاولة، كما بينت ذلك سالفا في تكييف عقد المقاولة، ولكنني رغبت أن أزيد الأمر إيضاحا بأن أبين معنى الاستصناع ومشروعيته وأوجه الاختلاف بينه وبين عقد المقاولة.

الفرع الأول: مفهوم عقد الاستصناع

أولا/ الاستصناع في اللغة: صَنَعَه يَصْنَعُه صُنْعاً، فَهُوَ مَصْنوعٌ وصُنْعٌ: عَمِلَه. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل:88]، وَاسْتَصْنَعَهُ خَاتَمًا مُعَدًّى إِلَى مَفْعُولَيْنِ مَعْنَاهُ طَلَبَ مِنْهُ أَنْ يَصْنَعَهُ (وَاصْطَنَعَ) عِنْدَهُ صَنِيعَةً إِذَا أَحْسَنَ إِلَيْهِ[78].

ثانيا/ الاستصناع في الاصطلاح: عرّفه الكاساني بقوله: "عَقْدٌ عَلَى مَبِيعٍ فِي الذِّمَّةِ شُرِطَ فِيهِ الْعَمَلُ"[79].

الفرع الثاني: مشروعيته

اختلف الفقهاء في حكم عقد الاستصناع فذهب الحنفية إلى جوازه؛ عملا بالاستحسان ولإجماع الناس على العمل به في سائر الأعصار، ولأن الحاجة تدعو إليه، بينما ذهبت المذاهب الأخرى إلى منعه، وعدّته من بيع المعدوم؛ لأنه بيع ما ليس عند الإنسان الذي نهى عنه النبي ﷺ، لا على وجه السلم[80].

ومقتضى القياس لا يجوز الاستصناع؛ لأنه بيع المعدوم كالسلم، وبيع المعدوم لا يجوز لنهيه ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان.

ويجوز عند الحنفية استحسانا[81] لتعامل الناس وتعارفهم عليه في سائر الأعصار من غير نكير، فكان إجماعا منهم على الجواز، فيترك القياس وقد قال ﷺ:" لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ"[82].

وقال ابن مسعود: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"[83].

ويصح الاستصناع عند المالكية[84] والشافعية[85] والحنابلة على أساس عقد السلم وعرف الناس، ويشترط فيه ما يشترط في السلم، ومن شروطه تسليم جميع الثمن في مجلس العقد.

ويصح عند الشافعية سواء حدد فيه الأجل لتسليم الشيء المصنوع أم لا بأن كان حالا[86].

الفرع الثالث: صور شبيهة بالاستصناع وليست منه

الصانع قد يصنع الأشياء لحساب نفسه ثم يعرض ما يصنعه منها للبيع، وليس ذلك استصناعا.

وقد يتعاقد الصانع مع المشتري بطريق السلم، بأن يبيعه شيئا موصوفا في الذمة دون أن يشترط كونه من صنعته، ويضرب للتسليم أجلا، ويقبض الثمن مقدما فليس ذلك استصناعا.

وقد يأتيه المحتاج للصنعة بالمواد الخام، ويطلب أن يصنعها له شيئا محددا، كأن يحضر له قماشا ويطلب عمله ثوبا، مقابل أجر معلوم، فذلك إجارة، وليس استصناعا.

أما الاستصناع فأن يطلب المحتاج للصنعة من الصانع أن يصنع له الشيء بمادة خام من عند الصانع، كأن يطلب من الخياط أن يصنع له ثوبا والقماش من الصانع، أو يطلب من مقاول البناء أن يبني له بيتا بمواصفات محددة، والمواد على حساب المقاول، سواء طلب بناءه جزئيا، كما لو طلب إنجاز بناء الهيكل فقط (العظم)، أو مع التشطيبات كلها، كما يعبر عنه بالتعبير الدارج (تسليم المفتاح)[87].

الفرع الرابع: أوجه الاختلاف بين عقد المقاولة والاستصناع

يمكن إجمال الفرق بين عقد المقاولة والاستصناع في ما يأتي:

1. هناك صورة من صور عقد المقاولة ليست عقد استصناع، وهي فيما إذا قدم المقاول العمل فقط، وكانت المواد من رب العمل؛ وعلى هذا فعقد المقاولة أعم من الاستصناع.
2. صورة عقد المقاولة التي يقدم فيها المقاول العمل والمواد معا يوجد بينها وبين الاستصناع بعض الاختلافات هي:

أولا: المقاولة عقد بينما يرى بعض الحنفية أن الاستصناع وعد لا عقد[88].

ثانيا: قد يتم في عقد المقاولة تحديد المدة بزمن، بينما في عقد الاستصناع إن اشترطت المدة فيما لا تعامل فيه بين الناس صار سلما باتفاق أئمة الحنفية، فإن كان فيما فيه تعامل الناس فهو سلم عند أبي حنيفة، استصناع عند الصاحبين.

وعلى هذا فيختلف عقد المقاولة عن عقد الاستصناع عند أبي حنيفة من ناحية ضرب المدة، بينما لا يختلف من هذه الناحية عند الصاحبين فيما إذا كان الاستصناع مما يجري تعامل الناس فيه.

ثالثا: عقد المقاولة عقد لازم بينما عقد الاستصناع عقد جائز قبل أن يحضر المصنوع إلى المستصنع، أما بعد إحضار المصنوع فجمهور الحنفية يرون أن العقد لازم للصانع، غير لازم للمستصنع، وعندهم ري آخر بأن العقد غير لازم للطرفين، ورأي ثالث لأبي يوسف؛ أن العقد لازم للطرفين.

وبذلك يتبين أن عقد الاستصناع يخالف عقد المقاولة من ناحية لزوم العقد إلا في حالة واحدة، وهي فيما إذا أحضر المصنوع وعلى رأي أبي يوسف فقط.

رابعا: يتصور وجود الشرط الجزائي في عقد المقاولة بينما لا يتصور وجوده في الاستصناع عند الحنفية لعدم لزومه عندهم.

أما من يرى أن عقد الاستصناع لازم في جميع مراحله فيجيز وجود الشرط الجزائي فيه.

وعلى هذا الرأي فلا اختلاف بين عقد المقاولة والاستصناع من هذه الناحية[89].

المطلب الخامس: التمييز بين عقد المقاولة وعقد السلم

الفرع الأول: مفهوم السلم

أولا/ لغة: السَّلَمُ بالتحريك السَّلَفَ، وَه السَّلَفُ نَوْعٌ مِنَ الْبُيُوعِ يُعَجَّل فِيهِ الثَّمَنُ وَتُضْبَطُ السِّلْعةُ بِالْوَصْفِ إِلَى أَجل مَعْلُومٍ، يُقَالُ سلَّفْتُ وأَسْلَفْتُ تَسْلِيفاً وإِسْلافاً وأَسْلَمْت بِمَعْنًى وَاحِدٍ، وَالِاسْمُ السَّلَف، وَهَذَا هُوَ الَّذِي تُسَمِّيهِ عوامُّ النَّاسِ عِنْدَنَا السَّلَم[90].

ثانيا/ اصطلاحا: فقد عرّفه ابن قدامة المقدسي الحنبلي بقوله:"السلم هُوَ أَنْ يُسْلِمَ عَيْنًا حَاضِرَةً فِي عِوَضٍ مَوْصُوفٍ فِي الذِّمَّةِ إلَى أَجَلٍ[91].

وعرّفه النووي في المجموع: "أن يسلم عوضا حاضرا في عوض موصوف في الذمة إلى أجل"[92].

وعرّفه ابن عرفة: "السَّلَمُ عَقْدُ مُعَاوَضَةٍ يُوجِبُ عِمَارَةَ ذِمَّةٍ بِغَيْرِ عَيْنٍ وَلَا مَنْفَعَةٍ غَيْرُ مُتَمَاثِلِ الْعِوَضَيْنِ"[93].

وعرَّفه الحنفية بأنه: (بَيْعُ آجِلٍ) وَهُوَ الْمُسْلَمُ فِيهِ (بِعَاجِلٍ) وَهُوَ رَأْسُ الْمَالِ [94].

فالمبيع يسمى مُسْلَمًا فيه والثمن رأس المال، والبائع يسمى مسْلَمًا إليه والمشتري ربّ السلم[95].

والذي نلاحظه من هذه التعريفات أنها متقاربة المعنى ولا فرق بينها إلا من حيث اللفظ وهذا لا يؤثر فالعبرة في العقود بالمقاصد والمباني لا بالألفاظ والمعاني.

الفرع الثاني: مشروعية عقد السلم

اتفق الفقهاء[96] على مشروعية السلم، واستدلوا على ذلك من الكتاب بقَوْله تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة: 282)، ومن السنة بما رواه ابن عباس – رضي الله عنهما- عن رسول الله ﷺ أنه قدم المدينة وهم يسلفون في الثمار السنتين والثلاثة فقال: "مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ"[97].

ومع أن عقد السلم مخالف للقياس؛ لأنه من بيع المعدوم، استثني من تلك القاعدة وثبتت مشروعيته بأدلة صحيحة، قال ابن المنذر: "أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن السلم جائز"[98]، لما فيه من تحقيق مصلحة اقتصادية، فأرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها لتكتمل، وقد تعوزهم النفقة فجوز لهم السلم ترخيصا للناس وتيسيرا عليهم [99].

الفرع الثالث: الموازنة بين عقد المقاولة وعقد السلم

يشبه عقد المقاولة عقد السلم في بعض الأمور، ويختلف عنه في أخرى فمن أوجه الشبه بينهما:

1. كل منهما عقد على موصوف في الذمة ليس موجودا وقت التعاقد.
2. كل منهما عقد لازم؛ ليس لأحد العاقدين فسخه بدون سبب من أسباب الفسخ.
3. كل منهما عقد معاوضة؛ يقصد المسلم إليه عوض ما أسلم فيه، ويقصد المقاول عوض عمله.
4. المعقود عليه في السلم يكون عينا، ويصح كونه منفعة، وهو كذلك في عقد المقاولة[100]؛ لأن سلم المنفعة - عند المالكية[101] والشافعية[102]- يتفق مع إجارة الذمة التي تعتبر إحدى صور عقد المقاولة[103].

ويختلف عقد المقاولة عن عقد السلم فيما يأتي:

1. يشترط في عقد السلم تقديم رأس المال، بينما في عقد المقاولة لا يشترط ذلك، بل إن المصلحة في عقد المقاولة عدم اشتراط ذلك.
2. يشترط في عقد السلم ضرب الأجل لتسليم المسلم فيه، بينما لا يشترط في عقد المقاولة؛ إذ يمكن أن يقع الاتفاق في المقاولة على إنجاز عمل ما ولو لم يعلم وقت إنجازه.
3. لا يصح السلم في ما يجمع أخلاطا مقصودة غير متميزة، لعدم انضباطه، بينما لا يشترط ذلك في عقد المقاولة، بل لو اشترط ذلك لأدى إلى بطلان كثير من صور عقد المقاولة؛ إذ إن مقاولة المباني مثلا تشتمل على أخلاط كثيرة كالحديد والاسمنت وغيرهما[104].

المطلب السادس: التمييز بين عقد المقاولة وعقد الجعالة

الفرع الأول: مفهوم عقد الجعالة

أولا/ الجعالة في اللغة: الجُعَالة هُوَ جمْع جَعيلة أَو جَعَالة، بِالْفَتْحِ. والجُعْل: الِاسْمُ، بِالضَّمِّ، وَالْمَصْدَرُ بِالْفَتْحِ. يُقَالُ: جَعَلَ لَكَ جَعْلًا وجُعْلًا وَهُوَ الأَجر عَلَى الشَّيْءِ فِعْلًا أَو قَوْلًا[105].

ثانيا/ الجعالة في الاصطلاح:

عرفها الشافعية: "التزامُ عوض معلوم على عمل معين أو مجهول عَسُر عمله"[106].

عرفها الحنابلة: "وهي أن يجعل جعلاً لمن يعمل له عملاً من رد آبق أو ضالة، أو بناء، أو خياطة، وسائر ما يستأجر عليه من الأعمال"[107].

وعرفه المالكية: "أَنْ يُجَاعِلَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ. عَلَى عَمَلٍ يَعْمَلُهُ لَهُ إنْ أَكْمَلَ الْعَمَلَ كَانَ لَهُ الْجُعْلُ، وَإِنْ لَمْ يُكْمِلْهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْءٌ"[108].

أما الحنفية فيرون عدم صحة الجعالة؛ لما فيها من جهالة العمل والمدة، فيكون ذلك غررا قياسا على الإجارات [109].

الفرع الثاني: أوجه الاختلاف بين الجعالة والإجارة

تختلف الجعالة عن الإجارة من خمسة وجوه هي: [110]

1. تصح الجعالة مع عامل غير معين، ولا تصح الإجارة مع مجهول.

يشترط لصحة الجعالة كون الجعل مالا معلوما؛ لأنه عوض كالأجرة، ولأنه عقد جوز للحاجة، ولا حاجة لجهالة العوض بخلاف العمل والعامل[111].

2. تجوز الجعالة على عمل مجهول، أما الإجارة فلا تصح إلا على عمل معلوم. جاء في المغني لابن قدامة: "الجعالة يحتمل فيها الغرر، وتجوز مع جهالة العمل والمدة، بخلاف الإجارة"[112]. وجاء في مغني المحتاج للخطيب الشربيني: "وتصح الجعالة على عمل مجهول كرد آبقي للحاجة"[113]، والإجارة لا تصح إلا إذا كان العمل معينا.
3. لا يشترط في الجعالة قبول العامل لأنها تصرف بإرادة منفردة، أما الإجارة فلا بد من قبول الأجير القائم بالعمل لأنها عقد بإرادتين.
4. الجعالة عقد جائز غير لازم، أما الإجارة فهي عقد لازم، لا يفسخها أحد العاقدين إلا برضا الآخر.

جاء في المغني: أن الجعالة عقد جائز، فلا يلزمه بالدخول فيها مع الغرر ضرر، بخلاف الإجارة، فإنها عقد لازم[114]. وجاء في كشاف القناع: "الجعالة جائزة لكل منهما فسخها، فلا يؤدي إلى أن يلزمه مجهولا بخلاف إجارة"[115].

5. لا يستحق الجعل في الجعالة إلا بالفراغ من العمل، ولو شرط تعجيله فسدت، وفي الإجارة يجوز اشتراط تعجيل الأجرة. جاء في بداية المجتهد: "الجعل لا يستحق شيء منه إلا بتمام العمل"[116]. وجاء في المغني" العمل الذي يستحق به الجعل هو عمل مقيد بمدة، إن أتى به فيها استحق الجعل، ولا يلزمه شيء آخر، وإن لم يف به فيها، فلا شيء له"[117].

الفرع الثالث: أوجه الشبه بين عقد المقاولة وعقد الجعالة

يشبه عقد الجعالة عقد المقاولة في أمور، من بينهما:

1. كل منهما عقد معاوضة، فالمجعول له يريد عوض عمله، والمقاول يريد أجره على ما أنجز.
2. المعقود عليه في الجعالة العمل، وهو كذلك في إحدى صور عقد المقاولة.
3. كل منهما المنفعة المرادة فيهما منفعة آدمي.
4. لا يستحق المجعول له الجعل إلا بإنجاز عمله، وكذلك المقاول لا يستحق الأجرة كاملة إلا بإنجاز عمله[118].

الفرع الثالث: أوجه الاختلاف بين عقد المقاولة وعقد الجعالة

يفترق عقد المقاولة عن عقد الجعالة فيما يأتي:

1. المقاول في عقد المقاولة لا بد أن يكون معينا، بينما يجوز أن يكون العامل عقد الجعالة غير معين.
2. المعقود عليه في عقد المقاولة لا بد أن يكون معلوما مضبوطا بالصفة، أما في عقد الجعالة فيجوز كونه مجهولا.
3. المقاولة عقد لازم، بينما عقد الجعالة غير لازم قبل الشروع في العمل؛ وهو كذلك بعد الشروع في العمل عند الشافعية والحنابلة.
4. لا بد من القبول من المقاول، بينما لا يشترط قبول المجعول له؛ لأنه يمكن أن يكون مجهولا.
5. لا بد من ضرب الأجل في عقد المقاولة، بينما لا يشترط ذلك في عقد الجعالة[119].

ومن هنا يتبين أن عقد المقاولة مستقل عن عقد الجعالة، وإن كان يعتبر توطئة لعقد المقاولة في حالة ما إذا نشر صاحب العمل إعلانا يطلب فيه تخطيطا هندسيا لمشروعه وجعل الجائزة التعاقد مع صاحب التخطيط الفائز [120].

الخاتمة:

في ختام هذا البحث توصلنا إلى النتائج التالية:

1. عقد المقاولة هو اتفاق بين طرفين يتعهد فيه أحد الطرفين بأن ينجز عملا في زمن معين مقابل أجر يتعهد به الطرف الآخر.
2. المقاول: هو الشخص الذي يعهد إليه بتشييد المباني، أو إقامة المنشآت الثابتة الأخرى، بناء على ما يقدم له من تصميمات، وذلك في مقابل بدل يقدمه له مالك هذا البناء.
3. إذا قدم المقاول مجرد العمل فالمقاولة إجارة الأجير المشترك، فإن قدم العمل والمواد فهي استصناع، وهذا ما يبين استقلاليته عن سائر العقود.
4. هناك أوجه شبه بين عقد المقاولة وكل من الإجارة، والسلم، والجعالة، والوكالة؛ إلا أن هناك فروقا تمنع من تكييف عقد المقاولة على أنه واحد منها.
5. على مقاول البناء أن ينفذ العمل في الوقت المتفق عليه وحسب المواصفات المتفق عليها.
6. يلتزم رب العمل بدفع الأجرة إلى المقاول إذا سلم المعقود عليه.

وبعد: فإنّ هذا البحث ما هو إلّا جهد مقل فإن كنا قد وفقّنا إلى الحق فللّه المنّة والفضل، وإن تكن الأخرى فنستغفر الله من الخطل والزلل والعصمة للأنبياء عليهم أفضل الصّلاة والسّلام.

وإنّا لنرجو من كل مطّلع على هذا البحث يرى أنّ عليه بعض الملاحظات أن يوافينا إيّاها وذلك من باب التّعاون على الحق والخير، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

التوصيات:

- تكثيف الدراسة حول هذا الموضوع وتوسيعه ليستوعب عقود المقاولات كلها، وذلك لأهميته كونه تتكون منه أغلب العقود إن لم نقل كلها.

الهوامش:

(1) أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط:1، 1429هـ/2008م، 1872/3.

(2) زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي 666ه، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ط:5، 1420ه/1999م، ص262

(3) مجمع اللغة العربية (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، 767/2.

(4) عبد الرزاق حسين يسن، المسئولية الخاصة بالمهندس المعماري ومقاول البناء، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، رسالة دكتوراة، ص31.

(5) مجلة الأحكام العدلية، ط:1، 1999م، عمان، الأردن، ص16.

(6) علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت، 115/1.

(7) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سورية، دمشق، ط:4، 3172/4، إبراهيم سيد أحمد، مسئولية المهندس والمقاول عن عيوب البناء - فقها وقضاء-، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية، ط1، 2003م، ص86.

(8) عكو فاطمة الزهرة، التزامات رب العمل في عقد مقاولة البناء، رسالة ماجستير، كلية الحقوق بن عكنون، فرع العقود والمسؤولية، جامعة الجزائر، 2005/2004م، ص15، محمد لبيب شنب، شرح أحكام عقد المقاولة، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، ط1، 2015م، ص11.

(9) زياد شفيق حسن قرارية، عقد المقاولة في الفقه الإسلامي وما يقابله في القانون المدني، ماجستير في الفقه والتشريع، كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح، نابلس، فلسطين، ص25.

(10) عدنان إبراهيم السرحان، شرح القانون المدني للعقود المسماة (المقاولة- الوكالة – الكفالة)، دار الثقافة، عمان، ط:1، 2006م، ص7، زياد شفيق حسن قرارية، عقد المقاولة في الفقه الإسلامي وما يقابله في القانون المدني، ماجستير في الفقه والتشريع، كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح، نابلس- فلسطين، ص25، إبراهيم شاشو، عقد المقاولة في الفقه الإسلامي، إشراف: أسامة الحموي، كلية الشريعة، جامعة دمشق، ص746.

(11) أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي 770ه، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، 229/1. (مادة رضي)

(12) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، الطبعة الثانية، 1404ه، 156/11.

(13) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، (م.ن)، 158/11.

(14) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سوريَّة – دمشق، ط:4، 2932/4.

(15) عدنان إبراهيم سرحان، شرح القانون المدني للعقود المسماة (المقاولة والوكالة والكفالة)، (م.س)، ص30.

(16) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، ط:1، مطابع دار الصفوة، مصر، 1420ه، 199/25.

(17) عقد المقاولة في الفقه الإسلامي، زياد شفيق حسن قرارية، (م.س)، ص118.

(18) عقد المقاولة في الفقه الإسلامي، إبراهيم شاشو، (م.س)، ص754.

(19) محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، دار الفكر العربي، 1396ه/1976م، ص294، مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (م.س)، 400/1.

(20) محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، (م.س)، ص294، عبد الرحمن بن عايد بن خالد العايد، عقد المقاولة، (م.س)، ص82، وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (م.س)، 3360/5.

(21) زياد شفيق حسن قرارية، عقد المقاولة في الفقه الإسلامي، (م.س)، ص130-131، وإبراهيم شاشو، عقد المقاولة غي الفقه الإسلامي، (م.س)، ص756-757.

(22) عمراوي فاطمة، المسؤولية الجنائية لمشيدي البناء: مالك البناء، المهندس المعماري والمقاول، رسالة ماجستير في القانون الجنائي، جامعة الجزائر، معهد الحقوق، 2001/2000م، ص109.

(23) عبد الناصر عبد العزيز علي السن، المسئولية الجنائية للقائمين بأعمال البناء- دراسة مقارنة-، دار الفكر والقانون، المنصورة،ط:1، 2014م، ص58، عكو فاطمة الزهرة، التزامات رب العمل في عقد مقاولة البناء، رسالة ماجستير، كلية الحقوق بن عكنون، فرع العقود والمسؤولية، جامعة الجزائر، 2005/2004م، ص15، عبد الرزاق حسين يس، المسئولية الخاصة بالمهندس المعماري ومقاول البناء، (م.س)، ص421.

(24) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (م.س)، ص362.

(25) علي حيدر، درر الحكام، (م.س)، 272.

(26) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س) 193/4، ابن رشد، بداية المجتهد، 226/2، النووي، روضة الطالبين، 249/4، ابن قدامة، المغني، 14/8.

(27) أخرجه ابن ماجه، كتاب الرهون، باب أجر الأجراء، رقم الحديث:2443، حديث صحيح، 817/2.

(28) محمد المنصف بن سالم، الأحكام الشرعية في البناء، رسالة دكتوراه، الجامعة الزيتونية، المعهد الأعلى لأصول الدين، إشراف: أبو بكر الأخروزي، 1419ه/1998م، ص150.

(29) العايد، عقد المقاولة، (م.س)، ص199-200.

(30) عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، (م.س)، ص180.

(31) عمراوي فاطمة، المسؤولية الجنائية لمشيدي البناء، ص202.

(32) محمد لبيب شنب، شرح أحكام عقد المقاولة، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، ط:1، 2015م، ص141.

(33) مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.س)، ص77.

(34) مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.ن)، ص78-79، محمود فياض، عقود البناء والمقاولات الصغيرة في فلسطين بين قصور النظرية وإشكالات التطبيق، معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني، ماس، 2013م، ص48-49.

(35) محمد حسين منصور، المسؤولية المعمارية (أنواع المسؤولية، جرائم البناء، تعيب المباني، التصدع والانهيار، الحوادث أثناء وبعد التشييد)، دار الجامعة للنشر، مصر، 1999م، ص277.

(36) عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، (م.س)، ص72-73، مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون المدني الجزائري، (م.س)، ص80.

(37) كعيبش بومدين، مسؤولية المقاول في الصفقات العمومية المتعلقة بأشغال البناء (السكن نموذجا)، تحت إشراف: عزاوي عبد الرحمان، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، ص5.

(38) مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.س)، ص86.

(39) عكو فاطمة الزهرة، التزامات رب العمل في مقاولة البناء، (م.س) ص62، نقلا عن:

ANISSA BELLAHSNEN , La responsabilité civil des architectes et entrepreneur , Mémoire pour le diplôme d'études supérieures de droit privé, uiversité d'Alger – institut de droit et des science politiques et administratives, année1977, p 65.

(40) نسيمة الشيخ، التزام مقاول البناء على ضوء القواعد العامة في القانون الجزائري، مجلة الندوة لدراسات القانونية، الجزائر، العدد الأول، 2013م، ص118.

(41) عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، (م.س)، ص90.

(42) كمال فؤاد، المسؤولية المدنية عن تهدم البناء في التشريع الجزائري، رسالة ماجستير، فرع العقود والمسؤولية، جامعة الجزائر، 2002/2001م، ص25.

(43) بن عبد القادر زهرة، نطاق ضمان العشري للمشيدين-دراسة مقارنة بين التشريعين الجزائري والفرنسي-، رسالة دكتوراة، فرع قانون الأعمال، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة، 2009/2008م، ص156-157.

(44) أبو عمر دبيان بن محمد الدبيان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، تقديم: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرين، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض –المملكة العربية السعودية، ط:2، 1432ه، 323/8-326، عبد الرحمن العايد، عقد المقاولة، (م.س)، ص119-120.

(45) أبو عمر دبيان بن محمد الدبيان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، تقديم: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرين، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض –المملكة العربية السعودية، ط:2، 1432ه، 323/8.

(46) محمد رواس قلعجي، المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه والشريعة، دار النفائس، بيروت-لبنان، ط:2، 1423ه/2002م، ص138.

(47) أبو عمر دبيان بن محمد الدبيان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (م.س)، 325/8.

(48) مجلة المجمع الفقهي، العدد الرابع عشر، 287/2.

(49) عبد الرحمن العايد، عقد المقاولة، (م.س)، ص119-120.

(50) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري أبو عبد الله شمس الدين القرطبي 681ه، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط:2، 1384هـ/1964م، 32/6، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي 1441ه، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط:1، 1421هـ/2001م، 93/7.

(51) محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله 204ه، الأم، دار المعرفة، بيروت، دط، 1410هـ/1990م، 3/3.

(52) وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط:2، 1418هـ، 31/5.

(53) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب: ذكر النجار، رقم: 2094، 61/3. محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري256ه، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط:1، 1422ه.

(54) أخرجه البخاري، كتاب الإجارة، باب: خراج الحجَّام، رقم الحديث: 2278، 93/3.

(55) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي 395ه، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م،145/4.

(56) زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، (م.س)، ص218.

(57) عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ط:3، 1998م، منشورات الحلبي، بيروت- لبنان، 13/1.

(58) مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، إشراف إقلولي ولد رابح صافية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، كلية الحقوق والعلوم السياسية، فرع: قانون المسؤولية المهنية، ص19.

(59) عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، (م.س)، ص10،مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.س)، ص19.

(60) عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، (م.ن)، ص12، مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.س)، ص18.

(61) مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.س) ص19.

(62) نجم الدين النسفي 537ه، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، المطبعة العامرة، بغداد، بدون طبعة، 1311هـ، ص137.

(63) زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم 970ه، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق، دار الكتاب الإسلامي، ط:2، دت، 139/7، محمود بن أحمد بن موسى بن حسين الغيتابي بدر الدين العيني 855ه، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1420هـ/2000م، 216/9.

(64) محمد بن قاسم الأنصاري أبو عبد الله الرصاع 894ه، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة)، المكتبة العلمية، ط:1، 1350هـ، ص327.

(65) زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري زين الدين أبو يحيى السنيكي 926ه، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، دط، دت، 260/2.

(66) موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي أبو النجا968ه، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 232/2، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن ابن إدريس البهوتي1051ه، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ط:1، 1414هـ/1993م، 184/2.

(67) مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.س) ص21.

(68) مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.ن)، ص24.
(69) مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.ن)، ص24.
(70) مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.ن)، ص24.
(71) مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.ن)، ص24.
(72) مدوري زايدي، مسؤولية المقاول والمهندس المعماري في القانون الجزائري، (م.ن)، ص25.
(73) محمد بن مكرم بن علي جمال الدين بن ابن منظور711ه، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط:3، 1414هـ، 10/4.
(74) علي بن محمد الشريف الجرجاني 816ه، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة، 1985م، ص9.
(75) عبد الرحمن بن عايد بن خالد العايد، عقد المقاولة، (م.س)، ص103.
(76) عبد الرحمن بن عايد بن خالد العايد، عقد المقاولة، (م.س)، ص103.
(77) عبد الرحمن بن عايد بن خالد العايد، عقد المقاولة، (م.س)، ص104.
(78) أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي 770ه، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، 380/1، ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي أبو الفتح برهان الدين الخوارزمي610ه، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي، دط، دت، ص273.
(79) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س)، 2/5.
(80) أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني587ه، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1406هـ/1986م، 2/5، محمد بن عبد الله الخرشي1101ه، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، 12/7، محمد قدري باشا 1306ه، مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ط:2، 1308ه/1891م، ص7، منصور بن يونس بن صلاح الدين أبو حسن بن إدريس البهوتى، كشاف القناع عن متن الإقناع، (م.س)، 291/3، أحمد بن محمد الخلوتي الصاوي1241ه، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، 287/3-288.
(81) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س)، 2/5.
(82) يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم القرطبي 463ه، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، ط:1، 1414هـ/1994م، رقم الحديث: 1404، 759/1، درجة الحديث: حديث مشهور له طرق كثيرة، لا يخلو واحد منها من مقال. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني 852ه، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، ط:1، 1416ه/1995م، 295/3.
(83) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بأسد الشيباني 241ه، مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط:1، 1416هـ/1995م، رقم الحديث: 3600، 505/3. درجة الحديث: حديث صحيح الإسناد. أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، 405ه، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1411ه/1990م، 198/4.
(84) أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، (م.س)، 288/3.
(85) كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَّمِيري أبو البقاء 808ه، النجم الوهاج في شرح المنهاج، دار المنهاج، جدة، ط:1، 1425هـ/2004م، 257/4.
(86) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، (م.س)، 632/4.
(87) محمد سليمان الأشقر وآخرون، بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، دار النفائس، الأردن، ط:1، 1418ه/1998م، 1/ 222-223.
(88) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س)، 2/5.
(89) عبد الرحمن بن عايد بن خالد العايد، عقد المقاولة، (م.س)، ص113.
(90) ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، 158/9-159.
(91) موفق الدين عبد الله بن أحمد بن ابن قدامة المقدسي 620ه، المغني، مكتبة القاهرة، د ط، 1388هـ/1968م، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، 1414هـ/1994م، 62/2.

(92) أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي 676ه، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، 94/13.

(93) ابن عرفة، شرح حدود ابن عرفة، (م.س)، ص291، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي (الحطاب) 954ه، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م، 514/4.

(94) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين1252ه، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط:2، 1992/1412م، 209/5، عثمان بن علي بن محجن البارعي فخر الدين الزيلعي743ه، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق- القاهرة، ط:1، 1313ه، 110/4، محمد بن محمد بن محمود ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي786ه، العناية شرح الهداية، دار الفكر، دط، دت، 69/7، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي956ه، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تحقيق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ط:1، 1419ه/1998م، 137/1.

(95) الجرجاني، التعريفات، (م.س)، ص126.

(96) منصور بن يونس بن صلاح البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (م.س)، 189/3، ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (م.س)، 209/5، أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، (م.س)، 261/3، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي 676ه، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، ط:1، 1425هـ/2005م، 110/1.

(97) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: السلم في وزن معلوم، رقم الحديث: 2240، 85/3.

(98) منصور البهوتي، كشاف القناع على متن الإقناع، (م.س)، 189/3.

(99) زياد شفيق حسن قرارية، عقد المقاولة في الفقه الإسلامي، (م.س)، ص42.

(100) عبد الرحمن بن عايد بن خالد العايد، عقد المقاولة، (م.س)، ص109-110.

(101) جاء في حاشية الدسوقي" فإن كان المدعى به (اجارة للمنافع) معينا كهذا العبد أو كهذه الدابة جاز صلحه عنه بمنافع معينة أو مضمونة لعدم فسخ الدين في الدين وإن كان المدعى به غير معين بل كان مضمونا في الذمة كدينار أو ثوب موصوف فأقر به لم يجز الصلح عليه بمنافع معينة ولا مضمونة؛ لأنه فسخ دين في دين" محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي 1230ه، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، دط، دت، 310/3.

(102) جاء في المجموع" ويجوز على منفعة عين في الذمة مثل أن يستأجر ظهرا في الذمة للركوب، ويجوز على عمل معين مثل أن يكترى رجلا ليخيط له ثوبا أو يبنى له حائطا، ويجوز على عمل في الذمة، مثل أن يكترى رجلا ليحصل له خياطة ثوب أو بناء حائط لانا بينا أن الاجارة بيع والبيع يصح في عين حاضرة وموصوفة في الذمة، فكذلك الاجارة" أبو زكريا يحيى بن شرف النووي676ه، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، 7/15.

(103) شيخ نسيمة، التكييف الفقهي لعقد المقاولة، مجلة الدراسات الإسلامية، المركز الجامعي، عين تموشنت-الجزائر، العدد الثالث، سبتمبر2013م، ص262.

(104) عبد الرحمن بن عايد بن خالد العايد، عقد المقاولة، (م.س)، ص109-110.

(105) ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، 111/11، جمال الدين محمد طاهر بن علي الصديقي 986ه، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط:3، 1387هـ/1967م، 364/1.

(106) شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني 977ه، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط:1، 1415هـ/1994م، 617/3.

(107) ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام حمد، (م.س)، 186/2.

(108) أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي 1189ه، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، دط، 1414هـ/1994م، 192/2.

(109) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س)، 203/6، ابن عابدين، رد المحتار، (م.س)، 95/6.

(110) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سورية، دمشق، ط:4، 3874/5.

(111) أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (م.س)، 617/3.

(112) موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي 620ه، المغني، تحقيق: طه الزيني-محمود عبد الوهاب فايد- عبد القادر عطا- محمود غانم غيث، مكتبة القاهرة، د ط، 1388ه/1968، 94/6.

(113) أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (م.س)، 620/3.
(114) ابن قدامة المقدسي، المغني، (م.س)، 95/6.
(115) منصور بن يونس بن صلاح البهوتي(1051ه)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، 202/4.
(116) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد 595ه، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، دط، 1425هـ/2004م، 20/4
(117) ابن قدامة المقدسي، المغني، (م.س)، 95/6.
(118) عبد الرحمن بن عايد بن خالد العايد، عقد المقاولة، (م.س)، ص115، زياد شفيق حسن قرارية، عقد المقاولة في الفقه الإسلامي، (م.س)، ص73.
(119) عبد الرحمن بن عايد بن خالد العايد، عقد المقاولة في الفقه الإسلامي، (م.س)، ص116.
(120) شيخ نسيمة، التكييف الفقهي لعقد المقاولة، (م.س)، ص265.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 691 - 700
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

سلطة القاضي في توقيع الخلع في مرض الموت

The power of Judge in Seguin dislocation (Khul) in death

بعاكية كمال[1] **حبار أمال**
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة وهران 1
kamelbaakia@gmail.com amalgemeaux@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/28 تاريخ القبول: 2021/03/23

الملخص:
الخلع هو عقد معاوضة على بُضْع تملك به الزوجة نفسها ويملك به الزوج العوض، والمقصود بالعقد أن يكون فيه التراضي على بدل الخلع وليس على أصل الخلع، وفي بعض الأحيان يحصل الخلع في مرض موت الزوجة أو الزوج فيكون القصد من ذلك إما حرمان أحدهما من ميراث الآخر أو يكون القصد منه إيصال إلى الزوج ما لا يمكن أن يصله بالميراث، فينظر في هذه الحالات إلى رضا الزوجين بالخلع أو عدم رضا الزوج به، فلهذا كانت أراء الفقهاء مختلفة حول سلطة القاضي في توقيع الخلع وتوريث أحد الزوجين من الآخر لهذا، فقد تطرقت في هذا الموضوع إلى رأي الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري مقارنا ببعض التشريعات العربية.
الكلمات المفتاحية: الخلع؛ مرض الموت؛ قانون؛ فقهاء الشريعة؛ سلطة القاضي.

Abstract:
The dislocation (Khul) is a nething contract of few that the wife owns herself with it , and the husband owns the retribution ; the contract is intended to have natural argreement rather than dislocation (Khul) and somtimes is happens in case of death of wife or husband which is intended to deprive are of then from inheitance of the otherb soas to the husband getswhat he cannot get whith inheintance .In these cases , the consent of spouses shall be consided with (Khul) dislocation other disatisfaction of husband. That is why the judge in signing the (Khul) dislocations and in bequeathing of sponse from the other .For this we have death with the view of Islamic juris purdea (Fiqh) and algerian family code comparison to source arab legislation .
Key words: Khula, the disease of death, law, jurisprudents, the authority of the judge.

مقدّمة:

يعتبر الخلع من المواضيع الحساسة، والتي أصبحت اليوم طريقا سهلا تلجأ إليه الزوجة لتفتدي نفسها من زوجها. وقد عالجه كل من الفقه الإسلامي بتفصيل محكم، وتعرض له أيضا المشرع الجزائري في قانون الأسرة.

ومن الأسباب التي أدت بنا إلى البحث في هذا الموضوع هو المادة 54 من قانون الأسرة الجزائري المعدل بموجب الأمر رقم 05-02، والتي أباحت للزوجة أن تخالع زوجها دون رضاه. ودون النظر في الأسباب أو الحالات التي يكون فيها الخلع، فالقاضي ملزم بقبول طلب الزوجة المتمثل في الخلع دون البحث في الحالة التي تكون فيها أهي متضررة أم مريضة مرض الموت، أو حالة مرض الزوج مرض الموت، وتريد منعه من

[1] – المؤلف المراسل.

الميراث أو أن يأخذ أكثر من نصيبه في الميراث، وذلك بإكراهها على الخلع. أو يريد أن يعطيها أكثر من ميراثها منه. أو أن توصي له أو يوصي لها.

الإشكالية:

ما حكم الخلع في مرض الموت شرعا وقانونا؟

يتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة التالية:

- ما هو مفهوم الخلع فقها وقانونا؟
- ما حكم الخلع؟
- ما هي آثار الخلع في مرض الموت بالنسبة لميراث أحدهما من الآخر؟ وهل للقاضي سلطة تقديرية في الحكم به؟

فرضيات الدراسة:

تأسيسا على ما تقدم وكإجابات مؤقتة لأسئلة الدراسة يمكن صياغة الفرضيات التالية:

1- الخلع هم عقد معاوضة تفدي الزوجة نفسها في مقابل طلاقها.

2- للقاضي أن يوقِّع خلع في مرض الموت سواء كان المريض الزوج أو الزوجة.

3- للقاضي السلطة التقديرية في توريث أحد الزوجين في هذه الحالة إذا لم يكن أي نية للتحايل في الهروب من الميراث أو إعطاء أحد الزوجين بالوصية ما لا يمكن أن يأخذه بالميراث وسيأتي بيان ذلك لا حقا.

أهمية الدراسة:

تبرز أهمية الدراسة في كونها تعتبر من المسائل التي تتعلق بتنظيم الحياة الإنسانية، كما تظهر أهمية الدراسة أيضا إلى الوقوف في وجه من تحاول التعسف في استعمال حق الفراق كوسيلة للتهرب من توريث زوجها، أو أن تعطيه بالوصية ملا يمكن أن يأخذه بالميراث.

منهج البحث:

للإجابة على التساؤلات اتبعت المنهج الاستقرائي وذلك من خلال عرض أقوال الفقهاء وآرائهم ثم موقف المشرع الجزائري في قانون الأسرة وبعض التشريعات بالعربية.

هيكل الدراسة:

تطلبت منا هذه الدراسة تقسيمها إلى مبحثين، خصص المبحث الأول لماهية الخلع، والمبحث الثاني خصص لسلطة القاضي في توقيع الخلع في مريض مرض الموت.

المبحث الأول: ماهية الخلع

لمعرفة ماهية الخلع لابد لنا من التعرض إلى تعريف الخلع في المطلب الأول، ثم التطرق إلى حكم الخلع في المطلب الثاني، مع تحديد موقف الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري من ذلك، ومقارنتهما ببعض التشريعات العربية.

المطلب الأول: تعريف الخلع نتعرض لتعريف الخلع لغة واصطلاحا من الناحية الفقهية والقانونية

الفرع الأول: **تعريف الخلع لغة**

من خلع نعله، وقائده، وخلع عليه خلعة، وخلع الولي عزله[1].

ومنه أطلق على خلع الزوجة، وذلك بطلب فراقه بعوض كي تنخلع منه.

الفرع الثاني: **تعريف الخلع اصطلاحا**

لمعرفة تعريف الخلع اصطلاحا لابد لنا أن نتطرق إلى تعريف الخلع فقها ثم قانونا.

أولا: تعريف الخلع في الاصطلاح الفقهي:

لقد اختلفت تعريفات الفقهاء للخلع حسب نظرتهم لطبيعة الخلع، لكن كلهم يتفقون على أن الخلع لابد له من عوض. وهذه بعض تعريفاتهم:

1- عند المالكية :لقد عرفه ابن عرفة "بأنه عقد معاوضة على البضع تملك به الزوجة نفسها، ويملك به الزوج العوض"[2]، من خلال هذا التعريف يتضح أن الخلع لا بد فيه من التراضي لأن ابن عرفة عرفه على أساس أنه عقد، والعقد لابد فيه من التراضي، والتراضي قد يكون حول وقوع الخلع، وقد يكون التراضي فيه على البدل .

2- عند الحنفية: الخلع عندهم هو افتداء المرأة من زوجها الكارهة له بمال تدفعه إليه ليتخلى عنها3، فقد جعلوا في تعريفهم أن شرط الخلع هو أن تكون المرأة كارهة للزوج ولابد فيه من مال تدفعه له.

3- عند الحنابلة: يرون بأنه فراق الزوجة بعوض بلفظ مخصوص[4].

4- عند الشافعية: الخلع عندهم هو فرقة بين الزوجين ولو بلفظ مفاداة بعوض مقصود راجع لجهة الزوج.

5- عند الظاهرية: يعتبرون الخلع على أنه افتداء المرأة زوجها، مخافة ألا توفيه حقه، أو خافت أن يبغضها فلا يوفها حقها، فلها أن تفتدي منه ويطلقها إن رضي هو، وإلا لم يجبر هو ولا أجبرت هي إنما يجوز بتراضيهما[5]، فقد اشترط الظاهرية في تعريفهم للخلع مجموعة من الشروط، أولها أن تكون الزوجة كارهة له، ثانيها الخوف من ألا توفيه حقه أو أن يبغضها ثم تقدم له العوض مع توفر شرط رضا الزوج والزوجة.

ثانيا: تعريف الخلع في القانون

1- **في قانون الأسرة الجزائري**: لم يعرف المشرع الجزائري الخلع في قانون الأسرة بموجب الأمر رقم: 05-02، واكتفى فقط بذكر أنه رخصة تستعملها الزوجة، لكن بالرجوع إلى اجتهاد المجلس الأعلى الصادر بمقتضى القرار الصادر بتاريخ: 1980/02/25، في الملف رقم: 21305 "الخلع هو حل عقد الزواج نظير عوض تلتزم به الزوجة بقبولها"[6]. وما يلاحظ على هذا الاجتهاد القضائي أنه لم يتعرض إلى رضا الزوج، أو أن الخلع هو عقد بل اكتفى بذكر العوض فقط.

2- **عند المشرع الكويتي**: لقد عرف المشرع الكويتي الخلع في المادة 111 من قانون الأحوال الشخصية كالآتي: "الخلع هو طلاق الزوج زوجته نظير عوض تراضيا عليه بلفظ الخلع أو الطلاق أو المبارأة أو ما في معناه"[7].

يتضح من خلال هذا التعريف أن المشرع الكويتي جعل الخلع طلاقا، لكنه يختلف عن الطلاق الذي يصدره الزوج بأنه طلاق نظير عوض، كما أنه جعل التراضي على العوض وليس أصل الخلع. فكان على المشرع الجزائري أن يكون أكثر وضوحا ويعرف الخلع في قانون الأسرة بدلا من ترك القضاة يتيهون في خلافات.

تعريف المختار: هو عقد إزالة ملك النكاح بين الزوجين.

- قلت هو عقد، أقصد أن التراضي فيه يكون على البدل وليس على أصل الخلع.

- وقلت بعوض، إذ أنني أقصد أنه إذا انعدم العوض لا يقع الخلع إلا إذا كان بلفظ الطلاق فيقع رجعيا.

المطلب الثاني: حكم الخلع

الأصل في الخلع الإمكان ولم يخالفهم في ذلك إلا المزني، فانه لم يجزه رغم أن آية الخلع منسوخة بقوله تعالى: "وإن أردتم استبدال زوج مكان الزوج ..."[8]. وهذه بعض أقوال جمهور الفقهاء في جواز الخلع.

جاء في الحاوي الكبير "جواز الخلع لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾ (البقرة: 229)، وهذا خطاب للأزواج حذّرهم الله تعالى أن يأخذوا من زوجاتهم ما أتوهن من صداق بغير طيب أنفسهن، ثم قال (إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ)"[9].

كما جاء أيضا في التوضيح شرح مختصر لابن الحاجب "ونقل عن اللخمي وغيره ومالك جواز الخلع، وعن ابن يونس قال مالك: ولم أزل أسمع إجازة الفدية بأكثر الصداق"[10]، من خلال هذا القول جائز عند الإمام مالك. كما ورد أيضا في كشاف القناع "إذا كرهته لنقص دينه أو لكبره أو لضعفه أو نحو ذلك وخافت إثما لتركه فيباح لها أن تخالعه على عوض تفتدي به نفسها منه"[11].

يتضح من خلال هذه الأقوال إن الخلع مباح في أصله، مع اختلاف الفقهاء في مسألة ما هي الحالة التي يجوز فيها الخلع، لهذا ارتأيت أن أبين كل حالة على حدة.

الفرع الأول: الخلع بسبب

إذا كان الخلع بسبب فانه يختلف حكمه حسب السبب الذي يقع به .فقد يكون مباحا إذا كرهت المرأة زوجها وخافت أن لا توفيه حقوقه فتكون عاصية لأمر الله تعالى[12] ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة: 229)، ويكون واجبا إذا علمت الزوجة أن زوجها طلقها ثلاثا ولا دليل لها على ذلك وهو ينكر ويأبى طلاقها، ففي هذه الحالة يجب عليها أن تفتدي نفسها منه[13]، وقد يكون حراما إذا عضل الزوج زوجته وضارها قاصدا أن تفتدي منه14 ،كما قد يكون مكروها إذا طلبت الخلع في حالة الوفاق أي من غير سبب[15].

الفرع الثاني: الخلع بغير سبب

وهي الحالة التي يكون فيها الزوجان متوافقان وليس بينهما أي شقاق ولا خصومة.

- فقد ذهب جمهور العلماء إلى جواز الخلع في هذه الحالة مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ (النساء: 4)، فالآية عامة تشمل حالة الشقاق والوفاق، ثم استدلوا بما أنه يجوز لها أن تبذل مهرها بدون مقابل فمن باب أولى أن تبذله في مقابل أن تصير مالكة لنفسها، كما استدلوا أيضا بأنه عقد رضائي جعل لدفع الضرر فيصح من غير ضرر كالإقالة في البيع.
- وقد ذهب داوود والزهري وابن سرين[16] والنخعي إلى القول بعدم جواز الخلع إلا في حالة وقوع الشقاق بينهما، واستدلوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة: 229).
- وما روي عن الربيع بنت معود "أن ثابت بن قيس بن شماس ضرب امرأته فكسر يدها"[17]، وبما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق"[18].
- الرد على القول الثاني: جاء في الرد المحتار على الدر المختار "بأنه ذكر الخوف في الآية جرى مجرى الغالب، فلا مفهوم له، وإن سلمنا أن له مفهوم فغاية ما يستفاد منه هو النهي عن الخلع في حالة الوفاق، وهو لا ينافي المشروعية كالبيع وقت صلاة الجمعة، فيفيد النهي الكراهة لما فيه من قطع الوصية بلا سبب، وعلى هذا يحمل الحديث الأخير، وأما ما روي في امرأة ثابت فأجبت عنه بأنها لم تشكه لذلك بل لسبب آخر، وهو البغض وقبح الخلقة، كما ورد في حديث آخر وإن كانت شكته ذلك فهي واقعة حال، فلا يقاس عليها"[19].

كما استدل أبو قلابة وابن سرين على عدم جوازه إلا في حالة وقوع الزنا من الزوجة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾ (النساء: 19)، وفسر الفاحشة بالزنا فقال في هذه الآية حرم على الزوج مضارتها لأخذ بعض الصداق إلا أن يظهر منها على زنا، فإنه يجوز له في هذه الحالة أخذ الفدية منها كما هو مفهوم من الاستثناء"[20].

فيفهم من هذه الآية تحريم المضارة قصد الخلع، فهذا لا يعني أنه يستفاد منها التحريم.

والذي أرجحه والله اعلم وأعلى أنه مباح لقوة أدلة الفريق الأول، ثم أنه لما طلبت الخلع بدون سبب فهي طالبة للفرقة. وبالتالي، يعتبر طلبها سببا لأنه لا يمكن لعاقل أن يقبل هذا، أي أن المرأة تطلب الخلع وهي تعيش في سعادة ورفاهية ثم إنها تريد أن تفارق هذه النعمة بنقمة الفراق، إلا إذا كانت مجنونة والمجنون رفع عنه القلم ولا تخالع نفسها. أيضا لم يتطرق المشرع الجزائري للخلع بسبب أو بغير سبب مكتفيا بطلب الزوجة الخلع وفق ما ورد بالمادة 54 من قانون الأسرة الجزائري على عكس المشرع المصري الذي اشترط لقبول دعوى الخلع أن تبرر ذلك، وهذا حسب المادة 20 من قانون 1 لسنة 2000.

المبحث الثاني: سلطة القاضي في توقيع الخلع في مرض الموت.

إن مرض الموت هو المرض الذي يغلب فيه الموت، فقد جاء بمحكمة النقض المصرية بالجلسة المؤرخة في: 1952/5/8، الطعن رقم: 174 "المقرر في قضاء محكمة النقض أن مرض الموت هو المرض الذي يغلب

فيه الهلاك وينتهي فعلا بالموت، فإذا زاد عن سنة فهو لا يعتبر مرض الموت إلا إذا اشتدت وطأته وهو لا يعتبر كذلك إلا في فترة الشدة"[21].

المطلب الأول: حكم الخلع في مرض موت الزوج أو الزوجة

سأتطرق في هذا المطلب إلى حكم الخلع في مرض موت الزوج أو الزوجة فقها وقانونا.

الفرع الأول: حكم الخلع في مرض موت الزوج أو الزوجة فقها

لقد اتفق الفقهاء على أن الخلع الواقع في مرض الموت صحيح، حيث جاء في المغني لابن قدامى "وجملة الأمر أن المخالعة في المرض صحيحة سواء كان الزوج أو الزوجة أو هما جميعا، لأنه معاوضة فصح في المرض كالبيع ولا نعلم"[22] كما جاء في المغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج للشافعية "ويصح خلع مريض مرض الموت"[23]، كما جاء أيضا في حاشية قليوبي "يصح خلع المريض مرض الموت"[24]، كما ذهب المالكية[25] إلى أن الخلع في مرض الموت واقع لكنه يحرم.

الفرع الثاني: حكم الخلع في مرض موت الزوج أو الزوجة قانونا

لم يتكلم المشرع الجزائري عن حكم الخلع، ولكننا بالرجوع إلى المادة 54 في قانون الأسرة الجزائري المعدل نخلص إلى أن القاضي ملزم بتوقيع الخلع وإلزام الزوج به دون النظر إلى حالة الزوجين من صحة أو مرض، كما أنه يمكن قياس الخلع على الطلاق باعتبار أن الخلع طلاق في نظر المشرع الجزائري بما أنه أدرجه تحت فصل الطلاق، وبالعودة إلى القرار رقم: 179696 الصادر بتاريخ: 1998/03/17 عن المحكمة العليا "إن المرض مهما كانت خطورته لا يمنع الزوج من إيقاع الطلاق ماعدا إذا كان القصد من الطلاق حرمان الزوجة من الميراث"[26]، يتضح من هذا القرار أن الطلاق يقع في مرض الموت كذلك الخلع، باعتبار أن الخلع يعتبر طلاقا كما سبق أن بينت.

أما بالنسبة للمشرع الكويتي فقد نص صراحة على صحة خلع المريضة مرض الموت وذلك في المادة 119 من قانون الأحوال الشخصية بقوله "يصح خلع المريضة مرض الموت، ويعتبر العوض من ثلث مالها عند عدم إجازة الورثة"[27]. ولكن الإشكال الذي يطرح هو ما حكم خلع المريض مرض الموت؟ إن المشرع الكويتي لم يذكر حكم المريض مرض الموت واكتفى بذكر المريضة.

المطلب الثاني: سلطة القاضي في توريث أحد الزوجين عند وقوع الخلع في مرض الموت

سوف أتطرق في هذا المطلب لنقطتين، وهما: سلطة القاضي في توريث الزوجة التي خالعت زوجها في مرض موته، وسلطة القاضي في توريث الزوج الذي خالع زوجته في مرض موتها.

الفرع الأول: سلطة القاضي في توريث الزوجة التي خالعت زوجها في مرض موته

إن الإشكال الذي يطرح هو: ما حكم ميراث الزوجة التي خالعت زوجها في مرض موته، هل ترثه أم لا. انقسم فقهاء الشريعة الإسلامية في ذلك إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الزوجة المختلعة من زوجها في مرض موته ثم مات في ذلك المرض ترثه سواء في عدتها أو انتهت عدتها ولو تزوجت عدة أزواج، ذهب إلى ذلك المالكية[28]، والحنفية[29]، وفي قول للحنابلة[30].

واستدل أصحاب هذا الاتجاه بما روي عن عبد الرحمان بن عوف أنه طلق زوجته فبتَّها ثم مات وهي في عدتها، فورثها عثمان"[31]، ويمكنني الرد على هذا الاستدلال أن هذا الحديث في معرض الطلاق الصادر من الزوج وليس الخلع الذي تطلبه الزوجة والله أعلم وأعلى.

الاتجاه الثاني: يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الزوجة المختلعة في زمن مرض موت زوجها لا ترثه هذا ما ذهب إليه الشافعية[32]. وفي رواية للحنابلة جاء في الأصل "إذا اختلعت المرأة من زوجها وهي صحيحة والزوج مريض الخلع جائز على ما سميا ولا ميراث بينهما وهي في العدة أو ماتت هي"[33]. ولعل الخلاف بينهم،

أي بين الرأيين كان يتمثل فيمن قدم طلب الخلع هل كان الزوج هو الذي خالع زوجته، أو رضي بالخلع، أم هي التي طلبت الخلع.

أما بالنسبة للمشرع الجزائري فلم ينص صراحة على هذه الحالة وهي حكم ميراث الزوجة من زوجها الذي خالعته في مرض موته، لكن بالرجوع إلى مبادئ الشريعة الإسلامية حسب نص المادة 222 من قانون الأسرة الجزائري[34] التي تلزم القضاة بالرجوع إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، فهناك اختلاف بين الفقهاء في هذه المسألة. ثم أنه بالرجوع إلى اجتهاد المحكمة العليا السالف الذكر الصادر تحت رقم: 179696، بتاريخ: 1998/03/17 فإنه يتكلم عن الطلاق في مرض الموت ويمنح للزوجة الحق في الميراث، فإذا قلنا أنه يقاس عليه الخلع باعتباره طلاق فهذا إجحاف في حق الورثة وظلم لهم في امرأة خالعت مورثهم دون رضاهم. أما بالنسبة للمشرع المصري فإنه لم ينص على هذه الحالة إلا ما نستخلصه من خلال الطعن رقم 16 لسنة 57 ق جلسة: 1989/07/18 س40 ع2 ص762 "النص في المادة 03/11 من قانون المواريث رقم 77 لسنة 1943 حيث تعتبر المطلقة دائما في مرض الموت في حكم الزوجة إذا لم ترض بالطلاق، ومات المطلق في ذات المرض وهي في عدته، فهذا ما جرى به العمل قضاء بالرغم من أن المشرع قرر الأخذ بالمذهب الحنفي الذي يقضي بأن كل من كان مريضا مرض الموت وطلق امرأته بائنا بغير رضاها ومات على مرضه والزوجة لا تزال في العدة فان الطلاق بائن يقع على زوجته ويثبت منه حين صدوره لأنه أهل لإيقاعه، إلا أنها ترث "[35].

إذن، يتضح من خلال هذا الطعن أنه يشترط عدم رضا الزوجة بالطلاق في مرض الموت حتى ترث زوجها الذي طلقها، أما إذا رضيت بذلك الطلاق فلا ترثه وعليه يمكن قياس الخلع الذي تطلبه الزوجة من زوجها على ذلك. وبالتالي، فإنها لا ترثه من باب أولى لأنها هي التي طلبت الخلع.

والذي أرجحه والله أعلم وأعلا أن الزوجة التي خالعت زوجها دون رضاه في مرض موته لا ترثه لأنها رضيت بإسقاط حقها من الميراث، خاصة وأنها طلبت الخلع من القاضي والزوج مجبر على طلاقها حسب المادة 54 من قانون الأسرة الجزائري[36] وليست له أي نية في إخراجها من الميراث، أما إن تراضيا على الخلع فإنه يجعل للقاضي السلطة التقديرية في النظر بين ميراثها منه وبين الوصية إن كان قد أوصى لها لربما كان تحايلا منه لإعطائها للوصية ما لا يمكن إعطائه لها بالميراث، ثم إنه كان لزاما على المشرع الجزائري أن يوضح موقفه من هذه المسالة بأي رأي أخذ لكي لا تكون أحكام المحاكم والمجالس واجتهادات المحكمة العليا متناقضة .أو أن ينص صراحة على عدم توريث الزوجة المخالعة لزوجها خاصة إذا كان دون رضاه .

الفرع الثاني: سلطة القاضي في توريث الزوج الذي خالعته الزوجة في مرض موتها.

يقصد بهذه الحالة أنه إذا خالعت الزوجة زوجها وهي في مرض موتها ثم ماتت في ذلك المرض الذي حدث فيه الخلع فهل يرثها، وما حكم البدل الذي أعطته له؟

للإجابة على ذلك نستند إلى ما ذهب إليه المالكية37 بقولهم أن الزوج لا يرث زوجته، وحجتهم في ذلك أن الخلع طلاق بائن يقطع العلاقة الزوجية ،أما بالنسبة إلى البدل فانه ينظر إليه والى ميراثه منها ،فان كان بدل الخلع يساوي ميراثه منها يوم وفاتها أو ينقص فيملكه الزوج، أما إذا زاد على ميراثه فان الزيادة لا تكون من حقه ،و يجب على الزوج أن لا يتصرف في المال قبل وفاتها لاحتمال أنها أرادت أن تعطيه بدل أكثر من ميراثه منها .أما بالنسبة للحنفية فقد ذهبوا إلى القول بصحة الخلع بشرط أن يكون البدل من الثلث ،لأنه تبرع وليس لها أن تتبرع بما يزيد عن الثلث ،فإذا خالعته على مال وماتت في العدة فانه ينظر إلى الثلث والى ما يستحقه من الميراث والى المال الذي خالعته به ويأخذ الأقل هذا إن كانت مدخولا بها وماتت في العدة[38]. أما إذا كانت غير مدخولا بها فإنها تبين منه بمجرد طلاقها فلا يكون له الحق في إرثها ولا ينظر إلى ما يستحقه من الميراث، بل ينظر إلى العوض والى الثلث ويأخذ الأقل، ومثل هذا إن كانت مدخولا بها وماتت بعد انقضاء العدة لأنه لا يرثها[39]، إذن فالحنفية يفرقون بين المدخول بها قبل انتهاء العدة فينظر إلى الأقل من العوض أم الثلث أم ميراثه منها وبين المدخول بها بعد انتهاء العدة وغير المدخول بها من حيث أن يأخذ الأقل من العوض أو الثلث لأنه لا

يرثها بعد انتهاء العدة أو خلعها قبل الدخول، إذن من أين للحنفية رحمهم الله هذا التفريق بين المدخول بها المنتهية عدتها والمنتهية عدتها وغير المدخول بها في مقارنة الأقل بين العوض والثلث وميراثه منها ،لأن الخلع يقع طلاقا بائنا في نظرهم لأنه لا توارث بينهما، فلما يفرقون بين المدخول بها الغير المنتهية عدتها والغير المنتهية عدتها من حيث المقارنة بين الأقل من العوض والميراث، فأدخلوا الميراث مقارنة بالأقل في المدخول بها الغير منتهية عدتها بحجة أنه يرثها في العدة، هذا تعليل خاطئ والله اعلم وأعلى، لأن الخلع عندهم طلاق بائن فلا توارث بينهما حتى وإن ماتت في العدة.

أما إذا برئت من المرض فله كل المال الذي خالعته عليه[40] لأنه لا ميراث إلا بموتها ولا ضرر على الورثة لأنهم لا يرثون، وهي حرة في التصرف في مالها أثناء حياتها وصحتها[41]. كما ذهب الحنابلة[42] إلى القول بأن الخلع يصح وله ما خالعته عليه إن كان قدر ميراثه منها فما دون، وإن كان بزيادة فله الأقل من المسمى في الخلع أو ميراثه منها، لأن ذلك لا تهمة فيه بخلاف الأكثر منهما، أما إن وقع بأكثر من الميراث فقد اتهمت بأنها قصد إيصالها إليه شيئا من مالها بغير عوض على وجه لم تكن قادرة عليه أشبه ما إن وصت أو أقرت له، وإن وقع بأقل من الميراث فالباقي هو أسقط حقه منه فلم يستحقه، وان صحت من مرضها الذي خالعته فيه فله جميع ما خالعته به، بينما يرى الشافعية[43] إن خالعته بعوض يساوي مهر المثل فله ذلك العوض لأن مهر المثل في نظرهم حل العصمة فليس فيه تبرع ،أما إذا كان العوض أكثر من مهر المثل فان الزيادة تكون بمثابة التبرع، ففي هذه الحالة ينظر إلى الزيادة إن كانت أقل من الثلث فله أخذها ،وان كانت أكثر من الثلث توقفت على إجازة الورثة فيه، فإنه يأخذه إن أجازه الورثة وإلا فلا، أو كان الثلث أقل منها فسخ العوض ورجع بمهر المثل فقط.
والذي أرجحه والله اعلم واعلى أنه يجب التفريق بين حالتين:

الحالة الأولى: إن كان راضيا بالخلع أو كان هو البادئ بالخلع وقبلت الزوجة، فانه في هذه الحالة له ذلك العوض إن كان يساوي مهر المثل، أما الزيادة على مهر المثل فإنه متوقف على إجازة الورثة، ذلك لوجود تهمة التحايل لربما أنها أرادت أن تعطيه أكثر من ميراثه منها، وقلت نعطيه مهر المثل خشية أن يهضم حقه في المقارنة بين العوض والثلث وميراثه منها ونعطيه الأقل، ويكون ذلك الأقل أقل من مهر مثلها فيكون محض ظلم مبني على تهمة لا دليل لنا عليها وهي نية التحايل. ولا يرثها لأنه رضي بالخلع فكان أشبه بالرضا بإسقاط حقه من الميراث.

الحالة الثانية: إذا لم يكن راضيا بمبدأ الخلع أو العوض وألزمه القاضي، ففي هذه الحالة هي متهمة بإنقاصه حقه من الميراث أو تنوي أن تحرمه من أن يرثها وهو الربع إن كان لها ولد أو النصف إن لم يكن لها ولد، فللقاضي السلطة التقديرية في توريثه منها لوجود التهمة في حرمانه من الميراث وذلك قياسا على طلاق الزوج لزوجته في مرض الموت.

أما بالنسبة للمشرع الكويتي فقد نص في المادة 119 من قانون الأحوال الشخصية الكويتي ما يلي "ويصح خلع المريضة مرض الموت، ويعتبر العوض من ثلث مالها عند عدم إجازة الورثة، فان ماتت وهي في العدة فللمخالع الأقل من ميراثها، ومن العوض ومن الثلث، وإن ماتت بعد العدة أو قبل الدخول فله الأقل من العوض ومن ثلث المال"[44]، هذا فقد أخذ المشرع الكويتي من المذهب الحنفي. أما بالنسبة للمشرع الجزائري فلم يبين موقفه من ذلك وليس للقاضي أي سلطة تقديرية لأنه ملزم بتطبيق المادة 54 من قانون الأسرة دون النظر في الأسباب التي جعلت الزوجة تطلب الخلع القضائي، أو أن للزوج الحق في الادعاء أمام القاضي أن زوجته مريضة مرض الموت وتريد أن تحرمه من الميراث، أو أن القاضي له الحق في البحث عن الأسباب التي جعلت الزوجين يتفقان على الخلع وعلى العوض، وهل للوارث الحق في الطعن في هذا الخلع أو في بدله إذا حدث في هذه الحالة.

فعلى المشرع الجزائري أن يوسع من سلطة القاضي في البحث عن أسباب الخلع، أو البحث عن الحالة الصحية للزوجة التي تريد أن تخالع زوجها، كما يعطي الحق للزوج في إثبات أن زوجته مريضة مرض الموت

كالإصابة بالسرطان أو إعطاء الحق لأحد الورثة بالطعن في بدل الخلع بحجة أن الزوجة المخالعة مريضة تفاديا لظلم الزوج أو الورثة والله أعلم وأعلا.

الخاتمة:

إن المشرع الجزائري يسعى وراء إصدار المادة 54 من قانون الأسرة إلى الحفاظ على حق المرأة في إطار المساواة، لكنه لم يوضح عدة حالات للخلع ،فقد تكون الزوجة التي تخالع زوجها في حالة مرض الموت فتريد القرار من توريث زوجها أو تريد أن تعطيه أكثر من حقه وذلك عن طريق الوصية على اعتبار أنه لا وصية لوارث فيكون بذلك تحايلا على الورثة والإضرار بهم، أو قد يكون الزوج مريض مرض الموت فيسعى بذلك إلى الإضرار بزوجته لتخالعه كي يفر من توريثها منه، وعليه فإنه لزاما على المشرع الجزائري أن يوضح كل حالة على حدة ،خاصة وأنه يسعى إلى الحفاظ على الأسرة وحقوق الورثة من كلا الجانبين وعليه فقد توصلت من خلال بحثي إلى مجموعة من النتائج والتوصيات:

النتائج:

1- الخلع لا يكون إلا بالتراضي بين الزوجين كأصل عام، وفي حالات استثنائية يكون بغير رضى الزوج.
2- أنّ المشرع الجزائري لم يتكلم عن الخلع في مرض الموت في قانون الأسرة الجزائري.
3- الهدف من إقرار المشرع الجزائري الخلع في قانون الأسرة الجزائري هو المساواة بين الرجل والمرأة في فك الرابطة الزوجية.
4- أن الخلع في مرض الموت يقع سواء كان المريض الزوج أو الزوجة.
5- أن فقهاء الشريعة الإسلامية قد تكلموا عن الخلع في مرض الموت.
6- الهدف من إقرار المشرع الجزائري الخلع في قانون الأسرة الجزائري هو المساواة بين الرجل والمرأة في فك الرابطة الزوجية.
7- الخلع في مرض الزوجة مرض الموت تتطرق إليه شبهة عدم توريث زوجها منه أو إعطائه أكثر من ميراثه منها عن طريق الوصية.

التوصيات:

1- أن يبين المشرع الجزائري موقفه من الخلع حالة مرض موت أحد الزوجين.
2- أن يعطي للقاضي السلطة التقديرية في توقيع الخلع في حالة مرض الموت، وذلك للتقليل من حالات الطلاق بدلا من إلزامه في توقيع الخلع لمجرد طلب الزوجة .
3- أن يعطي القاضي السلطة التقديرية في توريث أحد الزوجين إذا حدث الخلع في مرض موت أحدهما.
4- أن يعطي الحق للورثة لرفع دعوى قضائية لطلب إبطال الخلع بحجة أن الزوجة المخالعة تود أن تعطي لزوجها الذي خالعته مالا تستطيع أن تعطيه له بميراثه منها عن طريق الوصية.
5-أن ينص صراحة على أنه إذا حدث الخلع في مرض موت الزوجة يجب على البدل ألا يزيد على مهر مثلها.
6- أن ينص صراحة على أنه إذا حدث تراضي بين الزوجين على الخلع في مرض موتها فإن زوجها لا يرثها لأنه رضي بإسقاط حقه منها.
7- أن ينص صراحة على أنه إذا لم يكن التراضي بين الزوج وزوجته على الخلع في مرض موتها يرثها، وذلك بمعاملتها بنقيض قصدها وهو إخراجه من الميراث.
8- إذا خالعت الزوجة زوجها وهو في مرض موته لا ترثه لأنها رضيت بإسقاط حقها منه.
9- إعطاء الحق للزوج بالادعاء أمام القاضي لأن الزوجة تريد مخالعته لأنها مريضة مرض الموت وتريد إخراجه من الميراث.

الهوامش:

1- المجند في اللغة والإعلام، طبعة جديدة ومنقحة، دار المشرق بيروت، الطبعة الثانية والأربعون، ص192.
2- الحبيب بن طاهر، الفقه الإسلامي وأدلته الجزء 04، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية 1426ه - 2005م، ص08.
3- الشيخ أبي الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر ألقدوري الحنفي البغدادي، مختصر قدوري في الفقه الحنفي، تحقيق وتعليق الشيخ كامل محمد محمد عويضة، منشورات علي بيضون دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1414ه-1998، ص163 .
4- عبد الرحمان بن محمد بن القاسم العاصي النجدي الحنبلي – حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع، المجلد السادس، الطبعة الأولى بدون سنة طبع ولا مكتبة، ص459.
5- الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور عبد الغفار سليمان البندري، المحلى بالآثار، الجزء 9 منشورات علي بيضون دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة 1، 1424ه – 2003، ص511.
6- نشرة القضاة 1980، العدد1، ص79.
7- قانون الأحوال الشخصية الكويتي المعدل بالقوانين أرقام: 61 لسنة 1996 و29 لسنة 2004 و66 لسنة 2008 –إصدار وزارة العدل، الطبعة الأولى 2001 وإجراءات دعوى النسب وتصحيح الأسماء.
8- المغنى لموفق الدين آبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي، 541ه-620ه، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض السعودية، الطبعة الأولى 1406ه- 1986م، الطبعة الثانية 1412ه-1992م، الطبعة الثالثة 1417ه-1997م، ج10، ص313.
9- الحاوي الكبير في مذهب الإمام الشافعي أبي الحسن علي محمد بن حبيب الماوردي البصري، وهو شرح مختصر المزني تحقيق وتعليق الشيخ محمد المعوض، الشيخ عادل أحمد الموجور، قدمه وقرضه الأستاذ الدكتور محمد بكر إسماعيل، الأستاذ الدكتور عبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1414ه/1994م، الجزء 10، ص03.
10- التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب في فقه الإمام مالك -شيخ خليل ابن إسحاق المالكي، تحقيق محمد عثمان دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، بدون سنة طبع، الجزء 4، ص 04.
11- كشاف القناع عن متن الإقناع، الشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، عالم الكتب بيروت سنة الطبع 1403ه/1983م، الجزء5، ص212.
12- تفسير القرآن العظيم للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القريشي الدمشقي طبعة جديدة ومنقحة ومرتبة دار ابن حزم مكتبة دار الريان، الجزائر، الطبعة الأولى 1423ه/2002م، المجلد الأول، ص 441.
13- أحمد بخيت الغزالي، أحكام الأسرة في الفقه الإسلامي، دار الفكر الجامعي الإسكندرية، طبعة1، ص357.
14- المغني شرح مختصر الخرقي ص 272، توضيح شرح مختصر ابن الحاجب، تأليف الشيخ خليل ابن إسحاق -المتوفى سنة 772ه، تحقيق محمد عثمان –دار الكتب العلمية، بيروت، سنة الطبع 2011 بلد الطبع لبنان، الطبعة الأولى، ص14، اللمع في الفقه المالكي- أبي إسحاق التلمساني المتوفى سنة 699ه، تحقيق شريف المرسي، دار الأفاق العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2011، ص235، حاشية الروض المربع جمع عبد الرحمان بن محمد بن القاسم العاصمي النجدي الحنبلي، 1312ه-1392ه، الطبعة الأولى -1399ه- الجزء السادس، ص 462.
15- حاشية الروض المربع، الجزء السادس، ص461 نفس المرجع- المغني، شرح مختصر ألخرقي، ص270 ، نفس المرجع.
16- المغني، شرح مختصر ألخرقي، نفس المرجع، ص 268.
17- نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تأليف محمد بن علي بن محمد الشوكاني، حققه وعلق عليه أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن القيم، دار ابن عفان الطبعة الأولى، 1426ه-2005م، كتاب الخلع رقم الحديث 2869، المجلد 8، ص 211.
18- نفس المرجع السابق، كتاب الطلاق رقم الحديث 2835، المجلد 8، ص 151.
19- رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لخاتمة المحققين محمد أمين المشهور بابن عابدين مع تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ على محمد معوض، قدمه وقرضه الأستاذ الدكتور محمد بكر إسماعيل، كلية الدراسات، جامعة الأزهر، دار عالم الكتب الرياض، السعودية، طبعة خاصة 1423ه-2003م، ج 5، ص 94.
20- رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ج05 نفس المرجع. ص94.
21- كمال صلاح ألبنا – المشكلات العلمية في دعوى الطلاق والفسخ والخلع للمصريين المسلمين وغير المسلمين – عالم الكتب، القاهرة، ط1 أميرة للطباعة، ص162.

22- المغني لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامى المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي -541ه-620ه، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض السعودية –الطبعة الأولى 1406ه- 1986ه، الطبعة الثانية 1412ه-1992م-الطبعة الثالثة 1417ه-1997م،الجزء 10، ص313 .

23- المغني المحتاج لمعرفة معاني ألفاظ المنهاج للشيخ شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود – قدم له وقرضه الأستاذ الدكتور محمد بكر إسماعيل –دار الكتب العلمية، محمد علي بيضون، بيروت/ لبنان، 1421ه-2000م - ج4، ص446.

24- حاشيتا قليوبي وعميرة – الأولى: لشهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي المصري المتوفى سنة 1069ه، الثانية: لشهاب الدين أحمد البرسلي الملقب بعميرة المتوفى سنة 957ه، شرح جلال الدين محمد أحمد المحلى المتوفى سنة 864ه، على منهاج الطالبين للإمام أبي زكرياء يحى بن شرف النووي المتوفى سنة 676ه، في الشافعي، الطبعة الثالثة 1375ه-1956م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى ألبابي الحلبي وأولاده بمصر، ج3، ص309.

25- الفقه على المذاهب الأربعة، تأليف عبد الرحمان الجزيري منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية 1424ه- 2003م ،ج4 ، ص356.

26- اجتهاد قضائي 2001، عدد خاص، ص98.

27- قانون الأحوال الشخصية الكويتي، نفس المرجع، ص161.

28- المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن إمام دار الهجرة، مالك بن أنس، من إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية بدون سنة الطبع، المجلد 5، ص33.

29- الفقه على المذاهب الأربعة ج ؟، نفس المرجع، ص 358.

30- الفقه على المذاهب الأربعة ج ؟، المرجع السابق، ص 358.

31- السنن الكبرى للإمام أبي بكر أحمد بن الحسن بن علي البهيقي المتوفى سنة 458ه، تحقيق محمد عبد القادر عطا منشورات علي بيضون – دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية، 1424ه - 2003م، ج7، ص 362.

32- المهذب في الفقه الشافعي لأبي إسحاق الشيرازي 393ه -476ه، تحقيق وتعليق وشرح وبيان الراجح في المذهب، بقلم الدكتور محمد الزحيلي، دار القلم دمشق، دار الشامية بيروت، الطبعة الأولى، 1417ه-1996م، ج4، ص 82.

33- الأصل للإمام محمد بن الحسن الشيباني 189ه - 805م، تحقيق ودراسة الدكتور محمد بوينوكالن – إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – إدارة الشؤون الإسلامية، دولة قطر، الطبعة الثانية، 1433ه -2012م دار بن حزم، بيروت/ لبنان، ج4، ص570.

34- تنص المادة 222 على ما يلي" كل ما لم يرد النص عليه، يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية ".

35- المستشار سعيد أحمد شعلة – قضاء النقض في الأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين – توزيع منشأة المعارف بالإسكندرية جلال حزي وشركاه سنة 2005، بدون طبعة، ص100.

36- تنص المادة 54 على ما يلي: "يجوز للزوجة دون موافقة الزوج أن تخالع نفسها بمقابل مالي".

37- الفقه على المذاهب الأربعة ج ؟، نفس المرجع، ص 356.

38- مختصر اختلاف العلماء – تصنيف أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي توفى عام 361ه – اختصار أبي بكر أحمد علي جصاص الرازي توفى عام 370ه – دراسة وتحقيق الدكتور عبد الله نذير دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية 1417ه - 1996م، بيروت / لبنان، ج 2، ص 470.

39- الفقه على المذاهب الأربعة ج 4، المرجع السابق، ص354.

40- الفقه على المذاهب الأربعة ج 4، المرجع السابق، ص354.

41- الفقه على المذاهب الأربعة ج 4، المرجع السابق، ص354.

42- كشف القناع عن متن الإقناع للشيخ منصوربن يونس بن إدريس البهوتي، فرغ من تأليفه سنة 1046ه، عالم الكتب بيروت 1403ه-1983م، ج5، ص228.

43- الفقه على المذاهب الأربعة، ج؟، المرجع السابق، ص357.

44- قانون الأحوال الشخصية الكويتي المعدل بالقوانين أرقام 61 لسنة 1996 و29لسنة 2004 و66 لسنة 2007، وإجراءات دعوى النسب وتصحيح الأسماء طبعة 1 فبراير 2011، إصدار وزارة العدل، ج8، مجموعة التشريعات الكويتية، ص161.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 701 – 710
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الرعاية الأسرية للمسن طبقا لأحكام القانون 10/12

Prise en charge juridique des personnes âgées conformément aux dispositions de la loi 12/10

د/ مذكور الخامسة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
madkhamsa@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/06/30 تاريخ القبول: 2021/12/29

الملخص:
للمسنين في المجتمع الإسلامي عموما، والمجتمع الجزائري تحديدا، مكانة خاصة تميزهم عن باقي المجتمعات الأخرى، إذ تعرف هذه الفئة تقديرا واهتماما لا نظير له كيف لا؟ وهي رمز البركة والرحمة، غير أن التغيير الذي طرأ على الأسرة أفقد هذه الفئة كل الامتيازات، فأضحت تشكل حملا ثقيلا، لا تقوى على تحمله أغلب الأسر مما يدفعها إلى التخلي عن واجبها في رعاية مسنيها، وذلك إما بالزج بهم في دور العجزة، أو تركهم في الشارع، أو الإبقاء عليهم عندها دون أدنى رعاية، من هنا أردت البحث في هذا الموضوع الموسوم بـ: **"الرعاية الأسرية للمسن طبقا لأحكام القانون 10/12"**، خاصة أمام تنامي هذه الظاهرة في مجتمعنا الإسلامي الذي يفترض فيه عكس ما هو كائن.
الكلمات المفتاحية: المسن؛ دار المسنين؛ رعاية المسن؛ الدور الأسري؛ الأسرة التقليدية؛ الأسرة الحديثة.

Résumé :
Les personnes âgées dans la société islamique en général, et la société algérienne en particulier, ont une place particulière qui les distingue des autres sociétés. C'est un symbole de bénédiction et de miséricorde, mais le changement qui s'est produit dans la famille a fait perdre à cette catégorie tous les privilèges, c'est donc devenu un lourd fardeau que la plupart des familles ne peuvent pas supporter, ce qui les conduit à abandonner leur devoir de prendre soin de leur personnes âgées, soit en les plaçant dans des maisons de retraite, soit en les laissant dans des maisons de repos. de la loi 12/10 », notamment au vu de la croissance de ce phénomène dans notre société islamique, qui est censé être à l'opposé de ce qui se passe.
Mots clés: personnes âgées ; foyer pour personnes âgées ; soins aux personnes âgées ; rôle familial ; famille traditionnelle ; La famille moderne.

مقدمة

إن عدم الاهتمام بفئة كبار السن من قبل معظم الأسر في وقتنا الراهن، أدى إلى تحول مهمة الاعتناء بهذه الفئة الضعيفة، من الأسرة إلى الدولة ممثلة في دور المسنين أو ما يعرف بدور العجزة، هذه الأخيرة تختص باحتواء فئة كبار السن ممن يفتقدون إلى مأوى أو تخلى عنهم أقاربهم، أو أنهم فضلوا هذه الدور بسبب المعاملة السيئة من قبل أفراد أسرهم، واستغلالهم ماديا، مما أدى إلى انتشارها بشكل واسع في كل ربوع الوطن، بل أضحت مجالا للاستثمار، وذلك بالسماح للقطاع الخاص بإنشاء مثل هذه الدور بعد تردي أوضاع النزلاء من هذه الفئة في دور المسنين التابعة للقطاع العام، والفضائح المتكررة التي تكشف عنها

وسائل الإعلام في كل مرة، في الوقت الذي ينعم فيه أهالي المسن بالدفء العائلي، وهو أكثر ما يحتاج إليه المسن في هذه المرحلة بعدما أفنى شبابه في العطاء. إن هذا الأمر الذي يسيئ بشكل كبير لقيمنا يجب أن تتكاثف الجهود من أجل القضاء عليه، من هنا أردت البحث في هذا الموضوع الذي اخترت له العنوان الآتي: **"الرعاية الأسرية للمسن طبقا لأحكام القانون 10/12"**، واخترت طرح إشكال رئيس مفاده: **"إلى أي مدى كرس القانون 10/12 دور الأسرة في رعاية المسن ؟**، وقد تفرع عن هذا السؤال تساؤلات كثيرة أهمها:

- ما هو المسن بمفهوم القانون 10/12؟
- ما هي الرعاية الأسرية بمفهوم القانون 10/12؟
- ما هي مكانة المسن في المجتمع الإسلامي؟
- كيف عالج المشرع الجزائري هذه الظاهرة؟

أما عن **أسباب ودوافع** اختياري لهذا الموضوع فترجع إلى:

- تقديم دراسة قانونية عن الأشخاص المسنين بهدف إثراء البحوث السابقة.
- كشف الأوضاع المزرية التي تعيشها هذه الفئة الضعيفة وما تلاقيه من الجفاء العاطفي والمادي، ومحاولة حصر أسبابها، لإيجاد حلول جذرية لها.
- بيان موقف المشرع الجزائري في الدفاع عن هذه الفئة الضعيفة.

المنهج المتبع في الدراسة هو المنهج الاستقرائي في تتبع موقف الشريعة الإسلامية وكذا موقف المشرع الجزائري منها، مع الاستعانة بآلية التحليل، كما اعتمدت المنهج الوصفي في وصف هذه الظاهرة الدخيلة على مجتمعنا.

أهمية الدراسة: تدور أهمية الدراسة حول إبراز جهود المجتمع المدني، وكذا المشرع الجزائري في القضاء على ظاهرة تخلي الأسر عن دورها في رعاية مسنيها.

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة إلى التذكير بأهمية المسن ودوره في المحافظة على تلاحم الأسرة، ومساعدتها على القيام بوظائفها وتحقيق أهدافها الجوهرية، كما تهدف هذه الدراسة أيضا إلى بيان العلاقة التعاونية والتضامنية بين المسن وأسرته.

خطة الدراسة: ستتم معالجة الإشكال المطروح وفقا للخطة الآتية:

المحور الأول: الإطار المفاهيمي للدراسة

المحور الثاني: المكانة القانونية للمسن في الأسرة الجزائرية

المحور الثالث: أسباب ولوج المسن لدار المسنين

المحور الرابع: موقف المشرع الجزائري من دور المسنين

خاتمة

المحور الأول: الإطار المفاهيمي للدراسة

إن مرحلة الشيخوخة تعد عملية بيولوجية حتمية، كما تمثل ظاهرة من ظواهر التطور التي يمر بها الإنسان، وآخر مرحلة من مراحل نموه، والتي يميزها ضعف قدرات الشخص المسن كما سيأتي بيانه:

أولا: تعريف المسن في القانون 10/12

المسن هو من كبرت سنه، وضعفت قواه الجسمية والذهنية، ويطلق عليه (شيخ) ويظهر عليه الشيب في الغالب، فإن زاد في الكبر أطلق عليه (هرم) أو (كهل)، فهذه إذن صفات المسن والتي اعتمدت في تعريفه، ومن جملة هذه التعريفات ما يأتي:

1- التعريف اللغوي للمسن: المسن لغة هو الرجل الكبير في السن، ويعبر بالسن عن العمر، يقال أسن الرجل إذ كبر وكبرت سنه، يُسنُ إنسانا فهو مسن، وهذا أسن من هذا أي أكبر منه سنا[1].

2- التعريف الاصطلاحي للمسن: إن أكبر الهيئات العالمية المتخصصة في شؤون السكان، وهي قسم السكان التابع للأمم المتحدة، ترى بأن اصطلاح المسن يعني: "الشخص الذي يبلغ الخامسة والثمانين من العمر أو أكثر، وليس الخامسة والستين كما كان يشير إليه التعريف منذ زمن قريب"[2]، من هنا نطرح التساؤل الآتي هل تبنى المشرع الجزائري وكذا فقهاء الشريعة وفقهاء القانون الدولي نفس التعريف؟

أ- تعريف المسن في الفقه الإسلامي: يطلق فقهاء الشريعة الكبر في السن، على بلوغ الإنسان مبلغ الشيخوخة، والضعف بعد تجاوزه مرحلة الكهولة، ويحدد بعضهم عمر الشيخ من الستين إلى آخر عمر الإنسان في إطار الأحكام الفقهية من وقف أو وصية أو غيرها[3].

ودليلهم في ذلك أن الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم بيّن مراحل تطور الإنسان، وجعل مرحلة الشيخوخة هي آخر هذه المراحل من حياته الدنيوية، فقال جل وعلا: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلغُوا أَشُدَكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتوَفَى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلغُوا أَجَلًا مُسَمّى وَلَعَلضكُمْ تَفْعَلُوْن﴾ (غافر: 67)، وقد جاء وصف هذه المرحلة بالضعف إذ يقول تعالى: ﴿الله الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضُعْفٍ يَشَاءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمْ الْقَدِيْر﴾ (الروم: 54)، فكلما ازداد عمر الإنسان وصل إلى أرذل العمر وفي ذلك يقول: ﴿وَالله خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَاكُمْ وَمِؤنْكُمْ مَنْ يُرَدُ إِلَى أَرْذَلِ ٱلْعُمْرِ لكَيْ لَا يَعْلمْ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ الله عَلِيمٌ قَدِيْر﴾ (النحل: 70).

ب- تعريف المسن في القانون الدولي: يشير الاتجاه العام في القانون الدولي العام إلى أن المسنين، هم الأشخاص الذين يبلغون من العمر ستين سنة فأكثر، ويرتبط هذا العمر غالبا ببداية التقاعد الرسمي عن العمل[4].

ج- تعريف المسن في القانون 10/12: ينص قانون حماية الأشخاص المسنين رقم 10/12 الصادر بتاريخ 2010/12/29 في المادة 2 منه[5]، على أن: (تطبق أحكام هذا القانون على كل شخص بلغ خمسا وستين سنة فما فوق) يتضح من نص المادة المذكورة أن المشرع الجزائري، عرف المسن بأنه كل من بلغ من العمر خمسة وستين سنة فصاعدا إلى غاية وفاته، ولا يعتبر مسنا من لم يبلغ هذا العمر، ولا تسري عليه أحكام هذا القانون[6]، وبهذا نجد أنه لم يعرف المسن كاصطلاح، وإنما فقط وضع له ضابط زمني، وعليه فيعتبر مسنا، كل من تعدى 65 سنة، واختيار المشرع لهذا الضابط (الموضوعي) في تحديد مفهوم المسن، يجعلنا نتفادى الوقوع في الجدل الذي ينشأ عن اعتماد المعيار الصحي، أو الاجتماعي، والذي قد يسمح بدخول فئات من غير المسنين، بسبب ضعفهم أو وضعهم الاجتماعي الصعب .

ثانيا: تعريف دار المسنين طبقا للقانون 10/12

ورد مفهوم دار المسنين في القانون الجزائري على أنها: "مؤسسة عمومية ذات طابع إداري، تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقرار المالي، وتوضع تحت وصاية وزير الصحة، تتخصص في قبول الأشخاص الذين يزيد عمرهم عن 65 سنة ولا معيل لهم ولا مورد، والمعترف بعدم قدرتهم على العمل، عدم قابليتهم لإعادة التربية"[7]. أيضا ورد تعريف دار المسنين في مشروع القانون النموذجي لحقوق المسن في المادة 1 منه الفقرة 9 على أنها: (كل منشأة عامة أو خاصة مرخص لها من قبل الجهات المختصة بإيواء المسنين أو رعايتهم أو تقديم الخدمات اللازمة لهم).

وقد عرف المجتمع الإسلامي ما يسمى بالأربطة، وهي أماكن تهيأ وتعد لسكن المحتاجين وأصبح بعضها ملاجئ مستديمة لكبار السن ممن لا معيل لهم[8].

ثالثا: تعريف الرعاية الأسرية للمسن طبقا للقانون 10/12

هي مجموعة من الأعمال، والخدمات المادية، والصحية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية ...التي يقدمها أهل المسن (الزوج، الزوجة، الأبناء، البنات، الأحفاد، الأقارب)، بشكل مباشر أو غير مباشر، فرادى أو مجتمعين إلى الفرد المقيم داخل الأسرة معهم، ويهدف إلى رعاية المسن، وتحقيق حاجياته المادية والمعنوية مع إتاحة الفرصة له للاندماج، في الحياة الاجتماعية الطبيعية[9].

1- الرعاية الأسرية في المواثيق الدولة: نصت المادة 1 من مشروع القانون النموذجي لحقوق المسن في الفقرة 7[10] منها على أن رعاية المسن هي: القيام بالخدمات الأزمة لإشباع حاجة المسن، وعليه فلكل فرد الحق في أن يعيش في مستوى يكفل له ولأسرته الصحة والرفاهية، وله الحق في الضمان في حالة مرضه أو عجزه وشيخوخته.

2- تعريف الرعاية الأسرية في القانون الجزائري: تضمن الأمر رقم (02/05 الصادر بتاريخ 2005/02/27م المتضمن قانون الأسرة الجزائري[11] ما ينص على مبدأ رعاية المسن في المادة 2 منه (الأسرة هي الخلية الأساسية للمجتمع، وتتكون من أشخاص تجمع بينهم صلة الزوجية وصلة القرابة)، فهذه المادة تقر بأن الأسرة الجزائرية يجمع أفرادها الترابط والتكافل، وهذا دليل على ضرورة احتواء الأسرة للأشخاص المسنين فيها والاهتمام بهم[12].

المحور الثاني: المكانة القانونية للمسن في الأسرة الجزائرية

تقول الدكتورة كارين كوكاين من جامعة ريدينغ: "كان الرومان يستفيدون من مسنيهم ويؤمنون بحكمتهم وتجربتهم"، وقد نسبت إلى الخطيب الروماني شيشرون قوله : "ليس أعز عند الإنسان من الحكمة، ومع التقدم في السن يأخذ منّا كل شيء إلا أنه يعطينا الحكمة"[13]، من هنا نقول أن مكانة المسن مقارنة بما كان وبما هو كائن، قد عرفت تدهورا فضيعا، فبعدما كان مصدرا للبركة أضحى مصدرا للفاقة، وبعدما كان مّوقرا صار مستبعدا ومهانا، وبعدما كان مصدرا للحكمة، أصبح مصدرا للإزعاج، هذه هي حال المسن كما يراها هو ويشعر بها، وكما يراها صاحب الضمير الحي الذي يتقي الله ويخشى غضبه، وسنفصل أكثر فيما يتعلق بهذا الوضع الذي آل إليه المسن فيما يأتي:

أولا: مكانة المسن في الشريعة الإسلامية

يتمتع المسن في المجتمع الإسلامي، بمكانة عظيمة ورعاية تامة وخير دليل على ذلك ما قالته ابنتا شعيب: ﴿لاَ نَسْقِي حَتَّى يَصِيرَ الرُعَاءُ وَأَبُونَا شَيخٌ كَبِيرٌ﴾ (القصص: 23)، وفي البر بالوالدين يقول تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ (لقمان: 14)، كذلك قوله ﷺ: "رغم أنف ثم رغم أنف ثم رغم أنف" قيل من يا رسول الله ؟ قال: "من أدرك أبويه عند الكبر أحدهما أو كليهما، فلم يدخل الجنة"[14]، وقال ﷺ: "لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه"[15]، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا صلى أحدكم فليخفف فإن فيهم الضعيف والسقيم والكبير وإذا صلى لنفسه فليطوّل ما شاء"، وأيضا يقول عليه الصلاة والسلام: "إذا أتاكم كبير قوم فأكرموه "[16]، كل هذا إن دل على شيء إنما يدل على مكانة المسن في الإسلام سواء من الوالدين أو من غيرهم، وهو أيضا ما يميز مكانته في الأسرة التقليدية.

ثانيا: مكانة المسن في الأسرة التقليدية

يقصد بالأسرة التقليدية أو الأسرة الممتدة، تلك الأسرة التي تتكون من الزوج والزوجة وأولادهما الذكور والإناث غير المتزوجين، والأولاد وزوجاتهم وأبنائهم من الأقارب كالعم والعمة، وهؤلاء جميعا يسكنون في نفس المسكن، ويشاركون في حياة اقتصادية واحدة تحت رئاسة الأب الأكبر أو رئيس العائلة[17]. فنمط المعيشة الجماعي، والعملية الاقتصادية المشتركة تحت قيادة رب العائلة، والذي غالبا ما يكون هو

المسن، ساعد على ترابط العائلة، والعائلة الجزائرية التقليدية، هي عائلة موّسعة تعيش في أحضانها عدة أسر زواجية تحت سقف واحد[18]، والسلطة فيها ترتبط بالقيّم والتقاليد وغالبا ترتكز في أيدي كبار السن، فالسن في هذه العائلة يعد من محددات المكانة الاجتماعية للفرد، فكلما تقدم إنسان في العمر كلما زادت قيمته وارتفعت مكانته داخل العائلة، فكان المسن في هذا النموذج هو القائد وصاحب الرأي السديد، والمرجع الذي يستند إليه أفراد الأسرة في تسيير أمور حياتهم، ووجود المسن داخل الأسرة يساهم في تماسكها، فهل الأمر كذلك في الأسرة الحديثة؟

ثالثا: مكانة المسن في الأسرة الحديثة

الأسرة الحديثة أو ما يعرف بالأسرة النووية، هي أسرة تتكون من زوج وزوجة وأبناءهما غير المتزوجين، فهي تتكون من جيلين فقط، وقد تتكون من جيل واحد فقط في حال العقم أو عدم الرغبة في الإنجاب[19]. إن أهم ما يميز هذا النموذج هو انشغال أفراده بحياتهم الخاصة، مما يجعل المسن داخله يشعر بحالة من العزلة، والإقصاء التام، والإهمال، ومن هنا تبدأ رحلة التفكير الجدي لولوج دار المسنين واتخاذ القرار بشأن ذلك لانعدام الخيارات الأخرى، سواء من قبله أو من قبل أسرته وتفاديا للوصول إلى هذه المرحلة، تدخل المشرع لحماية المسن، وأسس هذه الحماية على دعم إبقاءه في الوسط العائلي، وتعزيز علاقته الأسرية، باعتبارها المحيط الطبيعي له، كما سنوضحه أثناء حديثنا عن الحماية المقررة للمسن.

المحور الثالث: أسباب ولوج المسن لدار المسنين

من حق المسنين العيش في كنف أسرهم، وهو التزام قانوني يقع على عاتق الأسرة أولا ثم الدولة ثانيا، وان التزمت بعض الأسر برعاية مسنيها لاعتبارات العادات والتقاليد، والخوف من كلام الناس، فإن ذلك يكون في الغالب على حساب المسن الذي يعيش ظروف جد صعبة، وعلى كافة الجوانب، هذا الواقع الأليم جعل الالتزام برعاية المسن يتحول من الأسرة إلى الدولة، فانتشرت دور المسنين كآخر حل يتم اللجوء إليه، وفي هذا يبدي كل طرف أسبابه ومبرراته.

أولا: أسباب ترجع إلى المسن: هذه الأسباب يمكن إجمالها في الآتي[20]:

- الضعف العام لهذه الفئة من الجانب الاقتصادي، كونهم لا يملكون دخل محترم يغطي احتياجاتهم بسبب معاش التقاعد الضعيف، وضعفهم الجسدي بسبب الأمراض.
- توتر العلاقات بين المسن وذويه بسبب عدم تفهمهم لوضعه ومتطلباته.
- عدم قدرة المسن على الاهتمام بنفسه.
- شعور المسن بالعزلة وعدم الاهتمام.
- استغلاله ماديا دون أن يتم التكفل باحتياجاته.

ثانيا: أسباب ترجع إلى ذوي المسن: تتمثل في الآتي:

- حاجات المسن المتزايدة والمتعددة.
- التفكك الأسري وتداعياته على القيم الأسرية.
- الرغبة في الاستقلالية.
- سيطرة مفهوم الأسرة النووية.
- لجوء الزوج والزوجة إلى العمل يؤدي إلى عدم وجود وقت أو جهد للاعتناء بالآباء.
- الابتعاد عن تعاليم الدين الحنيف الذي يوّقر المسن.
- النظر إلى المسن على أنه عنصر غير فعال وغير منتج.
- تقلص دور الأقارب في التكفل بالمسنين.

ثالثا: أسباب ترجع إلى دور الدولة تجاه هذه الفئة: ومن بينها[21]:
- الدعم المادي الضعيف الذي تقدمه الدولة للمسن مقارنة باحتياجاته المتنوعة.
- تنامي الفقر بالنسبة للأسر، إذ معظم الأسر تعاني من صعوبات مالية.
- هجرة الأجيال الشابة في فترة مبكرة من حياتهم، وترك مسؤولياتهم تجاه هذه الفئة.

المحور الرابع: موقف المشرع الجزائري من دور المسنين

رغم انتشار دور المسنين، وصيرورتها أمرا واقعا إلا أن الجدل لا يزال قائما حول مشروعيتها من جهة، وحول مدى مخالفتها لأحكام الدين والأعراف السائدة.

أولا: موقف المجتمع

اختلفت نظرة المجتمع إلى ظاهرة ولوج المسن لدار العجزة بين مؤيد ومعارض ولكل منهم حججه.

1- **المعارضون:** ويبررون موقفهم بـ:
- أنها ظاهرة دخيلة على المجتمع الجزائري.
- أنها تشجيع للعقوق.
- أنها تشجع تخلي الأبناء عن مسؤولياتهم تجاه آبائهم.
- أنها ظاهرة تسيء إلى المجتمع الإسلامي الذي يعرف بتوقيره للمسن.

2- **المؤيدون:** وحججهم هي:
- القضاء على التسول والتشرد.
- أن هذه الدور تنقذ المسن من المعاملة السيئة له واستغلاله ماديا.
- أن هذه الفئة تحتاج إلى رعاية خاصة لا تستطيع الأسرة توفيرها.
- مساعدة الفئات التي ليس لها أولاد وأقارب أو لها أولاد عاقون.
- أن المسن في دار العجزة يلتقي بأقرانه وبالتالي تتحسن نوعية حياته.
- أن هذه الدور تقلل المسؤولية تجاه الأسر.

ثانيا: موقف المشرع الجزائري

أنشأ المشرع للمسنين دورا تتكفل بهم كآخر حل، وهذا بعد استنفاذ مجموعة من الحلول والصيغ التي تهدف إلى الإبقاء على المسن في محيطه الأسري، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أقر المشرع الحماية القانونية للمسن في كل من قانون العقوبات، وكذا قانون الإجراءات الجزائية، علاوة على بعض الأحكام الواردة في قانون 10/12 المتعلق بحماية الأشخاص المسنين كما سبينه فيما يأتي:

1- الصيغ الواردة في قانون 10/12

أ- المادة 5 من القانون رقم 12/10 والتي تقضي بتلقي أسر المسنين المحرومة لإعانات من الدولة، لمساعدتهم على التكفل بأشخاصها المسنين، وهذا أيضا ما نصت عليه المادة 7 من نفس القانون، والتي أكدت على استفادة الفروع الذين يتكفلون بأشخاص مسنين، والذين لا يتوفرون على إمكانيات مادية، ومالية كافية للتكفل بأصولهم، من إعانة الدولة، وهذه الإعانات قد تكون عينية وقد تكون اجتماعية طبقا للمادة 2 من المرسوم التنفيذي 186/16([22])، شريطة أن يكون أجر الفرع المتكفل بالمسن يقل عن الأجر الوطني الأدنى المضمون أو ما يعادله.

ب- إنشاء المؤسسات المتخصصة وهياكل الاستقبال، طبقا للمادة 10 من المرسوم التنفيذي رقم 113/12 المؤرخ في 17 مارس 2012 الذي يحدد شروط وضع المؤسسات المتخصصة، وهياكل لاستقبال الأشخاص المسنين، وكذا مهامها وتنظيمها وتسييرها، وتتكفل بـ:

- ضمان النشاطات الهادفة إلى رفاهية المسن وذلك ببرمجة أنشطة ثقافية ورياضية ومسلية.
- اقتراح كل النشاطات التي من شأنها إعادة الإدماج العائلي للمسن.
- ضمان متابعة طبيعية ومرافقة نفسية واجتماعية للمسن.
- ضمان النظافة والأمن.

ج- المساعدة للشخص المسن في المنزل، غير أن هذا الإجراء لم يطبق بسبب عدم توفر عقود الإدماج الاجتماعي، أو قلتها لأجل توجيه عدد من هؤلاء لتقديم المساعدة للشخص المسن في المنزل من جهة، ومن جهة أخرى رفض أفراد الأسرة دخول شخص أجنبي عنهم يقوم بأعمال تدخل في إطار واجباتهم المرتبطة برابطة القرابة أو الدم[23]، وكذا تدني المنح المقدمة للعمال القائمين على رعاية الأشخاص المسنين، والتي تتجاوز خمسة آلاف وستة وأربعين دينار جزائري (5460،00)[24]، لذا على الجهات المعنية رفع هذه المنحة.

د- الوضع لدى عائلات الاستقبال، وفي هذا الإطار وبعد إيجاد العائلة الراغبة في التكفل، يتم التقصي عن مدى إمكانية قيامها بواجباتها تجاه المسن، وعن ظروف استقباله، ثم يتم إبرام اتفاقية بين العائلة المستقبلة والمصالح المكلفة بالنشاط الاجتماعي للولاية مقابل التكفل بالشخص المسن[25].

هـ- استفادة المسن من المنحة المقررة للأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة، التي أقرها قانون حماية المعوقين وترقيتهم بالجزائر، في عام 2002م المادة 5 منه.

و- استفادة المسن من مزايا بطاقة الشخص المسن، وتتضمن البطاقة الامتيازات المقررة في التشريع، والتنظيم المعمول بهما لفائدة الأشخاص المسنين المحرومين ممن هم في وضع صعب، دون روابط أسرية طبقا للمادة 7 من القانون رقم 139/13[26]، هذه البطاقة تتيح للمسن مجانية العلاج على مستوى المؤسسات الصحية العمومية، وهو ما جاءت به أيضا المادة 14 من قانون 10/12، والأولوية في المؤسسات والأماكن التي تتضمن خدمة عمومية، كما تمنح الأولوية في الصفوف والأماكن والقاعات التي تجري فيها النشاطات، والتظاهرات الثقافية والرياضية، والترفيهية، وتضمن الأولوية في المقاعد الأولى للنقل العمومي وهو ما جاءت به المادة 8 من نفس القانون.

2- **الحماية القانونية للمسن:** تظهر هذه الحماية، من خلال تجريم وعقاب كل ما من شأنه المساس بحقوق المسن المادية، والمعنوية، وسنتكلم في هذا المقام عن الأحكام التي تضمنها القانون رقم 10/12 والمتمثلة في:

أ- مخالفة أحكام المادة 4 من القانون 10/12 المتضمنة حق المسن في العيش وسط أسرته، ولضمان ذلك نصت المادة 12 من نفس القانون على إجراء الوساطة العائلية، والاجتماعية، في حالات النزاع التي تنشب في الأسرة، بين الأصول والفروع وإذا لم تنجح الوساطة، يتم اللجوء إلى الصلح، المادة 13 من نفس القانون، وإذا تعذر الصلح تطبق أحكام المادة 34 من نفس القانون، والتي تقضي بمتابعة الفاعل ومعاقبته بالحبس من 6 أشهر إلى 18 شهرا، وبغرامة مالية تتراوح بين 20000دج إلى 200000دج[27].

ب- مخالفة أحكام المادتين6 و 30 من القانون 10/12 وبموجبها ألزم المشرع المتكفل بالمسن، أن يقوم بما يلزمه، كما يقع عليه المساهمة في مصاريف الخدمات المقدمة للمسن داخل المؤسسات، والهياكل المنصوص عليها في المادة 25 من قانون 10/12 إذا كان دخله كاف، وكل مخالفة لأحكام هذه المواد يترتب عليه العقوبة بالحبس من 6 أشهر إلى 18 شهرا، وغرامة مالية تتراوح بين 20000دج و 20000دج.

ثالثا: موقف الشريعة الإسلامية

للكشف عن موقف الشريعة الإسلامية يجب أن نجيب عن سؤالين أولهما: هل يجوز للولد أن يتخلى عن رعاية والديه أو أحدهما، مما يلجئهما إلى دور المسنين متعللا في ذلك بعجزه عن رعايتهما لكبرهما، أو لعدم استطاعة زوجته رعايتهما، أو رفضها ذلك، أو يكون دخله لا يكفي إلا لنفقة أولاده، أو لكون الدولة توفر لهما رعاية أفضل مما يستطيع هو؟، وثانيهما: هل السماح بإنشاء هذه الدور تشجع على العقوق؟

بالرجوع إلى تعاليم الدين الإسلامي، نجد أنها تحث على الإحسان للوالدين، وعدم إيذائهم، لقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (24)﴾ (الإسراء: 23- 24)، ويقول جل وعلا: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ (لقمان: 14)، بهذا نجد أن الإسلام لم يجز تخلي الأبناء عن الآباء تحت أي ظرف كان لأن من مبادئ الشريعة السمحاء رعاية المسن وتوقيره لا تحقيره، ورد جميل الآباء لا يكون بنكرانه لقوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن: 60)، وما دور المسنين إلا لاحتواء من ليس لهم من يعيلهم مطلقا، وقد بيّن الله عز وجل جزاء من يسئ إلى المسن في قوله: ﴿جَزَاءً وِفَاقًا﴾ (النبأ: 26)، وهذا معناه أن الشخص الذي يعتني بشخص آخر كبير في السن، يسخر الله له شخصا يعتني به عندما يكبر.

الخاتمة

أوصلتنا هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج منها:

- أن تخلي الأبناء عن الآباء هو من العقوق الذي لا يجب أن نفتي بجوازها مهما كانت المبررات.
- أن فتح مثل هذه الدور يجب أن يكون فقط للقضاء على ظاهرة التشرد والتسوّل.
- أن أسباب ولوج المسن لدار المسنين سببه الرئيس تخلي الأسرة عن دورها في رعاية مسنيها.
- أن المشرع عندما التزم بالتكفل بهذه الفئة لم يوّفق من باب أنه جمع في هذه الدور بيّن من تم التخلي عنهم من العقلاء، وبين من يعانون من اضطرابات نفسية، وبين ذوي الاحتياجات الخاصة تحت سقف واحد.
- أن دار المسنين لا تحقق لهذه الفئة ما تبحث عنه من فك العزلة، والاحتكاك بأقرانها، لأن هذه الدور هي أيضا من حق ذوي الاحتياجات الخاصة، والمصابين ببعض أمراض الشيخوخة كالخرف والزهيمر مما يزيد في إحباط المسن.

بناء على هذه النتائج أقترح ما يأتي:

- وضع تشريع عقابي يفرض عقوبات قاسية على من يتخلى عن المسن من فروعه وأقاربه.
- تخصيص اعتماد مالي محترم لأن متطلبات هذه الفئة مكلف كي لا يكونوا عرضة للتخلي عنهم بسبب الفاقة.
- تخصيص رقابة دورية للتأكد من أن المساعدات المالية تصرف على احتياجات المسن لا على باقي أفراد الأسرة، تقوم بها لجان المساعدات الاجتماعية.
- تخصيص رعاية طبية بمقاييس عالية لهذه الفئة وبمبالغ رمزية.
- الفصل في دور الشيخوخة ــ التي تضمن الإقامة فقط لمن ليس لديهم من يتولى رعايتهم من أبناء وأقارب بين الأصحاء وغيرهم من باب ألا نزيد الطين بلة.
- إبراز أحكام شريعتنا السمحاء وما جاءت به من أحكام تتعلق برعاية المسن والمتضمنة أساليب الترغيب والترهيب، في المدارس والمساجد وسائل الإعلام.

- توجيه نشاط المساعدين الاجتماعيين، وأعوان شبه الطبيين، نحو التكفل بهذه الفئة كما هو معمول به في العديد من الدول.
- إدراج تخصص في التكوين شبه الطبي يكون موضوعه التكفل بالمسنين.

قائمة المصادر والمراجع

1- ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، طبعة 3، دار صادر بيروت، جزء 13.
2- رابح تركي، المعوقون في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م .
3- فيصل محمد الزراد، الرعاية الأسرية للمسن في دولة الإمارات، مركز الدراسات والبحوث الاستراتيجية، طبعة 1، الإمارات، 2003م.
4- فؤاد عبد المنعم أحمد، حقوق المسنين وواجباتهم في الإسلام مع بيان الحماية النظامية لهم بالمملكة العربية السعودية، تاريخ الزيارة 2021/02/10م، Tslibrary .org/wp_conlent/uploads/2016.
5- سرير ميلود، الحماية الجزائية للأشخاص المسنين في التشريع الجزائري، مجلة البحوث والدراسات القانونية السياسية، عدد 10.
6- سعدي أوحبيب، المعوق والمجتمع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر دمشق، 1982م.
7- يوسف سعدودي، الحسين عمروش، الحق في الرعاية الاجتماعية للأشخاص المسنين على ضوء التشريع الجزائري، مجلة العلوم القانونية والسياسية، مجلد 10، العدد 3 ديسمبر 2019م.
8- مزوز بركو، التنشئة الاجتماعية في الأسرة الجزائرية، الخصائص والسمات، مجلة شبكة العلوم النفسية العربية، العدد 21، 22، مؤسسة بنري كمبيوتر، تونس 2009م.
9- مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع العائلي، عامر للطباعة والنشر، المنصورة، 2008م.
10- مصطفى بوتفنوشت، العائلة الجزائرية، التطور والخصائص الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، طبعة 1، 1984م.
11- عاشور سعيد، المؤسسات الاجتماعية في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 1987م.
12- العربي دواحي عمر، الحماية الاجتماعية للمسنين في التشريع الجزائري، مقال منشور بتاريخ 2015/04/19م، تاريخ الزيارة 2021/12/12م، Droitetentreprise.org.
13- عامر عامر مصطفى، رعاية المسن بين الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري رقم12/10 تحديدا، مجلة الانون، عدد6، مجلد 2.
14- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، طبعة1، مطابع دار الصفوة، مصر، 1982م.
15- كعبوش زكرياء، مكانة كبار السن في الأسرة والمجتمع بين الشرع والقانون، مجلة حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية، العدد 15، مجلد 1.
16- مشروع القانون النموذجي لحقوق الإنسان، نشر بالموقع:
Social.un.org/agong.working- group/document/fourth/uAELawschool/pdfs
17- القانون رقم 139/13 الصادر بتاريخ 2013/04/10م الذي يحدد شروط وكيفيات منح بطاقة الشخص المسن، جريدة رسمية عدد 21 لسنة 2013م.
18- المرسوم التنفيذي 186/16 الصادر بتاريخ 22 جوان 2016م المحدد لكيفيات منح إعانة الدولة للفروع المتكفلين بأصولهم وكذا الأشخاص الذين هم في وضع صعب أو بدون روابط أسرية، جريدة رسمية عدد 39 لسنة 2016م.
19- القانون رقم 11/84 المؤرخ في 1984/02/27م المعدل والمتمم بالمر رقم 02/05 المؤرخ في 2005/02/27م المتضمن قانون الأسرة الجزائري، جريدة رسمية عدد 15 لسنة 2005م.
20- القانون رقم 12/10 الصادر بتاريخ 2010/12/29م المتضمن حماية الشخاص المسنين، جريدة رسمية عدد 79 لسنة 2010م.

الهوامش:

[1] - ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، طبعة 3، دار صادر للكتاب، بيروت، 1414هـ، ج 13، ص 222.

[2]- فؤاد عبد المنعم أحمد، حقوق المسنين وواجباتهم في الإسلام مع بيان الحماية النظامية لهم بالمملكة العربية السعودية، تاريخ الزيارة 2021/02/10م.

Tslibrary .org/wp_conlent/uploads/2016

[3]- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، طبعة 1، مطابع دار الصفوة، مصر 1982، ص 186.

[4]- وزارة التضامن الوطني والأسرة وقضايا المرأة، مشروع دليل الأشخاص المسنين، الجزائر، ديسمبر 2012، ص 2.

[5] - القانون رقم 10/12 الصادر بتاريخ 2010/12/29م المتعلق بحماية الأشخاص المسنين، جريدة رسمية عدد 79 لسنة 2010م.

[6]- كعبوش زكرياء، مجلة حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية، العدد 15، مجلد 1، ص 130.

[7]- رابح تركي، المعوقون في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م، ص 111.

[8]- سعيد بن عاشور، المؤسسات الاجتماعية في الحضارة العربية، موسوعة الحضارة العربية -، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1987م، ص 368، سعدي أوحبيب، المعوق والمجتمع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، 1982م، ص 62.

[9]- فيصل محمد الزراد، الرعاية الأسرية للمسن في دولة الإمارات، مركز الدراسات والبحوث الاستراتيجية، طبعة 1، الإمارات، 2003 م، ص 11.

[10]- مشروع القانون النموذجي لحقوق المسن، موقع
Social.un.org/agong.working–group/document/fourth/uAELawschool/pdfs

[11]- الأمر رقم 05/02 الصادر بتاريخ 2005/02/27 المعدل والمتمم للأمر رقم 11/84 الصادر بتاريخ 09 جوان 1984م المتضمن قانون الأسرة الجزائري.

[12] - كعبوش زكريا، مرجع سابق، ص 130.

[13] - كبار السن ما لهم وما علينا، مجلة القافلة منشور على موقع المجلة تاريخ الاطلاع 04/02/2012 الساعة 00. 16
/كبار السن/Qafilah.com/ar

[14]- رواه مسلم في صحيح مسلم عن أبي هريرة رقم 2551.

[15]- رواه ابن الملقن في البدر المنير عن أبي هريرة رقم 6/536.

[16]- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى الضحاك أبو عيسى (ت 297هـ)، سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب مما جاء في رحمة الصبيان، حديث رقم 1919، ت: إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، طبعة 2، 1975، سورية، طبعة 3، 2006م.

[17]- مزوز بركو، التنشئة الاجتماعية في الأسرة الجزائرية، الخصائص والسمات، مجلة شبكة العلوم النفسية العربية، العدد 21، 22، مؤسسة بنري كمبيوتر، تونس 2009م، ص 45.

[18]- مصطفى بوتفنوشت، العائلة الجزائرية، التطور والخصائص الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، طبعة 1، 1984م، ص 253.

[19]- مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع العائلي، عامر للطباعة والنشر، المنصورة، 2008م، ص 5.

[20]- العربي دواحي عمر، الحماية الاجتماعية للمسنين في التشريع الجزائري، تاريخ النشر 19/04/ 2015م، تاريخ الزيارة 2021/12/12 الموقع: Droitetentreprise.org

[21]- مرجع نفسه.

[22]- المرسوم التنفيذي 186/16 الصادر بتاريخ 22 جوان 2016م المحدد لكيفيات منح إعانة الدولة للفروع المتكفلين بأصولهم وكذا الأشخاص الذين هم في وضع صعب أو بدون روابط أسرية، جريدة رسمية عدد 39 لسنة 2016م.

[23]- يوسف سعدودي، الحسين عمروش، الحق في الرعاية الاجتماعية للأشخاص المسنين على ضوء التشريع الجزائري، مجلة العلوم القانونية والسياسية، مجلد 10 العدد 3 ديسمبر 2019م، ص 679، 680.

[24]- يوسف سعدودي، الحسين عمروش، مرجع نفسه، ص 680.

[25]- يوسف سعدودي، الحسين عمروش، مرجع نفسه، ص 680.

[26]- القانون رقم 139/13 الصادر بتاريخ 2013/04/10م الذي يحدد شروط وكيفيات منح بطاقة الشخص المسن، جريدة رسمية عدد 21 لسنة 2013م.

[27]- سرير ميلود، الحماية الجزائية للأشخاص المسنين في التشريع الجزائري، مجلة البحوث والدراسات القانونية السياسية، عدد 10، ص 276.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 711 – 720
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المخالفات المتعلقة بعملية التصويت

Violations Related To The Voting Process

د/ إبراهيم بوعمرة
كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة سوسة تونس
brahimbouamra2005@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/17 تاريخ القبول: 2021/07/26

الملخص:

غني عن البيان أن التصويت هو الوسيلة التي يتاح بموجبها لأفراد الشعب اختيار ممثليهم في مراكز صنع القرار، الأمر الذي دفع بأغلب التشريعات أن توليه أهمية كبيرة، وتحيطه بمجموعة من الضمانات حتى لا يتم المساس بمبادئه الأساسية التي يقوم عليها، والمتمثلة في السرية، الشخصية، الحياد، المساواة والدقة، وهي مبادئ لابد من مراعاتها واحترامها أثناء سير العملية الانتخابية.

لقد اتجه المشرع الجزائري إلى تنظيم عملية التصويت سواء من الناحية المادية بتوفير كافة المعدات اللازمة لضمان السير المادي الحسن لعملية الاقتراع، بالإضافة إلى التنظيم القانوني له من خلال إحاطته بعدة نصوص تنظيمية تحكم سير عملية التصويت، وتتمثل أهميتها في المرسوم التنفيذي 17-23 الصادر سنة 2017، الحدد لقواعد تنظيم مركز ومكتب التصويت وسيرها، حيث نص على تشكيلة مكاتب التصويت، ومهمة أعضائها، المتجسدة أساسا في الحد من المخالفات التي يمكن أن تقع يوم التصويت، وقد تمس بنزاهة العملية الانتخابية، وقد تؤدي حتى إلى إلغاء الانتخابات سواء تعلقت بمخالفة مبدأ من مبادئ التصويت، أو مخالفات الإجراءات التي وجب إتباعها أثناء عملية التصويت، الأمر الذي قد يؤدي إلى نشوب نزاع حول مشروعية عملية التصويت.

الكلمات المفتاحية: الانتخابات؛ المخالفات؛ مبادئ التصويت؛ إجراءات التصويت؛ مشروعية التصويت.

Abstract:

It goes without saying that voting is the means by which people can choose their representatives in decision-making positions, which prompted most legislation to attach great importance to it, and surround it with a set of guarantees so that its basic principles on which it is based, namely confidentiality, personality, neutrality are not violated. Equality and accuracy, which are principles that must be observed and respected during the course of the electoral process.

The Algerian legislature has tended to organize the voting process, whether financially, by providing all the necessary equipment to ensure the proper physical functioning of the voting process, in addition to its legal organization by surrounding it with several regulatory texts that govern the conduct of the voting process, the importance of which is the Executive Decree 17-23 issued in 2017 Specifying the rules for organizing the voting center and office and its functioning, as it stipulated the composition of voting offices, and the mission of their members, which is mainly embodied in limiting violations that may occur on the day of voting, and may affect the integrity of the electoral process, and may even lead to the cancellation of elections,

whether related to violating a principle Voting, or irregularities in the procedures that must be followed during the voting process, which may lead to a dispute about the legality of the voting process.

Key words: The election; Irregularities; Voting principles; Voting procedures; Legality of the vote

مقدّمة:

إن العملية الانتخابية عملية مركبة من مجموعة من الإجراءات الدستورية والقانونية، وعليه فكما يمكنها أن تفضي للانتقال الديمقراطي فإنها يمكن أن تثير المزيد من الصراعات السياسية والاجتماعية وتمر بمجموعة من المراحل بعضها سابق لعملية الاقتراع والبعض الآخر معاصر لها والبعض الآخر لاحق، إذ تبدأ بدعوة الهيئة الناخبة بموجب مرسوم وتنتهي بإعلان النتائج وتعتبر أهم مراحلها مرحلة التصويت.

فالعملية الانتخابية بمفهومها الفني الضيق فهي قيام الناخبين بالإدلاء بأصواتهم في صناديق الاقتراع وتحرير لجان الانتخاب وإجراء عملية الفرز أما بمفهومها الأضيق من ذلك فهي الأداء الانتخابي أو الإدلاء بالأصوات من قبل الناخبين.

أهمية الموضوع:

نظرا لأن منازعة التصويت تكتسي أهمية بالغه لكون مرحلة التصويت من أهم مراحل العملية الانتخابية لارتباطها ارتباطا مباشرا بإرادة المنتخبين كما أنها المرحلة التي تتجسد من خلالها الشرعية للدولة وهي الواجهة الرئيسية لمعرفة مدى شفافية الانتخابات وبالتالي ديمقراطية الدولة، فكلما كانت هذه المرحلة محاطة بضمانات وضوابط قانونية وأن المساس بهذه الأخيرة ينجر عنه طعون لتصحيح أوضاع معينة كانت السلطات أكثر شرعية كما يفيد في توسيع نطاق المشاركة ويتجسد أحد أهم المبادئ الدستورية وهو الشعب مصدر كل سلطة.

ومن هذا المنطلق إذا كان المفهوم الواسع للعملية الانتخابية يشير إلى مجموع الإجراءات التحضيرية والمعاصرة واللاحقة لعملية الاقتراع، فإن مفهومها الضيق أو الفني ينصب على عملية التصويت والفرز، وإعلان النتائج، وما يهمنا نحن في هذه الورقة البحثية هو سير عملية التصويت، فالتصويت يعد أهم مراحل العملية الانتخابية التي يجب أن تحاط بضمانات كافية من أجل إجرائها بشكل سليم، وهذا من خلال احترام أهم المبادئ التي يقوم عليها التصويت، وكذا التنظيم القانوني والمادي لهذه العملية، وتفادي كافة المخالفات التي قد تمس بمبدأ من مبادئ التصويت، أو تعرقل السير الحسن والشفاف له، ولهذا كان لزاما علينا أن نتناول في هذه الورقة البحثية المخالفات المتعلقة بعملية التصويت.

دوافع اختيار الموضوع:

يرجع ذلك إلى دوافع موضوعية وأخرى شخصية:

ـ الدوافع الموضوعية: لكون جل الدراسات لم تتناول موضوع المخالفات المتعلقة بعملية التصويت كدراسة منفردة وخاصة فإننا بهذه الدراسة أردنا إثراء البحث القانوني وجعل هذه الورقة البحثية منطلقا لدراسات أخرى.

الدوافع الشخصية: تقوية المعارف في مجال ضوابط عملية التصويت ومخالفاتها المرتبطة بمرحلة التصويت، وأيضا نظرا لارتباط موضوع هذه الورقة البحثية بجزئية من الأطروحة محل البحث.

إشكالية الدراسة:

حتى نتمكن من الإحاطة بالموضوع محل الدراسة يمكننا طرح الإشكال التالي:

إلى أي حد تمس المخالفات المتعلقة بعملية التصويت بمبادئ التصويت وإجراءاته؟ وفيما تتمثل هذه المخالفات؟

أهداف الدراسة: وتتجلى في:

تسليط الضوء على عملية التصويت والضوابط والإجراءات وما ينجر عن المساس بها من مخالفات.

منهج الدراسة:

اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الوصفي والتحليلي تماشيا وطبيعة الموضوع وهذا من خلال تطرقنا بالتعريف لبعض المصطلحات، وتحليلنا للنصوص القانونية المختلفة سواء تلك الواردة في قوانين الانتخابات أو القوانين الأخرى المرتبطة بالانتخابات، قصد الوقوف على مدى تنظيم إجراءات منازعات التصويت في المنظومة التشريعية الجزائرية.

تقسيمات الدراسة:

وللإجابة على الإشكالية المطروحة أنفا سيتم تقسيم هذه الورقة البحثية إلى مبحثين:

المبحث الأول: مخالفات مبادئ التصويت.

المبحث الثاني: مخالفات إجراءات التصويت.

المبحث الأول: مخالفات مبادئ التصويت.

للتصويت مبادئ أساسية تقوم عليها وجب احترامها حتى يتم التصويت بشفافية، ونزاهة، وتكون نتائجه هي نتيجة إرادة فعلية للناخبين، وأهم مبادئ التصويت التي يمكن أن تمس يوم الاقتراع مبدأ السرية، ومبدأ الشخصية، وكذا مبدأ الحياد وفي هذا المبحث سنتناول المخالفات التي قد تمس بهذه المبادئ، مخالفات الطابع السري للتصويت (المطلب الأول)، مخالفات الطابع الشخصي للتصويت (المطلب الثاني)، مخالفة مبدأ الحياد (المطلب الثالث).

المطلب الأول: مخالفة الطابع السري للتصويت

لقد كرس المشرع الجزائري مبدأ سرية التصويت من خلال نص المادة 133 من القانون العضوي 21-01 المؤرخ في 10 مارس 2021، الجريدة الرسمية عدد 17 لسنة 2021، المتضمن قانون الانتخابات، ولكي يتحقق مبدأ السرية لابد من توفر وسيلتين، وهما: المعازل، وكذا الأظرفة الخاصة بالتصويت، فعدم توفر إحدى هاتين الوسيلتين يعد مخالفة يمكن أن يؤدي إلى إلغاء الانتخابات، فالمعازل والأظرفة هي الضمان الوحيد لسرية التصويت، فهي التي تؤدي إلى إخفاء عملية الانتخابات عن الجمهور، فقد نص القانون العضوي 21-01 الانتخابات في المادة 146 التي نصت على " يزود كل مكتب تصويت بمعزل واحد أو عدة معازل يجب أن تصمن المعازل سرية التصويت لكل ناخب، على أنه يلزم ألا تخفي عن الجمهور عمليات التصويت والفرز والمراقبة"[1].

إذ أن مخالفة هذه المادة وعدم احترامها بعدم توفير المعازل داخل مكتب التصويت، أو أن يسمح للناخب بأن يضع ورقة التصويت داخل الظرف مباشرة دون أن يمر بالمعزل يمس بمبدأ السرية. وكذلك من المخالفات التي تمس بمبدأ السرية عدم احترام الشكل القانوني للمظاريف التي وجب أن لا تكون شفافة، حتى تضمن مبدأ السرية، ولقد نص القانون العضوي 21-01 على مواصفات هذه الأظرفة من خلال نص المادة 135 التي تنص على "يجرى التصويت ضمن أظرفة تقدمها الإدارة، تكون هذه الأظرفة غير شفافة، وغير مدمغة، وعلى نموذج موحد"[2].

وقد ألزم المشرع على ضرورة أن تكون هذه الأظرفة غير شفافة، وهذا ضمان من ضمانات مبدأ سرية التصويت. ولابد من عدم مخالفة وعدم السماح للمترشح بأن يدلي بصوته بوضع ورقة التصويت مباشرة دون ظرف الأمر الذي يؤدي إلى إلغاء صوته. ومن مخالفات الطابع السري كذلك الاتصال بالناخبين خارج مراكز التصويت، واطلاعهم على القائمة الانتخابية المرغوب فوزها، بتعريفهم بها بشكل حقيقي، وعندئذ يسهل التعرف عليها من بين بقية القوائم الانتخابية[3].

المطلب الثاني: مخالفة الطابع الشخصي للتصويت:

أكدت الفقرة الثانية من المادة 147 على شخصية التصويت، إذ نصت على ما يلي: "يتناول الناخب بنفسه عند دخوله القاعة وبعد إثبات هويته لأعضاء مكتب التصويت عن طريق تقديم أي وثيقة رسمية مطلوبة لهذا الغرض، ظرفا ونسخة من أوراق التصويت، وبعد تأكد رئيس مكتب التصويت من تناول الناخب جميع أوراق التصويت، يأذن له بالتوجه مباشرة إلى المعزل دون أن يغادر القاعة حيث يباشر عملية الاختيار ويضع ورقته في الظرف"[4].

إن مبدأ الشخصية في التصويت مبدأ لابد من مراعاته، وتوفير الضمانات اللازمة لاحترامه، وعدم المساس به، لكن أجاز المشرع إمكانية عدم تصويت الناخب بنفسه كاستثناء عن القاعة العامة، وهذا من خلال نص المادة 157 من القانون العضوي 21-01، ولقد وضع المشرع شروط وجب توافرها لصحة الوكالة، وإجراءات إصدارها، وهذا من خلال نص المواد من 159 إلى المادة 168 من القانون العضوي 21-01، ويمكن إيجاز شروط الوكالة في:

الشروط الموضوعية:

- وجب أن يكون الوكيل مسجل في القائمة الانتخابية للبلدية.
- أن تكون الوكالة لشخص واحد (وكيل واحد).
- تمتع الوكيل بالحقوق المدنية والسياسية.
- عدم حيازة الوكيل لأكثر من وكالة[5].

الشروط الشكلية للوكالة:

أحال المشرع من خلال القانون العضوي للانتخابات شروط إعداد الوكالة إلى التنظيم، وهذا ما حدث فعلا، فقد صدر المرسوم التنفيذي 16-337 المؤرخ في 2016/12/19 يحدد شكل وشروط إعداد الوكالة للتصويت في الانتخاب، وقد حدد هذا المرسوم الشروط الشكلية للوكالة والتي تتمثل في:

- أن تعد الوكالة على مطبوع واحد أمام السلطات المنصوص عليها في القانون العضوي 21-01 في المادة 168.
- وضع تأشيرة وختم السلطة التي أعدت الوكالة أمامها على مطبوع الوكالة.[6]
- توفر البيانات التالية في مطبوع الوكالة:
  - لقب واسم كل من الموكل والوكيل.
  - تاريخ ومكان ولادتهما.
  - عنوانهما ومهنتهما.
  - رقم تسجيلهما في القائمة الانتخابية، ومكتب تصويتهما.
  - إمضاء الموكل.
  - ختم السلطة المعدة للوكالة[7].

ولقد حدد المشرع الجزائري فترة إعداد الوكالات، والتي تتمثل في 15 يوما الموالية لتاريخ استدعاء هيئة الناخبين، وتنتهي 3 أيام قبل تاريخ الاقتراع، ونص على ضرورة تسجيل الوكالات في دفتر مخصص لهذا الغرض مرقم ومؤشر من قبل رئيس اللجنة الإدارية الانتخابات، أو رئيس الممثلية الدبلوماسية، أو القنصلية، أو قائد الوحدة، أو مدير المؤسسة، أو مدير المستشفى حسب الحالة[8].

لقد أحاط المشرع الجزائري مبدأ الشخصية في التصويت بعدة ضمانات تتمثل في ضرورة توفر الشروط القانونية لإعداد الوكالة، وكذا حصر فئة الأشخاص الذين يمكنهم أداء حق التصويت عن طريق الوكالة حتى لا يترك المجال مفتوح للتلاعب بهذا الحق، ولكن رغم كل هذه الضمانات يمكن أن يقع هناك مخالفات تمس بهذا المبدأ، ويمكن ذكرها فيما يلي:

- أن لا يكون الوكيل منتخبا أو مسجلا في القائمة الانتخابية للبلدية.
- أن يتم إعطاء الوكالة لأكثر من شخص.
- أن يجوز الوكيل أكثر من وكالة.
- عدم إعداد الوكالة أمام السلطة المخولة التي نص عليها القانون العضوي 21-01.
- عدم وجود تأشيرة وختم السلطة التي أعدت الوكالة أمامها.
- أن تعد الوكالة بعد انتهاء المدة القانونية المحددة لإعدادها.
- إن تخلف شرط من شروط الوكالة الموضوعية أو الشكلية يجعل من الوكالة غير قانونية، وبالتالي لا يمكن الاحتجاج بها، أو قبولها أثناء التصويت باعتبارها باطلة.

وما يلاحظ أيضا من مخالفات قد تمس بمبدأ الشخصية السماح للناخب أن يدلي بصوت ناخب آخر دون وكالة، أي دون أن يقدم الوكالة لرئيس مكتب التصويت.

- عدم بصمة الوكيل بالحبر الفسفوري (بصمة السبابة اليمنى) مما قد يسمح بإعادة الانتخاب لصالح وكيل آخر فبقاء الحبر الفسفوري في السبابة اليمنى دليل على أن الناخب قد انتخب بالوكالة، وبالتالي لا يستطيع أن يعيد عملية التصويت لصالح وكيل آخر.

المطلب الثالث: مخالفة مبدأ الحياد

لقد سعى المشرع الجزائري من خلال القانون العضوي 21-01 المتعلق بنظام الانتخابات إلى ضمان نزاهة العملية الانتخابية، وتكريس مبدأ حياد الإدارة. وهذا يظهر جليا من خلال النص على أنه "تجري الاستشارات الانتخابية تحت مسؤولية الإدارة التي يلتزم أعوانها التزاما صارما بالحياد إزاء الأحزاب السياسية والمترشحين".

إن مبدأ الحياد هو مبدأ مكرس دستوريا، وهذا من خلال نص التعديل الدستوري الأخير لسنة 2020 على "عدم تحيز الإدارة يضمنه القانون"[9]. وكذلك النص على أنه "تستهدف المؤسسات ضمان مساواة كل المواطنين والمواطنات في الحقوق والواجبات بإزالة العقبات التي تعوق تفتح شخصية الإنسان، وتحول دون مشاركة الجميع الفعلية في الحياة السياسية والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية". كما نصت عليه المادة 41 من الأمر 06-03 المؤرخ في 2006/07/15 المتضمن القانون الأساسي العام للوظيفة العمومية والتي نصت على "يجب على الموظف أن يمارس مهامه بكل أمانة، وبدون تحيز"[10].

من خلال ما سبق ذكره نستنتج أن المشرع أولى اهتماما كبيرا لمبدأ حياد الإدارة خاصة في العملية الانتخابية، وهذا ما شدد عليه، بإضافة مصطلح التزام أعوان الإدارة بمبدأ الصرامة، وقد حاول المشرع أن يحيط هذا المبدأ بمجموعة من الضمانات أهمها:

استبعاد بعض الأشخاص الذين تربطهم علاقة قرابة إلى غاية المرحلة الرابعة من التأطير والإشراف على العملية الانتخابية، وهذا ما أكدته تعليمة رئيس الجمهورية التي صدرت بتاريخ 2009/02/07 التي تتضمن مبدأ حياد الإدارة، والموظف إزاء العملية الانتخابية، وتعتبر هذه المبادرة الأولى من قبل الرئاسة كمؤسسة دستورية تأخذ على عاتقها مسؤولية التزام الأعوان الإداريين بالحياد أين جاء في القسم الثالث من التعليمة الرئاسية القواعد الواجب على السلطات العمومية والأعوان العموميين الامتثال لها فيما يخص الحياد، ومن بين الآليات لضمان مبدأ حياد الإدارة:

- حق المترشح في مراقبة العملية الانتخابية.
- على وسائل الإعلام معاملة المترشحين بالمساواة.
- التزام الإدارة بتوفير الوسائل المادية والأمنية بهدف تنظيم التجمعات الشعبية.
- إلزام أعوان الدولة بالحياد والتعامل على قدر المساواة.[11]

إن مخالفة مبدأ حياد الإدارة في العملية الانتخابية قد يؤدي إلى عدم نزاهة العملية الانتخابية، وبالتالي إلغاء التصويت، ومن المخالفات التي قد تمس بهذا المبدأ نذكر:

- تسريب أوراق التصويت خارج مراكز التصويت، وهذا للحث والتحريض على اختيار مرشح أو قائمة معينة.
- توجيه الناخبين داخل مكاتب التصويت من أجل اختيار مرشح ما.
- عدم تعليق قائمة مؤطري مكاتب التصويت داخل كل مكتب.

المبحث الثاني: مخالفات إجراءات التصويت

ترتبط هذه المخالفات بالمميزات التقنية لورقة التصويت وكذا مخالفات الجوانب الإجرائية والتنظيمية على مستوى مكتب وسوف تناول تحت هذا المطلب كل نوع في فرع مخالفة المميزات التقنية لورقة التصويت (المطلب الأول)، مخالفات الجوانب الإجرائية والتنظيمية على مستوى مكتب (المطلب الثاني).

المطلب الأول: مخالفة المميزات التقنية لورقة التصويت

حدد القانون مميزات تقنية لمطبوعة ورقة التصويت من حيث الحجم، اللون، وحملها لبيانات متفق عليها مع المترشحين للانتخابات، أو مع أحزابهم، وقد حدد القانون هذه المميزات من خلال المرسوم التنفيذي رقم 253/17[12] المؤرخ في 2017/09/11، الذي يحدد نص أوراق التصويت التي تستعمل لانتخاب أعضاء المجالس الشعبية البلدية و الولائية، ومميزاتها النفسية، وقد جاء تطبيقها مطابقا لأحكام القانون العضوي 01/21 المتعلق بنظام الانتخابات، ولقد نصت المادة 2 من هذا المرسوم على "تكون أوراق التصويت التي توضع في متناول الناخبين لانتخاب أعضاء المجالس الشعبية البلدية والولائية ذات نموذج موحد ولونين مختلفين".

وقد نص المشرع على أن شكل أوراق التصويت بالنسبة للانتخابات البلدية تختلف بحسب اختلاف عدد المقاعد المطلوب شغلها في الدائرة الانتخابية بينما تكون موحدة بالنسبة للانتخابات الولائية[13].

ولقد نصت المادة 3 من المرسوم السابق الذكر على أن أوراق التصويت المتعلقة بانتخاب أعضاء المجالس البلدية تكون ذات لون أبيض، بينما بالنسبة لانتخاب المجالس الولائية تكون زرقاء.

كما نصت المادة 4 من نفس المرسوم على البيانات الواجب توافرها في ورقة التصويت، والتي تتمثل في:

- نوع الانتخاب.
- الدائرة الانتخابية.
- تاريخ الانتخاب
- تسمية الحزب أو الأحزاب السياسية باللغة العربية وبالحروف اللاتينية.
- صورة تعريف المترشح متصدر القائمة.
- ألقاب المترشحين الأساسيين والمستخلفين، وأسماؤهم باللغة العربية وبالحروف اللاتينية، وكذا ترتيبهم في القائمة.

وبالنسبة لقوائم المترشحين الأحرار.

- عبارة قائمة حرة باللغة العربية وبالحروف اللاتينية، تتبع بحرف أبجدي عربي يمنح على مستوى الدائرة الانتخابية على أساس تاريخ وساعة إيداع القائمة[14].

لقد أولى المشرع اهتماما واضحا بمميزات ورقة التصويت حتى لا يترك مجالا للتلاعب أو التزوير أو استبدال أوراق التصويت مما يمس بنزاهة العملية الانتخابية، وتعتبر مخالفة المميزات التقنية لورقة التصويت:

- استعمال أوراق تصويت لا يتطابق لونها مع اللون المنصوص عليه في المرسوم التنفيذي.
- عدم توفر البيانات المنصوص عليها في المادة 4 من المرسوم التنفيذي 253/17 في ورقة التصويت.
- استعمال أوراق تصويت غير مطابقة للنموذج المحدد من قبل وزير الداخلية.
- استعمال أوراق تصويت غير مكتوبة باللغة العربية.
- عدم توفر أسماء القائمة الإضافية للمترشحين في ورقة التصويت.

المطلب الثاني: مخالفات الجوانب الإجرائية والتنظيمية على مستوى مكتب

يمكن أن تحدث عدة مخالفات يوم الاقتراع، وهذا ما يمس بأحكام القانون العضوي 21-01 المتعلق بنظام الانتخابات، وكذا المراسيم التنفيذية المتعلقة به، ويمكن ذكر بعض هذه المخالفات والتي تتمثل في:

- مخالفة زمن الاقتراع، وهذا من خلال تقديم الاقتراع أو تأخير ساعة افتتاحه من قبل الوالي دون ترخيص من الوزير المكلف بالداخلية.
- عدم نشر القرارات المتخذة من قبل الولاة من أجل تقديم ساعة افتتاح الاقتراع، وعدم تعليقها في البلديات المعنية في الآجال المحددة قانونا.
- عدم توفير العتاد الانتخابي الضروري داخل مكتب التصويت.
- عدم تشميع صناديق الاقتراع من قبل رئيس مكتب التصويت.
- عدم تقديم ما يثبت هوية الناخب أثناء تأديته واجبه الانتخابي.
- عدم وجود قائمة المنتخبين داخل مكتب التصويت.
- عدم ترتيب أوراق التصويت حسب القرعة التي قامت بها الهيئة العليا المستقلة لمراقبة الانتخابات.
- عدم تعليق قائمة أعضاء مكتب التصويت داخل المكتب.
- عدم السماح بجلوس ممثلي الأحزاب داخل مكاتب التصويت.
- عدم وضع التأشير على بطاقة الناخب.
- عدم الاحتفاظ بالوكالة والتأشير عليها.
- التسجيل المتكرر بالقائمة الانتخابية.
- عدم اكتمال تشكيلة مناصب التصويت.
- عدم تعليق قرار توزيع الناخبين.
- نقص أو انعدام أوراق التصويت.
- نقص أو انعدام أظرفة التصويت.
- تدخل ممثلي الأحزاب في سير عملية الاقتراع

خاتمة:

من خلال ما سبق بيانه في هذه الورقة البحثية التي تناولنا فيها المخالفات المتعلقة بعملية التصويت، لكون مرحلة التصويت من أهم المراحل الانتخابية فهي الواجهة الرئيسية التي تعكس مدى نزاهة الانتخابات وشفافيتها بسبب اقترانها وارتباطها بالتعبير المباشرة عن إرادة الناخبين هذا التعبير لابد أن يتم في ظل المبادئ العامة والمتمثلة أساسا في شخصية وسرية التصويت من جهة والحرية والمساواة من جهة اخرى وكذا مبدأ الحياد والدقة ولا يكفي النص على هذه المبادئ في المنظومة التشريعية بل لابد من وضع آليات وإجراءات لتطبيقها على ارض الواقع كما انه لابد من تبيان المخالفات المتعلقة بعملية التصويت وصولا إلى وضع نظام قانوني يحكم المنازعة الانتخابية الناتجة عن جراء مخالفة مبادئ وضوابط وإجراءات التصويت.

من خلالنا دراستنا لهذا الموضوع، تمكنا أن نخلص لجملة النتائج التالية:

1- نص المشرع الجزائري على مبادئ التصويت في مختلف قوانين الانتخاب .

2- أن بعض هذه المبادئ مدرجة دستوريا وهذا نظرا لأهميتها ولإضفاء خاصية السمو التي يتمتع بها الدستور.

3- كما عمل على وضع آليات من أجل تجسيد هذه المبادئ من خلال التنظيم المادي لعملية التصويت وكذا التنظيم الإجرائي.

4- لقد منح المشرع حق الطعن جراء مخالفة التنظيمات المادية والإجرائية لعملية التصويت، كما حدد خلال قانون الانتخاب وكذا القوانين المفصلة في اختصاصات مختلف الجهات ذات الصلة بالمنازعات التصويت، كما لم يتعامل المشرع الجزائري بوضعه لإجراءات الطعن سواء من ناحية أصحاب الحق في الطعن أو شكلية الطعن أو الآجال سواء آجال تقديمه أو الفصل فيه بنفس الكيفية، فهذه الإجراءات تختلف باختلاف الاستحقاقات الانتخابية.

من خلال جملة النتائج المتوصل إليها في هذه الورقة البحثية، تمكننا تقديم **التوصيات التالية**:

- تحديد جزاءات أكثر ردعا للحد من المخالفات المتعلقة بعمليات التصويت.
- بخصوص أصحاب الحق في الطعن ونظرا لأن هناك تباين فالمشرع الجزائري لم ينظم هذه المسألة بطريقة موحدة بالرغم من أن الهدف العام هو الوصول إلى انتخابات شفافة ونزيهة، فيمنح الناخب هذا الحق في استحقاقات كما هو الحال بالنسبة للانتخابات المحلية ويحرمه منه في أخرى الانتخابات الوطنية، إن الناخب هو محور العملية الانتخابية ولذلك وجب منحه هذا الحق في جميع الاستحقاقات.
- وضع آلية توازن ما بين التقليل من الطعون غير الجادة وما بين إعطاء الحق في الطعن لجميع الأطراف.

الهوامش:

[1]- أنظر المادة 146 من القانون العضوي 21-01، المتعلق بنظام الانتخابات، جريدة رسمية العدد 17، المؤرخة في 10 مارس سنة 2021.

[2]- أنظر المادة 135 من القانون العضوي 21-01، السابق ذكره.

[3]- محمد بركات، النظام القانوني لعضو البرلمان، الجزء الأول، ديوان المطبوعات الجامعية، 2012، ص 71.

[4]- أنظر: المادة 147، من القانون العضوي 01/21، السابق ذكره.

[5]- أنظر: المواد 160، 167، من القانون العضوي 01/21، السابق ذكره.

[6]- أنظر المواد 2، 3 من المرسوم التنفيذي 16-337، المؤرخ في 19 ديسمبر سنة 2016 يحدد شكل إعداد الوكالة في الانتخابات جريدة رسمية العدد 75، المؤرخة في 21 ديسمبر 2016.

[7]- أنظر المادة 04 من المرسوم التنفيذي 16-337، السابق ذكره.

[8]- أنظر المادة 161 من القانون العضوي 21-01، السابق ذكره.

[9]- أنظر الفقرة الثانية من المادة 26 من التعديل الدستوري لسنة 2020، الجريدة الرسمية عدد 82، الصادرة بتاريخ: 30 ديسمبر 2020.

[10]- أنظر المادة 41، من الأمر 06-03 المؤرخ في: 15جويلية سنة 2006 المتضمن القانون الأساسي العام للوظيفة العمومية، جريدة رسمية العدد 46 الصادرة بتاريخ 16 جويلية سنة 2006.

[11]- بهلولي أبو الفضل محمد وفوغلو الحبيب، "مداخلة بعنوان مبدأ حياد الموظف العمومي في العملية الانتخابية"، مجلة دفاتر السياسة والقانون، عدد خاص أفريل 2011، ص 410.

[12]- المرسوم التنفيذي رقم: 17-253 المؤرخ في 11سبتمبر سنة 2017، يحدد نص أوراق التصويت التي تستعمل انتخاب أعضاء المجالس الشعبية البلدية والولائية ومميزاتها التقنية، جريدة رسمية العدد 53 المؤرخة في13 سبتمبر سنة 2017.

[13]- أنظر: المادة 2 من المرسوم التنفيذي رقم: 17-253، المؤرخ في 11 سبتمبر 2017 يحدد نص أوراق التصويت التي تستعمل لانتخاب أعضاء المجالس الشعبية البلدية والولائية ومميزاتها التقنية، جريدة رسمية العدد 53، المؤرخةفي: 13 سبتمبر سنة 2017.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 721 – 734
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المنازعات الناشئة عن الدفتر العقاري في القانون الجزائري

Disputes arising from the real estate ledger in Algerian law

د/ نور الدين حيرش
كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة معسكر
hairechnou@univ-mascara.dz

تاريخ الإرسال: 2020/04/01 تاريخ القبول: 2021/11/04

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى توضيح وبيان أنواع المنازعات التي تنشأ بمناسبة الحصول على الدفتر العقاري أو قبل ذلك، خاصة وأن المشرع الجزائري يأخذ بقاعدة إمكانية إلغاء الدفتر العقاري بعد ظهور وقائع جديدة تجيز القيام بذلك، أو رفض تسليم الدفتر العقاري من طرف المحافظ العقاري لطالبه في حالة الشك في المعلومات المقدمة إليه من طرف هذا الأخير، وهو ما يخالف أهم قاعدة في نظام الشهر العيني الحقيقي التي تنص على انتهاء كل المنازعات والشكوك بخصوص العقار بمجرد تسليم الدفتر العقاري لصاحبه، لان الشهر يطهر الملكية، الأمر الذي يخالف المشرع الجزائري باعتماده إلغاء الدفتر العقاري، مما صعب من مأمورية المحافظ العقاري من جهة وزاد من الضغط على جهاز القضاء من جهة أخرى بكثرة المنازعات في هذا المجال .

لذا يسعى البحث إلى بيان ذلك من خلال التطرق إلى المنازعات التي تكون قبل تسليم الدفتر العقاري من طرف المحافظ العقاري وأمامه، والتعرض إلى المنازعات التي تكون بعد تسليم الدفتر العقاري والتي تكون أمام القضاء.

الكلمات المفتاحية: الشهر؛ الدفتر؛ العقار؛ القضاء؛ النزاع.

Abstract:

The aim of this research is to clarify and clarify the types of disputes that arise on the occasion of obtaining the real estate or before, especially as the Algerian legislator takes the rule of the possibility of canceling the property ledger after the emergence of new facts that permit doing so. Or refusing to hand over the property book by the real estate governor to his claim in case of doubt in the information presented to him by the latter, which contradicts the most important rule in the real real real month system that states that all disputes and doubts concerning the property are over once the real estate book is handed over to his company. This is because the month disinfectates the property, which contradicts the Algerian legislator by adopting the cancellation of the real estate ledger, which makes it difficult for the governor of the real estate on the one hand and increases the pressure on the judiciary on the other side with the proliferation of disputes in this field.

The research seeks to illustrate this by addressing the disputes that are before the delivery of the mortgage by and before the real estate governor, and exposing disputes that are after the delivery of the real estate and which are before the courts.

Key words: Publicity; WordPad; immovable; Judiciary; conflict.

مقدّمة:

يعتبر العقار مسألة حيوية في تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية في أي بلد بصفة عامة، وفي الجزائر بصفة خاصة نظرا للاعتبارات التاريخية والسياسية التي مرت بها.

لذا يعتبر حق الملكية من أوسع الحقوق نطاقا باعتباره يخول لصاحبه حق التصرف فيه والتنازل عنه على النحو الذي يراه مناسبا، وهذا الحق مكرس دستوريا حسب المادة 52 من الدستور الجزائري لسنة 1996 المعدل بموجب القانون 01/16 المؤرخ في 6 مارس 2016 المتضمن التعديل الدستوري.

وقد شهدت الملكية العقارية الخاصة بالجزائر في المرحلة ما بين 1970 إلى 1989 تطورا نوعيا بصدور مجموعة من النصوص القانونية تهدف إلى ضبطها وحمايتها، غير أن تحقيق هذه الأهداف لا يتأتى إلاّ بوجود أوعية عقارية ثابتة بسندات قانونية لها قوة في إثبات حق الملكية العقارية الخاصة، باعتبارها من أهم ركائز الاقتصاد في أي مجتمع مهما كان نظامه السياسي والاقتصادي، حيث يتم إضفاء حماية صارمة على الملكية العقارية وإحاطتها بجملة من الضمانات سواء كانت بمبادئ دستورية أو قواعد قانونية.

إن إثبات الملكية العقارية الخاصة في القانون الجزائري يكتسي أهمية بالغة لاسيما تسهيل التعامل فيها بين المواطنين والإدارات، إذ يعتبر الدفتر العقاري السند الوحيد لإثبات الملكية العقارية باختلاف أنواعها متى تم الانتهاء من عملية مسح الأراضي العام لكل المناطق الوطن، إلاّ أنه قبل تسليم الدفتر العقاري قد تظهر إشكالات مادية وقانونية تحول دون استلام المالك سنده الذي يثبت ملكيته للعقار، كما يمكن له أن يتسلم الدفتر العقاري وتنشأ بعد ذلك منازعات من أجل إلغاءه، الأمر الذي يجعلنا نطرح التساؤل التالي لماذا تنشأ منازعات بسبب الدفتر العقاري؟، ولماذا سمح المشرع الجزائري بإلغائه ؟ ومن هي الجهة القضائية المختصة بنظر تلك المنازعات؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات قسمنا هذا البحث إلى مبحثين تناولنا في الأول حالات رفض المحافظ العقاري منح الدفتر العقاري والمنازعات المترتبة عليها، وفي الثاني تعرضنا إلى منازعات إلغاء الدفتر العقاري أمام القضاء.

المبحث الأول: حالات رفض المحافظ العقاري منح الدفتر العقاري والمنازعات المترتبة عليها

تتجلى سلطة المحافظ العقاري باعتباره المشرف على عملية الشهر العقاري (الأراضي الممسوحة أو غير الممسوحة)، في مراقبة مدى قانونية الوثائق المراد شهرها لدى المحافظة العقارية، وفي سبيل ذلك منحه المشرع حق رفض الإيداع الوثائق المراد شهرها أو قبولها ورفض إجراء الشهر[1].

كما قد يثار النزاع أثناء عملية الترقيم المؤقت والنهائي عند امتناع المحافظ العقاري عن منح المالك الظاهر الترقيم العقاري أو عند قيامه بعملية الفحص والتدقيق للوثائق المودعة للشهر، وفي هذا الإطار ارتأينا تقسيم هذا المبحث إلى خمسة مطالب، نتعرض في الأول إلى حالة رفض الإيداع، وفي الثاني إلى حالة رفض إجراء الشهر، أما المطلب الثالث فخصصناه إلى منازعات الترقيم المؤقت، والرابع تطرقنا فيه إلى منازعات الترقيم النهائي، أما الخامس فخصص إلى منازعات الترقيم لمجهول أو كما سماها المشرع سنة 2018 بالعقارات غير المطالب بها أثناء أشغال مسح الأراضي حسب المذكرة الصادرة عن المديرية العامة للأملاك الوطنية رقم 4060 المؤرخة في 05 أفريل 2018[2].

المطلب الأول: حالة رفض الإيداع

يجوز للمحافظ العقاري إصدار قرار رفض الإيداع إذا تبين له نقص في البيانات أو عدم إشهار السندات المرتكزة عليها في عملية المسح على أن يتم ذلك خلال 15 يوم من تاريخ الإيداع، حيث أن الأصل

في رفض الإيداع هو إجراء فوري وكلي، يتعلق بالوثيقة المودعة بأكملها، حتى لو كان السهو أو عدم الصحة يتعلق ببعض البيانات في الوثيقة المودع[3].

لكن يرد على هذه القاعدة أو الأصل العام استثناء ذكرته المادة 106 من المرسوم رقم 76-63 المؤرخ في 25 مارس 1963 المتعلق بتأسيس السجل العقاري، المعدل والمتمم، والتي أوضحت الحالات التي يكون فيها رفض الإيداع جزئيا وهي:

1- حالة نزع الملكية من أجل المنفعة العامة، لأن الوثيقة المودعة في مثل هذه الحالة تتضمن إجراءات كثيرة ومتميزة بعدد المالكي، حيث يمكن أن يشمل الرفض البعض دون البعض الآخر.

2- حالة ما إذا كانت الوثيقة المودعة قصد الشهر تتضمن امتيازا أو رهون أو نسخة من التنبيه المساوي للحجز، وتتضمن في نفس الوقت خلافات في التعيين الخاص بالعقارات المترتب عليها بعض الحقوق أو الحجوز، فإن الإجراء يقبل بالنسبة للعقار الذي يكون تعينه مطابقا للشروط القانونية، أما حالة الرفض فإنها تطبق على العقارات التي يكون تعيينها ناقص[4].

الفرع الأول :أسباب رفض الإيداع

تتعدد أسباب رفض الإيداع من طرف المحافظ العقاري، فمنها ما هو متعلق بتخلف إحدى الوثائق أو البيانات المطلوبة في الوثائق المودعة، ومنها ما هو متعلق بنقص أو خطأ في تعيين الأطراف أو العقارات.

وهذه الأسباب تم ضبطها في المادة 100 من المرسوم 76-63 المذكور أعلاه، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

1- عدم تقديم الدفتر العقاري للمحافظ العقاري .

2- حالة عدم تقديم للمحافظ العقاري مستخرج مسح الأراضي، وفي حالة تغيير حدود الملكية يجب تقديم وثائق القياس.

3- عندما يكون التصديق على هوية الأطراف لم يتم وفق الشروط المنصوص عليها في المواد 102 و103 من المرسوم 76 -63.

4- حالة عدم تقديم أي وثيقة واجبة التسليم للمحافظ العقاري من أجل قبول الإيداع.

5- عندما يكون تعيين العقارات مخالف لأحكام المادة 66 من المرسوم 76 – 63.

6- حالة عدم ظهور الصورة الرسمية أو النسخة المودعة بأن العقد الذي قدم للإشهار غير صحيح من حيث الشكل[5].

بالإضافة إلى هذه الحالات، هناك حالتين ورد النص عليهما في المادة 353 الأمر 76 / 105 المؤرخ في 9 ديسمبر 1976 المتضمن قانون التسجيل، والتي ألغيت بموجب المادة 27 من القانون 11/99 المؤرخ في 23 ديسمبر 1999 المتضمن قانون المالية لسنة 2000[6]، حيث تمت الإشارة لهما على سبيل الاستدلال فقط، وتتمثلان فيما يلي:

1- عدم تقديم التصريح التقييمي للعقار موضوع التصرف، بمعنى عدم تحديد القيمة التجارية للمعاملات.

2- عدم الدفع المسبق لرسوم الشهر العقاري من طرف ملتمس الإيداع.

الفرع الثاني: كيفيات رفض الإيداع

عندما يقرر المحافظ العقاري رفض الإيداع، وقبل تبليغ قراره للمودع، يبحث فيما إذا كانت هناك أسباب أخرى للرفض، وذلك عن طريق فحص العقود والوثائق المودعة، وحصر كل الأخطاء والنقائص الموجودة فيها، قصد القيام بعملية التسوية مرة واحدة من أجل تفادي رفض الإيداع مرة أخرى.

حيث يتم تجسيد قرار رفض الإيداع في رسالة مكتوبة توجه لمودعي العقود أو المحررات، يحدد بموجبها تاريخ الرفض وأسبابه والنص القانوني الذي يبرره، مع ضرورة توقيع المحافظ وشهادته بذلك، وبالرجوع لنص المادة 107 من المرسوم 76 – 63 المذكور سابقا نلاحظ أن مدة تبليغ قرار الرفض هي 15 يوم من تاريخ الإيداع[7].

المطلب الثاني: رفض إجراء الشهر

إن رفض الإيداع كما سبق تبيانه يتطلب فحصا دقيقا وشاملا للوثيقة المودعة، غير أن رفض الإجراء يتطلب أيضا مراقبة دقيقة وفحصا معمقا للوثيقة التي تم قبول إيداعها مع ضرورة مقارنتها بالبيانات المقيدة على مجموعة البطاقات العقارية، وإذا تبين بعد الفحص الدقيق والكلي للوثيقة المراد شهرها وجود خلل أو نقص يمكن للمحافظ العقاري رفض إجراء عملية شهرها[8].

الفرع الأول: أسباب رفض إجراء الشهر

تعد أسباب رفض إجراء الشهر من الضمانات القانونية التي سنها المشرع حماية للمتعاملين، وقد نص عليها في المادة 101 من المرسوم 76-63 كمايلي:

1- عندما تكون الوثائق المودعة والوثائق المرفقة بها غير متطابقة.

2- عندما تكون مراجعة الإجراء السابق والخاصة بالوثائق وجداول قيد الرهون والامتيازات غير متطابقة مع الوثائق المودعة قصد الشهر.

3- عندما يكون تعيين الأطراف والعقارات أو الشرط الشخصي كما هو محدد في المادة 65 من المرسوم 76 -63 غير متطابق مع البيانات المقيدة على البطاقة العقارية.

4- عندما تكون صفة المتصرف والحائز الأخير والمحدد في الوثائق المودعة متناقضة مع البيانات الموجودة على البطاقات العقارية.

5- عندما يكون التحقيق المنجز بموجب المادة 104 من المرسوم 76-63 يكشف بأن الحق غير قابل للتصرف.

6- عندما يكون موضوع العقد المحرر المراد شهره غير مشروع، ومخالف للنظام العام[9].

الفرع الثاني: كيفيات رفض إجراء الشهر

يقوم المحافظ العقاري بمباشرة فحص الوثائق المودعة قصد إجراء الشهر، وإذا تبين له سببا من أسباب رفض الإجراء، يقوم بإصدار قرار رفض الإجراء، ويبلغه مباشرة إلى محرر الوثيقة المودعة أو عن طريق رسالة مضمنة مع إشعار بالوصول، على أن يكون القرار مؤرخ، وموقع، وعليه ختم المحافظ العقاري، ويعطي هذا الأخير مهلة لمحرر الوثيقة قصد استدراك سبب الرفض والتي حددها القانون ب 15 يوم تسري من تاريخ التبليغ.

وإذا لم يقم المبلغ له بإصلاح السهو أو إيداع الوثائق التعديلية، يبلغ بقرار الرفض النهائي خلال 8 أيام من تاريخ انتهاء مهلة 15 يوم[10].

غير أنه إذا تبين للمحافظ العقاري بعد إجراء عملية الشهر أنه قد أخطأ عند قبوله للوثيقة المودعة، وقيامه بالشهر، ما عليه في هذه الحالة إلا اتخاذ قرار الرفض النهائي للوثيقة دون إتباعه لإجراءات الرفض النهائي[11].

على أن يقوم مباشرة بإبلاغ المدير الولائي للحفظ العقاري بهذا الرفض قصد مباشرة هذا الأخير دعوى قضائية ضد المستفيد من عملية الشهر من أجل إبطال أثار شهر الوثيقة لمخالفتها للقوانين والأنظمة المتعلقة بالحفظ العقاري[12]، مع وجوب إشهار عريضة افتتاح الدعوى لدى المحافظة العقارية[13].

المطلب الثالث: المنازعات المتعلقة بالترقيم المؤقت

نصت المادة 15 من المرسوم 76-63 المتعلق بتأسيس السجل العقاري على أن النزاع حول الترقيم المؤقت يكون أمام المحافظ العقاري سواء كان لمدة 4 أشهر أو سنتين.

حيث يتم تقديم الاعتراض على الترقيم المؤقت، سواء من طرف المالك أو الحائز أمام المحافظ العقاري، الذي يملك سلطة النظر فيه، وسلطة محاولة المصالحة بين الأطراف، التي يترتب عليها إما تسوية النزاع أو فشله[14]، وفي هذه الحالة يبلغ المحافظ للمعني رأيه، ويبقى لهذا الأخير أجل 6 أشهر لرفع دعوى أمام القاضي العقاري المختص إقليميا إذا كان الخصوم يخضعون للقانون الخاص، أو أمام المحكمة الإدارية إذا كان أحد أطراف الخصومة يحكمه القانون العام كالدولة أو البلدية، وذلك تحت طائلة سقوط هذا الحق إذا لم ترفع الدعوى في الآجال المحددة لها.

ونلاحظ أن المشرع في هذه الحالة وضع أجل مسقط للمطالبة بالحق العيني وهو 6 أشهر لرفع الدعوى[15].

المطلب الرابع: المنازعات المتعلقة بالترقيم النهائي

إن قرارات المحافظ العقاري الهادف إلى إعادة النظر في الترقيم النهائي يمكن الطعن فيها عن طريق القضاء، دون أن يحدد المشرع أجل مسقط لها، كما فعلت التشريعات الأخرى طبقا للمادة 16 من المرسوم 76-63، مما يجعل القوة الثبوتية المطلقة لها في مواجهة الكافة، قابلة لإعادة النظر من طرف المالك الغائب الذي لم يحضر عملية المسح، والذي قد يظهر بعد مدة طويلة قبل انقضاء أجال التقادم المكسب للمنازعة، وهذا له أثر سيء على ضمان الائتمان العقاري، ويقلل من أهمية الشهر العيني، علما أنه الدول التي أخذت بهذا النظام جعلت الترقيم النهائي غير قابل للمنازعة، ومنحت المالك الذي أهدرت حقوقه حق المطالبة بالتعويض عن الضرر من الحائز سيء النية[16].

المطلب الخامس: المنازعات المتعلقة بالترقيم لمجهول

تجدر الإشارة هنا أنه قبل سنة 2018 كانت العقارات التي لم يظهر أصحابها خلال عملية المسح أو بعدها تسجل في حساب مجهول وتبقى لمدة سنتين، وفي حالة عدم ظهور أصحابها تسجل باسم الدولة حسب الأمر 74/75 المتضمن إعداد مسح الأراضي العام وتأسيس السجل العقاري والمرسومين 62/76 المتعلق بإعداد مسح الأراضي العام و63/76 المتعلق بتأسيس السجل العقاري، حيث أنه بموجب المادة 67 من القانون 10/14 المؤرخ في 30 ديسمبر 2014 المتضمن قانون المالية لسنة 2015، أضاف المشرع المادة 23 مكرر للأمر 74/75 والتي نصت على ترقيم العقارات المجهولة باسم الدولة مباشرة، ولكن بعد صدور قانون المالية لسنة 2018 عدل المشرع مضمون المادة 23 مكرر من الأمر 74/75 بموجب المادة 89 منه، وغير معها تسميت العقارات المجهولة إلى تسميت "العقارات غير المطالب بها أثناء عملية المسح"، كما عدل معها إجراءات ترقيمها[17]، كما صدرت المذكرة رقم 4060 المؤرخة في 5 أفريل 2018 عن المديرية العامة للأملاك الوطنية لتحدد إجراءات التسوية الإدارية لهذا النوع من العقارات.

حيث أنه يمكن أن يحدث أثناء مباشرة الأشغال والأعمال الميدانية للجنة المسح أن تعين عقار غير معروف مالكه، ولم يطالب بمسحه من أي كان، ففي هذه الحالة، وبإيداع وثائق المسح لدى المحافظة العقارية وبعد إعلانها للجمهور، يباشر المحافظ العقاري عملية الترقيمات، ويقوم بترقيم مثل هذه العقارات المجهولة المالك لفائدة مجهول لمدة سنتين كما قلت سابقا قبل تعديلي 2015 و2018، أين تخصص هذه المدة لإبداء الاعتراضات من طرف المالك الحقيقي الذي يمكن أن يظهر بعد هذه العملية.

نظرا لشيوع ظاهرة الترقيم لحساب مجهول، وأمام كثرة المنازعات التي تثور بشأنها، والتي ترجع أسبابها في الغالب إلى عدم دقة عمليات المسح من جهة، وعدم إعلام الجمهور بالتنقل الميداني من جهة أخرى، أصدرت المديرية العامة للأملاك الوطنية المذكرة رقم2421 ، مؤرخة في 3 ماي2003 ، يتم من خلالها بيان الإجراءات الواجب إتباعها لتسوية هذه الأوضاع[18]، ولكن بعد تعديلي 2015 و2018 للأمر 74/75 تغير إجراءات التسوية ولم تعد تسجل العقارات التي لم يظهر مالكها في حساب العقارات المجهولة وإنما في حساب العقارات التي لم يطالب بها أثناء عمليات مسح الأراضي، وتسوى وفقا لما جاء في المذكرة 4060 الصادرة عن المديرية العامة للأملاك الوطنية في 5 أفريل 2018 كما قلت أنفا.

الفرع الأول: حالة الاعتراض بسند رسمي مشهر

يتعين على الأشخاص الذين اكتشفوا أن عقاراتهم تم ترقيمها لمجهول، في الحقيقة يعتبرون مالكين لها بسندات رسمية أن يقوموا بتقديم اعتراضاتهم والمطالبة بترقيم العقار لفائدتهم، وذلك عن طريق تقديم طلب الترقيم العقاري للمحافظ العقاري ويودع لدى المحافظة العقارية.

ويشرع المحافظ العقاري حينها في دراسة الطلب الذي يتعين عليه التحقق من سند الملكية المقدم من طرف المعترض، ومقارنته بالعقار الذي سجل في حساب مجهول، من حيث مدى توافق بين المعلومات الواردة في السند مع وضعية العقار[19].

الفرع الثاني: حالة الاعتراض دون تقديم سند رسمي مشهر

تضمنت المذكرة رقم 4618 المؤرخة في 4 سبتمبر 2004 الصادرة عن المديرية العامة الأملاك الوطنية، الشروط والإجراءات الواجب إتباعها لتسوية العقارات الواقعة في مناطق ممسوحة المسجلة في حساب مجهول التي يطالب بترقيمها أشخاص يفتقدون لعقود مشهرة[20].

ولدراسة الطلبات المقدمة من طرف المالك أو الحائز قصد الترقيم في السجل العقاري يدعوا إلى التمييز بين حالتين:

1 - **حالة تقديم طلب مرفق بسند معترف به قانونا:** يتعلق الأمر هنا بالسندات المحررة خلال فترة الاحتلال التي أضفيت عليها الصفة الرسمية والحجية الكاملة في الإثبات رغم عدم خضوعها للإشهار.

2 - **حالة عدم وجود أي سند:** في هذه الحالة يتعين القيام التحقيق الميداني للتأكد من أن حيازة الشخص المطالب بالترقيم والمعترض على عملية الترقيم لمجهول، كان يمارس حيازة حقيقة على العقار قبل مرور فرقة المسح، غير أنه يشترط عليه تدعيم ادعائه بشهادة شخصين مدلى بها أمام الموثق[21].

المبحث الثاني: منازعات الدفتر العقاري أمام القضاء

تختلف الجهات القضائية المختصة بالنظر في الدفتر العقاري باختلاف طبيعة النزاع المعروض عليها، فقد تكون المنازعة حول الإجراءات الأولية للحقوق في السجل العقاري، وقد تكون لاحقه لتسليم سند الملكية المتمثل في الدفتر العقاري، فهذه النزاعات يؤول الفصل فيها إلى جهات قضائية مختلفة، فمنها ما ينعقد الاختصاص فيها للقضاء العادي، ومنها ما يؤول للقضاء الإداري.

المطلب الأول: منازعات الدفتر العقاري التي يختص بها القاضي العادي

خلال سريان إجراءات إعداد الدفتر العقاري قد تثور نزاعات حول الإجراءات الأولية التي تباشر فيها عملية المسح العقاري والتحقيق في الملكية، مما يؤول الاختصاص فيها للقاضي العقاري إذا كان النزاع قائم بين الخواص، على أن يكون للقاضي الجزائي اختصاصه بالتدخل بصدد الأخطاء التي يمكن أن تصدر عن المحافظ العقاري.

الفرع الأول: اختصاص القاضي العقاري

إن فشل الجهات الإدارية في محاولة التوفيق بين أطراف النزاع بشأن الاعتراضات والاحتجاجات المقدمة أمامها، سواء تلك المتعلقة بعملية المسح العام أو تلك الناشئة بصدد الترقيم المؤقت، مما يفتح المجال أمام الأطراف المتنازعة باللجوء إلى القضاء المختص لفض النزاع، ويكون القاضي العقاري هو صاحب الاختصاص في هذا المجال[22].

أولا: الدعوى الناشئة عن إيداع وثائق المسح

تنص المادة 14 من المرسوم 76 – 62 يتعلق بإعداد مسح الأراضي العام على أنه "يعطى أجل 3 أشهر فيما يخص الأجزاء المتنازع فيها إلى المالكين من أجل الاتفاق على حدودهم أو من أجل رفع دعوى أمام الجهات القضائية المختصة إقليميا ...".

وبالتالي في حالة عدم التوصل إلى اتفاق وحل النزاع وديا من طرف لجنة مسح الأراضي، فإن ذلك يفتح المجال لإثارة الأمر أمام القضاء عن طريق دعوى قضائية مع مراعاة الشروط المنصوص عليها قانونا، من حيث احترام قواعد الاختصاص القضائي وأحكام المادة 13 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية، ومن حيث توافر شرط الصفة والمصلحة مع التقيد بميعاد 3 أشهر من تاريخ تبليغ محضر عدم المصالحة للأطراف، من أجل رفع الدعوى أمام القسم العقاري للمحكمة الواقع في دائرة اختصاصها العقار محل النزاع[23].

ثانيا: الدعوى الناشئة عن الترقيم المؤقت بين الخواص

قد يحدث أن لا يقدم أي اعتراض خلال عملية التحقيق الميداني، إلا أن هذا لا يمنع من إبداء الاحتجاج أمام المحافظة العقارية بصدد عملية الترقيم التي تختلف مدتها حسب نوع الترقيم.

فإذا قدم للمحافظ العقاري سندات رسمية كان الترقيم نهائيا، أما إذا قدمت له سندات لا ترقى إلى العقود الرسمية، ففي هذه الحالة يقوم بالترقيم بصفة مؤقتة لمدة 4 أشهر، أو الترقيم لمدة سنتين.

ويكن من يرغب في الاعتراض على هذا الترقيم الحق في إبداء اعتراضه، وفي حال فشل المحافظ العقاري في الصلح بين الأطراف المتنازعة يؤول الاختصاص للقاضي العقاري، على أن يتم رفع الدعوى في غضون 6 أشهر من تاريخ تحرير محضر عدم الصلح[24].

الفرع الثاني: اختصاص القاضي الجزائي

حسب ما تقتضي به القواعد العامة، تكون الدولة مسؤولة عن تحمل الأضرار الناجمة عن أخطأ موظفيها وجبر الضرر بتقديم تعويض ملائم للمضرور، إلا أن الخطأ الشخصي للموظف العام يبقى محل متابعة متى كان جسيما وشكل خطأ تقصيريا في جانب المحافظ العقاري[25].

لذا فالخطأ الذي يكون محل متابعة جزائية قد يكون في حالة إتيان سلوك إيجابي جسيم من خلال قيام المحافظ العقاري بالإخلال بالتزامه القانوني، كأن يقوم باستبدال البيانات الموجودة في البطاقات العقارية

المثبتة من عملية المسح بيانات أخرى لفائدة شخص آخر، وهذا ما يشكل تزوير من طرفه في محرر رسمي، فهو فعل معاقب عليه بموجب قانون العقوبات[26].

بالرجوع إلى أحكام المادة 214 من قانون العقوبات التي تنص على أنه "يعاقب بالسجن المؤبد كل قاض أو موظف أو قائم بوظيفة عمومية ارتكب تزويرا في المحررات العمومية أو الرسمية أثناء تأدية وظيفته وذلك بانتحال شخصية الغير أو الحلول محلها، إحداث تغيير في المحررات أو التوقيعات..."[27].

كما قد يرد الفعل الصادر من المحافظ العقاري في شكل تصرف سلبي عن طريق الامتناع عن أداء التزام قانوني، كامتناعه عن تسلم وثائق المسح المودعة لديه من طرف لجنة مسح الأراضي قصد إعداد السجل العقاري.

المطلب الثاني: منازعات الدفتر العقاري التي يختص بها القاضي الإداري

تنص المادة 800 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية على أن "المحاكم الإدارية هي جهات الولاية العامة في المنازعات الإدارية تختص بالفصل في أول درجة بحكم قابل الاستئناف في جميع القضايا التي تكون الدولة أو الولاية أو البلدية أو إحدى المؤسسات ذات الصبغة الإدارية طرفا فيها "[28].

نظرا للمعيار العضوي الذي كرسه المشرع الجزائري بموجب هذه المادة فإنه إذا كان أحد أطراف النزاع من الأشخاص الإدارية العامة، يؤول الاختصاص فيها للقاضي الإداري سواء تعلق الأمر بالمنازعات الناشئة عن الترقيمات العقارية، ودعوى التعويض على الأضرار الناتجة عن أخطاء المحافظ العقاري على أساس الخطأ المرفقي.

الفرع الأول: دعوى إلغاء الترقيم العقاري

يختص القضاء الإداري بالنظر والفصل في النزاعات المتعلقة بإعداد وتسليم الدفتر العقاري سواء تلك الناشئة عن عملية الترقيم المؤقت للعقار لفائدة الدولة، وبالتالي اعتراض الخواص عليه والمطالبة بإلغائه، كما ينعقد له الاختصاص كذلك بصدد الطلبات المقدمة لإلغاء الترقيم النهائي.

أولا: دعوى إلغاء الترقيم المؤقت

إن المحافظ العقاري عندما يتلقى وثائق المسح يقوم بمباشرة إجراءات الترقيم العقاري للعقار الممسوح، ولكل من يريد الطعن في هذا الترقيم إبداء اعتراضه على هذه العملية.

فإذا كان الاعتراض بين الأفراد وترتب عن محاولة الصلح فشل المحافظ العقاري بالتوفيق بين أطراف النزاع، وقام بتوجيههم إلى القضاء من أجل عرض النزاع على القاضي العقاري المختص، أما إذا كان الاعتراض صادر باسم الدولة أو من طرف أحد الأشخاص الإدارية العامة بما فيها البلدية أو الولاية بالاحتجاج على أن العقار محل الترقيم لفائدة الخواص يدخل ضمن أملاك الدومين العام للدولة، فإن عدم التوصل إلى تسوية النزاع وديا، يمكن من له مصلحة في ذلك رفع الأمر إلى القضاء المختص من أجل إلغاء الترقيم المؤقت، الذي يؤول الاختصاص بالفصل فيه إلى المحكمة الإدارية التي يقع في دائرة اختصاصها العقار محل النزاع.

وتجدر الإشارة هنا انه على عكس قانون الإجراءات المدنية الصادر بموجب الأمر رقم154/66 الملغى إثر صدور قانون الإجراءات المدنية والإدارية أين كان يؤول الاختصاص بشأن المنازعات المتعلقة بالترقيم العقاري المؤقت إلى القسم العقاري مهما كانت طبيعة وصفة أطراف النزاع شخص عام أو خاص.

ضف إلى ذلك، أن القاضي العقاري يختص بالفصل في منازعات الترقيم المؤقت القائمة بين الخواص طبقا للمادة 516 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية، وبمفهوم المخالفة أمام عدم وجود أي

نص صريح يحدد الجهة القضائية المختصة بالفصل في دعاوى الاعتراض على الترقيم المؤقت القائمة بين الخواص والدولة فإن الاختصاص ينعقد للقاضي الإداري.

ويمكن للخواص مباشرة دعوى إلغاء الترقيم المؤقت الذي تم قيده لفائدة الدولة بمناسبة عملية المسح وشهر الوثائق في حالة عدم وجود شخص يطالب بحق الملكية على العقار بترقيمه باسم الدولة لمهلة سنتين[29].

غير أنه في حالة ظهور المالك الحقيقي يمكنه وقبل انقضاء هذه المهلة إبداء اعتراضه على هذه العملية إذا كان له دليل أو سند يدعم به إدعاءاته من رفع دعواه ضد مديرية أملاك الدولة على مستوى الولاية باعتبارها ممثلة الدولة، للمطالبة بإلغاء الترقيم الذي تم لمصالح الدولة، وعلى العموم يؤول الاختصاص للقضاء الإداري متى كانت الدولة أو أحد أشخاصها العامة طرفا في النزاع حول الترقيم العقاري المؤقت بصفتها مدعية أو مدعى عليها، وإن كل مخالفة لقواعد الاختصاص النوعي المقررة في هذا الشأن يترتب عليه التقرير برفض الدعوى شكلا، وبطلان الإجراءات باعتبار مسألة الاختصاص النوعي من النظام العام[30].

ثانيا: دعوى إلغاء الدفتر العقاري

يترتب على الترقيم النهائي في البطاقات العقارية تسليم سند ملكية للشخص الذي تم الترقيم لصالحه، والمتمثل في الدفتر العقاري، لذا فمن يريد الاعتراض على عملية تسليمه وتحريره لفائدة الغير، ما عليه إلاّ الطعن فيه قضائيا من أجل إلغاءه.

أ - **شروط رفع دعوى إلغاء الدفتر العقاري:** يستوجب القانون لقبول دعوى إلغاء الدفتر العقاري.

1- **من حيث الشكل:** بالإضافة إلى الشروط العامة الواجب توافرها في جميع الدعاوى، يجب توافر شروط خاصة أخرى يؤدي الإخلال بإحداها إلى التصريح بعدم قبول الدعوى شكلا.

1-1- **الشروط العامة:** تقتضي الدعوى إلغاء الدفتر العقاري توفر شرطي المصلحة والصفة في رافعها، حيث يجب رفع الدعوى من ذي صفة على ذي صفة، والمتمثل في كل متضرر من إعداد الدفتر العقاري الذي يمس بملكيته أو حقوقه العينية العقاري، أما إذا كانت الدولة طرفا في النزاع فيجب تمثيلها إما من طرف الوزير المعني، أو الوالي المختص، أو رئيس المجلس الشعبي البلدي المختص، أو من طرف الممثل القانوني بالنسبة للمؤسسة العمومية ذات الصبغة الإدارية[31] .

1-2 - **الشروط الخاصة :** أفرد المشرع الجزائري بعض الشروط الخاصة الواجب توافرها عند رفع دعوى إلغاء الدفتر العقاري، منها ما يتعلق بالميعاد، إلى جانب مراعاة شهر العريضة الافتتاحية .

1/2/1- **شرط الميعاد:** نصت المادة 16 من المرسوم 76 – 63 المتعلق بتأسيس السجل العقاري على أنه "لا يمكن إعادة النظر في الحقوق الناتجة عن الترقيم النهائي الذي تم بموجب أحكام المواد 12، 13، 14 من هذا الفصل إلا عن طريق القضاء.

وإذا كانت الدعوى القضائية ترمي إلى تغيير الحقوق الناتجة عن ترقيم لا يزال مؤقتا تطبيقا لأحكام المادتين 13، 14 أعلاه. فإن هذا الترقيم يحافظ على طابعه المؤقت إلى غاية صدور حكم قضائي نهائي"[32].

وبإستقراء هذه المادة نستنتج أن المشرع الجزائري قد خول الحق للأشخاص المتنازع في الحقوق الناتجة عن الترقيم النهائي وإعادة النظر في قرارات المحافظ العقاري، دون تحديد ميعاد رفع الدعوى، مما يؤدي إعمال القواعد العامة بشأنها، فيما يتعلق بتقادم الحقوق والتي تكون خلال 15 سنة كاملة كأجل مسقط، وهذا من شأنه التقليل من فعالية وقوة الدفتر العقاري، الذي تم إعداده بعد تحقيق بعمق في الوثائق

المقدمة بخصوصه هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن المالك الظاهر يبقى طوال هذه المدة مهددا في حقه، والذي من دون شك يؤدي إلى خلق وضعية عدم الاستقرار في نظام الملكية[33] .

2/2/1- **شرط شهر عريضة الدعوى :** إذا أنصبت المطالبة القضائية على إلغاء قرار إداري مثبت للملكية العقارية، الذي يتمثل في الدفتر العقاري، فيعتبر شهر عريضة الدعوى الخاصة بهذا الأمر لدى المحافظة العقارية إجراء إلزامي، يترتب على تخلفه عدم قبول الدعوى شكلا طبقا لأحكام المادة 17 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية[34].

2- **من حيث الموضوع :** يتعين على المدعي تأسيس دعواه بإثبات أسباب الطعن وعدم مشروعية القرار المطعون فيه، فإذا أثبت أن القرار قد شابه عيب من العيوب التي تجعل منه عرضة للإبطال ألغي القرار.

وتتم المطالبة بإلغاء الدفتر العقاري، إذا ظهر المالك الحقيقي بعد استكمال عملية المسح وتسليم الدفتر العقاري لمن تم الترقيم لصالحه، فيتعين على كل من له مصلحة في طلب الإلغاء تقديم المستندات الرسمية التي من شأنها تبيان حقه في العقار الممسوح لفائدة الغير، أو الدولة بعد ترقيمها لحساب مجهول، ضف إلى ذلك الحالات التي يثبت فيها أن تسليم الدفتر العقاري كان مبنيا على وثائق مزورة مثلا[35].

ب- **آثار إلغاء الدفتر العقاري:** إذا نجح المدعي في الحصول على الحكم القضائي يقضي بإلغاء الدفتر العقاري، فإن الحائز أو المدعى عليه يصبح فاقدا لصفة المالك، وتبعا لذلك فلا يمكنه التصرف في العقار بأي نوع من أنواع التصرفات القانونية، سواء كانت ناقلة للملكية أو منصبة على حق من حقوق الانتفاع، ولا يترتب ذلك إلاّ بعد إمكانية تنفيذ الحكم القضائي من الناحية القانونية، وذلك بشهره في المحافظة العقارية المختصة إقليميا، ويكون المحافظ العقاري في هذه الحالة ملزم بإتلاف الدفتر العقاري الملغى، ووضع دفتر عقاري جديد للشخص الذي قررت المحكمة منحه إياه، وبمجرد تسلم الشخص للدفتر العقاري الجديد يصبح يتمتع بكافة صلاحيات المالك على أن لا يخالف القانون في ذلك[36].

الفرع الثاني: دعوى التعويض ضد الدولة على أساس الخطأ المرفقي

قد يرتكب المحافظ العقاري عدة أخطاء حال أدائه لوظيفته أو بمناسبتها، خاصة بعد الطعن في عدم صحة قراراته، والمطالبة بإلغائها وفقا لأحكام المادة 24 من الأمر 74/75 المتضمن إعداد مسح الأراضي العام وتأسيس السجل العقاري التي تنص على أن "تكون قرارات المحافظ العقاري قابلة للطعن أمام الجهات القضائية المختصة إقليميا"، وبالتالي فالقرار الصادر من المحافظ العقاري الذي من شأنه إلحاق ضرر بالغير جاز لهذا الأخير رفع دعوى قضائية للمطالبة بالتعويض عن الضرر الذي لحقه من جراء ذلك القرار، وللمضرور الحق في الاختيار بين رفع دعواه ضد مرتكب الخطأ المتسبب في الضرر على أساس الخطأ أو ضد الدولة على أساس الخطأ المرفقي، بالإضافة إلى الدعوى التي رفعها المضرور ضد من مسح وقيد العقار وسجله باسمه، ويمكن في هذه الحالة مطالبة الدولة بالتعويض على أساس الخطأ المرفقي[37].

أولا: أساس مسؤولية الدولة على أخطاء المحافظ العقاري

تنص المادة 23 من الأمر 75 /74 على انه "تكون الدولة مسؤولة بسبب الأخطاء المضرة بالغير والتي يرتكبها المحافظ العقاري أثناء ممارسة مهامه، ودعوى المسؤولية المحركة ضد الدولة يجب أن ترفع في أجل عام تحدد ابتداء من اكتشاف الفعل الضار وإلا سقطت الدعوى".

يفهم من هذه المادة أن الخطأ الذي يرتكبه المحافظ العقاري أثناء قيامه بإجراءات الشهر الذي من شأنه إلحاق أضرار بالغير، يترتب عليه مسؤوليته الشخصية، إلا أن الدولة تحل محله في دفع التعويض،

ولا تتحقق مسؤولية الدولة عن أخطاء المحافظ العقاري وفقا لنظام المسؤولية عن الخطأ المرفقي، إلاّ إذا تحققت مسؤولية المحافظ العقاري وفقا لقواعد مسؤولية المتبوع عن أعمال تابعه[38].

وتقوم هذه المسؤولية على أساس فكرة الضمان، فالتابع يعمل لحساب الدولة التي ينبغي عليها أن تتحمل كافة الأضرار المترتبة عن أخطاءه (المحافظ العقاري) طالما أن علاقة التبعية قائمة، وهنا تعتبر المسؤولية قائمة على أساس خطأ الغير، وهو الموظف التابع لها الذي ارتكب الخطأ حال تأدية وظيفته أو بمناسبتها دون أن يكون متعمدا في ذلك الخطأ، فإنه يكون خطأ مصلحيا إداريا تتحمله الدولة[39].

ثانيا: ميعاد رفع الدعوى ضد الدولة على أساس الخطأ المرفقي

يكون ميعاد رفع الدعوى ضد الدولة في أجل عام من تاريخ اكتشاف الفعل الضار أو خلال مدة 15 سنة من ارتكاب الخطأ، ويترتب على رفع الدعوى إما صدور حكم قضائي من الجهة القضائية المختصة، يقضي بتدارك المحافظ العقاري لأخطائه، أو إلزامه بإلغاء جميع الحقوق المكتسبة بهذه الصفة، وإذا تعذر ذلك تم تعويض المتضرر ماديا[40].

تتحمل الدولة المسؤولية كاملة بالنسبة للأخطاء التي يرتكبها المحافظ العقاري، إلا أنه يحق لهذه الأخيرة الرجوع على المحافظ العقاري في حالة ثبوت خطئه الجسيم طبقا لنص المادة 23 من الأمر 74/75.

خاتمة:

من خلال ما سبق ذكره أعلاه، نلاحظ أن المشرع الجزائري بلجوئه سنة 1975 إلى إصدار الأمر 74/75، والمرسومين 62/76 و63/76 سنة 1976، كان يهدف إلى إلغاء العمل بنظام الشهر الشخصي تدريجيا مع تطور العمل بنظام الشهر العيني، الذي ينتهي بتسليم الدفتر العقاري لصاحب الملكية، وبالتالي وضع بطاقية وطنية لكل الأملاك العقارية الموجودة على التراب الوطني، ومن ثم ضمان الاستقرار في السوق العقارية، وتدعين نظام الائتمان العقاري في المعاملات العقارية، ولكن أثناء تنفيذ هذا النظام على أرض الواقع بدأت تظهر عدة عراقيل ومشاكل أدت إلى ظهور عدة منازعات، سواء بين الخواص فيما بينهم أو بين الخواص وبين الدولة أو إحدى الهيئات الممثلة لها، بخصوص المرحلة النهائية لعملية المسح والشهر العقاري، والمتعلقة بتسليم الدفتر العقاري أو المراحل التي قبله والمتمثلة في عمليات الترقيم، مما جعل المشرع يحيد عن الأصل العام لنظام الشهر العيني الذي ينص على أن تسليم الدفتر العقاري يعني تصفية العقار من كل ما يشوبه، ويصبح الشخص الحائز للدفتر العقاري المالك الوحيد لذلك العقار أو العقارات، ويقرر إجراء إلغاء الدفتر العقاري عن طريق القضاء، مما زاد في مشاكل الملكية العقارية في الجزائر، والتي أصبحت تعج بها المحاكم يوميا، مما أضعف نظام الشهر العيني، وأفقد الدفتر العقاري حجيته القوية في إثبات الملكية العقارية، لأنه يمكن لأي شخص أن يهدده بالإلغاء، ومن ثم عدم إستقرار الملكية العقارية، لذا وجب على المشرع إعادة النظر في القوانين المتعلقة بالعقار، ومختلف المراسيم المتعلقة به، لذلك أقترح مايلي:

1- تفعيل عملية المسح العقاري للممتلكات العقارية على مستوى التراب الوطني مع تحديد أجال سريعة لتنفيذها وهذا من أجل تعزيز عملية شهرها.

2- تدعيم عملية المسح العقاري بمختلف الوسائل المادية والبشرية اللازمة بتخصيص أموال معتبرة وإطارات متخصصة ومتكونة بهدف الوصول إلى تطهير الملكية العقارية.

3- توحيد الاجتهاد القضائي بشأن المنازعات العقارية لتجنب تضارب الأحكام والقرارات.

4- الرجوع إلى أصل نظام الشهر العيني وإلغاء إجراء إلغاء الدفتر العقاري عن طريق القضاء، وجعله السند الوحيد المثبت للملكية لحائزه، وتعويض المالك الحقيقي في حالة ظهوره بعد ذلك.

قائمة المصادر والمراجع

1- أورحمون نورة، إثبات الملكية العقارية الخاصة في التشريع والقضاء الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجيستر، فرع قانون المسؤولية المهنية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تيزي وزو، 2012.

2- بن خضرة زهيرة، مسؤولية المحافظ العقاري في التشريع الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجيستر في القانون الخاص (العقود والمسؤولية)، كلية الحقوق، جامعة الجزائر2007/2006،

3- بوشنافة جمال، شهر التصرفات العقارية في التشريع الجزائري، دار الخلدونية، الجزائر، 2006.

4- حاجي نعيمة، المسح العام وتأسيس السجل العقاري في الجزائر، دار الهدى، الجزائر، 2009.

5- حشود نسيمة، الشكلية في البيع العقاري (دراسة تحليلية)، مذكرة لنيل شهادة الماجيستر، فرع عقود ومسؤولية، 2003.

6- خلفوني مجيد، نظام الشهر العقاري في القانون الجزائري، ط 2، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 2008.

7- دربلوا فاطمة الزهراء، المحافظة العقارية كأداة قانونية للسياسة العقارية في الجزائر، مذكرة لنيل شهادة الماجيستر في القانون الخاص، فرع القانون العقاري، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة قسنطينة، 2009.

8- رحايمية عماد الدين، الوسائل القانونية لإثبات الملكية العقارية الخاصة في التشريع الجزائري، رسالة الدكتوراه في العلوم القانونية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تيزي وزو، 2014.

9- رمول خالد، المحافظة العقارية كآلية للحفظ العقاري في التشريع الجزائري، مذكرة الماجيستر، الفرع العقاري والزراعي جامعة سعد دحلب، البليدة،2000.

10- زروقي ليلي، حمدي باشا عمر المنازعات العقارية في ضوء آخر التعديلات، الجزائر، 2006

11- مسعود أمين بركات، أثر القيد في السجلات العينية، مجلة قضائية، المحكمة العليا عدد 02، 1995.

12- نتوري سعاد ووارث وسام، إثبات الملكية العقارية الخاصة في التشريع والقضاء الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الحقوق (القانون الخاص الشامل)، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بجاية، 2014/2013.

13- الأمر 156/66 المؤرخ في 8 يونيو 1966 المتضمن قانون العقوبات، المعدل والمتمم.

14- الأمر 74/75 المتضمن إعداد المسح العام للأراضي وتأسيس السجل العقاري.

15- القانون 09/08 المؤرخ في 2008/02/25 المتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.

القانون المدني الجزائري.

16- المرسوم 76-63 المؤرخ في 1976/03/25 المضمن تأسيس السجل العقاري، المعدل والمتمم، ج ر عدد 30 لسنة 1976.

14- مذكرة رقم2421 ، مؤرخة في 3 ماي2003 ، الصادرة عن المديرية العامة للأملاك الوطنية، وزارة المالية.

18- مذكرة رقم4618 ، مؤرخة في 4 سبتمبر200 ، الصادرة عن المديرية العامة للأملاك الوطنية، وزارة المالية.

19- التعليمة رقم16 ،المؤرخة في 24 ماي 1998.

الهوامش:

[1]- رحايمية عماد الدين، الوسائل القانونية لإثبات الملكية العقارية الخاصة في التشريع الجزائري، رسالة الدكتوراه في العلوم القانونية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تيزي وزو، 2014، ص27.

[2]- المذكرة الصادرة عن المديرية العامة للأملاك الوطنية رقم 4060 المؤرخة في 05 أفريل 2018 المتعلقة بالتسوية الإدارية للعقارات المرقمة في حساب "العقارات غير المطالب بها أثناء أشغال مسح الأراضي".

[3]- بن خضرة زهيرة، مسؤولية المحافظ العقاري في التشريع الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجيستر في القانون الخاص (العقود والمسؤولية)، كلية الحقوق، جامعة الجزائر2007/2006، ص41، نتوري سعاد ووارث وسام، إثبات الملكية العقارية الخاصة في التشريع والقضاء الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الحقوق (القانون الخاص الشامل)، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بجاية، 2014/2013، ص 68.

[4]- حشود نسيمة، الشكلية في البيع العقاري (دراسة تحليلية)، مذكرة لنيل شهادة الماجيستر، فرع عقود ومسؤولية، 2003، ص 164.

[5]- المادة 100 من المرسوم 76-63 المؤرخ في 1976/03/25 المضمن تأسيس السجل العقاري، المعدل والمتمم، ج ر عدد 30 لسنة 1976.

[6]- المادة 353 الأمر 76 / 105 المؤرخ في 9 ديسمبر 1976 المتضمن قانون التسجيل، الملغاة بموجب المادة 27 من القانون 11/99 المؤرخ في 23 ديسمبر 1999 المتضمن قانون المالية لسنة 2000.

[7]- رمول خالد، المحافظة العقارية كآلية للحفظ العقاري في التشريع الجزائري، مذكرة الماجيستر، الفرع العقاري والزراعي جامعة سعد دحلب، البليدة،2000، ص 107.

[8]- دربلوا فاطمة الزهراء، المحافظة العقارية كأداة قانونية للسياسة العقارية في الجزائر، مذكرة لنيل شهادة الماجيستر في القانون الخاص، فرع القانون العقاري، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة قسنطينة، 2009، ص 108.

[9]- المادة 101 من المرسوم 76-63.

[10]- المادة 107 من المرسوم 76-63.

[11]- رمول خالد، مذكرة الماجيستر، مرجع سابق، ص 136.

[12]- المادة 85 من المرسوم 76-63.

[13]- المادة 3/17 من القانون 09/08 المؤرخ في 2008/02/25 المتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.

[14]- زروقي ليلي، حمدي باشا عمر المنازعات العقارية في ضوء آخر التعديلات، الجزائر، 2006، ص 49، أورحمون نورة، إثبات الملكية العقارية الخاصة في التشريع والقضاء الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجيستر، فرع قانون المسؤولية المهنية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تيزي وزو، 2012، ص 208.

[15]- زروقي ليلي، حمدي باشا عمر، مرجع سابق، ص 49.

[16]- زروقي ليلي، حمدي باشا عمر، مرجع سابق، ص 49.

[17]- المادة 89 من القانون 17 /11 المؤرخ في 27 ديسمبر 2017 المتضمن قانون المالية لسنة 2018، المعدلة والمتممة للمادة 23 مكرر من الأمر 74/75 المؤرخ في 12 نوفمبر 1975 المتضمن إعداد مسح الأراضي العام وتأسيس السجل العقاري، المعدل والمتمم.

[18]- مذكرة رقم2421 ، مؤرخة في 3 ماي 2003، الصادرة عن المديرية العامة للأملاك الوطنية، وزارة المالية.

[19]- مذكرة رقم2421 ، مؤرخة في 3 ماي 2003، الصادرة عن المديرية العامة للأملاك الوطنية، وزارة المالية.

[20]- مذكرة رقم4618 ، مؤرخة في 4 سبتمبر2004، الصادرة عن المديرية العامة للأملاك الوطنية، وزارة المالية.

[21]- أورحمون نورة، مرجع سابق، ص 214.

[22]- مسعود أمين بركات، أثر القيد في السجلات العينية، مجلة قضائية، المحكمة العليا عدد 02، 1995، ص ص 85 -88.

[23]- القانون 09/08 المتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.

[24]- المادة 15 من المرسوم 76 -63.

[25]- المادة 3/23 من الأمر 74/75 المتضمن إعداد المسح العام للأراضي وتأسيس السجل العقاري.

[26]- حاجي نعيمة، المسح العام وتأسيس السجل العقاري في الجزائر، دار الهدى، الجزائر، 2009، ص 101.
[27]- المادة 214 من الأمر 156/66 المؤرخ في 8 يونيو 1966 المتضمن قانون العقوبات، المعدل والمتمم.
[28]- القانون 09/08 المتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.
[29]- التعليمة رقم 16، المؤرخة في 24 ماي 1998.
[30]- أورحمون نورة، مرجع سابق، ص 224.
[31]- المادة 828 من القانون 09/08 المتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.
[32]- المادة 16 من المرسوم 76 – 63.
[33]- أورحمون نورة، مرجع سابق، ص231 .
[34]- القانون 09/08 المتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.
[35]- أورحمون نورة، مرجع سابق، ص 232.
[36]- رحايمية عماد الدين، مرجع سابق، ص 296.
[37]- المادة 24 من الأمر 75 /74.
[38]- المادة 736 من القانون المدني الجزائري.
[39]- خلفوني مجيد، نظام الشهر العقاري في القانون الجزائري، ط 2، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 2008، ص ص 146 – 147.
[40]- بوشنافة جمال، شهر التصرفات العقارية في التشريع الجزائري، دار الخلدونية، الجزائر، 2006، ص 215.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 735 - 740
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

غموض منطوق الأحكام القضائية العقارية كأحد إشكالات التنفيذ

The ambiguity of real estate judgements as a problem of implementation

طالب دكتوراه حمزة لحول
كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة ابن خلدون تيارت
مخبر التشريعات في حماية النظام البيئي
hamza.lahoual@univ-tiaret.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/12 تاريخ القبول: 2022/01/06

الملخص:
يعتبر الحكم القضائي النهائي، بمثابة الحد الفاصل في موضوع كل منازعة عقارية، لما يتميز به من حجية الشيء المقضي فيه، منتجا آثاره بين طرفي النزاع من جهة، وبالنسبة للغير من جهة أخرى، لكن قوة الحكم القضائي، تكمن في وجوب تنفيذه من طرف المحافظ العقاري، فيسعى الطرف الذي يكون الحكم في صالحه من أجل تنفيذه، لكن قد تواجهه إشكالات في تنفيذ هذا الحكم النهائي البات في أصل الدعوى والمستوفي لجميع طرق الطعن العادية، ومن بين هاته الإشكالات بل وأكثرها يكمن في غموض منطوق الحكم، وهو ما تعج به محاكمنا.

من أجل رفع هذا الإشكال، يلجأ صاحب التنفيذ إلى العدالة برفع دعوى تفسير منطوق الحكم، من أجل تمكين المحافظ العقاري، باعتباره جهة أصيلة في تنفيذ هاته الأحكام العقارية، لكن لكثرة هاته القضايا التي موضوعها تفسير منطوق الأحكام، أدى إلى تدخل المديرية العامة لأملاك الدولة، بإصدار تعليمة إلى المحافظين العقاريين، موضوعها يتمثل في تسهيل وتبيان كيفية رفع هذا الإشكال، دون صرف الطرف صاحب التنفيذ إلى العدالة لتفسير الحكم، فالملاحظ أن هذا التدخل هو إحالة مهام القاضي إلى المحافظ العقاري، وهو ما يتنافى مع مهام المحافظ العقاري.

الكلمات المفتاحية: الحكم القضائي النهائي؛ المحافظ العقاري؛ إشكال في التنفيذ؛ الدعوى التفسيرية؛ نقض حكم الدعوى التفسيرية.

Abstract:

The final judicial ruling is considered a decisive factor in the subject of every real estate dispute، because it is distinguished by its authority between the parties to the dispute and even exceeds others، and the strength of the judicial ruling is that it must be implemented by the real estate governor، and the party whom the judgment is in his favor seeks to implement it، but it may face problems In the implementation of this final judgment، which is clear on the origin of the case and fulfills all the methods of appeal. Among these problems، and even the most of them lies in the ambiguity of the verdict، which is what our courts abound.

In order to lift this problem، the executioner has resorted to justice by filing a lawsuit for the interpretation of the verdict، so that the real estate governor، as the principal party in implementing these real estate provisions، is able to implement these real estate rulings. The issue of real estate developers is to facilitate and clarify how to raise this problem، without dismissing the party responsible for the implementation to justice to explain the ruling. We see

this intervention as referring the duties of the judge to the real estate governor، and it did not contradict the tasks of the real estate governor.

Key words: Final court ruling; Real estate portfolios; A problem in implementation; Explanatory lawsuit; Revocation of the explanatory case ruling.

مقدّمة:

يعتبر الحكم النتيجة النهائية لأي منازعة، ويسعى طرف الدعوى من كان الحكم لصالحه من أجل تنفيذه، لأن لجوء هذا الأخير إلى القضاء ليس من أجل استصدار حكم قضائي إن لم يترجم منطوقه إلى واقع عملي بحت، فالمنازعات العقارية أكثر القضايا عددا في المحاكم الجزائرية، باعتبار الملكية العقارية أساس كل مشروع تنموي، ولما لها من دور اجتماعي.

إن من بين العوارض التي تعيق إجراءات التنفيذ ما يتعلق بالحكم ذاته، باعتباره سند من سندات التنفيذ والتي ذكرها المشرع الجزائري في نص المادة 600 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية 09-08 الصادر بتاريخ 25 فبراير 2008، والغالب أنه إذا شاب الأحكام القضائية العقارية غموض أو خطأ مادي يكون سببا في تأخير تنفيذه، ومنه عدم تحقيق ما كان يصبو إليه أطراف النزاع المثار.

اعتمادا على ما سبق ارتأينا أن يكون موضوع دراستنا "غموض الأحكام القضائية العقارية كأحد إشكالات التنفيذ"، والوقوف على ما أتى به المشرع الجزائري، وكيف عالج هذا الإشكال.

باعتبار منطوق الحكم القضائي العقاري نهاية كل منازعة عقارية، وباعتبار المحافظة العقارية كجهة إدارية أصيلة في تنفيذ الأحكام القضائية العقارية، فإذا كان منطوق الحكم يشوبه غموض، فكيف يتصرف المحافظ العقاري باعتباره مكلف بتنفيذ الأحكام القضائية؟ وإذا كان قرار المحافظ العقاري الرفض سواء في الإيداع أو الإجراء فما هي الجهة المختصة برفع هذا الإشكال؟

لقد تناولنا موضوعنا وفق مبحثين، درسنا في المبحث الأول مفهوم الأحكام القضائية الغامضة، أما في المبحث الثاني تناولنا تفسير الأحكام القضائية الغامضة، ثم خلصنا إلى خاتمة احتوت مجموعة من النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مفهوم الأحكام القضائية العقارية الغامضة

قد يشوب الحكم القضائي في موضوع المنازعة غموض في منطوقه، باعتباره أحد الركائز الأساسية، التي تتبني عليها المنازعة من أجل الفصل في حيثياتها.

المطلب الأول: تعريف الأحكام القضائية الغامضة

تعتبر الصعوبات التي يواجهها المحافظ العقاري، أثناء تنفيذ الأحكام القضائية، غموض منطوق الحكم، فغموض هذا الأخير وعدم وضوح عباراته ودلالات ألفاظه، أثر في تنفيذه أو في تعدد الاجتهادات والتأويلات عند تنفيذه[1].

الفرع الأول: يعد تنفيذ الحكم القضائي النهائي الواضح العبارة والدلالة، الفصل التام في موضوع المنازعة المطروحة على القضاء.

أولا/ التعريف اللغوي: من الفعل الثلاثي حكم، يحكم، حكما، أي قضى وحكم له وحكم عليه.

ثانيا/ التعريف الاصطلاحي: هو القول أو الفعل الذي يصدر عن القاضي بطريق الإلزام لفصل الخصومة[2].

الفرع الثاني: التعريف الفقهي لغموض الأحكام القضائية

الأصل في منطوق الحكم أن يكون واضحا غير مبهم، وأن يكون مستندا على تسبيب وعلى وقائع قضية الحال، فالقواعد التي يقوم عليها التسبيب هي أن تكون الأسباب واضحة كافية وغير خاطئة أو غامضة، وأن لا تتناقض مع بعضها البعض[3].

إذن غموض منطوق الحكم، هو كل عيب يعتري الحكم ويجعله غامضا أو فيه جهالة بالشكل الذي يثير إشكالا عند تنفيذه[4]، ومن أمثلة عن غموض منطوق الحكم العقاري، هو عدم ذكر في الحكم، المساحة، أو عدم ذكر بدل البيع، فعقد البيع هو عقد معاوضة، أو وجود تضارب في الأسباب التي استند عليها منطوق الحكم، أو الحكم بنقل أو إعادة ملكية عقار، دون ذكر جزئه وقسمه المسجل في المحافظة العقارية الموجود بدائرتها اختصاص العقار.

المطلب الأول: المحافظة العقارية كجهة أصيلة في تنفيذ الأحكام القضائية

تعد المحافظة العقارية جهة أصيلة في تنفيذ الأحكام القضائية، من طرف المحافظ العقاري، الذي يعتبر قاضيا عقاريا، نظرا للصلاحيات الموكلة إليه، من منع حدوث تناقضات أو خلط أثناء تنفيذ الأحكام القضائية.

الفرع الأول: تعريف تنفيذ الأحكام القضائية

أولا/ التنفيذ لغة: من الفعل نفذ، يقال نفذ الأمر تنفيذا أي أمضاه.

والتنفيذ هو إخراج الحكم إلى العمل حسب منطوقه، أو الإجراء العملي لما قضى به[5].

ثانيا/ التنفيذ اصطلاحا: إلزام الحبس والسجن[6].

الفرع الثاني: الجهة المختصة بتنفيذ الأحكام العقارية

متى تأكد المحافظ العقاري من استيفاء الشروط المنصوص عليها قانونا، قام بإجراء الشهر، وبالتأشير على البطاقات العقارية والدفتر العقاري، وإذا تبين للمحافظ العقاري وجود أي نقص أو خلل في الوثائق الخاضعة للشهر، قام برفض الإيداع، أو رد الإجراء بعد قبوله للإيداع، هذا ويمكن للمتضرر ممارسة حق الطعن في قرارات المحافظ العقاري أمام الجهات القضائية المختصة[7].

أولا/ رفض الإيداع: بعد الفحص الأولي للوثائق المودعة والوثائق المرفقة بها قصد الإشهار، إذا لاحظ المحافظ العقاري نقصا يسهل اكتشافه قرر رفض الإيداع، ولكن قبل أن يبلغ قرار الرفض للمعني، يقوم بالبحث عن أسباب أخرى بعد تفحص دقيق لتفادي رفض الإيداع مرة أخرى.

وتم تحديد أسباب رفض الإيداع في المادة 100 من المرسوم 76-63 ومنها:

- عندما يكون التصديق على هوية الأطراف وعلى الشرط الشخصي، لم يتم ولم يثبت وفق الشروط التي نص عليها القانون، عندما يكون تعيين العقارات لا يستجيب لأحكام المادة 66 من المرسوم رقم 63/76.
- عندما تكون الجداول المتعلقة بتسجيل الامتيازات والرهون لا تحتوي على البيانات المطلوبة في المواد 93، 95، 98 أو عندما تكون غير محررة على الاستمارات المقدمة من طرف الإدارة.
- عند مخالفة أحكام المواد من 67 إلى 71 المتعلقة بشروط الجدول الوصفي للتقسيم.

وإضافة إلى هذه الأسباب، نصت المادة 353[8] من قانون التسجيل على سببين آخرين لرفض الإيداع، ألا وهما: حالة غياب التصريح التقييمي للعقار في العقد، بمعنى عدم تحديد القيمة التجارية للمعاملة.

وطبقا للمادة 107 من المرسوم رقم 76-63، يتعين على المحافظ العقاري خلال 15 يوما من تاريخ الإيداع، أن يبلغ للموقع على التصديق ما ظهر له من عدم صحة البيانات أو الخلافات أو عدم إشهار السندات

المرتكز عليها، ومؤدى هذا أن قرار المحافظ العقاري يجب أن يكون مسببا، وعلى الموقع على التصديق أن يقوم في أجل 15 يوما من تاريخ التبليغ بتكملة الوثائق أو بإيداع الوثائق المعدلة، وإلا تم رفض الإجراء.

ثانيا/ رد الإجراء: على العكس من رفض الإيداع، يتطلب رد الإجراء فحصا دقيقا للوثائق المودعة والتي تبدو لأول وهلة قانونية ولا يشوبها أي عيب، إلى أن يكتشف المحافظ العقاري نقصا في الوثيقة المقبولة، فيمنح أجلا للملتمس لتصحيح هذه الأخطاء[9].

ولا يستبعد إجراء الإشهار نهائيا، إلا إذا انقضى الأجل ولم يبادر المعني بتصحيح هذه الأخطاء، أما عن أسباب رد الإجراء، فقد حددتها المادة 101 من المرسوم رقم 76-63، وهي كالآتي:

- إذا كانت الوثائق المودعة والأوراق المرفقة بها غير متوافقة.
- إذا كان مرجع الإجراء الخاص بتسجيل الرهون والامتيازات حسب نص المادة 1/95 غير صحيح.
- عندما لا يتوافق تعيين العقارات وتعيين الأطراف أو الشرط الشخصي كما هو محدد بالمادة 65 مع البيانات المذكورة في البطاقة العقارية.
- عندما تكون صفة المتصرف أو صفة الحائز الأخير المذكورة في الوثائق المودعة متناقضة مع البيانات الموجودة في البطاقة العقارية.
- عندما يكشف التحقيق الذي يقوم به المحافظ العقاري عند طلب الإجراء أن الحق غير قابل للتصرف.
- عندما يكون موضوع العقد أو سببه غير مشروع أو مخالف للنظام العام.
- إذا ظهر وقت التأشير على الإجراء، بأن الإيداع كان من الواجب رفضه، ويبلغ قرار الرد إلى الموقع على التصديق خلال مدة ثمانية أيام من انقضاء خمسة عشر يوما المحددة لتصحيح أو استكمال الوثائق المودعة، إذا لم يتم هذا التصحيح أو الاستكمال.

ثالثا/ وتفاديا لتأخير تنفيذ الأحكام القضائية، فقد نوهت المديرية العامة للأملاك الوطنية، المحافظين العقاريين من خلال المذكرة رقم 00689 المؤرخة في 12 فيفري 1995، أنه في حالة إيداع حكم قضائي، وكان منطوقه لا يحتوي على المعلومات المطلوبة وفق التنظيم المعمول به، في مجال الإشهار العقاري، تعيين دقيق للعقار وذكر أصل الملكية وغيره، فإن بإمكانهم الرجوع للعناصر الثابتة، الواردة في حيثيات الحكم القضائي أو في الوثائق المرفقة، مثل تقرير ومخطط الخبير الذي يرفقه الموثق عند الإيداع مع الحكم، أما إذا استحال عليه ذلك، فإنه لابد من العودة للمحكمة الصادرة عنها الحكم لاستدراك النقائص الملاحظة، التي بدونها يستحيل إشهار ذلك الحكم[10].

المبحث الثاني: تفسير الأحكام العقارية الغامضة

لقد أقر المشرع الجزائري في قانون الإجراءات المدنية والإدارية، ضمانات قانونية، لتنفيذ الحكم القضائي من بينها دعوى تفسير الحكم القضائي.

قد يشوب الأحكام والقرارات القضائية، بعض الغموض في مضمونها بما يتعين إزالته، من قبل السلطة القضائية المختصة، من هنا تأتي أهمية دعوى تفسير الحكم أو القرار القضائي، بأنها وسيلة إجرائية من خلالها يتمكن صاحب المصلحة، من اللجوء للقضاء لأجل رفع الغموض الذي شمل الحكم أو القرار القضائي ويطلب منها رسميا تفسيره[11].

يقدم طلب تفسير الحكم إلى الجهة القضائية التي أصدرته، بعريضة من أحد الخصوم أو بعريضة مشتركة منهم، ويتم الفصل في الطلب، بعد سماع الخصوم أو بعد صحة تكليفهم بالحضور طبقا للمادة 285 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية[12].

المطلب الأول: آلية تفسير الأحكام القضائية الغامضة

نظمها المشرع في المادة 965 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية، والتي أحالتنا للمادة 285 من نفس القانون بنصها: "رفع دعوى تفسير الأحكام ويفصل فيها وفقا للإشكال والإجراءات المنصوص عليها في المادة 285 من هذا القانون".

يفهم من نص المادة أعلاه أن دعوى تفسير الحكم القضائي ترفع أمام الجهة القضائية التي أصدرته. أما بالنسبة لميعاد رفع دعوى تفسير الحكم القضائي، فإنها لا تخضع لمدة معينة، طالما أن تنفيذ الحكم القضائي لم يسقط بالتقادم، وقد حدد المشرع من خلال نص المادة 630 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية مدة تقادم التنفيذ، بخمسة عشر سنة كاملة تبدأ من تاريخ قابلية الحكم للتنفيذ، مع مراعاة أن هذا التقادم يقطعه أي إجراء تنفيذ يتخذ ضده، ويمكن تقديم طلب تفسير الحكم القضائي للمحكمة المصدرة له[13].

المطلب الثاني: شروط الدعوى التفسيرية

- أن يكون منطوق الحكم غامضا أو مبهما، كإغفال حدود العقار أو مساحته أو قسمه أو جزئه على سبيل المثال.
- تفسير الحكم القضائي، يكون من طرف المحكمة المختصة، هي نفسها المصدرة للحكم القضائي.
- أن يكون الحكم قد اكتسب صفة الحكم النهائي البات، في أصل الدعوى، بعد استيفائه لجميع طرق الطعن العادية.
- أن يصدر التفسير من نفس جهة المصدرة للحكم.

المطلب الثالث: نقض حكم الدعوى التفسيرية

لقد كرس المشرع الجزائري حق الطعن، بنقض الحكم الصادر في الدعوى التفسيرية، لدى مجلس الدولة طبقا لأحكام المادة 11 من القانون العضوي 01/98، وأحكام المادة 903 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية[14]، وبقصد به، منح ضمانات كافية للخصوم، عن طريق استئناف قرارات المحافظ العقاري، باعتباره جهة إدارية، وذلك في حالة تجاوز السلطة الممنوحة له قانونا، ولا يكون له أثر في هذه الحالة طبقا للمادة 909 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية، ولكن وفق قواعد خاصة من حيث الشروط والمواعيد، وهذا عملا على استقرار الأحكام القضائية[15].

خاتمة:

قد تشوب الأحكام القضائية العقارية نوع من الغموض في منطوقها، نتيجة الكم الهائل من القضايا المطروحة على العدالة، ونتيجة ضعف بعض القضاة، وعدم تمكنهم من استعمال اللغة العربية بمصطلحها القانوني الواضح، والذي لا يدع شكا في نفوس المتخاصمين، لذلك منح المشرع لأطراف التنفيذ، سواء كان ممثلة في المحافظ العقاري، والذي يعد أجنبيا، وليس كطرف أصيل في الدعوى، وإنما كطرف في التنفيذ، وكذلك لأطراف الدعوى والمتمثلة في المتخاصمين، الحق في طلب تفسير منطوق الحكم في حالة غموضه، اعتمادا على تسبيب الحكم وعلى حيثيات القضية، الحق في اللجوء مرة أخرى إلى المحكمة المصدرة لهذا الحكم من أجل رفع هذا الإشكال أثناء التنفيذ وليس قبل التنفيذ.

ونخرج ببعض الاقتراحات:

- إحالة منصب المحافظ العقاري على قاض مختص في الجانب العقاري، وبالتالي حل لكثير من القضايا الشائكة.
- إلزامية التأمين عن المسؤولية المدنية للمحافظ العقاري.

- إلزامية التنفيذ الجبري لجميع الأحكام القضائية العقارية، باعتبار وجوب نفاذ جميع الأحكام القضائية دستوريا وهو ما جاءت به المادة 163 من دستور 1996 والمادة 178 من دستور 2020.

الهوامش:

[1]- عبد الوهاب عبدول، إشكالية تنفيذ الأحكام القضائية الصادرة عن المحاكم الاتحادية وسبل مواجهتها، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الثاني لرؤساء المحكم الإدارية في الدول العربية يودي 11و2012/02/12.

[2]- أبو الفضل جمال الدين محمد، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، ط4، لبنان، 2005.

[3]- عبد الرحمن العلام، شرح قانون المرافعات المدنية رقم 83 لسنة 1969، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، بغداد، 2009.

[4]- ضياء شيت خطاب، الوجيز في شرح قانون المرافعات المدنية، القاهرة، 1970.

[5]- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوى، الجزء الثاني.

[6]- عدنان الدقيلان، الدعوى القضائية. دار ابن الجوزي للنشر، السعودية 1429ه.

[7]- الملاحظ في هذا الشأن أن المشرع الجزائري قد حصر سلطة المحافظ العقاري بهاذين القرارين، وجعل لكل قرار مبررات وأسباب يستند عليها مذكورة حصرا في المواد والنصوص القانونية، فلا يستطيع بذلك المحافظ العقاري إصدار أي قرار آخر غير هذين القرارين، كما أنه مقيد بتبرير قراره بأحد الأسباب المحددة قانونا، وبالنتيجة لا يمكنه توسيع الأسباب الداعية إلى إصدار أحد القرارين، إذ لا مجال لأي اجتهاد في سبيل هذا التوسع، راجع ويس فتحي، الشهر العقاري وآثاره في مجال التصرفات العقارية، أطروحة دكتوراه،2011/2010،جامعة وهران ص 283.

[8]- الأمر 105/76 المؤرخ في 1976/12/09 المتضمن قانون التسجيل.

[9]- انظر التعليمة رقم 5322 المؤرخة في 1976/09/15 المتعلقة بإنشاء ومسك الدفتر العقاري، المديرية العامة للأملاك الوطنية، وزارة المالية، ص 124.

[10]- المذكرة رقم 00689 المؤرخة في 12 فيفري1995 الصادرة عن المديرية العامة للأملاك الوطنية.

[11]- عبد الرحمان بربارة، شرح قانون الإجراءات المدنية والإدارية، ط3، منشورات بغدادي، الجزائر، 2013.

[12]- حمدون ذوادية، تنفيذ الأحكام القضائية الإدارية في القانون الجزائري، دار الهدى للطباعة، الجزائر، 2015.

[13]- ويس فتحي، مرجع سابق، ص 294.

[14]- القانون العضوي 01/98 المتعلق باختصاصات مجلس الدولة وتنظيمه وعمله.

[15]- مقني بن عمار، القواعد العامة للتفسير وتطبيقها في منازعات العمل والضمان الاجتماعي، 2009/2008، جامعة وهران، ص461.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 741 - 750
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قضايا النقد الأدبي في مصنفات ابن حزم الأندلسي
Literary Criticism Issues in Collections of Ibn Hazam the Andalusian

طالبة دكتوراه نعيمة بوحالة[1] **أ.د/ مليكة النوي**
كلية اللغة والأدب العربي والفنون جامعة باتنة1
مخبر المتخيل الشفوي وحضارات المشافهة والكتابة والصورة
bouhallanaima79@gmail.com malika.noui@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/07 **تاريخ القبول: 2021/05/27**

الملخص:
عرف النقد الأدبي الأندلسي تطورا ملحوظا خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، وذلك بالاعتماد على نظيره المشرقي في إرساء قواعده الأولى، إلاّ انه استقل ليثبت وجوده وذاته المتأثرة ببيئته، وهو الأمر الذي قوى النزعة الأندلسية؛ ومعناها اعتزاز الأندلسيين بإبداعاتهم الفكرية والأدبية، والتي بدأت ملامحها تظهر في القرن الرابع متجسدة في كتب الطبقات والتراجم، والتي تعبر عن إحساس الأندلسيين بأنفسهم، ليتبلور هذا الإحساس بشكل أقوى وأكثر فاعلية عند ناقد عاش بين أواخر القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجري، وهو الإمام ابن حزم الأندلسي، الذي يمثل البنية الحقيقية للشخصية النقدية الأندلسية، إذ هو وصديقه ابن شهيد كوَّنا الأساس القوي، والقاعدة المتينة لكثير من الدراسات والقضايا الأدبية، التي اتخذها نقّاد القرن الخامس والقرون التي تلته منطلقا لأحكامهم، وأساسا لنظرياتهم.
وابن حزم شخصية عظيمة، دفعها حبها للعلم أن ترفع راية التحدي، وتثري المكتبة الأندلسية بدراسات كان لها أثرها على الحركة الأدبية والنقدية في الأندلس
الكلمة المفتاحية: القضايا؛ النقد الأدبي؛ المصنفات؛ ابن حزم.

Abstract:
The andalusian litutatry criticism had known a remarkabl development during the fourth and fifth hijri centuries, and that wa s depending on its eastian counterpart (the eastian litutary criticism) in applyin its basic roots, and then it became independent to prove its existing, and that was the reason behind the increase of the Andalusianism, which means the pride of the Andalusian in their intellectual and literature creativity, This phenomeno emerged during the fourth and fifth centuries in kind of classes and translations books, and then it increased more and more to be valid to a critic Imam lived in the late of the fourth century and the mid fifth Hijri century, this Imam known as Ibn Hazem, he played an important role in the development of a literature and critical Andalusian school This research aims to reveal the critical vision of Ibn Hazem through his critcs in all literary works, we attempt to discover this great outstanding figure who played a vital role in the florishment of literature in the Arabic and Islamic world . The Andalusian Imam Ibn Hazem who represents one of the greatest Andalusian outstanding figure with his friend Ibn chahid, they create the basis to a lot of studies and literary cases which were considered as a starting point and basis to many theories of the critics in the fifth century and the centuries that follows it.

[1]- المؤلف المرسل.

Ibn Hazem the great outstanding figure, his love to knowledge leads him to rich the andalusian library by his studies which had a great impact on the literary and critics movement in Andalusia also it has the merit for it has the merit for developing an andalusian literary and criticism school.
Keywords: the Vision; critcism; litutatry; the Andalusian Scientists; Ibn hazam.

مقدّمة:

لا شك في أن النقد الأندلسي تأثر بالنقد المشرقي، كما نهج أعلام النقد الأندلسي منهج بل مناهج من سبقهم من المشارقة، إلا أن هذا لا ينقص من الفكر الأندلسي الذي حاول أن يرسم خريطة تجعله يتميز عن المشارقة، وأن يترك بصماته في الأدب شعره ونثره وفي النقد وفي علوم مختلفة، لذلك أرد هذا البحث الانتصار للنقد الأندلسي بالبحث عن التميز والتفرد، فكان موضوع الدراسة ـ قضايا النقد الأدبي في مصنفات ابن حزم الأندلسي-.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في أن النقد الأندلسي أصبح محلا للخلاف بين كثير من الباحثين في الدراسات الأندلسية، فبينما يرى بعضهم أنه امتداد للنقد المشرقي يذهب الفريق الأخر إلى أن النقد الأندلسي مستقل تماما عن النقد المشرقي، وليس بينهما إلا رابط اللغة والدين، فالبحث يسعى لتحديد مدى استقلالية النقد الأندلسي أو تبعيته للنقد المشرقي، من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ماهي القضايا النقدية التي تناولها ابن حزم؟ ما هو موقفه منها؟
- هل كانت له نظرات خاصة؟
- هل كان النقد الأندلسي مستقلا عن النقد المشرقي أم هو امتداد له؟

الدراسات السابقة:

في إطار الدراسات السابقة لم أكن أول من تناول النقد في الأندلس، فالذين كتبوا في هذا المجال كُثرْ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: مخطوط دكتوراه بعنوان: اتجاهات النقد الأدبي في الأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريين، إعداد الطالبة: أميمة إبراهيم أحمد الجار دلو، إشراف الأستاذ: عز الدين الأمين، قسم اللغة العربية، السودان، 2008 إضافة إلى مقال بعنوان: ابن حزم مؤسس علم نقد الكتاب المقدس، أحمد الدبش، موقع مدونات، 2018. ومقال: صناعة الحب ابن حزم الأندلسي أنموذجا، رشيد طالع، مارس 2019، مؤسسة مؤمنون بلا حدود. فهذه الدراسات وغيرها كانت كافية في إنارة الطريق أمام الباحثين.

أهمية الدراسة:

تتجلي أهمية الدراسة فيما تناوله البحث من آراء نقدية، عند أحد أقطاب النقد الأندلسي، إنه ابن حزم الذي حمل لواء الدفاع عن الإبداع الأندلسي، وكان له الفضل في نمو مدرسة أدبية نقدية أندلسية.

أهداف الدراسة:

يسعى هذا البحث إلى رصد القضايا النقدية في بعض مصنفات ابن حزم من خلال نماذج متنوعة، وقد جاءت مبثوثة في مجموع ما طرحه ضمن آثاره الأدبية، كما يهدف البحث إلى الكشف عن أعظم شخصية أدبية أسهمت في ازدهار الأدب ونقده في العصر الأندلسي.

أولا- القضايا النقدية عند ابن حزم الأندلسي:

1- الأخلاق والشعر: أخضع ابن حزم الإبداع الأدبي خاصة الشعر للقيم الدينية بشكل مطلق، فما كان موافق للمبادئ الأخلاقية فهو مقبول وما كان منافيا لها فهو مرفوض، لذلك قبل بعض الأغراض الشعرية

وأعرض عـن أخرى، مستندا في رأيه على الميزان الفقهي فـي قبول ما يقبل وفـي رفض مـا يُرفض كالتحليل والإباحة والتحريم والنهي ... الخ، لـذلك يقول: "وان كان مع ما ذكرنا رواية شيء مـن الشعر فلا يكن إلا من الأشعار التي فيها الحكم والخير كأشعار حسان بن ثابت وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة ﷺ، وكشعر صالح بن عبد القدوس ونحو ذلك فإنهـا نعم العـون علـى تنبيه النفس وينبغي أن يتجنب من الشعر أربعة أضرب :

أحدهمـا: الأغـزل الرقيق فـإنها تحث علـى الصبابـة، وتدعـو إلـى الفتنة، وتحض علـى الفتوة وتصرف النفس إلى الخلاعة واللذات (...)، والضرب **الثاني**: الأشعار المقولة في التصعلك، وذكر الحـروب كشعر عنترة وعروة بن الورد (...) فإن هذه الأشعار تثير النفوس، وتهيج الطبيعة (...)، والضرب **الثالث**: أشعار التغرّب وصفات المفاوز والبيد المهامة، فإنها تسهل التحول والتغرب (...)، والضرب **الرابع**: الهجاء فإن هـذا الضرب أفسد الضروب لطالبه، فإنـه يهون على المرء الكون فـي حالة أهل السفه (...).

وصنفان من الشعر لا ينهى عنهما نهيا تامـا، ولا يحض عليهما بل هما عندنا مـن المباح المكروه وهما المدح والرثاء، فأما إباحتهما فلأن فيهما ذكر فضائل الموت والممـدوح (...)، وأمـا كراهيتنا لهما فإن أكثر مـا فـي هذين النوعين الكذب، ولا خير فـي الكذب"[1]. فهـذه النظرة المزدوجة قائمة على أساس الصدق وخلافه.

لقد بالغ ابن حزم فـي موقفه من أشعار التصعلك، والتغرب وذكـر الحروب؛ لأن في هذه الأشعار دروسا ومواعظ، وعبر في الصبر، وشحذ الهمم.

ولابن حزم الحق فـي رفضه لأشعار الهجاء خاصة المفحش والممجوج فطرة، ولكـن لا يجب أن نغفل من الهجاء ما كان وقودا لحروب الدعوة الإسلامية في أيامها.

كما أن المتأمل في كلام ابن حزم القائم علـى رفض بعض الأغراض الشعرية لا يجد فيه تحليلا للقيم الفنية على أساس أخـلاقي وإنما يحـاول توضيح تأثيراته التربوية على أساس مـن التحليل المنطقي العقلاني وإن كـان هـذا لا ينفـي تمسكه بالشعر المحقق للقيم الأخلاقية، وهـذا أمـر طبيعي بالنسبة لفقيه ومفكـر، وداعية إلى منهج في العلم والحياة، يحقق السعادة في الدنيا والآخرة .ومـن هنا فإن قيمة الشعر عند ابن حزم " ترتبط بمـدى حرصه وتحقيقه للغاية التربويـة والأخلاقيـة وبمـدى إرضائه للقيم الدينية العليـا ؛ أي أن قيمته الجماليـة متصلة بقيمته الأخـلاقيـة، ومعنـى ذلك أن الفضيلة شيء جميل متعشق على عكس الرذيلة، فهي صفة ممقوتة متسخطة"[2].

2- الصدق والكذب في الشعر: في قضية الصدق والكذب في الشعر يتبنى ابن حزم المعيار الأخـلاقي، وبناء على ذلك يرى أن الشعر فـي أغلبه مبالغات وأكاذيب لا أساس لها فـي الواقع، لذلك راح يدافع عـن موقفه هـذا مستخدما الكذب معيارا لتقويم الخيال عند شعراء الغزل في تصويرهم لمعاني الحب، فسخر منهم لسعـة خيالهم، وبعـد أفاقهم، فرفض شعرهم جملة وتفصيلا؛ لأنهم يقولـون "أشياء لا حقيقة لها وكـذب لا وجه له، ولكل شيء حـد، وقـد جعل الله لكل شيء قدرا، والنحول قد يعظم ولو صار حيث يصفونه لكان في قوام الذرة أو دونها ولخرج عن حد المعقول، والسهر قـد يتصل ليالي ولكن لو عدم الغذاء أسبوعين لهلك"[3].

يعيب ابن حزم على شعراء الغزل كذبهم ومبالغتهم التي لا وجه لها في الإفراط بصفة النحول وعدم النوم البتة، وانقطاع الغذاء جملة، لذلك فهو يكره الكذب حتى في الشعر؛ لأن الأمور إذا خرجت عن حد المعقول لا تصدق، ولا تجد لها التأثير المطلوب في النفوس، وعلى هذا الأساس يقر ابن حزم بمبدأ الصدق في الشعر، منطلقا فيه من نزعته الأخلاقية، فقد أعلى مـن مبدأ الصدق حتى جعله على رأس الفضائل الإنسانيـة كلها في كل مؤلفاته، وبخاصة فـي كتابـة "الأخلاق والسير في مداواة النفوس)، وهو صادق مع

نفسه في كل ما كتب؛ لأنه لم يكتب ملقا لأحـد أو بغية كسب دنيوي بل إن كتبه لم يرض عنها أكثر الخاصـة والعامة فـي الأندلس، وقد تكالبوا عليها وأحرقوها لمخالفتها لمعارفهم ومناهجهم.

وتأسيسا على مبدأ الصدق دعا ابن حزم إلى الاقتصاد فـي استعمال المجـازات والاستعـارات والتشبيهات وكل ضروب الصنعة، فهو يحب التوسط والاعتدال في كل شيء.

كما يخرج ابن حزم المواعظ والحكم والمدائح النبوية عن حد الشعر؛ لأنهـا تقوم على الصدق بينما الشعر يقوم على الكـذب، لـذلك استبعد الشعر فـي المنهج التربوي، ونهى عن الإكثار من روايته ؛لأن معظمه أكاذيب، لقول الرسول ﷺ: "لأن يمتلئ جوف أحـدكم قيحا خير له مـن أن يمتلئ شعرا"[4]، لذلك حدد ابن حزم القـدر الصالح للمرء مـن الشعر حين تحدث عن القدر الصالح للمرء مـن العلوم، حيث قال: "وأمـا علم الشعر فإنه على ثلاثـة أقسام : أحدهما : ألا يكون للإنسان علم غيره فهذا حرام، والثاني : الاستكثار منه فلسنا نحبه وليس بحرام (...)، والثالث : الأخـذ منه بنصيب، فهذا نحبه ونحضّ عليه ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم استنشد الشعر (...)، وقال: (إن من الشعر لحكما) (...)، فهذا المقدار هو الذي يجب الاقتصار عليه من رواية الشعر"[5].

وهنـا يشير ابن حزم إلى القـدر المناسب للمرء في حفظ الشعر والانشغال به، فـذكر ثلاثة أقسام:

القسم الأول: لا يجوز للمرء أن يحفظ الشعر وحده، ويقدمه عن باقي العلوم خاصة علوم دينه؛ لأن ذلك حرام كما أمرنا الرسول الكريم.

القسم الثاني: ألا يكون حفظه للشعر يفوق حفظه لعلوم دينه، أما القسم الثالث: فالأخـذ من الشعر بنصيب خاصة تلك الأشعار التـي تربـي وتنمـي أخلاق المـرء، مثل الحكم والمواعظ لـذلك قال ابن حـزم: "الشعر كذب إلا ما جـاء مجـيء الحكم والمواعظ"[6]، إضافة إلى ذلك رواية الشعر الـذي يفيد فـي دراسة علوم اللغة.

لقد كـان ابن حزم واضحا في موقفه من قضية الصدق والكذب في الشعر، فهو يميل إلى صدق التجربة والاعتدال في التصوير، وبراعـة التعبير، فقيمة الشعر عنده ترتبط ارتباطا وثيقا بالغاية التربوية والأخلاقية فهو يدعو كـلا من المبدع والمتلقـي إلى تمثل القيم السامية في نشاطها من أجل تحقيق الفضائل.

وابن حزم يعلم أن الصدق فـي الحقيقة الأدبية هـو الصدق الـذي لا نعتمد في إثباته على برهـان، بل تكسبه العاطفة حيا نابضا، وينهض بنفسه على نفسه دليلا على صدقه وهـذه العاطفـة ارتبطت بالخيـال الشعري، وصارت قوته وصدقـه؛ لأنه "هـو الـذي يصورهـا ويبعثهـا فـي نفوس القـراء والسامعين وقوتها مرتبطة بقوته - الخيال- قوة وضعفـا، فإذا كانت صادقـة قويـة أنشأت خيالا رائعـا، وإذا كانت ضعيفـة سقيمـة كـان الخيـال هزيلا سخيفا"[7]. فلما ضعف ذلك الخيـال، وهزلت تلك العاطفـة قال الشاعر[8]:

اللّيْلُ لَيْـلٌ والنَّهَـارُ نَهَـارٌ ✲ والبَغْـلُ بَغْـلٌ والْحِمَـارُ حِمَـارٌ

والـدِّيْـكُ دِيْـكٌ والْحَمَـامَـةُ مِثْلَـهُ ✲ وكِلاَهُمَا طَيْرُ لـهُ مِنْقَـارُ

فلما سمع ابن حزم قـول الشاعـر سخر منه وهـزأ به، ووصفـه بالحمق والسذاجة، ولما قوي الخيـال وعظمت تلك العاطفة قال الشاعر[9]:

أَلِفَ السَّـقَامُ جِسْـمَهُ والْأَنِيْنُ ✲ وبَراهُ الـهَوى بِمَـا يَسْـتَبِيْنُ

وهو ما نال القبول عند ابن حزم والإعجاب.

ولو وافقنا ابن حزم في موقفه من قضية الصدق والكذب في الشعر الذي التزم فيه بالصدق الحقيقي فأين ذلك الصدق لما نُعي إليه ما كان يحب، حيث أنشد أبياتا[10] متحسرا متلهفا على المحبوبة الفقيدة:

ودِدْتُ بِأنَّ ظَهْرَ الأرْضِ بَطْنَ ✲ وَأنَّ البَطْنَ صَارَ مِنْهَا ظَهْرَا

وانْ مِـــتّ قَبْلَ وُرُوْدِ خَطْبٍ ✲ أتَـى فَأثَارَ فِي الأكْبَادِ جَمْـرَا

وأنَّ دَمِـــي لِمَنْ قَدْ بَانَ غُسْلُ ✲ وأنَّ ضُلُوْعَ صَدْرِي كُنَّ قَبْرَا

فهل يعقل أن يقلب أحدنا الأرض رأسا على عقب، ويتمنى الموت حقيقة من أجل فراقه من يحب، وأن تغسل بدمه، وتكون ضلوعه مثوى أخيرا لها؟

إن هذه القصيدة وما يشابهها من قصائد ابن حزم لا تُحمل على محمل الصدق الحقيقي الـذي نادى به ابن حزم وإنما تحمل على ما فيها من صدق فني، وإيمان من الشاعر بالنوايا والأحاسيس التي تربطه بموضوعه، وتجذبه إليه، فنقل لنا أصدق المشاعـر والأحاسيس والانفعالات التي تملكته حين سمع خبر وفاة من أحب.

وعندما نفكر فـي مصادر هـذا الإحساس لا نجد له سبيلا؛ لأن النفس الإنسانية هي الحكم "وإن ما تقبله النفس فهو المقبول، وما ترفضه فهو المرفوض، وإن العبرة في المعاني الشعرية ليس بصدقها وكذبها بل بقبول النفس لها، وبمقدار ما تثيره النفس من أحاسيس"[11].

3- صناعة الشعر: تحدث ابن حزم عـن الشعر في رسالته (التقريب لحد المنطق) وقال عنه: "هو صناعة قال فيها الحكماء : كل شيء يزينه الصدق إلا الساعي والشاعر فإن الصدق يشينهما"[12].

إن الشعر حسب رأي ابن حزم صناعة تحتاج إلى مجموعة من الآليات، التي تبرزه في صورة متميزة قابلة للتعبير عـن تجربة الشاعر، والتأثير في المتلقي، وحتى تكتمل هـذه الصناعة لابد مـــن مراعاة ما يتعلق بها من "نحو وصرف، وأوزان وتراكيب، وروي وقـافيـة، وحسن التصوير والتمثيل والتحليق عن المعاني، والكناية عنها، فهذا يحـــقق حسن التأليف"[13]، ويدل على مـدى حـذق الشاعر ومهارته الفنية.

هذا يعني أن ابن حزم يقر بمـذهب التهذيب والتنقيح بغية التجويد في الصنعة دون أن ينكر أهمية الطبع في العملية الإبداعية، حيث يقول عن الطبع في مجال حديثه عن البلاغة: "أن كثرة المدارسة لا تكفـي، ولا تصنع بليغا إذا فقد الإنسان الطبع والموهبة الفطرية السليمة التي تؤهله لاستحقاق صفـة البلاغة"[14].

إن الإنسان لا يمكن أن يصبح شاعرا بمجرد معرفته لقوانين وأصول هـــذه الصناعة ـ الشعر- بل لا بد من طبع أصيل يقويه بما يتمتع بـه من ثقافة واسعـة، أجهد عقله فـي اكتسابها، حتى يتمكن من صقل الموهبة وصولا إلى الجودة والإبداع؛ لأن "الطبع لا ينفع مع عدم التوسع في العلوم"[15]، ما جعله يدعو إلى الجمع بين الطبع والثقافة.

وظيفة الشعر عند ابن حزم: الشعر عند ابن حزم مرآة صادقة، وسجل ثري جمع مراحل من حياته، وترجم أبعادا فنية وجمالية عكست ما وصله الأدب المغربي عامة والأندلسي بخاصة. حملت أشعاره مشاعر وعواطف تجاه المرأة والطبيعة، كما عبرت هذه الأشعار عن اغترابه وحبه للأهل والديار.

كتب ابن حزم في الزهد والرثاء والوصف والغزل، واتسمت أشعاره بالعمق والصدق والواقعية، ولإيمانه بأن الأخلاق مبدأ وأساس في كل شيء فقد بنى شعره عليه، فربط صورة الحب بالعفة فقال:

جاءَ تحْرِيُم الهَوَى عنْ محمد وهل منْعُهُ في مُحْكَمِ الذِّكْرِ ثَابِتُ[16].

فالحب في نظره لم تحرمه الشرائع السماوية، ولا مناهج العقول السوية، وخير مثال سيرة المصطفى ﷺ التي بنيت على حب الذات الإلهية، وللمثل الأخلاقية.

ومن أشعاره في وصف الطبيعة قوله:

ولَاحَ فِي الأُفقِ قَوْسُ اللهِ مُكْتَسِيا من كل لونً كأذناب الطواويس[17].

فقوس قزح بألوانه المتدرجة الزاهية التي تسحر النظر يشكل صورة تشبه في ألوانها وتموجاتها ذنب الطاووس، وهي صور طبيعية بألوان ربانية تعكس شغف ابن حزم إلى النزوع نحو تتبع تفاصيل الأشياء وجزئياتها.

4- اللفظ والمعنى: ترتبط قضية اللفظ والمعنى عند ابن حزم بآرائه في المنطق والفلسفة، فاللغة عنده هي " ألفاظ يعبر بها عن المعاني (...)"[18]، وما دامت الألفاظ هي التي تحمل المعنى وتنقله إلى المتلقي لابد أن تكون دقيقة لا لبس فيها، تنقل الأفكار بطريقة واضحة حتى يتسنى للمبدع تحقيق الفاعلية الإفهامية، والوظيفة التأثيرية لدى المتلقي، والخطاب الإبداعي لكي يكتسب صفة الوضوح لابد أن تتوافق ألفاظه مع معانيه حيث يقول ابن حزم: "وثبت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة"[19].

ينفي ابن حزم صفة البيان إلا عن الألفاظ التي استعملت في معانيها التي وضعت لها في أصل اللغة، وبما أن اللغة توقيفية في رأيه "فالله عز وجل هو الذي يعين أسماء الأشياء"[20]، "ولا يجوز للإنسان تغير دلالات هذه الأسماء، أو ينقلها إلى معان جديدة لم تكن موضوعة لها من قبل، لأن ذلك يؤدي إلى الغموض، وعند ابن حزم إفساد للبيان الذي يقع به التفاهم"[21].

فالمبدع حسب رأي ابن حزم مقيد في استعمال الألفاظ؛ لأنه ينفي صفة الانزياح عن اللغة ويجمد الطاقة التعبيرية للفظ، وتعدد مدلولاته من سياق إلى آخر، فكأن الدال يظل محتفظا بمدلوله المعجمي المتواضع عليه في أي سياق ورد فيه، وبذلك تُفقد جدلية الاستعمال التي "ترضخ عناصر اللغة إلى تفاعل عضوي، بموجبه تنزاح الألفاظ تبعا لسياقاتها في الاستعمال عن معانيها الوضعية"[22].

ويؤكد ابن حزم أن معرفة الحقيقة واليقين لا تكون إلا إذا تم انتقاء الألفاظ المعبرة عن المعاني التي وضعت لها في أصل اللغة "ومعيار الحقيقة لدى ابن حزم ليس في الألفاظ المتداولة، ولا في المعاني المعبرة عنها بتلك الألفاظ، وإنما يكمن في مدى مطابقة اللفظ للمعنى الذي وضع له"[23].

ويرى ابن حزم "أن أهل كل علم، وأهل كل صناعة لهم ألفاظ يختصون بها للتعبير عن مرادهم ويختصرون بها معاني كثيرة "[24].

ورغم ما يبدو من ظاهر القول أن ابن حزم قد قيد حرية الشاعر، وموهبته إلا أن المقصود من القول "أن لأهل كل صناعة ألفاظا" وأن الشاعر له حرية الحركة بهذه الألفاظ في الاتجاهات التي تخدم إبداعه من خلال توظيفها وفق ما تقتضيه المعاني.

فابن حزم على وعي تام بالعملية الإبداعية، وأن لكل شاعر سمات تميزه عن غيره، كما أن اختلاف الزمان والمكان يمثلان جاذبية تؤثر على الشاعر وتجعله ينحو منحى يختلف عن سابقيه ولاحقيه، بل وتجعل لغته الشعرية متفردة ومتميزة، مصبوغة بصبغة عصره.

من هنا أدرك ابن حزم شدة التلاحم بين اللفظ والمعنى، ومتانة العلاقة بينهما، وأن أي تغيير يصيب اللفظ يؤثر عن المعنى، وإذا اختلفت الحركات الإعرابية، أو وضعت في غير موضعها فإن المعاني تختلف تبعا لذلك، لهذا السبب أكد ابن حزم عن ضرورة الاطلاع على علم النحو، لأهميته في ضبط اللغة، والتعبير بطريقة سليمة من شأنها نقل الأفكار بأسلوب صحيح حيث يقول: "لما فشا جهل الناس

باختلاف الحركات التـــي باختلافها اختلفت المعانـي في اللغة العربية وضع العلماء النحو، فرفعوا إشكالا عظيما"[25].

لقد تنبه ابن حزم إلى أهمية النحو في تحقيق التلاحم بين اللفظ والمعنى، كما حرص على ضرورة الدقة فـي اختيار الألفاظ، ووضعها فـي مقامها المناسب، حتى تعبر عن المقصود - المعانـي- تعبيرا دقيقا وسليما، يبرز من خلاله الأسلوب في أبهى حلة.

5- القديم والمحدث: يتجلى موقف ابن حزم مـن قضية القديم والمحدث من خلال رأيه مـن لغة المحدثين، فهو يـرى أنه يمكن الاحتجاج بالشعر المحـدث مادام أنـه يجري على مذهب الأوائل، وقواعدهم اللغوية ويتضح هـذا في موقفه من شعر أبا الأجرب جعونة بن الصمة، حيث يقول: "ونحن إذا ذكرنا أبا الأجرب جعونة بن الصمة الكلابي لن نباه به إلا جريرا والفرزدق، لكونه في عصرهما، ولو أنصف لاستشهد بشعره، فهو جار على مذهب الأوائل لا على طريقة المحدثين"[26].

فابن حزم يقبل شعر المحدثين ما دام له في اللغة أساس مرتكز، ولا يخرج عن القياس، ومـــن ثم أبـاح الاستشهاد بشعر المحدثين، على عكس بعض النقـاد المشارقة "الـذين تعصبوا للقـديم ورفضوا شعر المحدثين، أمثال ابن الأعرابي والأصمعي، وإسحاق الموصلي الـذي يـرى أن أبا نواس ليس شيئا؛ لأنـه ليس على طريق الشعراء"[27]، وعمرو بن العلاء لا يفضل مـن الشعـر إلاّ مـا كان للمتقدمين، ولعل ذلك يعود لكونه رجل تدوين ورواية، فقد أراد أن يحفظ ويسجل نماذج يُحتذى بها، وبيانا به يقتدى"[28].

وما يثبت إعجاب ابن حـزم بالإبداع المحدث استعماله للمعانـي الفلسفية المبتكرة فـي شعره فالناظر في شعره الذي نظمه في (طوق الحمامة) يجد تأثرا واضحا بالمصطلحات الفلسفية والحكمة، وميلا قويا إلى الجـدل والإقنـاع، وهي الملامح المميزة لثقافـة ابن حـزم[29]، ومن أمثلة ذلك في شعره قوله[30]:

عَدِمْنَا دَلِيْـلاً في حُدُثِكَ شَـــاهِدا ✲ نَقِيسُ عَلَيْه غَيْرَ أنَّكَ مَرْئـــــيُّ

وَلوْلا وُقُوْعَ العَيْنِ في الكَوْنِ لمْ تَقُلْ ✲ سِوَى أنَّك العَقْلُ الرَّفِيْعُ الحَقِيقِيُّ

ومادام ابن حزم قد ضمن شعره بعض الألفاظ والمعانـي الفلسفية هذا يدل على أنه معجبٌ بهـا خـاصة المعاني البعيدة عـن التعقيد والإغـراب، والمساس بالعقيدة منها: الروح، النفس، الدليل، الشاهد، نقيس، العقل...، لأنه رجل دين.

كما يدعو ابن حزم إلى التخفيف مـن المقدمة الطللية، حيث يقول " للشعراء فن مـن الشعـــر يذمون فيه الباكي على الدمن..."[31]، ثم يقول[32]:

خَلِّ هَذَا وبَارِدِ الدَّهْرَ وارْحَـــلْ ✲ فِي رِيَاضِ الرُّبَى مَطِيَّ القِفَارِ

وَاحِدُهَا بِالبَدِيْعِ مِنْ نَغَمَاتِ الـــ ✲ ـعُوْدِ كيما تُحِثّ بِالْمِزْمَـــــارِ

إنَّ خَيْرًا مِن الوُقُوفِ عَلى الدَّا ✲ رِ وُقُوفَ البُنَانِ بِالأوْتَـــــارِ

وبعد هذه الأبيات تحدث قائلا: "ومعـاذ الله أن يكون نسيان مـا دُرس لنا طبعـا، ومعصية الله بشرب الـرّاح لنا حلقا، وكساد الهمة لنا صفة (...) ولقد أنشدتها بعض إخوانـي من أهل الأدب، فقال سرورا بها : يجب أن توضع هذه في جملة عجائب الدنيا"[33].

إن إعجاب ابن حـزم بالشعر المحدث والنظم على منوالـه لا يعني أنه يرفض الشعر القديم بل على العكس نجد أمثلة من شعره يسير في نظمه على طريقة القدماء، من ذلك قوله[34] في الربع:

أجَلْ هُو رُبْعٌ قَدْ عَفَتْهُ الرَّوَامِسُ ✡ فَهَلْ أنْتَ ويْبَ غَيْرَكَ حَـــابِسٌ
قُلْ لَهُ أنْ تَحْبِسَ العِيسْ سَاعَـــةً ✡ عَلَيْهِ فَتَبْكِي الرُّسُـوْمُ الطّوَامِسُ

إن الشاعر يستوقف الركب هنا على عادة شعراء الأطلال، ويوقف العيس ليسألها عما فعل الدهر بها ويأخذ العبرة من تقلبات الزمان، وتحول الأيام، فالقصيدة تسير على منوال القدماء في مراعاة جزالة اللفظ، والميل إلى القاموس المرتبط باللغة البدوية لذكر الأطلال، والعيس والرسوم والطوامس... الخ وذلك من أجل مناسبة المقام، فلغة البكاء على الأطلال والحنين إلى العيش الغابر هي اللغة المناسبة لحال ابن حزم.

من خلال ما سبق يتضح أن ابن حزم كان معتدلا في موقفه من قضية القديم والمحدث، فقد راعى الزمن في تطور المعاني، واستحداث مضامين، وصور فنية جديدة من شأنها أن تحقق الجودة، وتحافظ على طريقة الأوائل، لما تتضمن من صفات خلقية، ونزعة دينية.

6- السرقات الشعرية: لقد كان لابن حزم التفاتة نقدية حول قضية السرقات الشعرية، فقد ذكر (الموارد) واعتبرها نوعا من أنواع السرقة؛ لأنه يرى استحالة اتفاق شاعرين في بيتين فأكثر، حيث يقول: "وأما الذي لاشك وهو ممتنع في العقل اتفاقها في قصيدة، بل في بيتين فصاعد، والشعر نوع من أنواع الكلام، ولكل كلام تأليف ما، والذي ذكره المتكلمون في الأشعار من الفصل الذي سموه الموارد وذكروا أن خواطر شعراء اتفقت في عدة أبيات، فأحاديث مفتعلة، لا تصح أصلا، ولا تتصل، وما هي إلا سرقات"[35].

في هذا النص يرفض ابن حزم الموارد، ويعتبرها سرقة، والموارد هي أن يتفق شاعران في المعنى، ويتوارد لفظاهما دون أن يلقى أحدهما الأخر، أو يسمع بشعره، وهي عند ابن حزم سرقة إلا في اليسير من الكلمات حيث يقول: "وقد يقع في الندرة التي لم نكد نشاهدها اتفاق الخواطر على الكلمات اليسيرة، والكلمتين ونحو ذلك"[36].

في هذا النص يخالف ابن حزم النقاد القائلين بتوارد الخواطر من غير قصد معتمدين في ذلك على ما ذهب إليه عمرو بن العلاء بقوله: "تلك عقول رجال توافت على السنتها"[37].

كما ذكر ابن حزم مصطلح الإغارة في قوله: "وذكروا أن خواطر شعراء اتفقت في عدة أبيات، فأحاديث مفتعلة لا تصلح أصلا، ولا تتصل، وما هي إلا سرقات، وغارات من بعض الشعراء على بعض"[38].

وابن حزم يرفض الإغارة التي تعني: "أن يصنع الشاعر بيتا أو يخترع معنى مليحا، فيتناوله من هو أعظم منه ذكرا، وأبعد صوتا، فيروى له دون قائله"[39].

لقد رفض ابن حزم السرقات الشعرية بكل مضامينها ومعانيها، ونظر إليها بمنظار الاستهجان؛ لأنه درسها من الناحية الأخلاقية لا الفنية، ومع أنه من أصحاب الرؤية الأخلاقية للإبداع الأدبي إلا أنه أجاز للمبدع أن يتوارد اليسير من الألفاظ في إبداعه؛ لأن الألفاظ ملك للجميع، ولكل مبدع طريقة ذاتية في صياغتها، وقد صدق علي بن أبي طالب حين قال: "لولا أن الكلام يعاد لنفد"[40].

خاتمة:

بعد هذه الرحلة مع أهم القضايا النقدية في مصنفات ابن حزم الأندلسي خلصت إلى مجموعة من النتائج يمكن تلخيصها فيما يأتي:

- تناول ابن حزم قضايا نقدية شغلت النقد قديما ولا تزال تشغله، منها : قضية الحكم على الشعر بين المعيار الفني والأخلاقي، ونراه ينتصر للمعيار الأخلاقي من خلال إشارته لقضية الصدق والكذب، إلا أنه يقر أن الشعر صناعة، ويدعو المبدع إلى أن يلمَّ بقواعد هذه الصناعة حتى يكون ماهرا في صناعة الشعر بكل جودة وإتقان، ومن آليات هذه الصناعة الطبع والصنعة اللذان يتحدد من خلالهما مدى قوة كل مبدع في صناعة الشعر، وتميز كل شاعر عن آخر، فهناك شاعر الطبع وشاعر الصنعة،

وهناك الشاعر البارع الـذي يعلوهم مرتبة حسب رأي ابن حزم، وهو رأي تميز به، وتفرد به عن غيره من النقاد.

- لم يفصل ابن حزم اللفظ عـن المعنى أو المعنى عن اللفظ، بل وقف موقفا وسطا، ودعـا إلى ضرورة التلاحم بينهما؛ نظرا لأهمية هـذا التلاحم في صياغة العمل الأدبي صياغة فنية رائعة.
- لقد كان ابن حزم معتدلا في موقفه من قضية القديم والمحدث.
- يرفض ابن حـزم السرقات الشعرية مهما كان نوعهـا.
- لقد جـاءت نظرات ابن حـزم وملاحظاته النقدية مبثوثة هنـا وهنـاك فـي ثنايا آثاره، لم تنتظمها وحـدة عضوية، بحيث تشكل هيكـلا فكريا متناسقـا، قائما بنفسه، ذات معيار دقيق ومنهجية محكمـة، يصدر عنها فـي أحكامه، ويلتزمها عند تقييمه للآثار التي يعرض لها بالنقد.
- لم يكن نقد ابن حزم منقطع الجذور عن النقد المشرقي، ولم يكن خاليا من التأثر به والاستفادة منه، والاتكاء عليه، ويتفق معه في كثير من القضايا النقدية، لكن هـذا لا يمنع بأي حـال من الأحوال مـن القول بأن فـي آرائه موضوعية، وعمقا وحدسا بعيد النظر، يصور لنا مـدى النضج الذي بلغه البحث النقدي الأندلسي في عصره.

المصادر والمراجع:

1- بدوى طبانة (ت2000): السرقات الأدبية - دراسة في ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها -، دار الثقافة، بيروت، لبنان ط3، 1984

2- ابن حزم (ت1064):

- الإحكام في أصول الأحكام، ج3، مطبعة العاصمة، القاهرة.
- رسائل ابن حـزم، التقريب لحد المنطق، تح: إحسان عباس، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، ط2، 1987.
- طوق الحمامـة في الألفـة والألاف، تح: فاروق سعد، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 2003م.
- فضائل الأندلس وأهلها، تح: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديـد، 1986م.

3- حنفي شرف: النقد الأدبي عند العرب: أصوله، قضاياه وتاريخه، القاهرة، 1970م.

4- رضوان الداية: تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م.

5- ابن رشيق (ت 1063): العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد عبد القـادر أحمد عطا، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

6- عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط2، 1982م.

7- العياشي حدوش: حركـة النقد الأدبي في قرطبة، عصر الحجابة والفتنة: (أبو عامر بن شهيد أنموذجا) رسالة دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، الرباط، 1988-1989م.

8- محمد مرتاض: النقد الأدبي في المغرب العربي - نشأته وتطوره- دراسة وتطبيق، اتحـاد الكتاب العـرب.

9- محمد مصطفى هدارة (ت 1997): مشكلة السرقات في النقد العربي - دراسة تحليلية مقارنة-، مكتبة الأنجلـو المصرية ط1، 1958م.

10- محمود شاكر محمود (ت1997): نقد النقد - دراسة في الأنموذج الأندلسي -، دار غيداء، ط1، 2016م.

11- مصطفى عبد الواحد - دراسة الحب في الأدب العربي-، ج 2، دار المعارف، القاهرة، 1972م.

12- وديع واصف مصطفي: ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي، 2008م.

الهوامش:

[1]- ابن حزم، رسائل ابن حزم، التقريب لحد المنطق، تح: إحسان عباس، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، ط2، 1987، ص 67- 68.

[2]- رضوان الداية، تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993 ص 36.

[3]- العياشي حدوش، حركة النقد الأدبي في قرطبة، عصر الحجابة والفتنة (أبو عامر بن شهيد أنموذجا)، رسالة دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، الرباط، 1988-1989م، ص62.
[4]- ابن حزم، رسائل ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تح: فاروق سعد، ج1، دار مكتبة الحياة بيروت، لبنان، 2003، ج1، ص357.
[5]- ابن حزم، رسائل ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ج4، ص 354.
[6]- المصدر نفسه، ج4، ص 354.
[7]- محمود شاكر محمود، نقد النقد ـ دراسة في الأنموذج الأندلسي ـ، دار غيداء، ط1، 2016، ص162.
[8]- حنفي شرف، النقد الأدبي عند العرب: أصوله، قضاياه وتاريخه، القاهرة، 1970 م، ص76.
[9]- ابن حزم، رسائل ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ج4، ص 354.
[10]- المصدر نفسه، ج4، ص 354.
[11]- محمود شاكر محمود، نقد النقد، دراسة في الأنموذج الأندلسي، ص168.
[12]- محمود شاكر محمود، نقد النقد، دراسة في الأنموذج الأندلسي، ص163.
[13]- ابن حزم، رسائل ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ج4، ص 206.
[14]- المصدر نفسه، ج4، ص 355.
[15]- المصدر نفسه، ج4، ص 205.
[16]- ابن حزم، رسائل ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص45.
[17]- المصدر نفسه، ص 88.
[18]- المصدر نفسه، ج4، ص 2، 6-7.
[19]- المصدر نفسه، ج4، ص 282.
[20]- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، مطبعة العاصمة، القاهرة، ص531.
[21]- ابن حزم، رسائل ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ج4، ص 278.
[22]- عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط2، 1982، ص58.
[23]- وديع واصف مصطفي، ابن حزم وموقفه مـن الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي، 2008 م ص 278.
[24]- ابن حزم، رسائل ابن حزم-التقريب لحد المنطق، ج4، ص 162.
[25]- المصدر نفسه، ج4، ص 94 -95.
[26]- ابن حزم، فضائل الأندلس وأهلها، تح: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، 1986 م ص 20.
[27]- محمد مصطفى هدارة، مشكلة السرقات في النقد العربي ـ دراسة تحليلية مقارنة-، مكتبة الأنجلـو المصرية، ط1، 1958، ص 210 -211.
[28]- محمد مرتاص، النقد الأدبي في المغرب العربـي ـ نشأته وتطوره ـ دراسة وتطبيق، اتحاد الكتاب العـرب، ص 84.
[29]- مصطفى عبد الواحد ـ دراسة الحب في الأدب العربي ـ، ج 2، دار المعارف، القاهرة، 1972م، ص282.
[30]- ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تح: فاروق سعد، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 2003، ص67-68.
[31]- المصدر نفسه، ص 254.
[32]- المصدر نفسه، ص 255.
[33]- المصدر نفسه، ص 254.
[34]- المصدر نفسه، ص 116.
[35]- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 97.
[36]- المصدر نفسه، ج1، ص 97.
[37]- ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد عبد القادر أحمد عطا ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 289.
[38]- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 97.
[39]- ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج2، ص 220.
[40]- بدوى طبانة، السرقات الأدبية ـ دراسة في ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها-، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، 1984، ص42.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 751 – 760
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أسلوب النداء في مدحيات ابن حمديس

Style d'appel à la louange d'Ibn Hamdis

طالبة دكتوراه صالحه بن عبد الله[1] إشراف: أ.د/ معمر حجيج
كلية اللغة والأدب العربي والفنون - جامعة باتنة 1
مخبر أبحاث التراث الفكري والأدبي الجزائري
almanar@live.fr maahdjidj@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2021/01/17 تاريخ القبول: 2021/02/17

الملخص:
يعد أسلوب النداء من الأساليب البلاغية البارزة في البناء الفكري والفني للشعر، لأنه يخرج التعبير الشعري من الدلالات الظاهرة ويدخله في نظام إشاري جديد ينفتح من خلاله السياق الشعري على معان خفية.
وقد تنوعت أساليب النداء في شعر ابن حمديس، فصورت الصراع النفسي الذي نقل الواقع الحياتي في شكل تعبيري جديد ارتبط بعلاقة الشاعر بالمرأة والطبيعة والحاكم.
الكلمات المفتاحية: أسلوب؛ النداء؛ ابن حمديس؛ الصراع النفسي؛ التشكيل التعبيري.

Abstract:
L'interpellation est considérée comme figure de style particulièrement importante dans la structure sémantique et esthétique de la poésie, car, elle permet d'écarter l'expression poétique des significations manifestes pour les intégrer à un nouvel ordre sémiotique permettant au contexte poétique de s'ouvrir sur un nouveau système de significations.
Les styles de l'interpellation se sont diversifiés dans cette poésie, permettant ainsi d'esquisser une description du drame intérieur qui a reflété à travers une nouvelle forme expressive le rapport du poète à la femme, à la nature et au pouvoir.
Key words: Style- Interpellation- Ibn Hamdis- Drame intérieur- Structuration expressive.

أولا: المقدمة

النداء أحد أساليب الكلام في لغة العرب، ونهج من أنهج الخطاب بين المتخاطبين في لغة التواصل والتقارب والتفاهم فيما بينهما، مما يعني أنه كثير الاستعمال في اللغة العادية التي تتم بين الأفراد المجتمعية.
وقد اعتمده القرآن الكريم في توصيل رسالته للعالمين وتوضيح مقاصده، كما اعتمده علماؤنا القدامى نحويوهم وبلاغيوهم- وخاصة بعد نزول القرآن الكريم - وحفلوا به يجمعهم هدف واحد وإن اختلفت مشاربهم واتجاهاتهم حيث كان النحويون مدفوعين بهاجس شيوع اللحن في القرآن الكريم، في حين كان البلاغيون مدفوعين بهاجس كشف سر إعجاز القرآن الكريم.
ومما يدل على أهمية الجملة الندائية لدى الفريقين هي تلك المعالجة لها معالجة متكاملة، وهو ما تسفر عليه كتاباتهم بحيث لا يكاد كتاب نحوي متخصص يخلو من الحديث عن أسلوب النداء، مما يمكن القول بأن أسلوب النداء لم يكن غائبا عند أوائل النحاة بصرييهم وكوفييهم وهذا دليل آخر على أهميته في المنظومة اللغوية العربية، وبذلك تتجلى أهميته في دوره الذي يؤديه في الحياة البشرية ووظيفته في التواصل بينهم وهذه الأهمية جعلته يتبوأ مكانة مرموقة باعتباره وحدة قاعدية في الخطابين الشفهي والكتابي، كما تكمن هذه الأهمية كذلك في كونه البنية الخطابية الأكثر دورانا على الألسنة والأقلام، لما تتمتع به هذه البنية من

[1] المؤلف المرسل.

قدرة على التعبير عن مختلف الأغراض، والمشاعر الإنسانية، وذلك حين تقصر الوسائل الأخرى من إشارة، وإيماءة، وحركة... وقد يلجأ إليه – أي النداء- المنبه، والداعي والمتضجر، والشاكي، والمتوعد.

ومن هنا كان النداء من الموضوعات المهمة، وعلامة بارزة من علامات العربية وسمة ظاهرة من سماتها حيث أن من يتصفح المصادر النحوية يجدها تخصص له حيز كبيرا في طياتها، زاخرا بكم هائل من أقوال أوائل النحاة عن النداء، ومفصحا عن مدارستهم له دراسة تشريح وتعليل لإبراز وظيفته، لكونه أداة وهدف ورسالة كلامية، وعملا فنيا في آن واحد، مما يؤكد مرة أخرى أن أسلوب النداء شيء من لوازم العربية الأصلية، الأمر الذي جعله يشغل حيزا متميزا في الدرس النحوي والبلاغي على حد سواء.

ومن خلال هذه المقدمة أحاول طرح إشكالية البحث والمتمثلة في اختيار نوع من أنواع الجمل وأقصد أسلوب النداء ومدى تميزه بدور خاص في شعرية ابن حمديس الصقلي، وهو يندرج ضمن ما يعرف بالمستوى التركيبي الأسلوبي ثم نحاول الكشف عن التظافر الأسلوبي بين تركيب النداء وغيرها من التراكيب الأخرى وكذا بالنسبة للمستويات الأخرى كالمستوى الإيقاعي والمستوى الدلالي، وهذا ما يدخل ضمن الخيارات الأسلوبية الواحدة قصد تبيان وظيفتها الإبداعية الخاصة بها.

أما بالنسبة للمنهج فقد اخترت المنهج الأسلوبي وهو منهج يستمد طاقته المعرفية من البلاغة واللسانيات والجماليات سعيا لتحقيق هدفين واللذين يتمثلان في معرفة أساليب النداء التي تناولها الشاعر في مدونته ومعاني أدواته ودلالتها المستفادة منها بحسب السياقات الواردة فيها.

ولما كان أسلوب النداء أقوى الأساليب الإنشائية وأكثرها استعمالا فإن الشعراء على اختلاف أوطانهم وأطيافهم السياسية والأدبية قد أكثروا من استخدام أسلوب النداء في أشعارهم ومن بين هؤلاء شاعرنا ابن حمديس الصقلي.

وقبل الولوج في رحاب هذه الأساليب الندائية التي توزعت على مستوى شعره المدحي وخروجها إلى أغراض بلاغية كثيرة من خلال الإطار اللغوي الذي وضعت فيه كالتخصيص والإغراء وسواهما.

يجدر بنا بادئ ذي بدء أن نعرف بالنداء لغة واصطلاحا، وكذلك حروفه المستعملة في العربية، وأوجه استعمالاتها، ومتى يجوز حذفها، وأقسام المنادى وذلك من خلال التمثيل بنماذج شعرية متعددة مستوحاة من شعره المدحي وذلك انطلاقا من كون لكل شاعر أسلوبه.

ثانيا: دراسة المدونة

لكل شاعر أسلوبه الخاص في نظم شعره بطريقة مخالفة تميزه عن باقي الشعراء، مما يكسبه نمطا خاصا به فضلا عن، بيان طريقة تشكيله لها ،وما تولده من دلالات، والدور الذي لعبته في بناء قصائده، ومدى استغلاله لطاقات اللغة الإبداعية التي عبر عنها من خلال الأساليب المشكلة لأنواعها، مع مراعاة الأغراض الفنية أو الدلالات التي يرمي إليها والتي بلا شك تسهم بشكل كبير في التأثير على المتلقي وتتوزع هذه الصيغ على مستوى مدحياته، وسيتم تفصيل كل بحث من أبحاثه ومدى خروجها عن المعنى الحقيقي لها إلى معان أخرى تولد دلالات متعددة للخطاب الشعري عند ابن حمديس وتتباين نسب توظيف هذه الأساليب حسب نوع الأسلوب المستخدم في الخطاب، ومن بين هذه الأساليب نذكر:

1- النداء: يحتل النداء مكانة متميزة بالنسبة للشعر؛ إذ يعد أحد وسائل اللغة الفاعلة في بنائه الفني والفكري معا. والنداء هو أحد الأساليب الإنشائية، تتحرك الدلالة فيه بين أطراف ثلاثة المنادي، والمنادى، ونص الرسالة التي يتم تنبيه المنادى لها عن طريق أداة واحدة من أدوات النداء.

تعريفه لغة: جاء في المعجم اللغوي: أن النداء الصوت و(ناداه مناداة) و(نداء) صاح به[1].

أما في الاصطلاح هو: طلب الإقبال أو تنبيه المنادي وحمله على الالتفات بأحد حروف مخصوصة ينوب كل حرف منها مناب الفعل (ادعو)[2].

إلا أن النداء بطبيعة الحال لا يتوقف عند هذا المعنى الوضعي فحسب، بل إنه يتجاوزه إلى معان ودلالات تستشف من سياق الكلام بحيث قد لا يكون النداء لطلب الإقبال، فقد ينادى حيوان لا يعي، أو جمادٌ أصم لا يحس، وقد لا يوجه إلى مخاطب أصلا وذلك في حالة مناجاة النفس، وتأنيب الضمير إذ يعد (النداء نقلة إلى إظهار التحسر والندب وتسميع المخاطب ما يختلج في النفس من مشاعر الشوق والحنين، وهو أيضا إشراك للفكر في التجربة)[3].

وحينئذ تبرز وظيفة علم المعاني في رصد تلك الأساليب وتأملها واستنباط ما يتراءى من دلالات ومن هنا يمكن القول بأن النداء ليس له معنى واحدا محددا بل هو منبع ثري غني بالمعاني والدلالات التي لا حصر لها والتي تدرك بتأمل السياقات المختلفة التي يرد فيها لكونه يخرج عن أصل معناه المتعارف عليه، لينتج بعض من الدلالات الأدبية التي تتم على مستوى الصيغة التي تأتي عليها صوره النداء، بحيث (قد تستعمل صيغته في غير معناه المتعارف عليه: لينتج بعضا من الدلالات الأدبية التي تتم على مستوى السياق، أو على مستوى الصيغة التي تأتي عليها صورة النداء ويعني ذلك عدوله أو انحرافه عن أصله، وفي انحرافه هذا ينقسم قسمين اثنين: الأول وهو مناداة مالا يصح في ندائه مخاطبة مالا يعقل والثاني عدم دلالة النداء على الطلب)[4]. ففي كلا الأسلوبين نلحظ الخرق الدلالي لذلك النداء، والذي (يلجأ إليه كثير من الأدباء والشعراء لتتم عملية الإبداع بشكل يكسر القاعدة المألوفة في التعبير)[5]، وقد أتيح للشعراء هذا الخرق، إذ كثيرا ما يخرج إليه حيث يكون الكسر معها- أي الدلالات - أدل على المعنى المراد، وأوكل له، حيث يفتح الشاعر آفاقا يحلق من خلالها في فضاء واسع وذلك من خلال شبكة منبّهات أسلوبية (تفاجئ المتلقي بطاقات النص الانفعالية والفكرية)[6]، والتي بلا شك تستوجب انتباهه وتثير إعجابه، وهذا الأمر يحمل قدرا كبيرا من المخالفة فإما أن يكون (خرقا للقواعد أو لجوء إلى ما تدر من الصيغ أو يكون الانحراف بتكرار الملحظ الأسلوبي على غير المألوف كالإسراف في استخدام الذات)[7]، فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مرونة اللغة العربية والتي أتاحت للمبدعين العدول عن الأصل إلى تراكيب جديدة ذات دلالات مقصودة لذاتها. تختلف من نص لآخر والأدل على ذلك أسلوب النداء الذي يعد أحد الأساليب الإنشائية التي تتصرف في كثير من المعاني والأغراض لاسيما في اللغة الفنية التي تتجاوز بطبيعتها حدود الوضع ومقتضيات العرف[8].

وإذا تتبعنا أسلوب النداء في مدحيات ابن حمديس نجده شائعا في سياقات المضمون الشعري لديه حيث يشكل ظاهرة واضحة منتشرة في قصائده المدحية وذلك من خلال استقرائنا لها في إطار أسلوب النداء وقفنا على ألوان الأداء الندائي بتواتر أدواته بصور تتفاوت فيه أدوات على حساب أخرى وهو ما يجعلها كمنبهات أو مؤشرات أسلوبية تفرض حضورها كنسق لغوي في السياق الشعري متبوعا بالأمر وسواه مما يدل على كثافة الأساليب الإنشائية في شعره.

وقد استخدم الشاعر عددا من الأدوات الدالة على النداء ولاسيما (الهمزة، وأيا، ويا) وهي أدوات ينبه بها المنادى لاستقبال أمر ما وهو الجواب، ويكون بمد الصوت الذي يختلف ارتفاعا وانخفاضا بحسب القرب أو البعد أو طبيعة الانفعال)[9]، علما بأن المثير الأسلوبي الأكثر حضورا فيه هو النداء بحرف (الياء).

وقد جاء النداء في مدحياته عبارة عن أساليب شبه استهلالية أي أنها لم تكن في مطالع القصائد، بل وردت على شكل أشباه الطوالع، بحيث تكون أحيانا محصورة في بيت واحد غير متبوع بنداء آخر والعكس صحيح، ومن ذلك قوله في مدح الرشيد عبيد الله بن المعتمد[10]:

يا حبذا ما تبصر العين من *** أنجم راح فوق أفلاك راح

ويرجع هذا التنوع – رغم وحدة الموضوع- إلى تنوع حياة الأمير ذاتها وما يحيط بها من أحداث ومزايا عديدة من عروبة الأمير، وشرف أصله وكرم نسبه، وبعد همته، وجهاده ضد الروم، ونضاله عن الإسلام، وبلائه في الحروب، علاوة عن حياته الخاصة التي تشكل جانبا معتبرا في هذا الخضم المعنوي المقلوب مما يخضع البنية الداخلية في المدحيات لشبه إيقاع وهو ما نقف عليه في مدحياته إذ نجده متبلورا في كل قصائده مع الحرص على تنويع المنادى إلا أن هذا التنوع لم يعدم ذلك الثالوث الذي يتكرر في كل قصيدة ومع كل ممدوح، وهو بذلك شبه التفات من قسم إلى آخر وتنبيه على إمكانية استقلال كل قسم بنفسه فانظر معي إلى قوله في مدح الأمير على بن يحي: (الكامل)[11].

يا ويحَ قتلى العاشقين وإن هُمُ شهدوا حروبًا ما لهن جراح

يا صارمَ الدّين الذي في حدّه مَوْتٌ يبيد به عِداه ذُباح

ففي البيت الأول استمد الشاعر تلك الصورة من أجواء القتال التي تدل على المرجعية النفسية لواقع الحرب وما ينجر عنها مشبها أياها بالحرب الحقيقية وما تحدثه في النفس من صراع حاد وتختلف عنها بحيث لا تترك جروحا ولا تسفك دماء، ثم ينصرف الى مدح علي في البيت الثاني والتي ربطها بأجواء القتال حيث يفيض مخزون ذاكرته بصور الحرب التي شهدها في ريعان شبابه ومن ثم يسقطها على شعره الغزلي بل أن هذا الإسقاط قد انسحب على مدحه كذلك كما هو ملاحظ في البيت الثاني إذ نوه – إضافة إلى ذلك - إلى غرض التعظيم، مشيدا بفروسية ممدوحة، وصولاته في ميدان الوغى، وسيفه الذي أعمله في رقاب الأعداء، وإبادتهم وذلك صونا للدين وذودا عن حياضه.

ومن الملاحظ أن الشاعر قد زاوج بين الحربين المعنوية والمادية وتبيان أثرهما، فالأولى أظهر فيها أثرها النفسي، بينما الثانية أشار إلى ما تخلفه من أضرار جسام، ودمار وخيم.

كما وظف الشاعر حرف النداء المستعمل لنداء البعيد (الياء) وذلك إشارة إلى علو مرتبة الممدوح وبعد درجته في الرفعة (فيجعل بعد المنزلة كأنه بعد في المكان)[12]، مثل قوله في مدح أبا يحي الحسن بن علي بن يحي[13]:

فيا ابن علي أنت شبلٌ حَمَى الهدى وأنبتَ حوليه الذوابلَ غابا

وقوله كذلك في مدح علي بن يحي[14]:

يا ابن يحي الذي ينيل الغنى بيـ ـن حياءٍ من رفْده واعتذارِ

ومثله قوله في مدح الأمير يحي بن تميم[15]:

يا أبا الطاهر جَدَّدتَ على ثَنْي أزمانِ العلى المُلْكَ القديم

ومن الملاحظ أنه على الرغم من تنوع المنادى في أسلوب النداء وذلك حسب تنوع الموضوع إلا أن الصفات التي تخلع على الممدوح نفسها، لا تخرج عن نطاق التعظيم ولقد أخذ هذا النوع النصيب الأوفر في مدحياته، بحيث يطغى على أسلوبه في شعره في مدحه للملوك ومن تربطه بهم صلات كالقواد وغيرهم.

كما وظف الشاعر كذلك الهمزة التي غالبا ما تستعمل لنداء القريب -عادة- وذلك في قوله:

أبنتَ الجديلِ القاطعِ البيد جدّ لي سباسبَ من غَوْلِ الفَلَا وظرابا[16]

ومن ذلك قوله:

أمولانا الذي ما زال سمحا إليه بكل مكرمة يُشـــــــار[17]
أنازحةَ الدار التي لا أزورها إذا لم يُشَقّ البحرُ أو يُقْطَعِ القَفْرُ[18]
أبنت كريم الحيّ هل من كرامةٍ تُرَفّعُ مخفوضًا به عندَ الحال[19]

لقد ساهم هذا الأسلوب في التعبير على متطلبات الحالة الشعورية إذ إن النداء هنا يعد ملمحا لطيفا يعكس ملامح القرب الشديد والحضور القوي للشاعر، بجانب ملكه "علي ابن يحي" كما هو في البيت الأول، كما أن الشاعر فتح به المجال للبوح بآلام النفس وتباريح الهوى، وزفرات بائس أنشأتها المرارة، وتنهدات قانط بثتها لوعته، وحرقته، فكانت (أشبه بصرخة ولا صدى صرخة سرعان ما يبتلعها الخلاء، إذ هي صوت موجة إلى غائب منادى بعيد) وهو ما نستخلصه من البيتين الثاني والثالث.

كما وظف النداء في غرض التعظيم حين مناداته للملوك والأمراء مستعملا حرف النداء (يا) منزلا المنادى منزلة البعيد وفي ذلك إشارة لعلو مرتبته، وبعد درجته في الرفعة وفي ذلك يقول:

يا ابن يحيى الذي في كل مكان بالمعالي لهُ لسانٌ شَكُـــور[20]
فيا ابنَ تميمٍ والعُلَى مُسْتَجِيبَةٌ لكلّ امرىءٍ ناداكَ يا مَلِكَ العصر[21]

ويتواصل هذا السيل من النداء منحازا إلى عموم اللفظ دون تخصيص منادى بعينه أو شخص بذاته بحيث يمكن أن يمتدح بها أي ممدوح، وفي ذلك يقول:

يا من عِتاقُ الخَيْلِ تُوسَمُ بِاسْمِهِ والدرهمُ المضروبُ والدّينار[22]
يا صاحبَ الحلمِ والسيفِ الذي خمدت نارُ المنيّة فيه عن ذوي الزلل[23]
يا من أحيا بالفخر له بمكارمه أدبًا دُفِـــــــــنَا[24]

كما اعتاد ابن حمديس في أسلوب النداء – بالياء أيضا- أن ينادى على المرأة بشكل عام -بصرف النظر عن البوح باسمها-، سواء أكانت راقصة أم محبوبة أم غير ذلك بواسطة اسم الإشارة (هذه) سواء كان معاتبا أم متغزلا وفي ذلك يقول:

يا هذه أصَدًى دَعَوْتَ مُرَدَّدًا ليجيبَ منك فكان غير مجيب[25]
يا هذه لا تسألي عن عبرتِي عيني على عيني عليك تغار[26]
يا هذه استبقي على رَجُلٍ أفحمتِهِ بالفاحِمِ الرّجِـــــلِ[27]
يا هذه لقدِ انفردتِ بصورةٍ للحسنِ صُوّرَ خلقها تمثـــالا[28]

لقد تنوعت أساليب النداء في هذه النماذج والتي بها تنوعت الدلالات وتوسعت، فتمثلت في العتاب والغزل، فعتاب لمن تمادت في تعنتها، وبالغت في تجاهله حتى كانت (أشبه بصرخة ولا صدى صرخة فسرعان ما يبتلعها الخلاء؛ إذ هي صوت موجه إلى غائب إلى منادى بعيد)[29]، منادى عبر عنه بـ(يا) وهو نداء يوحي بالهجران المتواصل والبعد المستمر، مما جعله يطلق العنان لعبراته مما يوحي بسيطرة لغة البكاء فارضة روحها اليائسة، إذ تعلن الذات صراحة أن واقع الحال تجسد خلاف رغباتها ووعيها ،و لعلها – أي العبرات - تكون له عزاء وسلوانا ومتنفسا بل وغيرة كذلك؛ حيث فقد السيطرة على مشاعر الحزن فلم تعد له قوة على إخفائها أو التستر عليها، وهنا نلحظ أهمية أسلوب النداء الذي حمله الشاعر بطاقة تأثيرية

عالية ساهمت في تأجيج مشاعر الحزن والألم، كما عمقت دواعي الانفعال لدى المتلقي فهذا (البناء اللغوي للنص يعد ركيزة من ركائز التعبير اللغوي للوصول إلى أدق المشاعر والعواطف والمواقف)[30].

وفي سياق آخر فها هو الشاعر ينحرف عن القواعد المألوفة للنداء، إذ حاد عن أصل دلالته التي وضع لها وهي الطلب، لينادي مالا يعقل، مما زاد أسلوب النداء عنده عمقا وإثارة منوعا في المنادى ومضمنا معاني الطبيعة في مناداته وفي ذلك يقول:

فيا صُبْحُ لا تُقْبِلْ فَإِنّكَ مُوحِشٌ ... ويَا لَيْلُ لَا تُدْبِرْ فَإِنّكَ مُؤْنِسُ[31]

فيا ريحُ إنّ الروحَ فيكِ فعلّلي ... به ساهرًا، وقفًا على ذِكْرِ نائمِ[32]

فيا نارَ وجدي كيف عشتِ تضرّمًا ... بماءٍ من الأجفان للنّار قاتل لرددتَ أرواحًا[33]

يا يَوْمَ رَدّهِمُ إلى أوطانِهِمْ ... إلى أبدان[34]

يا ليلةَ عَنّتْ لِعَينيْ شجٍ ... للدمع ما بينهما لجّتان[35]

يا وجدي كيف وجدت به ... روحي وغدوت له بَدنا[36]

فيا دارُ أغضى الدهرُ عنكِ وأكثرتْ ... أسودُكِ نسلًا فيه يختتل النّسلا[37]

وظف الشاعر هنا معاني الطبيعة في مناداته، والتي تختلف من بيت إلى آخر فمن (صبح، ريح، نار، يوم، ليلة، وجدى، دار) يناديها ليبثها شكواه، من هموم، وأحزان، وكأنه قد افتقد الأهل والرفاق، ولم يجد إلا مظاهر الطبيعة متنفسا وملاذا يلوذ به، حتى تسمع لشكواه وتأسى لأساه، وهو أمر عهده كثير من الشعراء حيث يوظفون في أشعارهم معالم الطبيعة ويبوحون لها (بأسرارهم وشكواهم وإن كانت ظاهرة مخاطبة الشعراء لمظاهر الطبيعة من أشجار، ونجوم، وورود، وصخور، وأمواج البحار، عامة في الأدب العاطفي في مختلف العصور)[38]، إلا أن ما يلفت النظر هو (اختيار الشاعر لأسلوب النداء في مخاطبتها أين يستثمر مدى قوة هذا الأسلوب من خلال أداته الأكثر شهرة وفاعلية وهي (يا) تخرج من بين الشفتين وانفتاح الفم مما يؤدي إلى خروج نفس طويل، وهذا يؤدي إلى ارتفاع صوت المتكلم أو المنشد)[39]، وقد ساعد النداء في تجسيد حالة نفسية لدى الشاعر والذي لم يكن بمقدوره التعبير عنها لولا لجوؤه إلى هذا الأسلوب.

ومن الملاحظ أن الشاعر قد وظف صيغة النداء في مستهل كل بيت شعري حتى ينبه من خلال ذلك بأن الأشياء الجامدة هي الأخرى قد تشعر المنادى بالراحة والطمأنينة، لأنه يستحضر في ذهنه ما يأنس به ويطمئن له.

كما وظف شاعرنا في هذه الأبيات التالية نداء نستشف من خلاله الالتماس وبعض الإغراء حيث يقول:

يا صاحِ لا تصحُ فكمْ لذّةٍ ... في السكرِ لم يَدْرِ بها عيشُ صاح[40]

يا لُوّمي، ومتى بُليت بلوّم ... إلاّ وَهُمْ ببليّتي أغْمَار[41]

يا لا ئمي نَقّلْ ملامَكَ عنْ ... نَدْبٍ وصيّرْهُ إلى وَكِل[42]

وهكذا يتجلى لنا من خلال تلك الأبيات أن الشاعر قد خرج بأسلوب النداء إلى غرضين اثنين اقتضاهما سياق النص، ففي البيت الأول صدر النداء بدعوة صاحبه إلى ارتشاف الخمرة، وكان ذلك عن طريق الإغراء، وهو أمر ليس بغريب لكونها مقدسة لديهم بحيث يعتبرونها جزءا من حياتهم المتحضرة إلى حد أن هناك من يضحى (بشبابه في سبيل اللذة ويرى أنه لا يشفي الروح إلا كأس من كؤوس الراح)[43].

ولعل ذلك ما جعله يغري صاحبه بشربها ويدعوه إلى عدم الصحو منها، ثم يندرج الإغراء إلى الالتماس في البيتين الثاني والثالث ملتمسا ممن عاتبه أن يدعه -وهو في أغلب الظن-، أن يفرج هما طال على نفسه حمله ولا سبيل إلى ذلك سوى إطلاق سراح دمعة شوق وحنين إلى كل ما تهفو إليه نفسه وتتوق.

وإذا كان شاعرنا قد عودنا على ذكر الأداة في الكثير من أشعاره بل معظمها فإنه في ذات الوقت يلجأ إلى حذفها من الأسلوب، وفي حذفها ما يدل على ما بين المنادي والمنادى من صلة قربى ومودة ومن ذلك قوله:

أيها المُغْرَى بِتأنيبِ شجٍ سُلّطَ الوجدُ عليه، هَلْ أنابْ؟[44]
أيها العزمُ الذي منه زكَا في المعالي عُنْصُرُ المجدِ وطابْ[45]
أخو عَزَمَاتٍ للهجوع مهاجرٌ إذا هَجَعَتْ عينُ العُلى عن مواصله[46]
أيها الواصلُ من إحسانهِ سببا من كل منْبَتِّ السبـــــب[47]

أما حرف النداء الذي يقدر في كل صورة أو بيت فهو الياء (ولا يقدر سواه عند الحذف)[48]، وذلك لأن الياء (هي أم حروف النداء وأكثرها استعمالا)[49].

وكان حذف الشاعرلها لقرب المنادى سواء أكان قربا حقيقيا أم معنويا، وهي ظاهرة أسلوبية وقد ورد في عدة مواضع تضم كل من يحمل لهم مشاعر المودة والمحبة، كالأمير يحي بن تميم ابن المعز، والقائد مهيب بن عبد الحكيم الصقلي، والمعتمد وسواهم وهو ما تشير إليه تلك النماذج السالفة الذكر. ومن معاني النداء التي وردت في مدحياته التفجع والتحسر وفي ذلك يقول:

وارحمتا للصبّ من لوعة بكل ريّا* الحقف* صِفرِ الوشاح[50]
واها لأيامٍ سُقِيتُ بها كأسَ النّعيمِ براحةِ الجـــذَلِ[51]
واهًا لأيام الشبابِ الذي ظلّ به يحلمُ حتى اللّســـان[52]

نتلمس من خلال هذه الأبيات حزنا وحرقة ولوعة أيقظتها دوافع نفسية تلوح بين الفينة والأخرى، ناجمة عن معاناة وعذابات، من جراء الغربة والابتعاد عن الأهل والخلان، حيث يشده الحنين إلى مراتع لهوه وعبثه واللبيب يحن إلى وطنه (حنين النجيب إلى عطنه والكريم لا يجفو أرضا بها قوابله ولا ينسى بلدا فيه مراضعه)[53]، فتلتقي في هذه الأبيات الماضي الجميل وما يحمله من ذكريات، بالحاضر المليء بالوحدة والظلم والفقد، فالشاعر ما إن تذكر عهد الصبا وأيامه التي مضت من غير عودة حتى يحن لتلك الليالي الخوالي فاشتكى، والشكوى كما يقول أحد الدارسين: هي (الوتر الحزين الشجي في قيثارة الشاعر الفنان، يمنح فيها الكلمات ما تحشرج في فؤاده من غمة وحسرة، وما تفتت في لعابه من مرارة ولوعة، أوجدتها الغربة وقسوتها أو الدهر ونوائبه، أو الحرب وويلاتها، أو الفقر وعوزه، أو غدر الناس وحسدهم، أو ما يصادف المرء من متاعب الحياة الكثيرة، ثم يضفي عليها لونا كئيبا، وظلا حزينا، يوحشه التشاؤم، والألم وبمسحه الأسى والشجن)[54].

ولعل كل هذه المذكورات قد تجسدت في نفسية ابن حمديس مما جعله يكثر من الشكوى والحنين إلى الوطن وكذا توجع على أيام الشباب التي ولت بلا رجعة، ولم يبق غير التذكر لما تصرم من عهد مضى، بحيث لم يبق وطن ولا شباب (وهذه هي الغربة الكاملة التي أحسها حينما كبر ولذا تسمعه في بعض قصائده إذا ذكر الوطن صدر في قصيدته تذكر الشيب وهو غربة الزمان الجميل، ثم ثنى الكلام إلى الوطن، وهي

غربة عن المكان الجميل وأصبحت تلك النقلة في الزمان والمكان هي المؤثر الوحيد في نفسه وشعره)[55]، من خلال ما تقدم نلحظ تلاحم النداء والتجربة الشعرية، حيث أن النداء ساهم في إماطة اللثام عن كثير من الجوانب النفسية التي ندرك من خلالها قيمة الوسيلة اللغوية (النداء) التي حاول أن يعبر من خلالها عن أحاسيسه بأكبر قدر من التأثير - كما مر بنا -، ومن هنا يمكن القول بأنه (ليس للنداء معنى واحد محدد في نظر علم المعاني، فهو منبع لما حصر له من المعاني والدلالات الفنية التي تدرك بتأمل السياقات المختلفة التي يرد فيها)[56]، وهو ما لاحظناه من خلال تلك المعاني السالفة الذكر التي علينا في شعره المدحي.

ثالثا: النتائج والتوصيات.

أ-النتائج:

1- يغطى نسق النداء في مدونة شعر ابن حمديس المدحي مساحة تعبيرية واسعة جاءت في مجملها للتعبير عن دلالات نفسية، واجتماعية نابعة مما يختلج في خلجات الشاعر من أسئلة داخلية قادرة على شحن طاقة النص بآفاق إيحائية وإبداعية جديدة.

2- شيوعه في سياقات المضمون الشعري عنده حيث يشكل ظاهرة واضحة ومنتشرة في جميع أجزاء ديوانه لا على مستوى شعره المدحي فحسب، مما يجعله يحتل صفحات مجلة كاملة بمفرده.

3- استغناؤه عن الأداة في مواضع كثيرة مفضلا سبيل النداء السياقي الذي نلمس فيه المنادى، وموضوع النداء دون أداة .

4- عدم استثناء الشاعر في خطابه الندائي غير العاقل مما ينبئ عن عميق الأسى والمعاناة اللذين يشعر بهما من جراء ويلات الدهر وصروفه التي أثقلت كاهله، ومما زاد الطين بلة إعراض وبغض من قبل خليلته، وقد ساهم كل ذلك في تأثيث نبرة الخطاب الذي زوده النداء بطاقة عالية عبرت على صعوبة الموقف وسوء الحال.

5- كثرة تردد أصوات اللين التي توحي بالنداء على نحو ما رأينا في المستوى الصوتي الذي يعزز ويوثق هذه الوجهة كمنحى أسلوبي راسخ يميز شعر ابن حمديس المدحي.

هذه جملة من النتائج التي تم التوصل إليها إلا أن ذلك لا يعني أنه -المقال- قد حقق كلما يصبو إليه من غايات ولكنه على الأقل أنه بمثابة جهد، نرجو أن يفتح أبوابا لدراسات جديدة معمقة.

ب- التوصيات:

من التوصيات التي يمكن أن نوصي بها هي:

- الدعوة إلى إعادة قراءة التراث الشعري القديم من خلال المناهج الحداثية، ثم عدم تحميل هذا التراث في ضوء تلك المناهج أكثر من عصرها الذي أبدعت فيه.
- إمكانية تناول بلاغة النداء في التراث الأدبي على مستوى الشعر والنثر لتوضيح الدور الذي يؤديه النداء بمختلف معانيه وأغراضه التي يخرج إليها.
- تكثيف الجهود لدحض الإشاعات المغرضة التي تهدف إلى النيل من اللغة العربية عامة والبلاغة خاصة وذلك للمس بتراثنا العربي والإسلامي، ولاسيما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة حيث تسعى المجتمعات الأوروبية في هذه الآونة الراهنة إلى النيل منهما.
- الاهتمام بدراسة التراث البلاغي الذي يمثل كنزا من كنوز العربية وإعادة صياغة مؤلفاته بما يسهل التعامل معها، خاصة في ظل التطورات التي نعيشها من جهة، وبما يحقق الفائدة من جهة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع:

1- إبراهيم السامرائي، من أساليب القرآن، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1983.
2- ابن حمديس، ديوان ابن حمديس، صححه وقدم له الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط2، 1433هـ -2012م
3- ابن منظور، لسان العرب، دار إياء التراث العربي، بيروت، 1419هـ -1999م.
4- ابن هشام الأنصاري، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، دار الفكر، دمشق، ط6، ج3، 1985 م.

5- احسان عباس، العرب في صقلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1975م.
6- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة والبيان والمعاني والبديع، دار القلم، بيروت، لبنان، ط2، 1984م.
7- حسن طبل، علم المعاني في الموروث البلاغي، تأصيل وتقييم، مكتبة الإيمان بالمنصورة، ط2، 1425هـ -2004م.
8- خليل أحمد حمزة، أسلوب النفي والاستفهام في العربية في منهج وصفي في التحليل اللغوي، جامعة اليرموك.
9- الرازي، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، صيداء، 1999م.
10- الرماني، معاني الحروف، دار الشروق، جدة، ط2 ،1981م.
11- عاطف فضل، ترتيب الجملة الإنشائية في غريب الحديث، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط1، 2004م.
12- عبد العزيز عتيق، علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1974م.
13- عبد العزيز شرف الهمشري، شاعر الحب والطبيعة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2006م.
14- عبد الوهاب الرقيق، أدبية الغزل العذري في ديوان جميل بثينة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1402هـ -1982م.
15- عثمان سليمان موافي، في التذوق الأدبي في النص الشعري، تحليل وتقويم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2008م.
16- علي ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1، 1979م، ج1.
17- فاطمة طحطح، الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط1، 1993.
18- فوزي عيسى، الشعر العربي في صقلية في القرن الخامس الهجري، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2007م.
19- محمد مجيد السعيد، الشعر في عهد المرابطين والموحدين في الأندلس، الدار العربية للموسوعات، ط2، 1985م.
20- محمد علي سلطاني، المختار من علوم البلاغة والعروض، دار العصماء، دمشق، سورية، ط1، 1427هـ - 2008م.
21- موسى سامح ربابعية، جماليات الأسلوب والتلقي، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2011م.
22- يوسف محمد التوتجي، اللغة الإبداعية، دار الكتب العلمية، (د.ط) (د.ت).
23- يوسف محمد الكوفحي، اللغة الإبداعية، عالم الكتب الحديث، القاهرة، ط1، 2011م.

الهوامش:

[1]- الرازي، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، صيداء، 1999م، ص307.
[2]- عبد العزيز عتيق، علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1974م، ص 125.
[3]- فاطمة طحطح، الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط1، 1993، ص 49.
[4]- يوسف محمد الكوفحي، اللغة الإبداعية، عالم الكتب الحديث، القاهرة، ط1، 2011م، ص 88.
[5]- موسى سامح ربابعية، جماليات الأسلوب والتلقي، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، ط2 ،2011م، ص 51.
[6]- يوسف محمد الكوفحي، اللغة الإبداعية، ص 88.
[7]- خليل أحمد حمزة، أسلوب النفي والاستفهام في العربية في منهج وصفي في التحليل اللغوي، جامعة اليرموك، ص 105.
[8]- عاطف فضل، ترتيب الجملة الإنشائية في غريب الحديث، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط1، 2004م، ص 282.
[9]- إبراهيم السامرائي، من أساليب القرآن، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1983، ص 43.
[10]- ديوان، ابن حمديس، ص 90.
[11]- نفسه، ص 102-105.
[12]- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة والبيان والمعاني والبديع، دار القلم، بيروت، لبنان، ط2، 1984م، ص76.
[13]- ديوان، ابن حمديس، ص57.
[14]- نفسه، ص 231.
[15]- نفسه، ص 451.
[16]- نفسه، ص 55.
[17]- نفسه، ص 239.
[18]- نفسه، ص 241.
[19]- نفسه، ص 356.
[20]- نفسه، ص 247.
[21]- نفسه، ص 217.

[22]- نفسه، ص 261.
[23]- نفسه، ص 393.
[24]- نفسه، ص 512.
[25]- نفسه، ص 59.
[26]- نفسه، ص 259.
[27]- نفسه، ص 372.
[28]- نفسه، ص 387.
[29]- عبد الوهاب الرقيق، أدبية الغزل العذري في ديوان جميل بثينة، صفاقس، ط 1، 2007، ص 57.
[30]- يوسف محمد التوتجي، اللغة الإبداعية، ص 92.
[31]- ديوان، ابن حمديس، ص 277.
[32]- نفسه، ص 443.
[33]- نفسه، ص 394.
[34]- نفسه، ص 500.
[35]- نفسه، ص 506.
[36]- نفسه، ص 510.
[37]- نفسه، ص 380.
[38]- عبد العزيز شرف الهمشري، شاعر الحب والطبيعة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2006م، ص 69.
[39]- عثمان موافي، في التذوق الأدبي في النص الشعري، تحليل وتقويم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2008م، ص 131.
[40]- ديوان ابن حمديس، ص 90.
[41]- نفسه، ص 258.
[42]- نفسه، ص 373.
[43]- فوزي عيسى، الشعر العربي في صقلية في القرن الخامس الهجري، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2007م، ص 166.
[44]- ديوان ابن حمديس، ص 63.
[45]- نفسه، ص 66.
[46]- نفسه، ص 370.
[47]- نفسه، ص 48.
[48]- عبد الوهاب الرقيق، أدبية الغزل العذري في ديوان جميل بثينة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1402هـ -1982م، ص 57.
[49]- بن هشام، مغنى اللبيب، ج 3، ص 41.
* **ريا**: الرياح الطيبة.
* ج **أحقاف**: مناطق الرمال الناعمة في وسط وجنوب الجزيرة العربية.
[50]- الرماني، معاني الحروف، ص92.
[51]- ديوان ابن حمديس، ص 48.
[52]- نفسه، ص 507.
[53]- علي ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1، 1979م، ج 1، ص 211.
[54]- محمد مجيد السعيد، الشعر في عهد المرابطين والموحدين في الأندلس، الدار العربية للموسوعات، ط 2، 1985م، ص 217.
[55]- احسان عباس، العرب في صقلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1، 1975م، ص 35.
[56]- حسن طبل، علم المعاني في الموروث البلاغي، تأصيل وتقييم، مكتبة الإيمان بالمنصورة، ط2، 1425هـ -2004م، ص 96.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 761 – 784
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مكانة علماء المغرب الأوسط من خلال الموروث التراجمي الأندلسي ما بين القرنين: 6-8هـ/12-14م علماء تلمسان أنموذجا ـ دراسة إحصائية ـ

Tlemcen savants through Andalusian Biographical Heritage Starting from the 6th century AH till the 8th century AH / 12th-14th centuries - Statistical Study-

طالبة دكتوراه دليلة عبو[1] أ.د/ محمد بوركبة
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة أحمد بن بلة وهران 1
مخبر مصادر وتراجم – وهران – الجزائر- الإسلامية في شمال إفريقيا
bourekba1969@gmail.com dalilaabbou31@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/06/19 تاريخ القبول: 2021/09/27

الملخص:
شهدت الحضارة الأندلسية أشكالا متنوعة من المصادر في شتى ميادين العلوم والمعارف والتي حفظت للتراث الأندلسي خصوصيته، وتعد نتاجا للنشاط العلمي والفكري لمسلمي المنطقة بعدما تحولت بعض مدنهم إلى حواضر علمية مهمة في الغرب الإسلامي وبذلك أصبحت مهوى أفئدة العلماء، مما أدى إلى إعطاء المؤرخين عبر مختلف الحقب التاريخية عناية بهم وتتبع سيرهم وذكر مآثرهم.
وتعتبر كتب التراجم بفروعها في مقدمة المصنفات التي حفظت لنا جهود هؤلاء العلماء وبغض النظر عن انتماءاتهم الجغرافية فكان علماء تلمسان أنموذجا لذلك، لهذا جاء البحث ليلقي الضوء على إحصاء علماء هذه المدينة وذلك من خلال كتب التراجم الأندلسية ومدى الإسهامات العلمية التي قدموها.
الكلمات المفتاحية: العلماء؛ تلمسان؛ الإنجازات العلمية؛ كتب التراجم؛ الأندلس.

Abstract:
The Andalusian Civilization knew many kinds of sources in different sciences and knowledge' fields; which preserve the Andalusian heritage its specificity. It is considered as a result of scientific and intellectual activity of Muslims in that region; whose cities had been transformed to an important scientific capitals in Islamic west region, and therefore, a destination of savants. Thus; historians showed a great regard for those savants, in every different historical phase, inquiring into their biographies and pointing out their doughty deeds.
Biography books, including their divisions, are considered as the best works to preserve those savants' efforts, regardless of their geographical origins. Tlemcen' savants represent a model of those savants, and the object of this research paper which gives a statistics of this city savants, through Andalusian Biographical Books and those savants' scientific benefits.
Keywords: Savants; Tlemcen; Scientific performances; Biographical books; Andalusia.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدمة:

إن تاريخ الأمة مبني على أعلامها البارزين الذين أثرت حياتهم على مجرى هذا التاريخ فاستحقت التسجيل لتكون عبرة للأجيال ودرسا في الأخلاق، ومن هنا نشأ في التاريخ الإسلامي نوعا من المؤلفات التي تدور حول حياة الأعلام، وبهذا التراث العلمي الذي خلفه رجالها تكون قد ساهمت في امتلاء مكتبات الشرق والغرب، قال جان سوفاجيي (jean sauvaget) وكلود كاهين (claude cahen): "المؤرخ الإسلامي...لديه قدرا من المصادر الأدبية أكبر مما أنتجته أية حضارة أخرى حتى العصر الحديث"[1]، وعليه تمثل كتب التراجم بفروعها نمطا فريدا من المصادر الإسلامية فهي لم تكن أكثر انتشارا في الحضارات الأخرى، لهذا جاءت بهدف تحقيق غاية بعينها وهي تلبية حاجة المجتمع في نقل وترسيخ العلم والمعرفة من جيل إلى الآخر.

وكان أهل الأندلس ممن شغفوا بالتأليف والكتابة عن سير علمائهم وكذا الوافدين إليهم، وبهدف تخليدهم صنفوا العديد من المؤلفات في التراجم والطبقات بما فيها كتب المشيخة والفهارس والبرامج، ولكن رغم الجهود المبذولة في هذا الجانب إلا أن القاضي ابن الربيب التاهرتي (ت 430هـ/1039م) يتهم أهل الأندلس بالتقصير في تخليد أخبار علمائهم ومآثر فضائلهم وسير ملوكهم بدليل الرسالة التي بعث بها إلى أبي المغيرة عبد الوهاب بن حزم الأندلسي[2] والتي يذكر فيها قائلا: "علماؤكم مع استظهارهم على العلوم كل امرئ منهم قائم في ظله لا يبرح وراتب على كعبه لا يتزحزح يخاف إن صنف أن يعنف وإن ألف أن يخالف ولا يؤالف أو تخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق لم يتعب نفسا أحد منهم في مفاخر بلده ولم يستعمل نفسا في فضائل ملوكه ولا بل قلما بمناقب كتابه ووزارئه ولا سود قرطاسا بمحاسن قضاته وعلمائه"[3].

لكن أبو المغيرة عبد الوهاب بن حزم رد عليه برقعة يتهمه فيها بالتحامل والظلم والابتعاد عن النصفة والعدل ومما جاء فيها: "سألت سؤال العالم...وبحثت بحث اليقظان المتغافل وادعيت الحيرة وأنت أهدى في تلك الفلا...وقد جاهرتنا وحقك بالظلم مجاهرة أنا أعجب كيف انقاد كريم طبعك لها، وأنا أعلم أن عندكم لنا تواليف تطيرون بها"[4]، غير أن أبي محمد علي بن أحمد بن عبد الله بن سعيد بن حزم (ت 456هـ/1063م)[5]، رأى رد ابن عمه لم يشف غليله فاندفع يؤلف رسالة مستفيضة يذكر فيها فضائل الأندلس ومآثر أهلها وإحصاء علمائها من المعاصرين والسابقين وذكر أسماء تواليفهم وتحديد الموضوعات التي كتبوا فيها مع مقارنة بين علماء الأندلس والمشرق.

لهذا أعطى الأندلسيون عناية بالغة بالمصنفات التراجمية عبر فترات تاريخية عديدة من العصر الوسيط، إذ أن تراجمها كانت هجينة جغرافيا وعليه فالإشكالية العامة التي تعالجها هذه الورقة البحثية تتمحور حول علماء تلمسان الذين أدرجت أسماؤهم في طيات كتب التراجم الأندلسية والإسهامات العلمية التي قدمها هؤلاء العلماء في الأندلس.

وللإجابة على هذه الإشكالية وجب علينا طرح عدة تساؤلات فرعية من أهمها: من هم أبرز العلماء التلمسانيين الذين حفلت بهم كتب التراجم الأندلسية؟، وهل كانت الدوافع العلمية كفيلة على رحلة علماء تلمسان إلى بلاد الأندلس أم هناك دوافع أخرى؟، وهل اقتصر علماء تلمسان على دراسة العلوم النقلية فقط؟

وتهدف الدراسة إلى الكشف عن حضور علماء تلمسان في النشاط الثقافي والمعرفي على الساحة الأندلسية الإسلامية عامة، وتعتبر المصنفات التراجمية من المصادر الأساسية لرصد مثل ذلك النشاط في صنوف المعرفة المختلفة لعلماء تلمسان الذين رحلوا إلى بلاد الأندلس والذين كان لهم حضور لافتا في عدد من المدن الأندلسية ما بين القرن 6-8هـ/12-14م.

وفي سبيل ذلك اتبعت الباحثة المنهج الإحصائي والتحليلي في إعداد الدراسة وتمت معالجة الموضوع عبر المحاور الأتية:

- نظرة تاريخية عن نشأة كتب التراجم الأندلسية.
- دوافع رحلة علماء تلمسان إلى بلاد الأندلس.
- إحصاء علماء تلمسان في كتب التراجم الأندلسية.
- الإسهامات العلمية لعلماء تلمسان في الأندلس.
- علماء تلمسان بين ممارسة الخطط السلطانية والتصنيف.

أولا: نظرة تاريخية عن نشأة كتب التراجم الأندلسية

تعددت موضوعات الكتابة التاريخية الإسلامية إذ أحصى الذهبي (ت 748هـ/1347م) أربعون فنا[6]، ومن المعلوم أن ميلاد أي علم أو فن لا يكون من العدم وإنما بإرهاصات أولية تمهد لمرحلة نضجه واستقلاليته[7]، لهذا كان تدوين الحديث عاملا فعالا في خدمة الكثير من العلوم التي ظهرت بجانبه لتخدم رسالته وفي مقدمتها علم التاريخ[8].

ويعتبر علم التراجم فرعا مهما منه تعود بداية ظهوره إلى القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي الذي كان معظمه مقصورا على خدمة علوم الدين متأثرا بمنهج الحديث في الإسناد[9]، قال فراتز روزنثال (franz Rosental): "كتب التراجم نشأت بدافع تدعيم علمي الحديث والفقه"[10]، لأن كل محدث فقيه وليس كل فقيه محدث[11] وبالتالي قبول السيرة أو رفضها يتوقف على ما يعرف من تاريخ حياة الرواة[12]، وهذا ما دفع علماء الحديث بوضع المعايير التي تسمح بقبول وتصحيح نص حديث الرسول ﷺ، منها التقصي عن البيئة الأسرية للرواة وطبيعة ارتباطهم بالنبي ﷺ والمدة التي قضوها معه وعلاقتهم بصحابة المقربين.

كما حرصوا على معرفة تاريخ الولادة والوفاة لكل واحد من الأعلام المذكورين في سلسلة الإسناد، بالإضافة إلى كناهم وألقابهم وأنسابهم ومعرفة طبقاتهم ومدنهم ورحلاتهم لتمييز الاتصال والإرسال والانقطاع في الأسناد وتمييز الأسماء المتشابهة والمتفقة وأعمالهم في التدريس والتأليف والإبداع والتواريخ المرتبطة بهم[13]، وفي هذا المضمون قال ابن عبد البر القرطبي (ت 463هـ/1070م): "ومعلوم من حُكِمَ بقوله وقُضِيَ بشهادته فلا بد من معرفة اسمه ونسبه وعدالته والمعرفة بحاله"[14]، وأدى الاهتمام بالبحث في سير رجال الحديث إلى ظهور علم الرجال، وحتى يتم التحقق من صدقهم طُبق منهج الجرح والتعديل الذي اتبعه المحدثون فظهرت في البداية طبقات المحدثين[15].

وبهذا نما هذا الحضور المبكر لعمل التراجم في بلاد المشرق وهي أعم في الاصطلاح من كتب علم الرجال، فنتج عنه فيض من أعمال التأليف في هذا الصنف من التاريخ الذي توسع إلى وضع تراجم أخرى لطبقات الرجال الذين تتفق توجهاتهم وتخصصاتهم في لون واحد من العلم، فيشمل أصناف الطبقات المختلفة كطبقات الصحابة والتابعين، وطبقات المفسرين، وطبقات القراء، وطبقات الفقهاء[16] ثم سرعان ما تعددت حلقاته واتسعت مع مطلع القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي حتى شملت أجناسا من طبقات الرجال والنساء ممن ليس لتراجمهم صلة بشؤون الدين والتشريع[17].

وبالتالي ترجموا للبارزين والأفذاذ في كل حقل من حقول المعرفة[18]، فظهرت تراجم الخلفاء، والأمراء، والقادة، وأرباب الصناعات وغيرهم[19] وإن الحضور المبكر لكتابة الترجمة في تراث الأندلس والتأليف فيها هو حضور له أهميته الكبرى، وإن لم يزاحم المشرق ومؤلفاته إلا أنه لم يخرج عن الخط العام

لسير الحركة التاريخية التي انطلقت من المدرسة التاريخية الكبرى كالمدرسة المصرية والعراقية والمدينة المنورة، لكن رغم ذلك تبقى البدايات الأولى للتدوين التراجمي بالأندلس غامضة غير واضحة المعالم.

لكن حسب رأينا لا يستبعد أنها كانت قريبة من الفترة التاريخية التي ظهر فيها هذا النوع من الكتابات ببلاد المشرق بحكم جسور التواصل العلمي الذي كان قائما بين بلاد الأندلس والمشرق ويرجع ذلك إلى وجود أكبر المراكز العلمية بها آنذاك، أي بعبارة أخرى ترتبط المراحل التأليفية الأولى في الأندلس زمنيا بما حمله القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة من مصنفات المشرق، إذ تتأثر تجربة تراجم الرجال في الأندلس بأعماله وتجري في ذلك على طريقته.

وتجدر الإشارة إلى أن علماء هذه البلاد اشتغلوا بادئ ببدء بالحديث والفقه وذلك لمس حاجة السكان حين ذاك لتنظيم هيئته الاجتماعية وتدبير سياسته الشرعية على أصول نظام الدين، وهذا ما يوافق كلام ابن عطية (ت541هـ/1146م): "رأيت أن من الواجب على من اجتبى وتخير من العلوم واجتبى، أن يعتمد على علم من علوم الشرع يستفيد فيه غاية الوسع، يجوب آفاقه ويتتبع أعماقه، ويضبط أصوله، ويحكم فصوله، ويلخص ما هو دونه أن يؤول إليه ويعنى بدفع الاعتراضات عليه، حتى يكون لأهل ذلك العلم كالحصن المشيد والذكر العتيد، يستندون فيه إلى أقواله ويحتذون على مثاله"[20]، لأن المؤرخ الأندلسي لم تكن تستقيم له أدواته في فنه ما لم يكن قد درس علم الحديث الشريف وبرع فيه لفضله على المؤرخ في تقديم منهجه وتمهيد سبيله.

واستلزمت هذه المرحلة تراجعا متناميا في الاتصالات بالمشرق مما يعني أن تطور علم التراجم في الأندلس أصبح منذ القرن 5هـ/11م أصيلا ومستقلا نوعا ما عن المشرق، وعليه فشيوع كلمة الأندلسية ما هي إلا تأكيد على إظهار نوع من الخصوصية والبراعة من أهل الشعر والأدب والعلم والفقه والرواية والتاريخ وسواهم من المبدعين والمؤلفين فقد كانوا يرون أنفسهم جزءا من خريطة الحضارة العربية الإسلامية وأنهم لا يقلون عن غيرهم – من المشارقة-[21] وصرح في هذا المضمار المحقق إحسان عباس: "ولقد تفوق الأندلسي في كتابه على سلفه المشرقي"[22].

وبهذا تكون مرحلة ازدهار وتطور الحضارة الأندلسية قد انعكست آثارها على مختلف فروع المعرفة، من بينها كتب التراجم التي نزعت هي الأخرى نحو التأكيد على خصوصية التطور الثقافي في الأندلس والإعراب عن الهوية الأندلسية[23]، هذا إلى جانب الغيرة التي كانت عند أهل الأندلس على علمائهم جعلتهم يولون اهتماما بتراثهم الثقافي بدافع روح المنافسة والتفاضل مع البلدان الأخرى[24].

وزاد التأليف في فضائل الصحابة في صدارة الكتب المؤلفة في تراجم الرجال خلال القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ويدل هذا أن مؤلفو الرجال في الأندلس أرادوا أن يجعلوا من كتاباتهم ولاسيما كتب الصحابة وذكر فضائلهم نورا يهتدي الناس به في معترك الفتن والاضطرابات التي اندلعت في أواخر القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجريين وما شهدته عقوده الأولى وحتى سقوط مدينة طليطلة 478هـ/1085م من أحداث وتراجعات سياسية في واقع حال المسلمين في الأندلس[25].

أما التطورات الرئيسية التي عرفها ميدان الكتابة التاريخية التراجمية في الأندلس فترتكز على ما يلي: في القرن الثالث الهجري/السادس الميلادي بدأ اهتمام العلماء بجمع شيوخ الأئمة المحدثين وأضافوا إلى أسماء الشيوخ مروياتهم عنهم، لكن تسمية المشيخة عرفت انتشارا في القرون الموالية مثل مشيخة أبي محمد عبد الله بن محمد بن عبد الله التجيبي (ت 590هـ/1193م)[26]، وبعد ترتيبها على حروف المعجم أصبح يطلق عليها بالمعجم، ويتصل بكتب التراجم كتب الفهارس وبرامج الشيوخ وهذا النوع من الكتب – وإن

صار مستقلا له طابع فريد- يرتد في أصله إلى علم الحديث ويحتفظ ببعض مصطلحاته وأساليبه[27]والتي تنبئ عن سعة وكثرة مؤلفات علماء الإسلام، وتكشف عن أبواب شتى للمعرفة الإنسانية، وتعتبر المدونات التي تضم أسماء الشيوخ وكتبهم ومختلف طبقات الرواة، وشغف أهل الأندلس بهذا العلم وذلك رغبة منهم في الالتحاق بالسند والإجازة والعناية بالرواية، وفي هذا المنحى قال ابن الخطيب الغرناطي (ت 776هـ/ 1374م):"فالويل لمن لم يترك حسنة تنفعه أو ذكرا جميلا يرفعه، فلقد عاش عيشة البهيمة النهيمة وأضاع جواهر عمره الرفيعة القيمة في السبل غير المستقيمة"، وقال أيضا: "وتخليد منقبة تفيده ثناء وثوابا، فالذكر الجميل كلما تخلد استدعى الرحمة وطلبها واستدنى المغفرة واستجلبها فلمثله فليعمل العاملون، وغايته فليتأمل الآملون"[28].

وعليه لكتب التراجم سواء كانت أندلسية أو لبلاد أخرى أهمية كبيرة في دراسة التاريخ الإسلامي لما تلقيه من أضواء على الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلا عن أنها تعكس لنا تطورات الحركة الفكرية من حيث تياراتها وإنتاجها الثقافي، وفي هذا ذكر فرانز روزنثال (franz Rosental): "لا يصح حذف التراجم من أي بحث لتاريخ الإسلامي، حتى لو كان هذا الحذف ممكنا...وأن المؤلفات الراقية دائما تميل نحو التراجم"[29].

ثانيا: دوافع رحلة علماء تلمسان إلى بلاد الأندلس

كانت رغبة الناس - عموما- في البلدان والأزمان المختلفة حب السفر، وذلك سعيا وراء غايات بعينها، لاسيما الفرد المغربي الذي عاش في بيئة تتميز بالانفتاح مما دفعه إلى التحرر في نظرته والانطلاق لرؤية العالم من منافذ أخرى.

أ- الدوافع العلمية: اهتم المسلمون منذ العهد النبوي بالرحلة في طلب العلم، نظرا لما تشكله من قيمة كبيرة في التحصيل والتكوين العلمي، فأقبلوا على الارتحال والتنقل بين الحواضر والمدن رغبة في طلب العلم حيث عُدت الرحلات العلمية من أهم سمات الثقافة العربية الإسلامية، وبالرغم من أن هذه الرحلات قد تحكمت فيها الظروف السياسية في بعض الأحيان، إلا أن الرغبة الجامحة للعلماء في تنمية القدرات العلمية، وكسب صدقات جديدة بين العلماء جعلت عاملا من عوامل نمو ونشاط الحركة الفكرية العلمية[30].

كما كان للدين الإسلامي دور كبير في الحث على طلب العلم والرحلة في سبيل التحصيل العلمي، وفي هذا المضمون قال الرسول ﷺ: "من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله من النار فلينظر إلى المتعلمين فو الله الذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف إلى باب عالم إلا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة، وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة، ويمشي في الأرض والأرض تستغفر له وشهدت الملائكة لهم بأنهم عتقاء الله من النار"[31]، كما نظم الإمام الرستمي أفلح بن عبد الوهاب قصيدة شعرية حول فضل العلم وأهله هذا بيت منها:

اشْدد إلى العِلم رَحْلاً فَوقَ رَاحِلةً وَصِل إلى العِلم فِي الأَفَاقِ أسْفَارا[32]

لهذا نجد علماء تلمسان كانوا حريصين على القيام بالرحلة العلمية إلى بلاد الأندلس بهدف الاستزادة في العلم، وتحتل فكرة الأخذ عن الشيخ مباشرة والجلوس إليه أهمية كبيرة في التعليم خلال فترة العصر الوسيط بدليل أن الطالب لم يكتف بقراءة مصنفات الشيخ وحده وإنما كان لابد أن يقرأها عليه أو يسمعها منه حتى يعتبر ثقة في مادته وحجة في عمله وبدون ذلك لا تصح روايته ولا يوثق بقوله[33]، وكذلك بالنسبة لطالب العلم تعد من المفاخر التي يعتز بها لكثر فوائدها من اطلاع ومعرفة[34].

وهناك نماذج عديدة عن علماء تلمسان الذين رحلوا إلى بلاد الأندلس بهدف طلب العلم نذكر منهم يحيى بن عيسى بن علي بن محمد بن أحمد تلمساني الأصل ولقب بالألمري لمكوثه مدة طويلة بمدينة ألمرية

((Almeria (ت 450هـ/ 1058م) الذي روى عن أبي علي الصدفي وأبي عمران ابن أبي تليد[35]، عبد الله خليفة بن أبي عرجون (ت 534هـ/1139م) الذي سمع من أبي علي الغساني[36]، إبراهيم بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري (ت 690هـ/ 1291م) سمع من أبي بكر بن دسمان وأبي صالح محمد بن محمد وأبي عبد الله بن حفيد وغيرهم[37].

ب- الدوافع التجارية: تقتضي التجارة منذ القدم الرحلة والسفر البعيد من أجل سبل الحياة والكسب، فالبلاد العربية بحكم موقعها بين قارات العالم كانت مركزا لالتقاء الطرق التجارية الرابطة لهذه القارات، ولهذا تبوأت موقعا تجاريا مهما أسهم في تطور الحضارة العربية في العصور الوسطى، فمارس العرب الترحال وكان عندهم ما يسمى برحلتي الشتاء والصيف[38].

وقد استمرت الرحلات التجارية التي اشتهر بها العرب في ظل الإسلام، وازدهرت نتيجة لاتساع الدولة وسهولة التنقل في داخل أقاليمها، وفي هذا السياق قال القاضي التاهرتي عن الأندلس: "إن بارت تجارة أو صناعة فإليكم تجلب وإن كسدت بضاعة فعندكم تنفق"[39]، بحيث نجد بعض علماء تلمسان من كان دافع رحلتهم إلى بلاد الأندلس تجاريا كأمثال محمد بن محمد بن عبد الله الكتامي الضرير (ت 697هـ/1297م)[40]، وعليه كانت التجارة من أهم الأسباب التي أدت إلى تدوين الرحلات لمعرفة طرق التجارة البرية منها والبحرية، ولعل أول ما ارتبطت به الرحلات علم تقويم البلدان والمسالك والممالك وذلك لمعرفة الطرق ووصفها وتسهيل عملية التداول التجاري بين مختلف البلدان.

ج- الدوافع السياسية: أرى أن الرحلة في حياة المغربي فرضتها عليه مساحة بلاد تلمسان الممتدة، وكثرة المحن على أرضها وتحالف الأعداء عليها لاحتلالها، ونتيجة لتلك الأخطار التي أحدقت بها وسكانها من جراء الهجمات المرينية الفاعلة اضطربت الأوضاع الداخلية، ومن ثم أضحت عناوين مزعجة للمسلمين في الجناح الغربي من الدولة الإسلامية، وخاصة في القرن السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين فقبل هذه الفترة على سبيل المثال لم تكن مدينة تلمسان قد عانت من مثل هذه الاضطرابات التي انعكست بالقلق على الساكنة.

وعليه لم يعد أمام الكثير من الناس إلا خيار النزوح والرحيل عن الوطن، وهذا ما أوجد نوعا آخر من الرحلات يسمى بالرحلات السياسية [41]، وفي هذا الصدد نذكر نماذج من علماء تلمسان الذين رحلوا بسبب دوافع سياسية ومنهم: محمد بن خميس بن عمر التلمساني (ت 708هـ/ 1308م) الذي قال عن ابن الخطيب: "كتب بتلمسان عن ملوكها من بني زيان ثم فر عنهم، وقد أوجس منهم خفية لبعض ما يجري بأبواب الملوك"[42] ، قال ابن حزم الأندلسي :"وإن ابتلى العالم بصحبة سلطان فقد ابتلى بعظيم البلايا وعرض للخطر الشنيع في ذهاب دينه وذهاب نفسه ... وليعلم أن السلطان إذا رأه شَرِها مؤثرا عاجلته على آخرته، ساء ظنه به ولم يأمنه على نفسه إذا رأى الحظ له في هلاكه"[43].

ثالثا: إحصاء علماء تلمسان في كتب التراجم الأندلسية من القرن 6-8هـ/12-14م

صنف علماء الأندلس الآلاف من كتب التراجم بحيث تنوعت وتعددت على مدى العصور حتى أصبح حصرها عبئا لا يقدر على القيام به باحث واحد[44]، قال الصفدي (ت 764هـ/1362م):"أما كتب معاجم المحدثين، ومشيخات الحفاظ والرواة، فإنها شيء لا يحصره حدّ، ولا يقصره عدّ، ولا يستقصيه ضبط، ولا يستند فيه ربط، لأنها كاثرت الأمواج أفواجا، وكابرت الأدراج اندراجا"[45].

وفي هذه الدراسة إن شاء الله سأحيط بأسماء علماء تلمسان من خلال كتب التراجم الأندلسية التي وصلتنا - التراث المطبوع- كما هناك مخطوطات علمية بقيت أدراج المكتبات وخزائن المخطوطات

كمخطوطة برنامج ابن مسعود الخشني (ت 544هـ /1149م) الموجودة في مكتبة الإسبانية اسكويال تحت رقم 1942، وذلك في حدود النطاق الزماني لموضوع هذه الدراسة الممتد من بداية القرن السادس حتى القرن الثامن الهجريين/ القرن الثاني عشر حتى الرابع عشر الميلاديين، مستعرضين الكتب على ترتيب وفيات أصحابها، ولو أمعنا في استقصاء كل طارئ غريب عن الأندلس خاصة الذين جاؤوا من مختلف الحواضر العلمية للمغرب الأوسط لطال بنا المقال واتسع المجال لكننا سنكتفي بإحصاء علماء تلمسان وفقا للجدول التالي:

أ- إحصاء علماء تلمسان مع احتساب التراجم المكررة

القرن	عنوان الكتاب	مؤلفه وتاريخ وفاته	عدد علماء تلمسان
6هـ/12م	الصلة	ابن بشكوال (ت 578هـ/ 1182م)	01
	بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس	الضبي (ت 599هـ/1202م)	01
7هـ/13م	المعجم في أصحاب القاضي الصدفي أبي علي حسين بن محمد ت 594هـ/1120م	ابن الأبار (ت 658هـ/1260م)	04
	التكملة لكتاب الصلة		12
	برنامج شيوخ الرعيني	الرعيني (ت 666هـ/1267م)	02
8هـ/14م	صلة الصلة	ابن الزبير (ت 708هـ/1308م)	10
	الإحاطة في أخبار غرناطة	ابن الخطيب (ت 776هـ/1374م)	05
	تاريخ قضاة الأندلس والمرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا	النباهي (ت بعد 793هـ/1390م)	02
المجموع الكلي	37عالم.		

جدول رقم (1): يوضح إحصاء علماء تلمسان مع احتساب التراجم المتكررة

التعليق: بعد استقراء الجدول نلاحظ ما يلى تباين في عدد علماء تلمسان بين الفترات التاريخية إذ تصدر القرن 7هـ/13م في المرتبة الأولى بـ 18عالم ثم يليه القرن 8هـ/14م بـ 17عالم، ليحتل القرن 6هـ/12م المرتبة الأخيرة بـ عالمين، ويفسر هذا التباين بما يلى:

- التأليف التراجمي الأندلسي بين التأخر والتطور: أشرنا سابقا على أن الكتابة التراجمية في بلاد الأندلس ظهرت متأخرة إذ كانت بدايتها الأولى في القرن 3هـ/9م واستمرت على هذا الوضع حتى القرن 4هـ/10م والتي كانت ثمرة اتصال الأندلسين بالمشارقة وما كتبوه في هذا المجال ولا ريب أن دخول الكتب الأدبية المشرقية للأندلس إلى جانب التأثيرات الأدبية للمشرق في أدباء الأندلس كان لهما من التأثير ما يكفي لطبع إنتاجهم في هذا الميدان بالطبع المشرقي[46].

ونظرا لقلة هذا النوع من المصنفات نجد أنّ الأندلسيين انصبوا على تخليد بني جلدتهم بالدرجة الأولى وعدم اهتمامهم أكثر بعلماء الأمصار الإسلامية الأخرى، لكن في القرن 5هـ/11م و6هـ/12م انتشر الوعي ورغبوا في التخلص من التبعية المشرقية لذا عملوا على إخصاب هذا التراث العلمي وإغنائه بالجديد، كما قدمت الرحلات العلمية إسهامات هامة في تطور الحركة العلمية في الأندلس إذ أصبحت وجهة العديد من العلماء من مختلف بقاع الأرض، وبذلك ارتفع تأليف في هذا النوع من التدوين تدريجيا وصاحبهم في ذلك

اعتناءهم بالغرباء الداخلين إلى الأندلس نسبيا في القرن 6هـ/12م ليزداد عدد علماء تلمسان أكثر في القرن 7هـ/13م و8هـ/14م بسبب تنوع وتطور هذا النوع من الكتب بين الفهرسة والبرامج والمعاجم.

- **تشجيع الحكام الزيانيين على طلب العلم:** أولى معظم السلاطين الزيانيين عناية بالغة بالجانب العلمي فشجعوا على طلب العلم والمعرفة، ومن مظاهر هذا الاهتمام حرصهم على بناء مختلف المؤسسات العلمية التي جلبوا إليها أكابر العلماء للتدريس بها والإنفاق على طلبتها ومن هؤلاء يغمراسن بن زيان كما أكرم العلماء الوافدين إليه لاسيما الأندلسيين[47]، أما ابنه أبو سعيد عثمان (681-703هـ/1283-1303م) فكان يضم في مجلسه العلماء كأمثال أبو عبد الله محمد بن خميس (ت 708هـ/1308م) الذي عينه كاتبا له سنة 671هـ/1272م[48].

وفي نفس الوقت كان بعضهم علماء وأدباء نذكر منهم أبي حمو موسى الثاني (723-791هـ/1322-1389م) الذي صنف كتابا سماه واسطة السلوك في سياسة الملوك[49] والبعض الآخر ساهم في بناء المدارس التعليمية كأبو العباس أحمد العاقل (834-866هـ/1431-1462م) الذي بنى مدرسة بزاوية الحسن بن مخلوف[50] وهذا ما شجع أبناء المدينة إلى طلب العلم والرحلة في سبيله إلى مختلف الأمصار الإسلامية بما فيها بلاد الأندلس قال يحيى بن معين البغدادي (ت 233هـ/846م): "أربعة لا يؤنس منهم رشداً ...رجل يكتب في بلده ولا يرحل في طلب الحديث"[51].

- **الأوضاع السياسية في مدينة تلمسان:** لقد عانت مدينة تلمسان من مشاكل واضطرابات سياسية كثيرة في شرق المغرب الأوسط وبين بني مرين في المغرب الأقصى، فضلا عن مقاومة الانتفاضات والتمردات الداخلية ومحاربة القبائل العربية المثيرة للقلاقل والمتواجدة في المنطقة ولعل من أهم المشاكل هي حصار المرنيين للمدينة في فترات مختلفة[52].

كما عملوا على تفريق كلمة آل زيان وتشتيت مملكتهم بزرع بذور الشقاق والنزاع بين رؤساء الدولة إذ أقدم أبو تاشفين على سجن والده أبي حمو لكنه فر وحدثت حروب بين الطرفين انتهت بوفاة الوالد سنة 791هـ/1389م وكل هذا أدى إلى اضطراب البلاد خاصة بعد اشتداد النزاع بين أفراد الأسرة الحاكمة على السلطة[53]، ونرجح أن هذه الظروف كانت من العوامل التي دفعت علماء تلمسان لتحديد وجهتهم نحو بلاد الأندلس ولو لفترة مؤقتة، ومن جهة أخرى استغل المصنفين الأندلسيين هذا الوضع في ضم العديد من العلماء الداخلين إلى بلادهم في مؤلفاتهم وفي مقدمتهم علماء تلمسان محاولين إثبات أن الأندلس لاتزال تتمتع بمكانة علمية مميزة حتى في أواخر عهدها، مما أعطى صورة حية للتفاعل الفكري بين العلماء في تلك القرون الغابرة.

ب- إحصاء علماء تلمسان دون احتساب التراجم المكررة

عدد التكرارت	مرة واحدة	مرتين
	4 تراجم	ثلاث تراجم (3.2=6 تراجم)
اسم العالم المكرر	- يحيى بن عيسى بن علي بن محمد بن أحمد ألمري - يعقوب بن حمود - إبراهيم بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري - أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقري	- عبد الله بن خليفة بن أبي عرجون - علي بن أبي القاسم عبد الرحمن - محمد بن عبد الحق بن سليمان اليفرني
المصادر التي وردت فيها التراجم المكررة	-التكملة لكتاب الصلة لإبن الأبار (ت 658هـ/1260م) - برنامج شيوخ الرعيني (ت 666هـ/1267م) - المعجم في أصحاب القاضي الصدفي أبي علي حسين بن محمد ت 594هـ/1120م لابن الأبار (ت 658هـ/1260م) - صلة الصلة لابن الزبير (ت708هـ/1308م) - الإحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب الغرناطي (ت 776هـ/1374م) - تاريخ قضاة الأندلس والمرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا للنباهي (ت بعد 793هـ/1390م).	- بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس للضبي (ت599هـ/1202م) - صلة الصلة لابن الزبير (ت708هـ/1308م)
المجموع	10 تراجم (37-10=27 ترجمة)	

جدول رقم (02): يوضح إحصاء علماء تلمسان دون احتساب التراجم المكررة

التعليق: بعد استقراء الجدول نلاحظ ما يلي: تكرار العديد من الأسماء بحيث 4 تراجم ذكرت مرة واحدة وترجمتان تكررتا مرتين ليصبح العدد الكلي للتراجم المتكررة 10تراجم، وأغلب المصادر التي وردت فيها تراجم تلمسان المكررة هي كتب التراجم للقرن 7و8 الهجريين/13و14الميلاديين ليصبح العدد النهائي لعلماء تلمسان الواردين في الموروث التراجمي الأندلسي 27عالما، ونفسر هذا بما يلي:

- ظاهرة التعقيب والاستدراك في كتب الصلات والتكملات: نهج مؤلفو هذه المصنفات منهج آخر غير إتمامهم للمصنفات السابقة، إذ لفت انتباهنا بعد فحصها ذكرها بشكل متكرر لاسم المؤلف أو عنوان الكتاب السابق أو ذكر تراجم تناولها المؤلفون السابقون في مصنفاتهم، ليتبين فيما بعد على أنها تعقيبات واستدراكات للمؤلف المراد إيصاله أو تكملته، لذا نجد أن ابن الأبار يصف منهجه في كتاب التكملة لكتاب الصلة قائلا: "إنني لم أقتصر به على الابتداء من حيث انتهى ابن بشكوال، بل تجاوزته وابن الفرضي أتولى التقصي وتوخي الإكمال وربما أعدت من تحيفا ذكره ولم يتعرفا أمره"[54]، وبالتالي كان يعني العودة للتدقيق والمراجعة عن الفترة التاريخية التي عالجها كل من ابن الفرضي وابن بشكوال في كتابهما بهدف استكمال نواقصهما.

وربما أدى هذا الاضطراب وعدم الإستيفاء في مجموع هذه المحاولات بابن الأبار إلى اتباع هذا المنهج وذلك عن طريق جمع المادة العلمية التي تبعد الوهم والشك وفي نفس الوقت تستكمل النقص في تراجم العلماء، إذ كثرت لديه عبارات التصويب في عمله نذكر منها: قوله "والصواب ما ثبت هنا"[55]، "الصواب ما ذكرته"[56]، "الصواب ما بينت قبل"[57].

وبهذا العمل يكون ابن الأبار صرح بكل ما اتبعه في مصنفه غير أنه هناك مصنفين آخرين لم يكلفوا أنفسهم عناء التوضيح والشرح ولا نعلم إن كان سهوا منهم أم قصدا ويكفي أنهم جسدوا ذلك مباشرة في كتبهم كأمثال ابن الزبير (ت 708هـ/1308م) لا ندري إن كان صرح في مقدمة كتابه أم لا بسبب ضياع القسم الأول منه، لكن ما عثرنا عليه في طيات ما تبقى من الكتاب وجود العديد من التراجم التلمسانين ذكرها سابقيه منها عبد الله بن خليفة بن أبي عرجون[58] علي بن أبي القاسم عبد الرحمن ابن أبي جنون[59]

- محاولة اتمام المؤلف نفسه للتراجم في مؤلفاته التراجمية: تميز المصنفون الأندلسيون عن غيرهم بعدة ميزات منها إعادة المؤلف نفسه لعدد من التراجم في مؤلفاته ونخص بالذكر في دراستنا ابن الأبار الذي صنف كتاب التكملة لكتاب الصلة وكتاب آخر المعجم في أصحاب القاضي الصدفي الذي ألفه بعد مصنفه الأول، بحيث حاول جاهدا إتمام المعلومات عن التراجم التي لم يسعفه الحظ من استكمالها في المرة الأولى كترجمة يحيى بن عيسى بن علي بن محمد بن أحمد ألمري[60] يعقوب بن حماد الأغماتي[61].

- اعتماد المؤلف على المصنفات السابقة: إن الضرورة العلمية تجبر المؤلف الإعتماد على المؤلفات الفارطة لأن المعرفة التاريخية تتطلب في حد ذاتها الإثراء بشكل أفضل وكلما كانت الشواهد التاريخية كثيرة كلما زادت قيمة الدراسة المعالجة والعكس صحيح، علما أن لتدوين أي ترجمة يجب على المؤلف أن يكون ملما بكل جوانبها من مولد ونشأة ووفاة... إلخ وذلك طبعا يرجع إلى المادة العلمية المتوفرة حولها وهذه الأخيرة مرتبطة بمجهودات كاتبها نفسه.

قال لسان الدين بن الخطيب (ت 776هـ/1374م):"وتوسعوا بحسب مادة الاطلاع"[62] وقال أيضا: "وألاحظ أحوالهم بحسب الزمان والمكان، وأقرب ذلك جهد الإمكان إن شاء الله"[63]، ومهما كان نرى أن سعة الاطلاع والمعرفة تجعل الترجمة وافية، و قال الضبي (ت 599هـ/1202م):"ولم أجد في كتب من تقدم كتابا أقبل من كتاب أبي عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي...فاعتمدت على أكثر ما ذكره"[64]، فالضبي نقل عن كتاب جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس للحميدي (ت 488ه/1095م)، وهذا ما يبرر نقله 825ترجمة كما هي واختصره 15ترجمة، و7تراجم أضاف إليها روايات شخصية وفي نفس الوقت اعتمد على كتاب الصلة لابن بشكوال نذكر منها عبد الله بن خليفة بن أبي عرجون[65].

- معاصرة المؤلفون لنفس التراجم: لا شك أنّ أي مصنف يكون قد عاصر العديد من الفطاحل العلمية غير أن الفرق بين المؤلفين يكمن في طول أو الاختصار في الترجمة لهم والذي أحيانا يرجع إلى طبيعة ومدى قوة العلاقة بين المؤلف نفسه والشخصية المترجم بها، وكان لسان الدين بن الخطيب (ت 776هـ/1374م) أورد في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة ترجمة محمد بن محمد بن أحمد المقري[66] بصيغة تفصلية، مقارنة مع ابن الحسن النباهي الأندلسي (ت 793هـ/1390م) معللا ذلك قائلا :"رأيت أن أعيد منه الآن ما أعيده على جهة التذكرة لنفسي، والتنبيه لمن هو مثلي وحاصل ما أريده إثباته من ذلك في هذا الكتاب"[67].

رابعا: الإسهامات العلمية لعلماء تلمسان

نوع العلوم	العلوم النقلية							العلوم العقلية	دون تحديد العلوم
	العلوم الشرعية				العلوم الإنسانية				
	القراءات	التفسير	الحديث	الفقه	الكلام	علوم اللغة العربية وآدابها	التاريخ		
عدد العلماء	05	01	10	14	01	14	05	01	02

جدول رقم (03): يوضح إحصاء علماء تلمسان من حيث اسهاماتهم العلمية

التعليق: من خلال الجدول يتضح عناية علماء تلمسان بالعلوم النقلية سواء كانت علوم شرعية أو علوم اللغة العربية وآدابها إذ بلغ عددهم 50 عالما أما العلوم العقلية فمشاركتهم كانت ضئيلة جدا بلغ عددهم عالم واحد، في حين هناك علماء لم يُحدد العلوم التي تخصصوا فيها وعددهم اثنان.

أ- العلوم النقلية: إن المتتبع لتاريخ الحركة العلمية لمدينة تلمسان خلال فترة الدراسة يرى أن الطابع الأساسي والعام في منهجه هو الطابع الديني بالدرجة الأولى، إذ برز صنفان من العلوم النقلية الصنف الأول يسمى بالعلوم الشرعية والصنف الثاني علوم اللغة العربية وآدابها ويرجع السبب في ذلك إلى:

- اعتبار العلوم الدينية آنذاك هي قطب الرحى في النشاط العلمي ومدار البحث والدرس لارتباطها الشديد بالعقيدة الإسلامية التي يعتنقها الفاتحون، والتي من أجلها تحملوا مشاق الفتح ونصب الجهاد في سبيل الله.

- ذهنية الفرد المغربي المحبة لهذا النوع من العلوم بغرض الفوز في الدار الآخرة، قال ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ/1063م):"العلم الوحيد الذي يؤدي إلى الفوز في الآخرة فقط علم الشريعة"[68]، وقال أيضا: "لا سبيل إلى النجاة إلا بالشريعة.... والاشتغال عنها رأي فاسد"[69].

- تشجيع الحكام على طلب هذه العلوم لحاجتهم إليها في المناصب السياسية والإدارية مثل القضاء، الخطابة، الإمامة، الوزارة، وتتمثل فروع هذه العلوم في علوم القرآن بحيث اهتم المسلمون بالقرآن الكريم وعنوا به عناية تامة لمعرفتهم بأهميته فهو دستورهم ومنهجهم فجعلوا منه مصدرا للبحث في جميع العلوم حتى أن بعضهم كان يقول:

كُلَ العُلوم سِوى القرآن زَندَقة إلاَّ الحَديث وإلاَّ الفِقه في الدِّين[70]، كما اهتموا بحفظه ودراسته وفهمه وتفسيره وكان المحدوثون يرون أنه لا ينبغي أن يطلب المرء الحديث إلا بعد قراءته للقرآن ومن علومه علم القراءات الذي يعني كيفية أداء كلمات القرآن الكريم واختلافها معزوا إلى ناقله[71]، أي علم يهتم بكيفيات أداء كلمات القرآن الكريم من تخفيف وتشديد واختلاف الألفاظ، واستقرت أسسه في الدولة الإسلامية على يد سبعة من العلماء أصبح المعول على قراءتهم في الأمة الإسلامية ومثل كل واحد من أولئك العلماء مدرسة خاصة به في القراءات المتواترة عن النبي محمد ﷺ، وعليه يلاحظ أن هذا العلم قد نال نصيبه من اهتمام علماء تلمسان ومن الذين يشار إليهم بالبنان نذكر كل من: علي بن محمد بن عبد الله الكتامي الضرير (ت 676هـ/1277م) أخذ القراءات عن أبي الحسن علي بن إبراهيم بن عبد الكريم بن حسان وأبي نصر فتح بن يحيى[72]، حسن بن عبد الله بن حسن الكاتب (ت 569هـ/1173م) الذي كان من أهل العلم بالقراءات[73].

والتفسير فهو علم يبحث فيه كيفية التكيف بألفاظ القرآن الكريم ومدلولاتها، وأحكامها الفردية والتركيبية ومعانيها التي يحتمل عليها حالة التركيب[74]، ويعتبر هذا العلم بالنسبة للمسلمين أعظم العلوم الدينية مقدارا وأرفعها شرفا ومنارا، إذ هو رئيس العلوم الدينية الذي تبنى عليه قواعد الشرع لأن موضوعه كلام الله تعالى الذي هو ينبوع كل حكمة وأساس كل فضيلة فيه أخبار الأمم السابقة، وكان من أبرز المشتغلين بعلم التفسير كل من محمد بن أحمد بن محمد ابن محمد بن أبي محمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي[75].

أما علم الحديث فيعد الركن الثاني من أركان التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم وأحد الأسس الرئيسية التي تستند عليها الحياة الفكرية ومنهلا كبيرا من مناهل الثقافة العربية الإسلامية عامة، باعتباره كل ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة[76]، ولا يقتصر على الرواية والسماع فقط، بل تتصل به علوم مساعدة أخرى تجري تداولها في الحلقات، وجب كذلك على الطالب أن يكون ذا معرفة بأدب الطلب والسماع والإتقان والتقيد وناسخ الحديث ومنسوخه وعلله وغريبه وطبقات رجال والثقاة من الحفاظ ثم التفقه به وبأدب نشره[77]، ولم تغن الطلبة بطول مجالسة الشيوخ، بل يبقى الطالب طول عمره متجددا في الطلب ليكون جديرا بالسماع منه والرواية عنه[78]، وممن كان لهم باع طويل في هذا العلم نذكر: موسى بن عيسى بن علي التلمساني[79]، يعقوب بن حماد الأغماتي[80]، أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر بن عصفور العبدري[81].

وكذلك الفقه لقي عناية من طرف علماء المغرب الأوسط نظرا لكونه الإطار التفصيلي للسياسة الشرعية الإسلامية[82]، ومن ثمة فإنه ليس علما مفصلا بالحلال والحرام فحسب وإنما أيضا منظم للحياة الإجتماعية ومتفاعل مع الواقع[83]، وفي هذا السياق قال سفيان بن عيينة: "لم يعط أحد في الدنيا شيئا أفضل من النبوة ولم يعط بعد النبوة شيء أفضل من طلب العلم والفقه"[84]، وبرزت في الفقه عدة مذاهب منها ما كان مشهورا ومنها من كانت شهرته محدودة إقتصرت على نطاق جغرافي ضيق وأكثر المذاهب انتشارا هي المذاهب الأربعة وعلى رأسها المذهب المالكي وهو المذهب الذي كان عليه أهل تلمسان، وكان من أبرز الفقهاء الذين طارت شهرتهم بالأندلس خلال فترة الدراسة: عبد الحق بن سليمان الكومي (ت 571هـ/1175م)[85]، محمد بن يخلفتين بن أحمد بن تنفليت التجيبي الفازازي (ت 621هـ/1224م)[86].

أما النوع الثاني فيتمثل في علوم اللغة العربية وآدابها بحيث حظيت علومها المختلفة بعناية كبيرة منذ أن شرفها الله بأن نزل القرآن بها، فأصبحت لغة الأمة الإسلامية ذات الجذور العريقة الممتدة في أعماق التاريخ لذلك انصب اهتمام المسلمين بها فأرخوا لها، وجمعوا واستنبطوا منها الأصول ووضعوا القواعد، كل ذلك بغية المحافظة على هذه اللغة الأصيلة من التأثير بلغات الأقوام الأخرى.

خاصة بعد الفتوحات الإسلامية والتي نجم عنها اختلاط العرب بالعجم وشيوع اللحن بين الناس فظهرت الحاجة إلى حفظ اللغة العربية كونها تخدم الدراسات الشرعية من القراءات والتفسير وغيرها، وكان من أبرز الذين شاركوا بنصيب وافر في إثراء هذا العلم كل من: الساكب بن محمد بن وهبون الخزرجي الذي كان أديبا شاعرا[87]، محمد بن عبد الرحيم بن محمد بن أبي العيش الأنصاري الخزرجي الذي كان أديبا ناظما ناثرا[88].

في حين علم التاريخ كان له حصته عند التلمسانيين وهو يبحث عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت، بما يخص الإنسان والزمان وبكل أحوالهم المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان[89]ولا شك أن لهذا العلم أهمية كبيرة في حضارة أي دولة لدوره في تسجيل الوقائع وحفظ العلوم والمعارف في أي حقبة من حقب التاريخ، لذا شهدت هذه الفترة ظهور بعض المؤرخين

الذين عاصروا الدولة الموحدية والزيانية والذين أوردت المصنفات التراجمية الأندلسية أسماءهم في طياتها نذكر منهم: محمد بن منصور التلمساني (ت 736هـ/ 1335م)[90] محمد بن محمد بن أحمد المقري (ت 759هـ/1357م)[91].

ب- العلوم العقلية: إن إعطاء علماء تلمسان أهمية بالغة للعلوم العقلية لا يعني عدم وجود أثر لبقية العلماء في العلوم العقلية، ففي ضوء دراستنا للموروث التراجمي الأندلسي وخلال الفترة الممتدة من القرن6-8هـ/12-14م نجد عددا قليلا من العلماء الذين اختصوا بهذه العلوم إلى جانب اشتهارهم بالعلوم الأخرى منهم عبد الرحيم بن جعفر المزياني الذي كان عالما في علم الرأي[92].

كما لوحظ على علماء الغرب الإسلامي والتلمسانيين خاصة عدم اكتفاءهم بدراسة علم واحد إذ أولوا بجميع العلوم خاصة النقلية منها ويرجع ذلك إلى الذهنية التي كانت تسود المجتمع آنذاك وقد أشاد ابن حزم الأندلسي قائلا: "ومن اقتصر على علم واحد ولم يطلع على غيره أوشك أن يكون ضحكة"[93]، وقال أحد الشعراء:

احرصْ عَلى كُل عِلم تَبْلغَ الأَملا ولاَ تمُوتنَّ بعلمٍ واحِد كسلا
النحلُ لمَا رعتْ مِن كل فاكِهة أبدتْ الجَوهَرينِ الشَمْعَ والعَسْلا
الشَمعُ في الليل ضَوء يُستضَاءُ به والشهدُ يُبري بإذن البَارئ العِلَلا[94]

خامسا: علماء تلمسان بين ممارسة الخطط السلطانية والتصنيف

نوع الخطط السلطانية والتصنيف	الخطط السلطانية			التصنيف
	القضاء	الكتابة	السفارة	
عدد العلماء	08	03	01	09

جدول رقم (04): يوضح أحصاء علماء تلمسان من ممارسة الخطط السلطانية والتصنيف

التعليق: بعد استقراء الجدول نلاحظ أن بعض العلماء التلمسانيين تولوا وظائف سلطانية سواء في بلدهم أو بلاد الأندلس وتأتي في صدارتها وظيفة القضاء وعددهم 8علماء بينما تليها الكتابة والتي كانت للملوك والولاة بثلاثة علماء بينما في السفارة الدبلوماسية فسجلنا عالما واحد، كما كان لهم حظ وافر في التصنيف في شتى فروع المعرفة العلمية التي برعوا فيها، ويفسر هذا التميز والتنوع الذي تبوأه العلماء التلمسانيين بما يلي:

شهد تاريخ القضاء في الإسلام أنّ كثير من العلماء كانوا يرفضون وظيفة القضاء، ويعتذرون عنها خوفا من عدم القدرة على القيام بمتطلباتها وتقديرا منهم لخطورتها[95]، كونها من الوظائف الداخلة تحت الخلافة، لإن القضاء منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي وقطعا للنزاع، بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة[96]، ونظرا لما عرفوا به علماء تلمسان من علم ومعرفة خاصة في علوم الحديث والفقه وهي العلوم الأساسية التي تؤهل العالم إلى تولي منصب القضاء، فنجد عددا ليس بالقليل منهم ممن تولى هذه الوظيفة نذكر كل من: علي بن عبد الرحمن أبو الحسن المعروف بابن أبي جقون (ت 577هـ/1181م) الذي تولى قضاء حاضرة تلمسان[97]، عبد الله بن سعد الوجدي (ت قبل سنة 510هـ/1116م) فإنه ولي قضاء بلنسية في أول فتحها من الدولة المرابطية واسترجاعها من القشتاليين في رجب سنة 495هـ/1101م[98] وغيرهما.

وهناك آخرون فضلوا التقرب من السلطة الحاكمة حتى أوكلت لهم مهمة الكتابة السلطانية ومنهم محمد بن عبد الرحيم بن محمد بن أبي العيش كان (حيا سنة 654هـ) [99]، محمد بن خميس بن عمر بن محمد بن عمر بن محمد ابن خميس الحجري (ت 708هـ)[100] بينما هناك من قام بمهمة سياسية وأنموذج ذلك محمد بن محمد بن أحمد المقري (ت 759هـ) الذي كلفه السلطان أبو عنان فارس المريني لتسليم رسالة إلى سلطان غرناطة الغني بالله النصري محمد بن يوسف بن الأحمر إذ وصل الأندلس في أوائل الجمادى الثانية سنة 756هـ/1355م[101].

أما التصنيف فكان واقعه كأي عصر وكل دولة يتم تأليف كتب سواء للخلفاء والأمراء أو غير ذلك، وبالتالي ترك علماء تلمسان تراثا كبيرا في مختلف المعارف التي اشتهروا بها، قال أبو عبد الله الآبلي: "إنما أفسد العلم كثرة التأليف"[102]، ولا شك أن موقفه تجسد في ترك أثره في تلاميذته من بعده وذلك بالاهتمام بأخذ العلم من أفواه المشايخ وعدم الجنوح نحو الكتابة وتدوين الأفكار نسبيا[103]، لكن هذا التراث ضاع في جملة التراث الإسلامي المفقود وبقيت عناوينها في طيات المصنفات التي وصلتنا، ومن العلماء المصنفيين نذكر كل: محمد بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري (ت681هـ/1282م) الذي ألف كتاب الجوهرة في نسب النبي ﷺ وأصحابه العشرة[104]، إبراهيم بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري (ت 690هـ/1291م) له الأرجوزة الشهيرة في الفرائض ومنظومات في السير ومدح النبي ﷺ[105].

خاتمة:

من خلال ما سبق نخلص إلى جملة من الاستنتاجات العلمية تتمثل فيما يلي:

- تابعية التدوين التراجمي الأندلسي بنظيره المشرقي في مراحله التكوينية الأولى، ليحدث في بداية القرن 5هـ/11م الاستقلالية عن بلاد المشرق وانتشار فكرة الخصوصية الأندلسية.
- تنوع دوافع رحلة علماء تلمسان إلى بلاد الأندلس لكن يبقى دافع العلمي في الصدارة.
- إن ارتفاع التأليف التراجمي الأندلسي يؤدي إلى ضم العلماء الغرباء فيها وفي مقدمتهم علماء تلمسان – تناسب طردي-.
- كان لحكام تلمسان دورا إيجابيا في التشجيع على العلم وطلبه.
- إنّ الأوضاع السياسية تؤثر على رحلة العلماء إيجابا أو سلبا.
- كان لظاهرة التعقيب والاستدراك التي انتهجها مؤلفو كتب الصلات والتكملات انعكاسات إيجابية على الكتابة التراجمية في الأندلس إذ بفضلها تم الإلمام بتراجم تلمسان حسب ما تيسر لهم من المادة العلمية.
- تمكن ابن الأبار من سدّ العجز الذي تلقاه خلال كتابته لمصنفاته.
- ارتكز المؤلفون الأندلسيون في تدوين مصنفاتهم على مؤلفات السابقين وأحيانا تكون التراجم المكررة حشو كالضبي مثلا.
- طبيعة العلاقة بين المؤلف والمترجم له- المعاصرة - تحدد مدى نجاحه في مهمته التدوينية.
- تأثير الدين الإسلامي على عملية تحصيل العلوم عند علماء تلمسان بغض النظر الفترة التاريخية التي عاشوا فيها
- احتلال العلوم النقلية المرتبة الأولى مقارنة مع العلوم العقلية
- ذهنية علماء تلمسان التي لا تقتصر على دراسة علم واحد بل تعدوا إلى أكثر من ذلك
- تبوأ بعض علماء تلمسان مناصب حساسة في بلاد الأندلس تأتي في مقدمتها القضاء والخطابة
- إن دراية علماء تلمسان بالعلوم التي برعوا فيها جعلهم يصنفون العديد من المؤلفات.

الملاحق: جدول يوضح علماء تلمسان الواردة أسمائهم في المصنفات التراجمية الأندلسية على حسب معطيات الدراسة.

العدد	اسم العالم/تاريخ وفاته	نوع دافع الوفادة	الحواضر والمدن الأندلسية التي زارها	العلوم التي برع العالم فيها/المصنفات المؤلفة	المهنة	المصير
01	يحيى بن عيسى بن علي بن محمد بن أحمد ألمري (ت 450هـ)	علمي	مرسية	الفقه والحديث	القضاة	مجهول
02	موسى بن عيسى بن علي التلمساني/ دون تحديد	علمي	مرسية	الفقه	/	مجهول
03	عبد الله بن سعيد الوجدي (ت قبل 510هـ)	علمي	بلنسية	الفقه	القضاء	استوطن بلنسية
04	عبد الله بن خليفة بن أبي عرجون (ت 534هـ)	علمي	دون تحديد	الفقه والحديث	القضاء	عاد إلى تلمسان
05	حسين بن إبراهيم بن عبد الله بن أبي سهيل (ت553هـ)	علمي	قرطبة، مرسية	الفقه/ له تأليف في الرأي	/	مجهول
06	حسن بن عبد الله بن حسن الكاتب (كان حيا سنة 569هـ)	علمي	ألمرية	القراءات والأدب والتاريخ/ ألف غريب الموطأ ونظم اللائي	/	مجهول
07	عبد الحق بن سليمان بن الكومي (ت 571هـ)	لم يثبت أته رحل إلى الأندلس	/	الفقه والأدب	القضاء	استوطن المدينة المنورة
08	علي بن عبد الرحمن أبو الحسن المعروف بابن أي جقون (ت 577هـ)	علمي	دون تحديد	القراءات /له مؤلف سماه المقتضب الأشفى من أصول المستصفى	القضاء	مجهول
09	جابر بن أحمد بن إبراهيم القرشي الحسيني (كان حيا سنة 578هـ)	علمي	إشبيلية	الحديث والأدب	/	استوطن تلمسان
10	يعقوب بن حماد الأغماتي (ت في القرن 6هـ)	علمي	مرسية	الفقه والحديث	/	استوطن تلمسان
11	علي بن يحيى بن سعيد الكاتب	علمي	/	لم يحدد العلوم التي برع فيها	/	مجهول
12	أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر بن عصفور (ت600هـ)	لم يثبت أنه رحل الأندلس	/	الحديث	/	استوطن تلمسان
13	محمد بن يخلفتين بن أحمد بن تنفليت التجيبي (ت621هـ)	علمي	قرطبة ومرسية واشبيلية	الفقه والحديث والأدب	القضاء	استوطن قرطبة

14	محمد بن عبد الحق بن سليمان اليفرني (ت625هـ)	علمي	دون تحديد	القراءات والفقه والحديث والأدب وعلم الكلام/ له المؤلفات التالية: الاقتضاب في غريب الموطأ، المختار الجامع، وبغية المريد	القضاء	استوطن تلمسان
15	محمد بن عبد الرحيم بن محمد بن أبي العيش كان حيا سنة 654هـ	علمي	دون تحديد	الأدب	كتب للولاة	استوطن تلمسان
16	علي بن محمد بن محمد بن عبد الله الكتامي (ت 676هـ)	علمي	ألمرية	القراءات والأدب	/	استوطن ألمرية
17	محمد بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري (ت 681هـ)	علمي	منورقة	الأدب والتاريخ	/	استوطن منورقة
18	إبراهيم بن أبي بكر عبد الله بن موسى (ت 690هـ)	علمي	مالقة وغرناطة	الفقه والأدب/ له مؤلفات منها أرجوزة في الفرائض ومنظومات في السير وأمداح النبي ﷺ.	/	استوطن سبتة
19	محمد بن محمد بن عبد الله الكتامي (ت 697هـ)	تجاري	دون تحديد	الحديث والتاريخ	/	مجهول
20	فتح بن يحيى بن حزب الله الأنصاري (كان حيا في القرن 7هـ)	علمي	دون تحديد	القراءات	/	استوطن فاس
21	محمد بن خميس بن عمر بن محمد بن عمر بن محمد ابن خميس الحجري (ت 708هـ)	سياسي	غرناطة	الأدب	الكتابة السلطانية	استوطن غرناطة
22	محمد بن منصور التلمساني (ت 736هـ)	لم يثبت أنه رحل الأندلس	/	الفقه والأدب والتاريخ	القضاء والكتابة السلطانية	استوطن تلمسان
23	محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي محمد بن مرزوق العجيسي كان حيا سنة 748هـ	العمل كخطيب المسجد	/	الفقه والتفسير والأدب/ألف كتاب عجالة المستوفز المستجاز	الخطابة والتدريس	استوطن المغرب
24	محمد بن محمد بن أحمد المقري (ت 759هـ)	سياسي	غرناطة	التفسير والحديث والفقه والأدب والتاريخ/ألف كتاب الحقائق والرقائق وإقامة المريد ورحلة المتبتل	القضاء والقيام بالسفارة الدبلوماسية	استوطن فاس
25	عبد الله بن فارس بن زيان (ت 770هـ)	لم يثبت دافع الرحلة	قتورية، مالقة، غرناطة	لم يحدد العلوم التي برع فيها	/	استوطن مالقة

26	الساكب بن محمد بن وهبون الخزرجي/ دون تحديد	علمي	دون تحديد	الأدب	الكتابة	مجهول
27	عبد الرحيم بن جعفر المزياني/دون تحديد	علمي	دون تحديد	الفقه والحديث وعلم الرأي	/	مجهول

قائمة االمصادر والمراجع:

أ- المصادر:

1- ابن الأبار محمد بن عبد الله القضاعي (ت 658هـ/1260م)، التكملة لكتاب الصلة، تح: عبد السلام الهراس، دار الفكر- بيروت- د، ط، 1415هـ/1995م.

2- ابن الأبار محمد بن عبد الله القضاعي (ت 658هـ/1260م)، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري- القاهرة- دار الكتاب اللبناني- بيروت- ط1، 1410هـ/1989م.

3- ابن الجزري محمد بن محمد بن يوسف (ت 833هـ/ 1429م)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، راجعه: محمد حبيب الله الشنقيطي وأحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية- بيروت- د، ط، 1400هـ/1980م.

4- ابن الحاج محمد بن محمد بن محمد العبدري (ت 737هـ/1336م)، المدخل، مكتبة التراث- القاهرة- د، ط، د، سنة.

5- ابن الخطيب لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت 776هـ/1374م)، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، تح: محمد مسعود جبران، دار المدار الإسلامي- بيروت- ط1، 2009م.

6- ابن الخطيب لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت 776هـ/1374م)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تح: يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية- بيروت- ط1، 1424هـ/2003م.

7- ابن الخطيب لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت 776هـ/1374م)، الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، تح: إحسان عباس، دار الثقافة- بيروت- د,ط، 1983م.

8- ابن الزبير أبي جعفر أحمد بن إبراهيم (ت 708هـ/1308م)، صلة الصلة، تح: عبد السلام الهراس، سعيد أعراب، مطبعة فضالة- المغرب- د.ط، 1413هـ/1993م.

9- ابن الفرج الجياني أبي عمر أحمد (ت 366هـ/976م)، الحدائق والجنان من أشعار أهل الأندلس، جمعه ورتبه وشرحه: محمد رضوان الداية، نادي تراث الإمارات- أبو ظبي- د.ط، د.سنة.

10- ابن بسام أبي الحسن علي الشنتريني (ت 542هـ/1147م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عباس، دار الثقافة- بيروت- د.ط،1417هـ/1997م.

11- ابن بشكوال أبي القاسم خلف ابن عبد الملك (ت 578هـ/1182م)، الصلة، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري- القاهرة- دار الكتاب اللبناني- بيروت- ط1، 1410هـ/1989م.

12- ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ/1063م)، رسائل ابن حزم الأندلسي، تح: إحسان عباس، المؤسسة العربية- بيروت- ط1، 1983م.

13- ابن خلدون عبد الرحمن (ت 808هـ/1405م)، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، سهيل زكار، دار الفكر- بيروت،- د,ط، 1421هـ/2000م.

14- ابن عبد البر القرطبي أبي عمر يوسف (ت 463هـ/1070م)، الاستيعاب في معرفة أسماء الأصحاب، دار الفكر- بيروت- د.ط، 1426-1427هـ/2006م.

15- ابن عطية أبو محمد عبد الحق (ت 541هـ/1146م)، فهرس ابن عطية، تح: محمد أبو الأجفان، محمد الزاهي، دار الغرب الإسلامي- بيروت- ط2، د,سنة.

16- ابن قنفذ القسنطيني أبي العباس أحمد بن حسن (ت 810هـ/1407م)، شرف الطالب في أسنى المطالب، تح: عبد العزيز صغير دخان، مكتبة الرشد- الرياض- ط1، 1424هـ/2003م.

17- ابن مريم أبي عبد الله محمد المليتي المديوني (كان حيا سنة 1025هـ/1616م)، البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، تح: عبد القادر بوباية، دار الكتب العلمية- بيروت- ط1، 1435هـ/2014م.

18- أبو عمرو عثمان بن علي بن عثمان (ت 560هـ/1164م)، المقتضب من كتاب سمط الجمان وسقط الأذهان، تح: حياة قارة، مطبعة النجاح الجديدة- المغرب- ط1، 1423هـ/2002م.
19- أحمد بن زكريا التلمساني (ت 899هـ/1493م)، غاية المرام في شرح مقدمة الإمام، تح: محند أودير مشنان، دار ابن حزم- بيروت- ط1، 1426هـ/2005م.
20- الذهبي أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ/1347م)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: محمد رضوان عرقسوسي، دار الرسالة العالمية- دمشق- ط1، 1430هـ/2009م
21- الرعيني أبو الحسن علي بن محمد بن علي (ت 666هـ/1267م)، برنامج شيوخ الرعيني، تح: إبراهيم شيوخ، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم- دمشق- د.ط، 1381هـ/1962م.
22- السخاوي محمد بن عبد الرحمن (ت 902هـ/1497م)، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تح: فرانز رزونثال، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة- بيروت- د.ط، 1417هـ/.1986
23- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن (ت 911هـ/1505م)، التخبير في علم التفسير، تح: فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم- الرياض- ط1، 1402هـ/1982م.
24- الصفدي صلاح الدين خليل بن أبيك (ت 764هـ/1362م)، الوفي بالوفيات، تح: محمد الحجيري، دار صادر- بيروت- ط2، 1411هـ/1991م.
25- الضبي (ت 599هـ/1203م)، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري- القاهرة- دار الكتاب اللبناني- بيروت- ط1، 1410هـ/1989م.
26- المقري أحمد بن محمد (ت 1041هـ/1631م)، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر- بيروت- د.ط، 1968م
27- المقريزي تقي الدين أبي العباس (ت 845هـ/1441م)، المقفى الكبير، تح: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي- بيروت- ط1، 1411هـ/1991م
28- النباهي أبو الحسن بن عبد الله (كان حيا سنة 793هـ/1390م)، تاريخ قضاة الأندلس والمرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تح: مريم قاسم طويل، دار الكتب العلمية- بيروت- ط1، 1415هـ/1995م.

ب- المراجع:

1- إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلس- عصر سيادة قرطبة- دار الثقافة- بيروت- ط2، 1989م.
2- إسماعيل مروة، في المخطوطات العربية قراءات تطبيقية، دار الفكر المعاصر- بيروت- دار الفكر- دمشق- ط1، 1418هـ/1997م.
3- إيمان محمود حماي العبيدي، التدوين التاريخي ومنهجه في الأندلس من القرن الخامس الهجري حتى نهاية القرن السابع الهجري، أطروحة دكتوراه في فلسفة التاريخ الإسلامي- جامعة الأنبار –العراق-1433هـ/2011م.
4- أحمد بن مصطفى بطاش كبرى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية- بيروت- ط1، 1405هـ/ 1985م.
5- أمجد الطرابلسي، نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب والتاريخ والجغرافيا، مطبعة الجامعة السورية- دمشق- د.ط، 1376هـ/1956م.
6- بلال سالم الهروط، صورة الآخر في الأدب الأندلسي، أطروحة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها- جامعة مؤتة، الأردن. 2008.
7- بوحسون عبد القادر، العلاقات الثقافية بين المغرب الأوسط والأندلس خلال العهد الزياني (633-962هـ/1235-1554م) رسالة ماجستير في تاريخ المغرب الإسلامي جامعة تلمسان، الجزائر، 1428-1429هـ/2007-2008م.
8- بوحسون عبد القادر، الأندلس في عهد بني الأحمر دراسة تاريخية وثقافية (635-897هـ/1238-1492م)، رسالة دكتوراه في تاريخ المغرب الإسلامي، جامعة تلمسان، الجزائر، 2012-2013م.
9- جان سوفاجيي وكلود كاهين، مصادر دراسة التاريخ الإسلامي، ترجمة: عبد الستار الحلوجي وعبد الوهاب علوب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة- د.ط، 1998.

10- خميسي بولعراس، الحياة الاجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف400-479هـ/1009-1086م، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة الحاج لخضر- باتنة- الجزائر، 1427-1428هـ/2006-2007م.
11- زبيدة بوطويل، فن التراجم في الأدب الأندلسي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة ماجستير في الأدب الأندلسي، جامعة باتنة- الجزائر-.1428-1429هـ/2007-2008م.
12- سالم أحمد محل، المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- قطر- د.ط، 1997م.
13- طه عبد المقصود عبد الحميد أو عبية، الحضارة الإسلامية- دراسة في تاريخ العلوم الإسلامية- دار الكتب العلمية- بيروت- ط1، 2004م.
14-عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، مطبعة الزهراء للإعلام العربي - القاهرة- ط2، 1409هـ/1988م.
15- عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الزياني حياته وآثاره، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر- د.ط، 1974م.
16- عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، موفم للنشر والتوزيع- الجزائر- د.ط، 2002م.
17- عبد العليم عبد الرحمن خضر، المسلمون وكتابة التاريخ دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- الرباط- ط2، 1415هـ/1995م.
18- عبد الغني الدقر، سفيان بن عيينة شيخ شيوخ مكة ومصر، دار القلم- دمشق- ط1، 1412هـ/1992م.
19- عقبة السعيد، الحياة العلمية ببجاية خلال القرن 7هـ/13م من خلال كتاب عنوان الدراية فيمن عرف من المائة السابعة لأبي العباس أحمد الغبريني (ت 704هـ/1304م)، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2008-2009م.
20- علي زيان، المعرفة التاريخية في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط تخصص تاريخ وحضارات بلاد الأندلس – جامعة قسنطينة- الجزائر، 1431-1432هـ/2010-2011م.
21- فرانز روزنثال، علم التأريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة- بيروت- ط2، 1403هـ/1983م.
22- ليث سعود جاسم، ابن عبد البر الأندلسي وجهوده في التاريخ، دار الوفاء- القاهرة- ط2، 1408هـ/1988م.
23- ماريا خسيوس رو بييرامتى، الأدب الأندلسي، ترجمة: أشرف علي دعدور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- القاهرة- د.ط، 1998م.
24- محمد أحمد ترحيني، المؤرخون والتأريخ عند العرب، دار الكتب العلمية- بيروت- د.ط، د.سنة.
25- محمد بن رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، الأدب العربي الجزائري عبر النصوص أو إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائر المرتبة ترتيبا تاريخيا من الفتح العربي إلى عصرنا، طبع وإشهار بريكسي- حي الكيفان الجزائر – ط2، 1426هـ/2005م.
26- محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تح: مصطفى شيخ، مؤسسة الرسالة- بيروت- ط1، 1425هـ/2004م.
27- محمد عادل عبد العزيز، التربية الإسلامية في المغرب أصولها المشرقية وتأثيراتها الأندلسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- د.ط، 1987م
28- محمد عبد الغني حسن، التراجم والسير، دار المعارف – القاهرة- ط3، د.سنة.
29- محمد ماهر حمادة، المصادر العربية والمعربة، مؤسسة الرسالة- بيروت- ط6، 1407هـ/1987م.
30- محمد محمود محمدين، التراث الجغرافي الإسلامي، دار العلوم- الرياض- ط3، 1419هـ/1999م.
31- مريم سكاكو، مكانة علماء تلمسان في المجالس العلمية السلطانية المرينية بفاس ما بين القرنين الثامن والتاسع الهجريين (14-15م)، رسالة ماجستر في تاريخ المغرب الإسلامي، جامعة تلمسان، الجزائر، 1432-1433هـ/2011-2012م.
32- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ أدب العرب، دار الكتاب العربي- بيروت- ط2، 1974م.
33- موفق بن عبد الله بن عبد القادر، علم الأثبات ومعاجم الشيوخ والمشيخات وفن كتابة التراجم، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، ط1، 1421هـ.

34- ياسين مصطفى خزعل، بنو أمية في الأندلس ودورهم في الحياة العامة 138-422هـ/755-1030م، أطروحة دكتوراه في فلسفة التاريخ الإسلامي- جامعة الموصل- العراق، 1424هـ/2004م.
35- يحيى بن خلدون (ت781هـ/1379م)، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تح: عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية الجزائرية- الجزائر- د.ط، 1980م.

ج- الدوريات:

1- بشار عواد معروف، مظاهر تأثير علم الحديث في علم التاريخ عند المسلمين مجلة الأقلام، العدد 5، 1384هـ.
2- عبد العزيز الأهواني، كتب برامج العلماء في الأندلس، مجلة معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، المجلد1، 1374هـ/1955.
3- عبد الله المرابط الترغي، تطوان من خلال كتب التراجم والطبقات: تصنيف وقراءة وتوثيق، ندوة تطوان والتوثيق من القرن 16 إلى القرن 20، سلسلة أعمال الندوات 13، مطبعة الخليج العربي- تطوان- ط1، 1428هـ/2007م.

الهوامش:

[1]- جان سوفاجيي وكلود كاهين، مصادر دراسة التاريخ الإسلامي، ترجمة: عبد الستار الحلوجي وعبد الوهاب علوب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة- د.ط، 1998، ص49.

[2]- ابن بشكوال أبو القاسم خلف ابن عبد الملك (ت 578هـ/1182م)، الصلة، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري- القاهرة- دار الكتاب اللبناني- بيروت- ط1، 1410هـ/1989م، ج1، ترجمة رقم 819، ص555.

[3]- المقري أحمد بن محمد (ت1041هـ/1631م)، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر- بيروت- د.ط، 1968م، مج3، ص157.

[4]- ابن بسام أبو الحسن علي الشنتريني (ت542هـ/1147م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عباس، دار الثقافة- بيروت- د.ط،1417هـ/1997م، مج1، 136-139.

[5]- المصدر نفسه، ص 133.

[6]- طه عبد المقصود عبد الحميد أو عبية، الحضارة الإسلامية- دراسة في تاريخ العلوم الإسلامية- دار الكتب العلمية- بيروت- ط1، 2004م، 238.

[7]- زبيدة بوطويل، فن التراجم في الأدب الأندلسي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة ماجستير في الأدب الأندلسي، جامعة باتنة- الجزائر-.1428-1429هـ/2007-2008م، ص18.

[8]- محمد عبد الغني حسن، التراجم والسير، دار المعارف – القاهرة- ط3، د.سنة، ص18.

[9]- المرجع نفسه، ص9.

[10]- فرانز روزنثال، علم التأريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة- بيروت- ط2، 1403هـ/1983م، ص 115/ المقريزي تقي الدين أبي العباس (ت 845هـ/1441م)، المقفى الكبير، تح: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي- بيروت- ط1، 1411هـ/1991م، ص 5.

[11]- ابن قنفذ القسنطيني أبي العباس أحمد بن حسن (ت810هـ/1407م)، شرف الطالب في أسنى المطالب، تح: عبد العزيز صغير دخان، مكتبة الرشد- الرياض- ط1، 1424هـ/2003م، ص 235.

[12]- محمد أحمد ترحيني، المؤرخون والتأريخ عند العرب، دار الكتب العلمية- بيروت- د.ط، د.سنة، ص167.

[13]- الذهبي أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت748هـ/1347م)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: محمد رضوان عرقسوسي، دار الرسالة العالمية- دمشق- ط1، 1430هـ/2009م، ص9 / ليث سعود جاسم، ابن عبد البر الأندلسي وجهوده في التاريخ، دار الوفاء- القاهرة- ط2، 1408هـ/1988م، ص 277/ إسماعيل مروة، في المخطوطات العربية قراءات تطبيقية، دار الفكر المعاصر- بيروت- دار الفكر- دمشق- ط1، 1418هـ/1997م، ص 138/ عبد الله المرابط الترغي، تطوان من خلال كتب التراجم والطبقات: تصنيف وقراءة وتوثيق، ندوة تطوان والتوثيق من القرن 16 إلى القرن 20، سلسلة أعمال الندوات 13، مطبعة الخليج العربي- تطوان- ط1، 1428هـ/2007م، ص27.

[14]- ابن عبد البر القرطبي أبي عمر يوسف (ت463هـ/1070م)، الإستيعاب في معرفة أسماء الأصحاب، دار الفكر- بيروت- د.ط، 1426-1427هـ/2006م، ج1، ص18/ بشار عواد معروف، مظاهر تأثير علم الحديث في علم التاريخ عند المسلمين مجلة الأقلام، العدد 5، 1384هـ، ص 31.

[15] - علي زيان، المعرفة التاريخية في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط تخصص تاريخ وحضارات بلاد الأندلس – جامعة قسنطينة - الجزائر، 1431-1432هـ/2010-2011م، ص 99 .

[16]- سالم أحمد محل، المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر- د.ط، 1997م، ص ص 128-129/ عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، مطبعة الزهراء للإعلام العربي- القاهرة- ط2، 1409هـ/1988م، ص 202.

[17]- أمجد الطرابلسي، نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب والتاريخ والجغرافيا، مطبعة الجامعة السورية- دمشق- د.ط، 1376هـ/1956م، ص 159.

[18]- محمد محمود محمدين، التراث الجغرافي الإسلامي، دار العلوم- الرياض- ط3، 1419هـ/1999م، ص267.

[19]- عبد العليم عبد الرحمن خضر، المسلمون وكتابة التاريخ دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- الرباط- ط2، 1415هـ/1995م، ص 79.

[20]- ابن عطية أبو محمد عبد الحق (ت 541هـ/1146م)، فهرس ابن عطية، تح: محمد أبو الأجفان، محمد الزاهي، دار الغرب الإسلامي- بيروت- ط2، د.سنة، ص 28.

[21]- ابن الفرج الجياني أبي عمر أحمد (ت 366هـ/976م)، الحدائق والجنان من أشعار أهل الأندلس، جمعه ورتبه وشرحه: محمد رضوان الداية، نادي تراث الإمارات- أبو ظبي- د.ط، د.سنة، ص 16.

[22]- المصدر نفسه، ص 20 .

[23]- أبو عمرو عثمان بن علي بن عثمان (ت560هـ/1164م)، المقتضب من كتاب سمط الجمان وسقط الأذهان، تح: حياة قارة، مطبعة النجاح الجديدة- المغرب- ط1، 1423هـ/2002م، ص 5 .

[24]- ماريا خسيوس رو بييرامتى، الأدب الأندلسي، ترجمة: أشرف علي دعدور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- القاهرة- د.ط، 1998م، صص 49-50.

[25]- إيمان محمود حماي العبيدي، التدوين التاريخي ومنهجه في الأندلس من القرن الخامس الهجري حتى نهاية القرن السابع الهجري، أطروحة دكتوراه في فلسفة التاريخ الإسلامي- جامعة الأنبار –العراق-1433هـ/2011م، ص 16.

[26]- ابن الآبار محمد بن عبد الله القضاعي (ت 658هـ/1260م)، التكملة لكتاب الصلة، تح: عبد السلام الهراس، دار الفكر- بيروت- د,ط، 1415هـ/1995م، ج2، ترجمة رقم 807، ص278

[27] - عبد العزيز الأهواني، كتب برامج العلماء في الأندلس، مجلة معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، المجلد1، 1374هـ/1955، ص 94/ الرعيني أبو الحسن علي بن محمد بن علي (ت 666هـ/1267م)، برنامج شيوخ الرعيني، تح: إبراهيم شيوخ، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم- دمشق- د.ط، 1381هـ/1962م، ص ص ج- د.

[28] - ابن الخطيب لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت 776هـ/1374م)، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، تح: محمد مسعود جبران، دار المدار الإسلامي- بيروت- ط1، 2009م، ص 40 .

[29]- فرانز روزنثال، المرجع السابق، ص141.

[30]- عقبة السعيد، الحياة العلمية ببجاية خلال القرن 7هـ/13م من خلال كتاب عنوان الدراية فيمن عرف من المائة السابعة لأبي العباس أحمد الغبريني (ت 704هـ/1304م)، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2008-2009م، ص 61.

[31]- محمد عبد الغني حسن، المرجع السابق، ص 11.

[32]- محمد بن رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، الأدب العربي الجزائري عبر النصوص أو إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائر المرتبة ترتيبا تاريخيا من الفتح العربي إلى عصرنا، طبع وإشهار بريكسي- حي الكيفان الجزائر – ط2، 1426هـ/2005م، ص23.

[33]- محمد عادل عبد العزيز، التربية الإسلامية في المغرب أصولها المشرقية وتأثيراتها الأندلسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- د.ط، 1987م، ص 30.
[34]- إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلس- عصر سيادة قرطبة- دار الثقافة- بيروت- ط2، 1989م، ص 157
[35]- ابن الأبار محمد بن عبد الله القضاعي (ت 658هـ/1260م)، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري- القاهرة- دار الكتاب اللبناني- بيروت- ط1، 1410هـ/1989م، ص 320.
[36]- ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، ترجمة رقم 668، ص ص 453-454.
[37]- ابن الخطيب لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت 776هـ/1374م)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تح: يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية- بيروت- ط1، 1424هـ/2003م، ج1، ص 170.
[38]- بلال سالم الهروط، صورة الآخر في الأدب الأندلسي، أطروحة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها- جامعة مؤتة، الأردن. 2008، ص 33.
[39]- المقري أحمد بن محمد، المصدر السابق، ج3، ص 157.
[40]- ابن الزبير أبو جعفر أحمد بن إبراهيم (ت 708هـ/1308م)، صلة الصلة، تح: عبد السلام الهراس، سعيد أعراب، مطبعة فضالة- المغرب- د.ط، 1413هـ/1993م، القسم 3، ترجمة رقم 34، ص 162.
[41]- محمد محمود محمودين، المرجع السابق، ص 138.
[42]- ابن الخطيب الغرناطي، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج2، ص 377.
[43]- ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ/1063م)، رسائل ابن حزم الأندلسي، تح: إحسان عباس، المؤسسة العربية- بيروت- ط1، 1983م، ص76.
[44]- إحسان عباس، المرجع السابق، ص 15.
[45]- الصفدي صلاح الدين خليل بن أبيك (ت764هـ/1362م)، الوافي بالوفيات، تح: محمد الحجيري، دار صادر- بيروت- ط2، 1411هـ/1991م، ج1، ص 61.
[46]- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ أدب العرب، دار الكتاب العربي- بيروت- ط2، 1974م، ص 254.
[47]- بوحسون عبد القادر، العلاقات الثقافية بين المغرب الأوسط والأندلس خلال العهد الزياني (633-962هـ/1235-1554م) رسالة ماجستير في تاريخ المغرب الإسلامي جامعة تلمسان، الجزائر، 1428-1429هـ/2007-2008م، ص 19.
[48]- يحيى بن خلدون (ت781هـ/1379م)، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تح:عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية الجزائرية- الجزائر- د.ط، 1980م، ص 208.
[49]- عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الزياني حياته وآثاره، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر- د.ط، 1974م، صص 189-190.
[50]- عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، موفم للنشر والتوزيع- الجزائر- د.ط، 2002م، ص 234.
[51]- موفق بن عبد الله بن عبد القادر، علم الأثبات ومعاجم الشيوخ والمشيخات وفن كتابة التراجم، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، ط1، 1421هـ، ص 149.
[52]- ابن خلدون عبد الرحمن (ت 808هـ/1405م)، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، سهيل زكار، دار الفكر- بيروت،- د,ط، 1421هـ/2000م، ج7، صص126 -196 .
[53]- المصدر نفسه، صص 191-196.
[54]- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج1، ص6.
[55]- المصدر نفسه، ج1، ترجمة رقم 611، ص185.
[56]- المصدر نفسه، ج3، ترجمة رقم438، ص 176.
[57]- المصدر نفسه، ج3، ترجمة رقم615، ص 245.
[58]- ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، ترجمة رقم 668، ص ص 453-454، ابن الزبير، المصدر السابق، القسم الثالث، ترجمة رقم 256، ص156.

[59]- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج3، ترجمة رقم 618، ص 246، ابن الزبير، المصدر السابق، القسم الرابع، ترجمة رقم 318، ص 156.
[60]- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج4، ترجمة رقم 551، ص 194، ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ص 320.
[61]- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج4، ترجمة رقم 646، ص 232، ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ص 331.
[62]- ابن الخطيب الغرناطي، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، ص 5.
[63]- ابن الخطيب لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت 776هـ/1374م)، الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، تح: إحسان عباس، دار الثقافة- بيروت- د,ط، 1983م، ص 30.
[64]- الضبي (ت599هـ/1203م)، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري- القاهرة- دار الكتاب اللبناني - بيروت- ط1، 1410هـ/1989م، ج1، ص 22.
[65]- ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، ترجمة رقم 668، صص453-454/ الضبي، المصدر السابق، ج2، ترجمة رقم 924، ص ص 445-446.
[66]- ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج2، ص ص 115-144
[67]- النباهي أبو الحسن بن عبد الله (كان حيا سنة 793هـ/1390م)، تاريخ قضاة الأندلس والمرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تح: مريم قاسم طويل، دار الكتب العلمية- بيروت- ط1، 1415هـ/1995م، ص 15.
[68]- ابن حزم الأندلسي، المصدر السابق، ص 90.
[69]- المصدر نفسه، ص 85.
[70]- بوحسون عبد القادر، الأندلس في عهد بني الأحمر دراسة تاريخية وثقافية (635-897هـ/1238-1492م)، رسالة دكتوراه في تاريخ المغرب الإسلامي، جامعة تلمسان، الجزائر، 2012-2013م، 2012، ص151.
[71]- ابن الجزري محمد بن محمد بن يوسف (ت 833هـ/ 1429م)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، راجعه: محمد حبيب الله الشنقيطي وأحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية- بيروت- د,ط، 1400هـ/1980م، ص 3.
[72]- ابن الزبير، المصدر السابق، القسم الرابع، ترجمة رقم 326، ص 162.
[73]- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج1، ترجمة رقم720، ص218.
[74]- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن (ت911هـ/1505م)، التخبير في علم التفسير، تح: فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم- الرياض- ط1، 1402هـ/1982م، ص 327.
[75]- ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج3، ص 75.
[76]- محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تح: مصطفى شيخ، مؤسسة الرسالة- بيروت- ط1، 1425هـ/2004م، ص 107.
[77]- ياسين مصطفى خزعل، بنو أمية في الأندلس ودورهم في الحياة العامة 138-422هـ/755-1030م، أطروحة دكتوراه في فلسفة التاريخ الإسلامي- جامعة الموصل- العراق، 1424هـ/2004م، ص 129.
[78]- ابن الحاج محمد بن محمد بن محمد العبدري (ت 737هـ/1336م)، المدخل، مكتبة التراث- القاهرة- د,ط، د,سنة، ص 120.
[79]- ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ص 196.
[80]- المصدر نفسه، ص 331.
[81]- الرعيني، المصدر السابق، ص171.
[82]- أحمد بن زكريا التلمساني (ت 899هـ/1493م)، غاية المرام في شرح مقدمة الإمام، تح: محند أودير مشنان، دار ابن حزم- بيروت- ط1، 1426هـ/2005م، ص 281.
[83]- خميسي بولعراس، الحياة الاجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف400-479هـ/1009-1086م، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة الحاج لخضر- باتنة- الجزائر، 1427-1428هـ/2006-2007م، ص 150.
[84]- عبد الغني الدقر، سفيان بن عيينة شيخ شيوخ مكة ومصر، دار القلم- دمشق- ط1، 1412هـ/1992م، ص 105.

[85]- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج3، ترجمة رقم 307، ص125.
[86]- المصدر نفسه، ج2، ترجمة رقم 425، ص 164.
[87]- ابن الزبير، المصدر السابق، القسم الرابع، ترجمة رقم 442، ص221.
[88]- المصدر نفسه، القسم الثالث، ترجمة رقم 28، ص37.
[89]- السخاوي محمد بن عبد الرحمن (ت902هـ/1497م)، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تح: فرانز رزونثال، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة- بيروت- د.ط، 1417هـ/1986، ص 16.
[90]- النباهي، المصدر السابق، ص 170.
[91]- ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج2، ص 118.
[92]- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج3، ترجمة رقم 148، ص 63.
[93]- ابن حزم الأندلسي، المصدر السابق، ص 77.
[94]- أحمد بن مصطفى بطاش كبرى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية- بيروت- ط1، 1405هـ/ 1985م، ص 6.
[95]- ابن عبد الملك المراكشي (ت703هـ/1303م)، الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة، تح: إحسان عباس، دار الثقافة- بيروت- د.ت، السفر الأول، ص 205.
[96]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر- الجزائر- ط6، 2009م، ج1، ص 401-498.
[97]- ابن الزبير، المصدر السابق، القسم الرابع، ترجمة رقم 318، ص 156.
[98]- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج2، ترجمة رقم 872، ص 302.
[99]- ابن الزبير، المصدر السابق، القسم الثالث، ترجمة رقم 28، ص 37.
[100]- ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج2، ص 377.
[101]- المصدر نفسه، ج2، ص119.
[102]- ابن مريم أبو عبد الله محمد المليتي المديوني (كان حيا سنة1025هـ/1616م)، البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، تح: عبد القادر بوباية، دار الكتب العلمية- بيروت- ط1، 1435هـ/2014م، ص 384.
[103]- مريم سكاكو، مكانة علماء تلمسان في المجالس العلمية السلطانية المرينية بفاس ما بين القرنين الثامن والتاسع الهجريين (14-15م)، رسالة ماجستر في تاريخ المغرب الإسلامي، جامعة تلمسان، الجزائر، 1432-1433هـ/2011-2012م، ص 83-84.
[104]- ابن الزبير، المصدر السابق، القسم الثالث، ترجمة رقم 33، ص 42.
[105]- ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج3، ص 169.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 785 – 798
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الإسهامات الثقافية والأدبية لبكر بن حماد التاهرتي خلال الفترة الوسيطة (200-296ه/816-909م)

Cultural and literary contributions of Bakr bin Hammad Al-Tahirti during the intermediate period

طالبة دكتوراه صديق بن حليمة[1] **د/ إبراهيم بحاز بكير**
قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة غرداية
مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية
seddik.benhalima@univ-ghardaia.dz bahazhistory@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2020/10/08 **تاريخ القبول: 2021/10/31**

الملخص:
أفضت الحركة الثقافية والفكرية النشطة التي عرفتها تيهرت في العصر الوسيط إلى ظهور زخم كبير من العلوم العقلية والنقلية ألقت بظلالها على المغرب الإسلامي، وأدّت إلى بروز ثلّة من العلماء والفقهاء والأدباء، ومن أبرز تلك العلوم والآداب والفنون، فن الشعر الذي كان حامل لشعاره بكر بن حماد التاهرتي، الذي ذاع صيته بالمنطقة، ودُرِّست أشعاره بالعالم الإسلامي، ولم يقتصر بكر بن حماد على كتابة الشعر وصياغته بل تفنَّن في التعامل معه من حيث الأسلوب والمنهج، حيث نجده جال مختلف ربوع العالم الإسلامي حتى بلغ حاضرة الخلفاء العباسيين بغداد، وأثبت علو كعبه في هذا المجال، وبذلك أصبح بكر بن حماد شخصية فريدة وعَلَما هاما من أعلام منطقة تيهرت خلال العصر الوسيط.
الكلمات المفتاحية: بكر بن حماد؛ تيهرت؛ الإسهامات؛ الفكرية؛ الثقافية.

Abstract :
The active cultural and intellectual movement that Tehert had known in the medieval period led to the emergence of a great momentum of mental and mental sciences that established its delusion on the Islamic Maghreb, and led to the emergence of a number of scholars, jurists and writers, and among the most prominent of these sciences, literature and arts, the art of poetry that carried the slogan of Bakr bin Hammad al-Tahiti, whose reputation is well known in the region, and his poems were studied in the Islamic world, and Bakr bin Hammad was not limited to writing and drafting poetry but rather mastered in dealing with him in terms of style and method, as we find him toured the various parts of the Islamic world until he reached the presence of the Abbasid caliphs in Baghdad, and proved his heels in This To the field, thus Bakr bin Hammad has become a personal note of the unique and important flags Tehrt region during the Middle Ages.
Key words: Bakr bin Hammad; Tehrt; Contributions; Intellectual; Cultural.

[1]- المرسل المؤلف

مقدمة:

إن الموقع الجغرافي المتميز والهّام لتيهرت أهّلها بأن يختارها الرستميون لتكون عاصمة لدولتهم، فتشكلت بذلك أول عاصمة لأول دولة مستقلة بالمغرب الإسلامي والمغرب الأوسط، حيث أنّ تيهرت لم تمثل العاصمة السياسية للرستميين فحسب بل كانت لهم عاصمة ثقافية وعلمية، تزاحمت فيها مختلف العقائد الدينية والتوجهات الفكرية وضمت داخلها العديد من الملل والنحل حتى أضحت تعرف بعراق المغرب[1]، وساعدها على ذلك ظاهرة التسامح الديني التي عرفت وخصت به دون سواها من الحواضر الإسلامية الأخرى كالقيروان وفاس، فعاشت تيهرت في الفترة الوسيطة انتعاشا وازدهارا علميين وثقافيين إبان الحكم الرستمي، وكانت الحياة الفكرية والثقافية في العاصمة تنبض بالنشاط والحيوية ساهم فيها الأئمة الرستميون بشكل كبير.

ساعدت هذه الظروف على تكوين مناخ ملائم لإنعاش الحركة الفكرية والثقافية بشكل سريع وملفت، انعكس ذلك إيجابا على الواقع الثقافي، وذلك من خلال ما خلّفته تيهرت من تآليف ومصنفات في مختلف العلوم، ومنها الشعر الذي سطع فيه بكر بن حماد التاهرتي، فظهر بذلك أول جيل من الأدباء الجزائريين الأقحاح الذين عالجوا الشعر كباقي إخوانهم[2]، وعلى ضوء هذا سنتطرق لإبراز العوامل التي ساعدت في نبوغ شخصية بكر بن حماد، لأنه يعتبر أول مساهم للشعر الجزائري في الحضارة العربية الإسلامية[3]، معرجين على إسهاماته في مجالي الشعر والأدب على المستوى المحلي (تيهرت) وعلى المستوى الخارجي (المشرق والمغرب الإسلاميين والأندلس)، وذكر أبرز الحواضر التي نزل بها والتي ترك فيها أثرا من خلال شخصيته وأشعاره، وقد تناول شخصية بكر بن حماد عدّة دراسات أبرزها الدر الوقاد من شعر بكر بن حماد لمحمد شاوش رمضان، ومحمد الأخضر السائحي، في مؤلفه بكر بن حماد شاعر المغرب العربي الذي جمع فيه آراء متفرقة لبعض المؤرخين الجزائريين حوله، إضافة إلى بعض الأبحاث الأخرى في مقالات متفرقة والتي تعرضت لجانب معين من شعره، ونحن نهدف من وراء هذه الدراسة إلى إبراز شخصية بكر بن حماد ومساهمتها الثقافية في العصر الوسيط، وتسليط الضوء على أهم إنجازاته في مجال الشعر.

1- بكر بن حماد حياته وتعليمه:(200-296هـ/816-909م):

أورد العديد من المؤرخين نصيبا عن حياة بكر بن حماد، وعن إسهاماته الثقافية وبخاصة في ميدان الشعر الذي نبغ فيه أيام الدولة الرستمية، وقد اختلف هؤلاء في كنية جده[4]، فهو بكر بن حماد[5] بن (سمك)[6]، أو بن (سهر)[7]، وقيل (ابن سهر) [8] بن إسماعيل الزناتي، و ذكره عادل نويهض جامعا لهذه الألقاب ب: بكر بن حماد بن سهل (وقيل: صالح، وقيل: صهر، وقيل سمك) بن أبي إسماعيل الزناتي التاهرتي [9]، وقد شهد له الكثير من المؤرخين بالفقه والورع والعلم فابن عذارى المراكشي يورد " وكان عالما بالحديث وتمييز الرجال، وشاعرا مفلقا"[10]، ووصفه البكري "وكان ثقة مأمونا حافظا للحديث"[11]، أما رابح بونار فقد وصفه " إن هذه الشخصية أنبغ شخصية في الشعر الغنائي بالمغرب العربي عامة ولا نجد نظيرها في عمق تفكيرها وأصالتها البيانية وامتلاكها لموهبة شعرية محترمة"[12]، أما شوقي ضيف فأورد "وهو أول شاعر جزائري له أهاج مختلفة"[13]، كما أضافت فطيمة مطهري " ويعد بكر بن حماد من أعظم شعراء الدولة الرستمية، فكانت له مساجلات أدبية أسفرت عن ثبوت قدمه في الأدب وصناعة الشعر والنثر"[14]، وأضاف عادل نويهض في معجمه، وهو من شعراء الطبقة الأولى في عصره، عالم بالحديث ورجاله

فقيه[15]، أما محمد بن مخلوف فذكره ب: وهو الفقيه العمدة الفاضل الإمام الثقة العالم بالحديث وتمييز الرجال[16].

فعدّ بذلك بكر بن حماد من أبرز الشخصيات التي تترك الأفواه تتحدث، والأقلام ترسم، لأنّه استطاع أن يمثل لنا في شعره النواة الأولى لبداية الشعر وتكوين مدرسة له في المغرب الأوسط، " فهو بذلك من أهم الشعراء المغاربة الذين أسّسوا مدرسة شعرية زهدية في المغرب تضاهي المدرسة المشرقية في بغداد التي بلغت ذروتها[17].

كما كان بكر بن حماد متواضعا للحقّ، لا يستنكف أن يتبع الحق إذا ظهر له، ولو كان ذلك على لسان تلميذه، وله عدّة قصص في ذلك منها: مفادها أن أحمد ابن أبي سليمان لما سمع قول بكر بن حماد:

"وَأَوْتَدَهَا عَلَى السَّبْعِ الشِّدَادِ *** فَيَا سُبْحَانَ مَنْ أَرْسَى الرَّوَاسِي.

فقال له أحمد ابن أبي سليمان: ... رفعت الجبال فوق السموات، وأنزلت السموات تحت الجبال. فقال لي: وكيف ذلك؟ فقلت له اقرأ سورة "عمّ يتساءلون". فقرأها حتى انتهى إلى قوله تعالى: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾ (النبأ: 12). فقال لي: والله لقد أنشدته بالعراق ومصر وتاهرت والقيروان فما فهمه أحد، وقد كسرته أنت فأصلحه. فقلت له: أفلا قلت: فأوتدها مع السّبع الشّداد؟ فقال لي: قد أصلحت ما أفسدت[18].

وفيما يبدو لنا أن مذهبه العقدي لم يتضح إذا ما حاولنا التقصي عن حقيقة توجهه المذهبي حيث ظلّ مجهول الانتماء وهذا ما ذهب إليه صاحب الأزهار الرياضية في قوله "وأما الذين لم نتحقق مذهبهم فمنهم ذلك العلامة الأديب صاحب النظم العجيب والإنشاء الغريب المشهور في الشرق والغرب بين أرباب العلم والأدب- بكر بن حماد- (وهو إباضي أو صفري على الغالب)[19]، أما شوقي ضيف فعلق قائلا: "ويبدو أن أباه لم يكن إباضيا[20]، بينما في موضع أخر يؤكد على أنه سني المذهب ودليل ذلك في نظره هو دفاعه عن علي رضي الله عنه، فيورد: "وسمع- أو قرأ- البيتين بكر بن حماد السنّي فاستشاط غضبا وحمية للإمام علي[21]، أما البرادي فنحى منحى أخر وهو أن بكر بن حماد شيعي المذهب[22]، والغالب أن كل من أخذ على نحو البرادي استندوا إلى قصيدة هجائه في حق عمران بن قحطان الذي مدح عبد الرحمن بن ملجم في قتله لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، غير أن الاستنتاجات التي نستشفها من خلال أشعاره أو مواقفه تبرز عكس ما ذهب إليه البرادي ومن تبعه.

إن أغلب الظن أن تعليمه الأول والذي كان في تاهرت قد أثر على اعتقاده وذلك منذ نشأته حتى سن السابعة عشر من عمره، فبدون شك فقد كان على المذهب الإباضي[23]، بحكم تلقيه تعليمه بها وهو صبي على يد علمائها وفقهائها، وهذا هو الأرجح وبخاصة قبل مغادرته تاهرت، ولكن بعد رحيله منها يبدو أن فكره تغير واتسع أفقه، وتخلى عن المذهب الإباضي، ليلتحق بمذهب أهل السنة والجماعة.

إن حياة بكر بن حماد التاهرتي قبل رحلته في طلب العلم نحو المشرق يكتنفها الكثير من الغموض لعدم تطرق المصادر لها، حيث نجده ترعرع في أسرة معروفة بالعلم والجاه، فقد حرص والده على تعليم ابنه العلم الشرعي منذ صغره، فدفعه إلى علماء بلده، فدرس على أيديهم مبادئ العلوم[24]، فحفظ القرآن، وأخذ يختلف إلى حلقات العلماء حتى أحب الشعر وتفتحت ملكته مبكرا، كما شغف بحلقات المحدثين[25]، وكان عالما بالحديث إماما صدوقا حافظا للحديث ولد سنة 200ه[26]، في كنف الدولة الرستمية وعزّ ازدهارها أيام الإمام أفلح بن عبد الوهاب (211-240ه/ 826-854م)، فتلقى دروسه الأولى على يد مشاهير علمائها وجلّة فقهائها وكبار محدثيها وذلك إلى أن بلغ السابعة عشر، من عمره[27]، وهي السنة التي غادر فيها تيهرت موليّا وجهه نحو القيروان[28]، وإفريقية والمشرق[29]، ولعلّ من أسباب نبوغه في

الشعر هو رحلته مبكرا إلى المشرق، حيث البداية كانت بالقيروان حيث قرأ بها الفقه والحديث وبقية العلوم التي كانت حينذاك عامرة بمساجدها[30].

درس بكر بن حماد على أبي سعيد سحنون حبيب التنوخي[31]، وعون بن يوسف[32] الخزاعي[33]، ونقلا عن كتاب روض النفوس للمالكي: قال بكر بن حماد لما فرغت من قراءة كتبي كلّها على عون – وهي كتب ابن وهب قلت له: "يا أبا محمد كيف كان سماعك عن ابن وهب، فقال لي: "يا بني أقال أحد فينا شيئا؟ ثم قال: والله ما أحب أن يعذب الله أحدا من أمة محمد ﷺ بسببي النار- أبطل الله سعيه وصومه وصلاته وسائر عمله إن كنت أخذتها من ابن وهب إلّا قراءة - قرأت عليه أنا وقرأ عليّ هو ولو كانت إجازة لقلت: أنّها إجازة [34]، وفي القيروان وجد بكر بن حماد بغيته في طلب العلم، فأخذ عن علمائها وجلس إلى أدبائها، فأخذ عن سحنون الفقه، وعن عون بن يوسف الخزاعي الحديث وأخذ عن أبي سنان زيد بن سنان[35]، وهارون بن الخصيب وعلي بن كثير[36]، وهذا مما يدل على فطنته وذكائه ففي مدة قصيرة استطاع حفظ عدّة كتب زادت من رصيده الفكري والعلمي، وأدى احتكاكه بالعلماء وطلبة العلم بإفريقية إلى نبوغه وزيادة اتساعه في العلوم وبخاصة أن مساجد القيروان كانت تعج بالعلماء والفقهاء وتشهد نشاطا علميا متميزا، أهّله بأن تتكون له شخصية فذّة، كما أنّ تعلمه بالقيروان وإقامته بها، كان فرصة للاختلاط بأناس كانوا عريقين في عروبتهم، فاندمج بهم وهو صغير على ما يبدو، مما ترك آثاره الفعالة في شخصيته ولسانه[37]، والراجح أن مغادرة بكر بن حماد لتاهرت كان لهدف الاستزادة من تحصيل العلوم وبخاصة فن الشعر على الرغم من أن تاهرت كانت حاضرة تستقطب الكثير من أصحاب الملل والأفكار، غير أن شاعرنا أبى إلا أن يغادرها ليتصل بالقيروان ومن ثم بالمشرق مهد ومصدر العلوم والشعر.

لم يطل بقاء بكر بن حماد في إفريقية وتاقت نفسه إلى الرحلة نحو المشرق مركز العلوم مرورا بمصر، وقد اتفق المؤرخون على أنّه اتصل في بغداد بالخليفة المعتصم العباسي (179ه- 227ه)، ومدحه ونال جوائزه [38]، وأوغل في رحلته حتى البصرة وفيها تتلمذ على مسدد بن مسرهد[39]، وأخذ عنه مسنده في الحديث النبوي، والذي عني فيما بعد بإذاعته في الديار المغربية، كما تتلمذ على شيوخ البصرة في اللّغة حينذاك من أمثال ابن الأعرابي وغيره، وفي بغداد التفت أبو تمام[40] (188ه- 231ه)، وغيره من شعرائها الكبار إلى مهارته في الشعر، ففسحوا له في مجالسهم، كما تعرف على دعبل[41] (148ه- 220ه) هجّاء الخلفاء: المعتصم العباسي وغيره [42]، ثم أنّه استقر بدار الخلافة بغداد وأخذ الحديث بها عن الشيخ عمر بن مرزوق البصري ... وأبي الحسن البصري، وبشر بن حجر، وأبي حاتم السجستاني، كما لقي من علمائها الرياشي، واجتمع بأدبائها وشعرائها وخصوصا بدعبل بن علي الخزاعي، وأبي تمام حبيب بن أوس الطائي وعلي بن جهم الخرساني واتصل بالخليفة المعتصم العباسي وأن هذا الأخير وصله بصلات جزيلة على مدحه إيّاه[43].

وقد رد بكر بن حماد على هجاء دعبل للخليفة المعتصم العباسي، بأن قام بتحريض الخليفة وعدم السكوت عنه، ولا شك أنه كان كبير الثقة بنفسه حينما تعرض لهذا الشاعر الذي عرف بشدّة عارضته وذرابة لسانه، لاسيما إذا قدّرنا أن دعبل كان يكبر شاعرنا التيهرتي لأكثر من خمسين سنة[44]، وقد أورد في حقه هذه الأبيات:

أَيَهْجُو أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ وَرَهْطُهُ * وَيَمْشِي عَلَى الأَرْضِ العَرِيضَةِ دَعْبَلُ.
أَمَا وَالّذِي أَرْسَى الرَوَاسِي ثَبِيرَا مَكَانَهُ * لَقَدْ كَانَتْ الدُنْيَا لِذَاكَ تُزَلْزَلُ.
وَلَكِنْ أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ بِفَضْلِهِ * يَهَمُّ فَيَعْفُو، أَوْ يَقُولُ فَيَفْعَلُ.

وَعَاتَبَنِي فِيهِ (حَبِيبُ) وَقَالَ لِي * لِسَانُكَ مَحْذُورٌ وَسَمْكٌ يَقْتُلُ.
وَإِنِّي وَإِنْ صَرَفْتُ فِي الشِعْرِ مَنْطِقِي * لَأُنْصِفُ فِيمَا قُلْتُ فِيهِ وَأَعْدِلُ[45].

لم يمكث بكر بن حماد طويلا في المشرق وقفل راجعا إلى مسقط رأسه تاهرت مرورا بالقيروان، حيث مكث فيها فترة زمنية تصدّر لتعليم الحديث وفنون الشعر، أمّا عن أسباب عودته من القيروان إلى مسقط رأسه تاهرت فقد شدّه الحنين لذلك رغم توفر أسباب الحياة الرغدة في بغداد والقيروان وفي غيرها من المدن العامرة فلم يتنكر إلى موطنه الأصلي فظل يحن إليه ويزوره[46]، إضافة إلى الظروف التي أحيطت به بفعل وشاية من منافسيه لدى الأمير إبراهيم ابن أحمد بن الأغلب [47]، فخرج فارا من القيروان قاصدا تاهرت فتعرض له لصوص هو وابنه عبد الرحمن فقتلوا ابنه[48]، وفرّ بكر ابن حماد حاملا جراحه إلى أن وصل تاهرت حيث وافته المنية في سنة 296ه عن عمر يربو عن 96 عاما، وقد رثى ابنه في مقطوعة شعرية سنتطرق لها فيما بعد.

2- عصر بكر بن حماد:

يعتبر العهد الرستمي في المغرب الأوسط من أزهى العصور حيث انتعشت فيه الثقافة والتعليم وعرفت البلاد أوج مجدها الحضاري الفكري والعلمي، ويعود هذا إلى نمو الحركة التعليمية التي ساهمت في ظهور جيل من العلماء الكبار الذين قادوا المسيرة العلمية في هذا إلى الأمام، وما ميز المغرب الأوسط خلال هذه الفترة أن التعليم كان منتشرا في مدنه وقراه بشكل واسع وبكل مستوياته[49].

عاش شاعرنا في عهد الإمام أفلح بن عبد الوهاب في أيامه الأولى والذي يعدّ أزهى عصور الدولة الرستمية، حيث كانت هذه الدولة من الدول السباقة للاستقلال عن كيان الدولة العباسية، فوجد بها مناخ ملائم لنشاط الحركة العلمية والفكرية، وذلك راجع إلى عدّة أسباب وظروف منها: السياسية التي انتهجتها الدولة الرستمية وهي سياسة التعايش السلمي، والتسامح المذهبي الذي خصت به دون سواها من الدول أنداك، فسمحت للعديد من الأطياف والطوائف لدخول تاهرت والعيش فيها رغم وضوح توجهاتهم وأفكارهم للعيان، فابن الصغير المالكي يوضح ذلك في قوله" حتى لا ترى دارا إلا قيل هذه لفلان الكوفي، وهذه لفلان البصري، وهذه لفلان القروي، وهذا مسجد القرويين ورحبتهم، وهذا مسجد البصريين، وهذا مسجد الكوفيين"[50]، كما كان للرستميين دور بارز في الحياة الفكرية بالمغرب الأوسط خاصة ولا نبالغ إذا قلنا بالمغرب الإسلامي، فلقد حملت هذه الدولة ... مشعلا عظيما للحضارة والعلم في الشمال الإفريقي فكانت تلي القيروان في ذلك[51]، فقد بلغت يومئذ شأوا عظيما من المدنية والعمران ومن توفر أسباب الحضارة والرفاهية حتى أنّها كانت تشبه وتقارن بقرطبة وبغداد ودمشق وغيرها من عواصم الشرق اللامعة، فكانت تدعى بعراق المغرب[52]، وقد نتج عن هذا الجو العلمي تطعيم للحركة الفكرية في العهد الرستمي برصيد هائل وضخم من الثقافة فتمكن علماء الدولة الرستمية من تنمية الحركة الفكرية وتعميم جذورها على بلدان المغرب[53].

إن هذا الجو الفكري والثقافي التي اتسمت به تاهرت أسهم بشكل مباشر في حياة بكر بن حماد وأوجد له أرضا خصبة ليفجر طاقاته في مجال الشعر ويتلقن معظم فنون العلم في المراحل الأولى من حياته، إضافة إلى ذلك كان للأئمة الرستميين دور بارز في تنشيط الحركة الثقافية وتشجيع مختلف الأطياف وفئات المجتمع على المساهمة في إثراء الحياة الفكرية والثقافية بتاهرت، فالبيت الرستمي لم يخلو من إمام إلا وضرب فيه بسهم في العلم وفنونه وعلى سبيل الذكر لا الحصر فعبد الرحمن بن رستم كان من حملة العلم الخمسة الذين اتجهوا إلى المشرق للاستزادة وطلب العلم من مصادره الأولى، والإمام

عبد الوهاب بن عبد الرحمن، وأفلح بن عبد الوهاب[54] كلهم كانوا على جانب كبير من العلم، والواقع أن كل المصادر تشير إلى علو كعب هذه الأسرة في العلم ومساهمتها الكبيرة في نشره بين الناس [55].

والواقع أن الأئمة الرستميين كان لهم حضور قوي وبارز في تثبيت ونشر مختلف العلوم، حيث يورد الدرجيني في طبقاته " وكان بيت الرستميين بيت العلوم وجامعا لفنونها، من علم التفسير والحديث، والفرائض، والأصول، والفروع وعلم اللسان، وعلم النجوم، وقد حكى عن بعضهم أنّه قال: معاذ الله أن تكون عندنا أمّة لا تعرف منزلة القمر"[56]، فالناس على دين ملوكهم، وقد انعكست هذه السياسة المنتهجة من طرف الأئمة إلى إضفاء جو فكري وثقافي ترجموه إلى بناء الكثير من المؤسسات التعليمية والتي تنوعت فيها مناهج التعليم، حيث أنّها لم تقتصر على فئة معينة، بل شملت كل عناصر المجتمع، لذلك كان للأئمة الرستميين دور كبير في الحياة الفكرية، وهو يثبت ما قاموا به من جهود في نشر العلم، وبناء المساجد، وجلب الكتب من المشرق[57].

كما أن الاختلاف المذهبي والعقدي الموجود بتاهرت أدّى إلى بروز ظاهرة الجدل والمناظرات الكلامية التي شارك فيها أصحاب المذاهب الأخرى، حيث عملت كل فرقة على إثبات دعوتها إلى الحق بقوة الحجة والبرهان، فهيّأت لذلك أمهر علمائها وفقهائها ليتصدوا لمعارضيهم، فتشكلت بذلك فسيفساء من العقائد والمذاهب، كلّها انعكست على الواقع الثقافي لتاهرت الذي بدوره أنتج العديد من العلماء والفقهاء، فتمخض عن هذا النشاط الفكري الكثير من المصنفات والمؤلفات في جميع العلوم العقلية والنقلية وشمل فنونا عديدة أغنت مكتبة المعصومة التي جسدت جهود أئمة الدولة الرستمية وحققت مساعيهم في تحويل حاضرة دولتهم إلى مركز إشعاع فكري يضاهي وينافس المراكز الثقافية الأخرى في العالم الإسلامي[58]، ويعتبر ذلك الجو الثقافي الذي كان سائدا في تيهرت، من أبرز الظروف الإيجابية التي أسهمت في ظهور والأدباء والشعراء الذين ترعرعوا في كنف الدولة الرستمية فنجد الإمام، أفلح بن عبد الوهاب قصيدة في أربع وأربعين بيتا[59]، وهو يحث على طلب العلم ويثني على أصحابه:

العِلْمُ أَبْقَى لِأَهْلِ العِلْمِ أَثَارًا * يُرِيكَ أَشْخَاصَهُمْ رَوْحًا وَأَبْكَارًا.

حَيٌّ وَإِنْ مَاتَ ذُو عِلْمٍ وَذُو وَرَعٍ * مَا مَاتَ عَبْدٌ قَضَى مِنْ ذَاكَ أَوْطَارًا[60].

كما يبدو أن التسامح الديني والتعايش المذهبي الذي عرفت به تاهرت قد أتاح للكثير من النحل والملل والأفكار بولوج العاصمة مما أسهم في خلق جو فكري ونشاط علمي قلّما نجده في عواصم الدول الأخرى التي كانت موجودة آنذاك، إذ حاربت هذه الدول كل المخالفين لمذهب الدولة أو الجماعة، عكس ما كان يحدث بالعاصمة بتيهرت، إن هذه الظروف الملائمة ساعدت بشكل مباشر على تكوين شخصية بكر بن حماد وشجعته على الخوض في ميدان الشعر والنثر باكرا.

3- إسهاماته الأدبية والثقافية:

مما لا شكّ فيه أن بكر بن حماد كان له تأثير في الحياة الثقافية والأدبية، ليس على صعيد الدولة الرستمية بالمغرب الأوسط فحسب، بل تعدّاها إلى إفريقية والمشرق وصولا إلى الأندلس، وتجلّى ذلك من خلال ما خلّفه من أثار أهمها: تلامذته الذين حملوا فقهه وشعره لينشروه في أقاليمهم، ومنهم ابنه عبد الرحمن بن بكر بن حماد التاهرتي الذي حدَّث بقرطبة عن أبيه، وكتب غير واحد من شعر أبيه[61]، ، وأبو العرب محمد بن أحمد التميمي، وعزيز بن محمد بن عبد الرحمن بن عيسى اللخمي، والفضل بن نصر التاهرتي، وقاسم بن عبد الرحمن بن محمد التميمي التاهرتي، ومحمد بن صالح بن محمد، وأبو عبد الله

القحطاني الأندلسي الفقيه المالكي، والوليد بن محمد بن يوسف المنتهي نسبه إلى عقبة بن أبي معيط القرشي[62].

كما أن انتقال العلوم بمختلف أشكالها كان بطرق مباشرة وغير مباشرة، فالكثير سمع من بكر بن حماد سواء في تاهرت أو بالقيروان، ونقلوا ما سمعوا عنه إلى الأندلس وإلى الأقطار المختلفة، ومنهم قاسم بن أصبغ[63]، ومحمد بن عبد الملك بن أيمن، ومحمد بن زكريا بن أبي عبد الأعلى، وهذا يعني أن هؤلاء الزملاء الثلاثة قد أخذوا العلم عن بكر بن حماد التاهرتي مباشرة[64]، وقد انتقلت علومه عن طريق أبي بكر بن اللبّاد[65]- كان جليسا لبكر بن حماد- الذي ألقى دروسا على عدد من طلاب العلم كان منهم الأندلسيون[66]، كما تجلت إسهامات شاعرنا في ميدانه بأن خلّف لنا العديد من الأبيات الشعرية في مختلف الأغراض وهو ما سنعرضه.

شعر بكر بن حماد: خاض بكر بن حماد في كل ألوان الشعر وتناول كل الأغراض: المدح، والهجاء والتحريض والنقد، والوصف، والتأمل والاعتبار، والزهد والوعظ، والاعتذار، والرثاء، والغزل، وما وصل إلينا منه قصائد ومقطوعات وأبيات فهي قليلة، وأما الكثير من شعره فقد ضاع لأسباب عديدة عددها صاحب الدر الوقاد [67]، ولا شك أن الكثير من أشعاره إن لم تكن مفقودة فهي مغمورة، تنتظر عناية الباحثين علّها ترى النور، و توجد العديد من القرائن والشواهد التي تؤكد أن بكرا كان شاعرا مكثرا[68]، غيبته الأقلام والكتابات، وقد غلب على شعره الزهد والوعظ فأكثره ما بأيدينا من شعره الذي هو من الجودة ووضوح المعنى ولطفه ورقّته وانطباعه وقربه من إفهام الناس، كما يمتاز كذلك بقلّة التكلّف وسهولة التعبير مع بساطة اللفظ وسلاسة بحيث ينقاد إلى فهمه الخاص والعام بدون كثير عناء[69]، ومجموع الأبيات التي جمعها محمد رمضان شاوش مائة وأحد عشر بيتا[70]، وسنأتي على ذكر بعض منها في نماذج مختلفة:

الوصف: من المقطوعات الشعرية التي اشتهر بها بكر بن حماد في هذا الفن وصفه لمدينة تيهرت والمناخ السائد فيها، فنجده أنّه تفنن في وصفها، فقد شبّه البرد وهو في ريعانه -شبابه- بالخشونة أي البرودة الشديدة، والتي قارنها خلال رحلته إلى المشرق، كما شبه فرحة أهل تيهرت بقدوم الشمس كفرحة أهل الذمة بقدوم يوم السبت الذي هو يومهم المفضل وعيدهم من كل أسبوع، فنلاحظ من خلال هذه الأبيات الخيال الواسع والأسلوب المميز والذوق الرائع الذي تميز به بكر بن حماد في اقتنائه للكلمات وصياغتها في جملة شعرية فريدة، تنم عن عبقريته في طرح ووصف الظواهر الطبيعة من خلال أبيات من الشعر، وورد تأكيد ذلك الوصف لتاهرت ومناخها، "ونظر رجل إلى توقد الشمس في الحجاز فقال: أحرقي ما شئت، والله إنّك بتاهرت لذليلة.

مَا أَخْشَنَ البَرْدَ وَرَيْعَانه * وَأَطْرَفَ الشَمْسَ بِتَاهَرْتِ
تَبْدُو مِنَ الغَيْمِ إِذَا مَا بَدَتْ * كَأنّها تَنْشُرُ مِنْ تَخْتِ
نَحْنُ فِي بَحْرٍ بِلَا لُجَّةٍ * تَجْرِي بِنَا الرِيحُ عَلَى السَّمْتِ
تَفْرَحُ بِالشَّمْسِ إِذَا مَا بَدَتْ * كَفَرْحَةِ الذِمِّي بِالسَّبْتِ [71].

الرثاء: لبكر بن حماد العديد من المراثي منها ما قاله في مدينة تاهرت حين خربها العبيديون وهو في أخر أيام حياته، ومنها ما أورده في الإمام أحمد بن حنبل ورثاؤه لدعبل وابن الخطيب، ورثاؤه لنفسه، وقد إخترنا ما قاله في حق إبنه الذي قُتل أمامه، وقد أجاد بكر بن حماد في رثائه، وتدفقت فيه عاطفته الحزينة المكمولة [72]، وقد حزّ ذلك في نفسه وأودع في قلبه حزنا دفينا، ورثاه بمراث حزينة وهي تعدّ من عيون الشعر العربي في الرثاء.

بَكَيْتُ عَلَى الأَحِبَّةِ إِذَا أَقْبَلُوا * وَلَوْ أَنِّي هَلَكْتُ بَكَوْا عَلَيَّا.
فَيَا سَكَنِي بَقَاؤُكَ كَانَ ذُخْرًا * وَفَقْدُكَ قَدْ كَوَى الأَكْبَادَ كَيًّا.
كَفَى حُزْنًا بِأَنِّي مِنْكَ خُلْوٌ* وَأَنَّكَ مَيِتٌ وَبَقَيْتَ حَيًّا.
وَلَمْ أَكُ آيِسًا فَيَئِسْتُ لَهُ * رَمَيْتُ التُّرْبَ فَوْقَكَ مِنْ يَدَيَّا.
فَلَيْتَ الخَلْقَ إِذْ خُلِقُوا أَطَالُوا * وَلَيْتَكَ لَمْ تَكُنْ يَا بَكْرُ شَيَّا[73].

الزهد والوعظ[74]**:** إن شاعرنا أجاد في هذا الموضع إجادة ملحوظة فشعره كان نبعا فياضا لنفس زاهدة صادقة، ومرآة صافية لروح متقية معرضة عن متاع الدنيا، ومتزودة بالعمل الصالح للحياة الأخرى [75]، كما أنّ الفترة التي قضاها في القيروان يتتلمذ على كبار الفقهاء والعلماء أكسبته صبغة الزهد والابتعاد عن ملذات الدنيا، ولذلك فإن شعره غلب عليه الزهد، يقول أبو بكر المالكي: "وله في الزهد والمواعظ وذكر الموت وهوله شعر كثير، ليصير بذلك شعره في الزهد يقارن بشعر المشارقة في هذا الغرض[76]، كما أن شعره سيطر عليه الوعظ وعلى أدبه حتى أضحى عالما دينيا راويا لحديث رسول الله ﷺ، ومن كان هذا شأنه فإنه يميل طبعا إلى الزهد في الدنيا وملّذاتها ويرضى بالقليل من العيش ويفضل حياة التقشف ويحتقر اللّذة ويفر منها، حتى شبّهه البعض بأبي العاتهية في كتابته للزهد[77]، ومما كتبه في ذلك:

قَدْ جَفَتْ الأَقْلَامُ بِالخَلْقِ كُلِّهُمُ * فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ خَائِبُ وَسَعِيدٌ.
تَمُرُّ اللَّيَالِي بِالنُّفُوسِ سَرِيعَةً * وَيُبْدِي رَبِّي خَلْقَهُ وَيُعِيدُ.
أَرَى الخَيْرَ فِي الدُّنْيَا يَقِلُّ كَثِيرُهُ * وَيَنْقُصُ نَقْصًا وَالحَدِيثُ يَزِيدُ.
فَلَوْ كَانَ خَيْرًا قُلْ كَالخَيْرِ كُلِّهِ * وَأَحْسَبُ أَنَّ الخَيْرَ مِنْهُ بَعِيدٌ[78].

الهجاء: ولشاعرنا أبيات في الهجاء منها ما قاله على لسان دعبل الغزاعي يهجو الخليفة المعتصم العباسي، وأحسن ما يمكن إثباته من شعره في الهجاء قصيدته الهجائية التي ردّ بها على عمران بن حطان، وعارض بها أشعاره التي يهجو فيها الإمام علي رضي الله عنه ويمدح قاتله عبد الرحمن بن ملجم[79]، حيث يصور لنا فضائل الإمام علي رضي الله عنه، ليجسد جريمة ابن ملجم وفداحة ما اقترفه، إذ هدم ركنا من أركان الإسلام، وقتل أوّل الناس إيمانا وأعلمهم بكتاب الله وسنة رسوله، وصهر رسول الله ﷺ وسيفه المسلول على أعدائه وأعداء الدين في جميع غزواته [80].

قُلْ لِإِبْنِ مَلْجَمٍ وَالأَقْدَارُ غَالِبَةٌ * هَدَمْتَ وَيْلَكَ لِلإِسْلَامِ أَرْكَانَا.
قَتَلْتَ أَفْضَلَ مَنْ يَمْشِي عَلَى قَدَمٍ * وَأَوَّلُ النَاسِ إِسْلَامًا وَإِيمَانَا.
وَأَعْلَمُ النَّاسِ بِالقُرْأَنِ وَبِنَا * الرَسُولُ لَنَا شَرْعًا وَتِبْيَانًا.
صِهْرُ النَّبِي وَمَوْلَاهُ وَنَاصِرُهُ * أَضْحَتْ مَنَاقِبُهُ نُورًا وَبُرْهَانًا [81].

الاعتذار: وفي هذا الغرض من الشعر أبدع بكر بن حماد في إعتذاره وإستلطافه واختياره لأجمل العبارات والجمل لذلك، فقد اعتذر للإمام أبي حاتم الرستمي حين عودته من العراق إلى تاهرت، وكان اعتذاره حول فتنة أثيرت في زمن هذا الإمام، حيث أتهم بكر بن حماد في المشاركة فيها، فكتب هذه الأبيات مستعطفا إيّاه، كما يوضح له أسباب خروجه عليه في تلك الفتنة، بينما ذهب شوقي ضيف في تفسيره لاعتذار بكر بن حماد لأبي حاتم إلى صلته الدائمة بأمراء بني الأغلب ومدحهم إياهم، فبرر موقفه من ذلك في البيت الخامس من هذه الأبيات [82]، وهي من المقطوعات الشعرية الرائعة الجميلة، يقول في مطلعها:

وَمُؤْنِسَةٍ لِي بِالعِرَاقِ تَرَكْتُهَا * وَغُصْنُ شَبَابِي فِي الغُصُونِ نَضِيرٌ.

فَقَالَتْ كَمَا قَالَ النَّوَاسِي قَبْلَهَا * عَزِيزٌ عَلَيْنَا أَنْ نَرَاكَ تَسِيرُ.
فَقُلْتُ جَفَانِي يُوسُفُ بْنُ مُحَمَدٍ * فَطَالَ عَلَيَّ اللَّيْلُ وَهُوَ قَصِيرُ.
أَبَا حَاتِمٍ مَا كَانَ مَا كَانَ بُغْضَةً * وَلَكِنْ أَتَتْ بَعْدَ الأُمُورِ أُمُورٌ.
فَأَكْرَهَنِي قَوْمٌ خَشِيتُ عِقَابَهُمْ * فَدَارَيْتُهُمْ وَالدَائِرَاتُ تَدُورُ[83].

لقد غلب على شعر بن حماد البساطة وقلّة الصور البيانية فكان بهذا التكوين الديني والأدبي موسوعة أدبية وفقهية، فانتقاله بين الحواضر الإسلامية كان من أهم العوامل التي ساهمت على بروزه كشاعر وفقيه مثّل لنا التواصل والترابط الفكري والثقافي بين المشرق والمغرب، فانتقل علمه وأدبه إلى كل البقاع[84].

إن أشعار بكر بن حماد طويلة ومتنوعة لا يسع المقام هنا لذكرها، ولكن اكتفينا بما سبق لنمدّ صورة حول ما أسهم فيه في المجال الأدبي والثقافي وإثرائه للحركة الثقافية وتنشيطها من خلال خوضه في ميدان الشعر الذي كان شبه غائب بالمغرب الإسلامي، حيث اقتصر تواجده بالمشرق بحكمه منبعا للّغة العربية ووجود شعراء عمالقة في هذا الفن، إضافة إلى توارث الشعر قبل مجيء الإسلام فتكونت بذلك مدرسة شعرية رائدة هناك، عكس المغرب الذي كان يعاني مشاكل عدّة آنذاك، إضافة إلى أنّ رسوخ اللّغة العربية بشكل كبير كان بعد قرون من الزمن، فلذلك فإن هذه الظروف أهلّت شاعرنا بأن يعتبر مدرسة قائمة بذاتها وشخصية فذّة في ميدان الشعر، وذلك نظرا لصعوبة التعامل مع هذا الفن في هذه الفترة الزمنية.

خاتمة:

إن الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية التي عرفت بها تاهرت قد هيأت بيئة مناسبة لإنعاش وتنشيط الحركة والفكرية والأدبية بشكل ملفت، وساهمت في تكوين شخصية بكر بن حماد وشجعته على تحصيل العلم والانتقال بين مختلف الحواضر الإسلامية وهو في سن مبكرة، ومن خلال هذه الدراسة خلصنا إلى عدّة نتائج أبرزها:

- مثّل بكر بن حماد شخصية فريدة في مجال الفقه والرواية والأدب في المغرب الأوسط وأعطى صورة حسنة وانعكاسا جميلا على الأوضاع الفكرية والثقافية التي كانت سائدة هناك.
- لقد خاض شاعرنا في جميع فنون الشعر وأغراضه وألوانه، ولم يكتفي بذلك بل تفنن وأبدع في ذلك.
- يعد بكر بن حماد اللّبنة الأولى لتكوين أسس وقواعد لمدرسة مغاربية مستقلة في ميدان الشعر حين أثبت علو قدمه في هذا الميدان في المشرق الإسلامي حاضنة الأدباء والشعراء، بل في بغداد عاصمة الدولة العباسية وبين خلفائها وشعرائها.
- انتقال علمه وشعره إلى مختلف الحواضر الإسلامية سواء بطريقة مباشرة حين تصدى للتدريس بنفسه وبخاصة في القيروان، أو بطريقة غير مباشرة من طرف تلامذته الذين حملوا علمه وأدبه إلى مختلف الأقاليم الإسلامية.
- تبوأ بكر بن حماد مكانة أدبية بارزة وأوجد لنفسه مكانا في ميدان الشعر، زاحم به كبار الشعراء بشهادة العديد من المؤرخين وعلماء عصره، كما تميّز بالجرأة الأدبية العالية وتصدّيه لأشهر الشعراء وأمهرهم.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم، سورة عمّ.
2. محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح، إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط 02.
3. إبراهيم بحاز بكير، الدولة الرستمية، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، نشر جمعية التراث، القرارة، ط 02، 1993.
4. ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تح، الفرد بل وابن أبي شنب، المطبعة الشرقية للأخوين فونطانا، الجزائر، 1919.
5. ابن الصغير المالكي، أخبار الأئمة الرستميين، تح وتع، محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي.
6. ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح، ج.س.كولان وإ. ليفس بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط 03، 1983.
7. أبو الفداء، تقويم البلدان، دار صادر بيروت.
8. أبي العباس أحمد بن سعيد الدّرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، تح، إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، ج 02.
9. أبي العرب محمد بن أحمد بن تميم، طبقات علماء إفريقية، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
10. أبي بكر بن محمد المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تح، بشير البكوش، مرا، محمد العروسي المطوي، ج 02، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 20، 1994.
11. أبي عبيد البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
12. أبي عبيد البكري، المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، مكتبة المثنى، بغداد.
13. البرادي، الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات، تع، أحمد بن سعود السيابي، دار الحكمة، لندن.
14. بلقاسم ماليكة ناصر بوصوري، مقاربة أسلوبية لمرثية بكر بن حماد التاهرتي، مجلة الباحث، ع، 16، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة.
15. بلقاسم مليكة وناصري بوصوري، مقاربة أسلوبية لمرثية بكر بن حماد التاهرتي، مجلة الباحث، ع 16، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة.
16. بوزنون مبروك ومغزاوي محمود، الجوانب العلمية من حياة بكر بن حماد التيهرتي، مجلة الصراط مج21، ع 40، ديسمبر، 2019.
17. جمال سعادنة، التيهرتي بكر بن حماد ... بداية النشأة والتأسيس للأدب العربي في المغرب الكبير، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، ع، 24، جوان، 2011،
18. جمال سعادنة، رثاء بكر بن حماد التيهرتي في الإمام علي، مجلة الحقيقة، ع 37.
19. الحموي، معجم البلدان، مج 02، دار صادر، بيروت.
20. الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تع، أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي، تح، محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، ج02، مكتبة الخانجي، مصر، المكتبة العتيقة، تونس.
21. دعنون آسية، تمظهرات البنية الصوتية في زهديات بكر بن حماد، مجلة جسور العرفة، مج 05، ع، 03، سبتمبر، 2019.
22. سعيد أبو حبيب، سحنون مشكاة نور وعلم وحق، دار الفكر، دمشق، سورية، 1978.
23. رابح بونار، المغرب العربي تاريخه وثقافته، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2000.
24. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، تح، شعيب الأرناؤوط وصالح السمر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996.
25. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات)، دار المعارف، القاهرة، ط 01.
26. عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط 02، 1980.
27. عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط07، 1994.

28. عبد الله الباروني، الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية، ج 02.
29. علي دغمان، شـــعرية الموتنص" وصـــف جو تاهرت في الشـــتاء" لبكر بن حماد التاهرتي، مجلة علوم اللّغة العربية وآدابها، ع، 13، ج 02، جانفي، 2018. جامعة الوادي، الجزائر.
30. عمر فروخ، أبو تمام شاعر الخليفة محمد المعتصم بالله، مطبعة الكشاف، بيروت، ط 01، 1935.
31. فطيمة مطهري، مدينة تيهرت الرستمية دراسة حضارية تاريخية، مذكرة ماجستير، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2009، 2010.
32. فورار امحمد بن لخضر، بكر بن حماد التاهرتي الجزائري، دراسة في سيرته وشعره، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ع، 15.
33. قرواش سمية، إسهامات علماء تيهرت في الحركة العلمية ببلاد المغرب الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة الجيلالي اليابس، بلعباس، 2018، 2019.
34. محمد الأخضـــر الســـائحي، بكر بن حماد شـــاعر المغرب العربي في القرن الثالث الهجري، الجزائر عاصـــمة الثقافة العربية 2007.
35. محمد الطمار، الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج ديوان المطبوعات الجامعية، 2007.
36. محمد بن رمضان شاوش، الدّر الوقاد من شعر بكر بن حماد التاهرتي، المطبعة العلوية، مستغانم، ط 01، 1966.
37. محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1349.
38. اليعقوبي، البلدان، تع محمد أمين الضناوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
يوسف جودت عبد الكريم، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الرغاية، الجزائر، 1984.

الهوامش:

[1]- أبو الفداء، تقويم البلدان، دار صـادر بيروت، ص 124. اليعقوبي، البلدان، تع محمد أمين الضـناوي، منشـورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 192.

[2]- محمد الطمار، الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج ديوان المطبوعات الجامعية، 2007، ص 98.

[3]- محمد الأخضر السائحي، بكر بن حماد شاعر المغرب العربي في القرن الثالث الهجري، الجزائر عاصمة الثقافة العربية 2007، ص 09.

[4]- ذكر محمد الأخضر السائحي كل الآراء حول الاختلاف الوارد حول كنية جده، ص 23، 24.

[5]- أبي العرب محمد بن أحمد بن تميم، طبقات علماء إفريقية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 79. أبي بكر بن محمد المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تح، بشير البكوش، مرا، محمد العروسي المطوي، ج 02، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 20، 1994، ص 21. أنظر أيضا: إبراهيم بحاز بكير، الدولة الرستمية، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، نشر جمعية التراث، القرارة، ط 02، 1993، ص 308. عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط07، 1994، ص 179.

[6]- الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تع، أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي، تح، محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، ج02، مكتبة الخانجي، مصر، المكتبة العتيقة، تونس، ص 281.

[7]- ابن عذارى المراكشـي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح، ج.س.كولان وإ. ليفس بروفنسـال، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط 03، 1983، ص 153.

[8]- محمد بن رمضان شاوش، الدّر الوقاد من شعر بكر بن حماد التاهرتي، المطبعة العلوية، مستغانم، ط 01، 1966، ص 43.

[9]- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط 02، 1980، ص 58.

[10]- البيان، ج 01، ص 154. أنظر كذلك، الدباغ، معالم الإيمان، ص 282.

[11]- أبي عبيد البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ص 67.

[12]- رابح بونار، المغرب العربي تاريخه وثقافته، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2000، ص 139.
[13]- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات)، دار المعارف، القاهرة، ط 01، ص 156.
[14]- فطيمة مطهري، مدينة تيهرت الرستمية دراسة حضارية تاريخية، مذكرة ماجستير، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2009، 2010، ص281.
[15]- عادل نويهض، المرجع السابق، ص 58.
[16]- محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1349، ص 72.
[17]- بوزنون مبروك ومغزاوي، الجوانب العلمية من حياة بكر بن حماد التيهرتي، مجلة الصراط، مج21، ع 40، ديسمبر، 2019، ص 242.
[18]- الدّر الوقاد، ص 50. بوزنزن مبروك ومغراوي محمود، المرجع السابق، ص 236.
[19]- عبد الله الباروني، الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية، ج 02، ص 70.
[20]- شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 159.
[21]- نفسه، ص 161.
[22]- البرادي، الجواهر المنتقاة، تع، أحمد بن سعود السيابي، دار الحكمة، لندن، ص 224.
[23]- الدر الوقاد، ص 54. للنظر أكثر حول الأدلة التي تثبت أو تفند مذهب بكر بن حماد أنظر مقال لـــــ: بوزنون مبروك ومغزاوي محمود، المرجع السابق، ص 238، 239، 240.
[24]- بوزنون مبروك ومغزاوي محمود، المرجع السابق، ص 233.
[25]- شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 159.
[26]- ابن عذاري في البيان ج1 ص 154. إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 308. عبد الرحمن الجيلالي، المرجع السابق، ص 179. الدّر الوقاد، ص 43. بلقاسم مليكة وناصري بوصوري، مقاربة أسلوبية لمرثية بكر بن حماد التاهرتي، مجلة الباحث، ع، 16، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ص 113. قرواش سومية، إسهامات علماء تيهرت في الحركة العلمية ببلاد المغرب الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة الجيلالي اليابس، بلعباس، 2018، 2019، ص 180.
[27]- البيان، ج 01، ص 154. إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 362.
[28]- الدباغ، معالم الإيمان، ص 282.
[29]- قرواش سومية، المرجع السابق، ص 264. الدّر الوقاد، ص 44. شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 159. إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 362.
[30]- الدّر الوقاد، ص 44.
[31]- أبو سعيد سحنون بن سعيد حبيب التنوخي من صليبة العرب وأصله من الشام من أهل حمص وهو من شيوخ أهل إفريقية كان جامعا للعلم اجتمعت فيه خلال ما اجتمعت في غيره، الفقه البارع والورع الصادق والصرامة في الحق والزهادة في الدنيا. أبي العرب، المصدر السابق، ص 101. أنظر أيضا، سعيد أبو حبيب، سحنون مشكاة نور وعلم وحق، دار الفكر، دمشق، سورية، 1978.
[32]- عون بن يوسف الخزاعي، كان رجلا صالحا ثقة مأمونا أبو العرب، ص 105.
[33]- الدباغ، معالم الإيمان، ص 281. مخلوف، شجرة النور الزكية، ص72. الدّر الوقاد، ص 44. شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 21.
[34]- الدّر الوقاد، ص 44، 45.
[35]- أبو العرب، المصدر السابق، ص 116.
[36]- بوزنزن مبروك ومغراوي محمود، المرجع السابق، ص 233.
[37]- إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 362.
[38]- الدّر الوقاد، ص 46
[39]- مسدد بن مسرهد بن مسربل، الإمام الحافظ الحجة أبو الحسن الأسدي البصري، أحد أعلام الحديث. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، تح، شعيب الأرناؤوط وصالح السمر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996 ص 591.

[40]- أبو تمام شاعر حبيب بن أوس بن الحارث بن قيس الطائي سمع به المعتصم فقدمه على الشعراء، وله فيه قصائد وكان يوصف بطيب الأخلاق والظرف والسماحة، الذهبي، المصدر السابق، ج 11، ص 93، 94. أنظر أيضا كتاب، أبو تمام شاعر الخليفة محمد المعتصم بالله، عمر فروخ، مطبعة الكشاف، بيروت، 1935، ط 01.

[41]- دعبل الخزاعي: ابن علي، شاعر زمانه، أبو علي الخزاعي له ديوان مشهور وكتاب" طبقات الشعراء" وكان من غلاة الشيعة، وله هجو مقذع. الذهبي، المصدر السابق، ج 11، ص 519.

[42]- شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 159.

[43]- الدّر الوقاد، ص 47، 48. قرواش سومية، المرجع السابق، ص 181.

[44]- جمال سعادنة، التيهرتي بكر بن حماد ... بداية النشأة والتأسيس للأدب العرب في المغرب الكبير، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، ع، 24، جوان، 2011، ص 191

[45]- الباروني، الأزهار الرياضية، ج 02، ص 236. الدّر الوقاد، ص 70.

[46]- محمد الأخضر عبد القادر السائحي، المرجع السابق، ص 09.

[47]- رياض النفوس، ج 02، ص 21. الدّر الوقاد، ص 52.

[48]- رياض النفوس، ج 02، ص21. معالم الإيمان، ج 02، ص 282.

[49]- قرواش سمية، المرجع السابق، ص 76.

[50]- ابن الصغير المالكي، أخبار الأئمة الرستميين، تح وتع، محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، ص 32.

[51]- إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 261.

[52]- عبد الرحمن الجيلالي، المرجع السابق، ص 174.

[53]- قرواش سمية، المرجع السابق، ص 76.

[54]- للنظر أكثر حول حياة الأئمة الرستميين ودورهم في الحياة الفكرية في الدولة الرستمية، أنظر ابن الصغير المالكي، أخبار الأئمة الرستميين. الدّرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب. الوسياني، سير الوسياني، الباروني، الأزهار الرياضية. البرادي، الجواهر المنتقاة، وغيرهم.

[55]- إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 273.

[56]- أبي العباس أحمد بن سعيد الدّرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، تح، إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، ج 01، ص 56.

[57]- إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 264.

[58]- فطيمة مطهري، المرجع السابق، ص 231.

[59]- نفسه، ص 280.

[60]- إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 360.

[61]- نفسه، ص 386.

[62]- بوزنزن مبروك ومغراوي محمود، ص 235.

[63]- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تح، الفرد بل وابن أبي شنب، المطبعة الشرقية للأخوين فونطانا، الجزائر، 1919، ص 17.

[64]- يوسف جودت عبد الكريم، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الرغاية، الجزائر، 1984، ص 174.

[65]- رياض النفوس، ج02، ص 22.

[66]- جودت، المرجع السابق، ص 174.

[67]- فورار امحمد بن لخضر، بكر بن حماد التاهرتي الجزائري، دراسة في سيرته وشعره، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ع، 15، ص 305. الدّر الوقاد، 53، 54.

[68]- الدّر الوقاد، ص 62. إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 365. جمال سعادنة، التيهرتي بكر بن حماد، ص 192. وقد أورد جمال سعادنة القرائن والدلائل التي تثبت أن شعر بكر بن حماد لا زال مغمورا وينتظر العناية من المهتمين بذلك،

المرجع السابق، ص 193 وبعدها. وقد أورد صاحب رياض النفوس، ج 02، بعض من أشعاره، ص 22-26. معالم الإيمان، ج 02، 282- 284.

[69]- الدّر الوقاد، ص 56.

[70]- استطاع محمد المختار العبيدي الذي ضمّن في أطروحته لنيل الدكتوراه بعنوان "الحياة الأدبية بالقيروان في عهد الأغالبة"، أن يجمع من شعر بكر بن حماد مئة واثنين وأربعين بيتا بوزنزن مبروك ومغراوي محمود، ص 243.

[71]- الحموي، المصدر السابق، مج 02، ص 08. محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح، احسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط 02، 1984، ص 126. الدّر الوقاد، ص 61. أنظر أيضا في وصف مدينة تيهرت مقال لـ: علي دغمان، شعرية الموتنص" وصف جو تاهرت في الشتاء" لبكر بن حماد التاهرتي، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، ع، 13، ج 02، جانفي، 2018. جامعة الوادي، الجزائر.

[72]- فورار امحمد بن لخضر، المرجع السابق، ص 309.

[73]- الدّر الوقاد، ص 87، 88. بلقاسم مليكة ناصر بوصوري، المرجع السابق، ص 115.

[74]- لمعرفة المزيد عن أسلوب الزهد في شعر بكر بن حماد ينظر مقال لـ: دعنون آسية، تمظهرات البنية الصوتية في زهديات بكر بن حماد، مجلة جسور المعرفة، مج 05، ع، 03، سبتمبر، 2019. جمال سعادنة، التيهرتي بكر بن حماد، ص 191.

[75]- فورار امحمد بن لخضر، المرجع السابق، ص 310.

[76]- بوزنزن مبروك ومغراوي محمود، ص 244.

[77]- الدّر الوقاد، ص56. إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 364.

[78]- الدّر الوقاد، ص 75. قرواش سومية، المرجع السابق، ص 187. شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 160.

[79]- الدّر الوقاد، ص 62. إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 365.

[80]- فورار امحمد بن لخضر، المرجع السابق، ص 308.

[81]- الدّر الوقاد، ص 62. إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 365. قرواش سومية، المرجع السابق، ص 185. شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 161. جمال سعادنة، رثاء بكر بن حماد التيهرتي في الإمام علي، مجلة الحقيقة، ع، 37، ص 02.

[82]- شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 160.

[83]- البرادي، الجواهر المنتقاة، ص 224. الدّر الوقاد، ص 83. إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص 363، 364. يذكر الأخضر السائحي بيتا آخر في هذا الاعتذار:

وأكرم عفو يؤثر الناس أمره ... إذا ما عفا الإنسان وهو قدير. ص 43.

[84]- قرواش سومية، المرجع السابق، ص 191.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 799 - 808
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المُنجز الفِكري والإصْلاحِي في آثَار الشيخ "أبو عبد الله محمد بن بِكر الفُرسطائِي النفوسي"

The intellectual and reformistachievement in the effects of Chikh" Abou Abdellah Mohammed "Ben Beker El- Forstai El- Nafosi

د/ مليكة بن قومار
كلية الآداب واللغات – جامعة غرداية
مخبر التراث الثقافي واللغوي والأدبي بالجنوب الجزائري
benkoumar.malika@univ-ghardaia.dz

تاريخ الإرسال: 2020/12/14 تاريخ القبول: 2021/04/15

الملخص:

إن البحث في الحركة الفكرية والإصلاحية في الجزائر وخاصة لدى الشيوخ المسلمين الجزائريين يعرف اهتماما كبيرا وواسعا لما شغله من حيّز في مختلف المجالات الفكرية والدينية والتنظيمية، كونه يمثل فاعلا أساسيا في المجتمع الجزائـــري، فبزغ في سماء الجزائر علماء كثر في الإصلاح وسطعوا في عقول الجزائرييـــن، وأعطوا فأخلصوا العطاء، ورسخوا مبادئ الإسلام في نفوس الناس وأرشدوهم إلى السبيل الأمثل، فكرًا وخلقًا وسلوكًا، ومن بين هؤلاء الشيخ "أبو عبدالله محمد بن بكر الفرسطائي النفوسي" أحد أقطاب الإباضية في المغرب العربي، ومن أبرز المصلحين الدينيين والاجتماعيين، مؤسس حلقة العزابة المشهورة في المغرب العربي، وعالم فذ من علماء ورجلان، أصله من فرسطاء بنفوسة، وهو من الشخصيات الثرية بجهودها وأعمالها الإصلاحية لإيمانها الراسخ بالحفاظ على المقومات الشخصية لمستواها الفكري والعلمي، فقد كرَّس كل وقته وفكره دفاعا على اللغة والدين والوطن، وبناء على هذا أدرنا أن يكون عنوان مداخلتنا هاته، وقفة حول أهم المنجزات الفكرية والإصلاحية لهذا الشيخ الإصلاحي في الجزائر.

الكلمات المفتاحية: نظام العزابة؛ الشيخ محمد بن بكر الفرسطائي؛ الفكر؛ الإصلاح.

Abstract:

Making a research in the intellectual and the reformal movement in Algeria, especially the elder Algerian Muslims, tahes a great and an extensive concern , it ploys a big interresting role in different domaine intellectual, religious and

Organizational ones, whiche is the main item in the Algerian society. Algeria give a birth to many sientist of reforms, thy raise anarenes .and established the Islam principles in the Algerian hearts and brains, they guide them to the berfect way, mentally, creativity and behaviour, Among them Chikh "Abou Abdallah Mohammed ben Baker el-Ferstai el-Nafosi" he is one of the most famons sientist of the "I badi" in Morocco, he is religious and social reformers, he created "the Azzaba circle" ,Known in the great Maghreh

Chikh "Abou Abdallah Mohammed ben Baker el-Ferstai el-Nafosi" is wargelan's sientist his origins is versta in N'fossa.

He was known with his reform worhs to presave the personal qualities to its intellectual and scientific level, he devoted all his time and thought to defend the language, religion and homeland.

Key words: System The Azzaba; Mohammed ben Baker el-Ferstai el-Nafosi; Thought; Reformation.

مقدّمة:

لا يستطيع المتحدث عن تاريخ الإباضية في شمال افريقيا أن يغفل عن نظام العزابة وأثره، وماله من فضل في جمع كلمتهم وحفظ كيانهم الاجتماعي من الزيغ، والابتعاد عن نهج الإسلام، وهو الحافز القوي على تكوين حركة دؤوب تتجلى فيها سمات التعاون والتآزر والتوجيه بين تلك المجتمعات ولقد أنشأ على يد مؤسسه الشيخ الإمام "محمد بن بكر الفرسطائي (رحمه الله) سنة (440هـ/1048م)، ليحفظ كيان هذا المجتمع، ويقوم بمهمة التوجيه والإصلاح ويتماشى مع حالة الكتمان، نظام يشمل النواحي الاجتماعية دون أن يمس بالجانب السياسي تاركا هذا الجانب لمن يتولى شؤون السياسة أو يتغلَّب عليها[1].

إنّ هذا النظام يستمد روحه، ويصدرُ في سيره وتنظيمه عن الشريعة الإسلامية ومقاصدها، يقول الدّكتور محمد صالح ناصر: "وهيئة العزّابة هي الهيئة العليا في البلد على الإطلاق، لها النّفوذ الروحي على المجتمع الإباضي والسلطة المطلقة في كل ما له علاقة بالدين، أو هي في عبارة موجزة: الهيئة الشّرعيّة الحاكمة القائمة مقام الإمامة العظمى في مرحلة الكتمان.

إنّ هذه الهيمنة على المجتمع، والتحكم في تسييره من هيئة معيّنة مسؤولية دينيّة، تتبنى التوجيه الموحد، الذي هو من روح الإسلام، والذي يتوخى الوحدويّة والانسجام في كل شيء: في المبادئ، في الأهداف، في المقاصد في التّصوّر ...كما هو ترتيب استراتيجي ومنهجي، يرمي إلى ضمان التعليم والتّكوين الصحيحين، والتّوجيه الحسن المنسجم مع الأصول والمبادئ، والمتناغم مع الأهداف. من هنا يتّضح البعد الرّوحي لهذا التّنظيم.

ولذلك نسعى من خلال هذه الورقة البحثية إلى الكشف عن دور نظام العزابة وما ركز عليه من أجل بناء ورسم شبكة العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع المزابي، ومن هنا تتبلور الإشكاليات الآتية: ماذا تعني كلمة العزّابة؟ من هو مؤسس نظام العزابة؟ ماهي أهم إنجازاته الفكرية والإصلاحية في هذه الحلقة؟

وللإجابة على هذه التساؤلات حاولنا في الأول التعريف بنظام العَّزابة، ثم انتقلنا إلى نشأته وأهميته، وكذا إلى عدد أعضائه والمهام التي يقوم بها كل عضو منها، بعد ذلك عرجنا للتعريف بمؤسس هذا النظام في المجتمع والوقوف على أهم الإنجازات الفكرية والإصلاحية التي قام بها وأسس عليها هذا النظام.

أما منهج البحث فسوف يكون وصفيا استقرائيا من آثار الشيخ الإمام "محمد بن بكر الفرسطائي"، وأهم المؤلفات التي تحدثت عن تاريخ المجتمع المزابي والأنظمة الاجتماعية والسياسية التي تحكمه.

كما يهدف هذا البحث إلى الكشف عن جزء من الجهود الفكرية والإصلاحية والدينية التي قام بها بعض الأئمة الجزائريون والتي لا تزال مجالا خصبا للباحثين، كما يرمي إلى إبراز سر النجاح في استنهاض صف الأمة الجزائرية المسلمة والحفاظ على عقيدتها واستقرار مجتمعاتها.

1- مفهوم العزابة:

أ- لغــة: أصل كلمة العَّزابة في اللغة من فعل عزبَ يعزبُ، فهو عازبٌ ويجمع على عُزابْ، وتفيد معنى تغيب الإنسان عن أهله أو ماله أو متاعه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ

ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ ولاَ فِي السَّمَاءَ ولاَ أَصغَرَ مِن ذَلِكَ ولا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: 61]، كما يطلق اللفظ على من لا زوج له[2].

ب- اصطلاحا: اشتقت كلمة عزابة من العزوب عن الشيء وهو البعد عنه، والعزابة بمعنى العزلة والغربة ونقول أحدهما عزابيّ من العزوب، وهو البعد عن زخارف الدنيا ومغرياتها، والاتّجاه إلى الآخرة بخدمة الصالح العام، ومن أهم شروط اختيار العزابي الاستقامة دينا وخلقا حفظ القرآن، عمارة المسجد ومجالس الذكر النظافة الحسية والمعنوية القدرة على العمل في سبيل المصلحة العامّة، التضحية في سبيل خدمة المجتمع[3].

وقد عرَّفه "أبو العبَّاس الدرجيني"* بقوله: «العزابَّة واحدهم عزابِّي، هذه اللفظة استعملتها لقبا لكل من لازم الطريق وطلب العلم وسير أهل الخير وحافظ عليها وعمل بها، فإن أحسن جميع هذه الصفات سمي عزابيا ... وأعْلَم أن لهذا الصنف سيمات انفردوا بها، وأحوالا عرفوا بها، لا يتفضَّل عليهم فيها سواهم، وذلك في تسميتهم وخطابهم، ومأكلهم، ولباسهم وأوقات نومهم وقيامهم، وأورادهم وصيامهم، وعبادتهم، وعندهم في ذلك قوانين يعتادونها وحدود لا يتعدَّونها، وهذا الاسم مشتق من العزوب عن الشَّيء وهو البعد عنه، فاستعير لمن بعد من الأمور الدُّنيوية الشَّاغلة عن الآخرة... وأوَّل ما استُعمِل هذا اللقبُ كان في أيَّام "أبي عبد الله محمَّد بن أبي بكر (رضي الله عنه)"، لما أسَّس الحلقة ورتَّب قوانينها»[4].

وبهذا فمصطلح العزّابة عني الانقطاع إلى الله، والعمل له بإخلاص من دون البحث عن أي جزاء ولا شكور، إلا ما عند الله من الأجر والثّواب، هذا الانقطاع ليس اعتزالاً عن الدّنيا والزّهد فيها كليّة ونّما هو التّفرّغ لخدمة المجتمع من دون انقطاع، وعدم طلب ما في الدّنيا من متاع، مقابل هذا الابتياع.

إن الاسم الذي اتسمّت به هذه الهيئة يكشف عن البعد الرّوحي الذي تشتمل عليه ويُفصِح عن العمل الكبير والنّبيل الذي يقوم به من ينضمّ إلى هذه الهيئة، ويظهر الجانب الإيجابي في العمل ضمن هذا التّنظيم، الذي يدعو إلى تحمّل ثلّة من عباد الله مسؤولية السهر على شؤون المسلمين، والقيام بتوجيههم وإرشادِهم وتوفير أسباب التّفقّه في الدين لهم، والأخذ بأيديهم إلى ما يصلح دينهم ودنياهم. هذه المهمّة تتطلّب بذل جهود كبيرة في هذا السّبيل، يكون على حساب بعض المتطلّبات الشّخصيّة من أمور الحياة، لكن من دون العزوف عن الدنيا كلية[5].

2- نشأة وأهمية نظام العزابة:

أصل نظام حلقة العَّزابة مستمدٌّ من السياسة الشرعية التي ترى وجوب تنصيب الإمام وإقامة الدولة الإسلامية لتطبيق أحكام الشرع وتنظيم شؤون الرعية، وقد تميز الإباضيَّة بنظرية دقيقة حول المنهج الذي ينبغي سلوكه لإقامة دين الله في المجتمع، عُرفت هذه النظرية عندهم بمسالك الدين، أي مراحل إقامة دين الله في المجتمع وهي أربعة: الظهور، الدفاع، الشراء، الكتمان[6]، ويقوم نظام الإمامة عندهم على الشورى في مرحلة الظهور، ويعُّد نظام العَّزابة في مرحلة الكتمان بمثابة مجلس الشورى في فترة الظهور[7].

كان نظام حلقة العَّزابة في بدايته نظام حلقة علم متنقلة تمثلت في مجالس المذاكرة والعلم والاستفتاء والعبادة ولم تكن مستقرة بمكان معين وقد عُرف عن "أبي عبد الله" أنه كان كثير التجوال، ينتقل من بلد لآخر ناشرا للعلم حتى لقب بـ: "السائح"، لكثرة سياحته ثم عَرَف هذا النِّظام تطورات مطَّردة وفق ما

تقتضيه الحياة وتغيُّراتُها. ويعدُّ نظام الحلقة بمثابة الإمامة الصغرى عند الإباضيَّة، حيث يتولَّى العلماء تسييره وقد عُني بإدارة شؤون المجتمع، ونشر العلم والدِّين بين أتباعه بتحقيق الحق ومحاربة الباطل وإقامة العدل بين الرعية وتكوين.

مجتمع إسلامي متوازن، كما أنَّ له مهاما متعددة؛ دينية، واجتماعية، وتربوية وسياسية، واقتصادية، تمكن النظام أن يقود المجتمع الإباضي، بنجاح ويتمتع بسلطة روحيَّة وعملِّية ويُكِسب احترام قراراته، وبفضل ذلك استطاع الإباضيَّة البقاء في بلاد المغرب رغم ظروف الفتن والاضطراب[8].

يتكون مجلس العزابة غالبا من اثني عشر عضوا هم بحسب وظائفهم كالتالي:

- شيخ الحلقة: يقوم بالوعظ والتذكير ويعلن الولاية والبراءة.
- إمام الصلاة: يؤم الجماعة ويشرف على عقود الزواج في المسجد.
- المؤذن: يؤذن للصلاة وينوب الإمام عند غيابه.
- وكيلا المسجد: يشرفان على أملاك المسجد وأوقافه.
- مقرئو المحاضرة: يشرفون على المحاضرات.
- خمسة أعضاء يتولون غسل الموتى وتكفينهم ودفنهم.
- قاضي البلد: يفصل في النوازل والنزاعات[9].

3- مؤسس نظام العزابة:

هو "أبو عبد الله محمد بن بكر بن أبي بكر بن يوسف الفرسطائي النَّفوسي" ولد بمدينة فرسطاء بجبل نفوسة، شرقي مدينة كَبَاو من مديرية الحرابة التابعة للالوت سنة (345ه/956م) أحد أقطاب الإبَاضِيَّة في المغرب ومن أبرز المصلحين الدينيين والاجتماعيين. وصفه الدرجيني بقولـــه: «هو الطود الذي تضاءلت دونه الأطواد، والبحر الذي لا تقاس به الثماد، وهو خضمٌّ عظيم من جلائل السير والآثار».

أخذ مبادئ العلوم في مسقط رأسه فرسطا، ثمَّ تنقَّل بين عدَّة مدن للاستزادة من الفنون على يد أكابر العلماء في زمانه في كل من: القيروان، وجربة، والحامة ففي الأولى نهل من معين اللغة العربية وعلوم الآلة، وفي الثانية ارتوى من علوم الشريعة عند الشيخ" أبي زكرياء فصيل بن أبي مِسوَر" بالجامع الكبير، وفي الحامَّة عند شيخه "أبي نوح سعيد ابن زنغيل"، فكان من تلاميذه المتقدِّمين كما يذكر "الوسياني" في سيره.

سافر بعدها إلى قصطيلية بحثا عن الشيخ" أبي عمران موسى بن زكرياء" ليأخذ عنه الفقه والفروع، إلاَّ أنَّ وفداً من جربة اضطرُّوه إلى التحوُّل من مرحلة التعلُّم إلى مرحلة التعليم وتأسيس حلقة العزَّابة.

تميَّز "أبو عبد الله" بتأسيسه لنظام هو الآية بين النظم الاجتماعية القديمة والحديثة نظام حلقة العزَّابة أطنبت المصادر في ذكر تفاصيل تأسيس هذا النظام، فقد كانت المبادرة لوفد من طلبة جربة، التقوا بالشيخ وهو في طريقه إلى قصطيلية - وبلَّغوا إليه وصية شيخهم، وشيخه - من قبل – "أبي زكرياء فصيل بن أبي مسور" بأن يطلبوا منه تأسيس حلقة للعلم، فأبى أوَّل الأمر وبعد إصرارهم وإلحاحهم الشديد لم يتركوا له بدًّا من القبول فاشترط عليهم مهلة أربعة أشهر ليرتِّب فيها نظاماً محكماً ودقيقا للتسيير الحسن للحلقة فوافقوا وساعده في التنظير والتخطيط أستاذه" فصيل بن أبي مسور"،

ولذلك عرف هذا النظام بـ «لسيرة المسورية البكرية»، ثمَّ شرع في تطبيق مبادئ هذا النظام في أوَّل حلقة له بغار في «تين يسل» ، وهي بَلْدَة اَعْمَر بالقرب من مدينة تقرت - جنوب شرق الجزائر حالياً -وذلك سنة (409ه/ 1018م)، وإلى هذا التاريخ نسب هذا الغار، وسمي بـ: «الغار التسعي» وقد حُفر وجهِّز ونظِّم خصيصا لهذا الغرض.

لم يحصر "أبو عبد الله" هدفه في مجرَّد التعليم الديني النظري فحسب وإنَّما سعى إلى غرس مبادئ الإسلام في طلبته على أنَّه منهج حياة، لا فصل فيه بين العلم والعمل ولا بين النصِّ والواقع . ولذلك كان الشيخ كثير السفر مع طلبته في المغرب الإسلامي من نفوسة شرقاً إلى وادي ميزاب غرباً، يتعلَّمون ويعلِّمون الناس أمر دينهم ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ونذكر من بين المناطق الكثيرة التي استقرَّ فيها بحلقته :تين يسلي قصطالية طرابلس، لماية جربة، تفاجالت، وادي أريغ، وغلانة، قنطرارة، وارجلان، ولهذا عرف الشيخ عند العامة ب :"سيدي محمَّد السايح"[10].

والشيخ الإمام" محمد بن بكر" لم يخص بعنايته ونظامه هذا بلدا معينا فقد كان (رحمه الله) يعنى بتكوين الطلاب من شتى الجهات، ثمَّ يرسلهم إلى مواطنهم لتأسيس حلقات العزابة ومشاركتهم فيها بأنفسهم، ولا ينسى فضل منطقة "جربة" في هذا الموضوع فقد كان عالمها المجاهد الشيخ" فصيل بن أبي مسور" المتوفى سنة 440 ه تقريبا أول المتحمسين له والملحين على إبرازه إلى الوجود وذلك عندما بعث ابنيه "زكرياء ويونس" وابن أخته من جربة إلى "أبي عبد الله محمد بن بكر "وهو في بلاد الجريد يوصيهم بملازمته وأن يلحوا عليه أن يسن نظاما يتماشى وحالة الكتمان[11].

وقد مثّل نظام العزابة الإباضي الذي يتجلى في هياكل النفوذ المحلي أهل جزيرة جربة خلال العصر الحديث. وكان لهذا التنظيم مؤسساته الخاصة المميزة والموزعة بين المسجد والحومة والإقليم والطائفة، وفي المنطقة بأكملها، بل إن جانبًا منه يمتدّ خارجها حيث توجد مجموعات منها في شتات في مجال الإمبراطورية العثمانية وغيرها حول البحر الأبيض المتوسط فأصبحت مكانة المساجد تستجيب لهذا التنظيم الهرمي، فكانت لجماعة الحومة مساجد لاجتماعاتها وكذلك تفعل جماعة الإقليم والطائفة وهكذا دواليك، المهمّ هو أنه كان لهياكل النفوذ الإباضية حرية التحرك لامتلاك الأوقاف المحبوسة شفويًا والتصرف فيها وفقًا لقوانين وعادات وأعراف خاصة، وإنه ليس في نيتنا التوقف عند المماثلة القائمة بين التنظيم الإباضي والتنظيم لدى يهود "جربة" لكن نشير فقط إلى أن هؤلاء توخّوا نفس المنهج المعتمد لدى أولئك؛ إذ عاش يهود "جربة" (يهود الحارة الصغيرة لاحقًا) في حالة تغليب كاملة بالنسبة إلى المنظومة المحلية الإباضية في الجزيرة[12].

3-1- انجازاته الفكرية والإصلاحية: لقد عمل الشيخ على ترسيخ العديد من المبادئ الفكرية والإصلاحية في مجتمعه من أهمها:

- بناؤه لمسجد فرسطا ولا تزال آثاره باقية للعيان، وإسكاته لفتنة الفرقة السكاكية، التي سعى لإشعالها "أباد الله السكَّاك".
- إصلاح قبيلة بني ورزمار.
- إقناع سكَّان بلدة أغرم «نتلزضيت» بالمذهب الإباضي، وقد كانوا من قبل على الاعتزال.

وقد عدَّ تلاميذ الشيخ بالمئات ومن بلدان شَتَّى، ولعلَّ من أوائلهم: "زكرياء ويونس ابنا أبي زكرياء ".

ومن أبرزهم: ابنه "أبو العباس أحمد" و"أبو بكر بن يحيى"، و"يعقوب بن يعدل"، و"مصالة بن يحيى" و"أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي" الذي كان رديفه في سلسلة.

أول من ذكر من كتَّاب السير بأنَّ" لأبي عبد الله" تآليف هو" أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر"، في قوله: « وله في كلِّ فنٍّ تآليف كثيرة، وتبعه في هذه المقولة" الدرجيني" في طبقاته و"الشماخي" في السير فيقوله كذلك: « له في كل فنٍّ تآليف كثيرة، أكثرها في الحجج والبرهان، لأنَّه كان فيها ركن الأركان وله في الأخلاق حكم وأقوال، غير أنهم لم يوردوا لنا ولو عنوانا واحداً من كتبه، والناظر في التراث الإباضي من كتب السير والفقه والعقيدة، يجدها تعجُّ بآرائه وحكمه؛ ومن ثَمَّ يتَّضح لنا أنَّ "أبا عبد الله" لم يؤلِّف كتبا لقصد التأليف، وإنما جمع له تلامذته فتاويه وحكمه وأخذها عنهم المؤلِّفون لتُعرف فيما بعد بتأليف أبي عبد الله، وأشمل كتاب يجمع آراء الشيخ وعلمه هو: «كتاب التحف المخزونة» لتلميذه "سليمان بن يخلف"، (مخطوط) في جزأين. قال عنه" أبو محمَّد ماكسن بن الخير": مثل "أبي عبد الله "مثل من قال الله تعالى فيه: « هذا نذيرٌ من النُّذُر الأولى»، وقد أطنبت المصادر في ذكر صفاته الخلقية، وشهد له بعض معاصريه بالعلم والورع والشجاعة وغيرها من الصفات الحميدة، ومن ذلك ما قاله عنه "محمَّد بن أبي صالح النفوسي": «فيه خمس خصال قليلة في غيره من أهل العصر :عالم، ورع عابد سخي، شجاع، من ذروة نفوسة»[13].

وبذلك يمكن أن نلخص أهم المنجزات الفكرية والإصلاحية التي قام بها الشيخ "بن أبي بكر الفرسطائي" من خلال تأسيسه لحلقة العزابة، والتي شهدت انتشارا على مر الزمن وتوسعت لتشمل كل من ما يلي:

- **المهام التعبدية** وهي: الآذان، إمامة الصلاة، الإفتاء، تجهيز الموتى، تنظيم شؤون الحج، رعاية الأوقاف مراقبة المجازر وتعيين من يتولّى الذبح.

المهام التربوية:

- الإشراف على التعليم القرآنيّ في المحاضر والمدارس والمعاهد.
- الوعظ والإرشاد في المساجد والمناسبات.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- البراءة العلنية ممّن ثبت أنه ارتكب معصية أو فاحشة، أو خالف أوامر المسجد، أو تمرّد على الأعراف والنظم الاجتماعية، حتى يعلن توبته.
- تنظيم مجالس للنساء يتعلمن منها، ومن العالمات اللائي تخرجن على يديه أم البخت وأختها.

المهام الاجتماعية:

- تحديد المهور ووضع نظام الأعراس وطقوس العبور.
- الإشراف على مناسبات الأعراس والمآتم.
- محاربة الآفات الاجتماعية.
- الإشراف على مجالس المؤسّسات الاجتماعية، كمجالس العشائر.

المهام الاقتصادية:

- الإشراف على الأسواق ومراقبتها.
- محاربة الاحتكار والغشّ والإسراف.

- الإشراف على تصريف مياه الأمطار والأودية وتقسيمها.
- خرص التمر لمعرفة نصاب الزكاة.
- تشجيع وتوجيه ومراقبة الفلاحة والتجارة والصناعة والحرف التقليدية.

المهام الأمنية:

- الإشراف على الحراسة.
- إطفاء الفتن والمحافظة على السلم الاجتماعي.
- ردّ الاعتداءات التي قد يتعرّض لها الوطن مثل الاحتلال الفرنسيّ[14].

وقد اتبع الشيخ أسلوب الأسفار والتنقلات التي يتعرض فيها الطلبة للشدائد والمحن ويبلون البلاء الحسن، كما كان يعتمد على أسلوب فريد للإقناع والحجة وذلك بالاستعانة بالأمثال الواقعية للإفهام والتغيير، وقد حفِظت كتب السير الكثير منها.

وقد أجمعت المصادر على أن وفاته كانت في سنة 440هـ، وقبره يوجد في مقبرة أمام غار "بآجلو"، وقد ذكر "أبا زكرياء" أن "أبا الخطاب عبد السلام" نزل أريغ في سنة 441هـ، فوجد "أبا عبد الله" يحتضر وقد ذهب أصحاب المعجم بأن انفراد الشيخ "أبا زكرياء" بهذه المعلومة رغم قدمه، يجعلهم يرجحون كون التاريخ تصحيفا من بعض النساخ[15].

3-2- مؤلفاتـه: من أهم مؤلفات الشيخ: القسمة وأصول الأرضين، كتاب التوحيد، السيرة في الدماء والجروح، الجامع المعروف "بأبي مسألة"، كتاب الألواح الذي تركه في الألواح وغيره.

وقد تعددت الدراسات حول الشيخ "أبي عبدالله" ونظام العزابة من كتب ورسائل جامعية، فضلا عن الفصول المطولة في كتب التاريخ والسير، وقد ذكر أصحاب المعجم مجموعة من هذه المؤلفات وهي:

1- الإمام "أبو عبدالله محمد بن بكر"، للشيخ "أبي اليقظان إبراهيم" وهو لا يزال مخطوطا.
2- نظام العزابة بجربة، للدكتور الشيخ "فرحات الجعبيري".
3- نظام العزابة، للشيخ "متياز الحاج إبراهيم".
4- حلقة العزابة، للدكتور "محمد صالح ناصر".
5- نظام العزابة، للأستاذ "صالح سماوي".
6- النظم الاجتماعية والتربوية عند الإباضية في مرحلة الكتمان ، للدكتور "عوض خليفات"[16].

لقد كشف هذا البحث أن حلقة العزابة تعتبر نظاما اجتماعيا أصيلا، وضعه الإباضيَّة في بلاد المغرب في مطلع القرن الخامس الهجري، استجابة لمتطلبات ذلك العصر، وبديلا عن إمامة الظهور، تمَّكن نظام العزابة من الإشراف على مختلف شؤون الحياة في المجتمع دينيا، وسياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا واستطاع الإباضية بفضله المحافظة على وجودهم وكيانهم، رغم التحديات والاضطرابات والفتن، ولا يزال هذا النظام يؤدي أدواره رغم مرور عشرة قرون على تأسيسه.

وحسب النتائج التي توصلنا إليها فإن الشيخ الإمام "أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر الفرسطائي" من المستفيدين من هذه الحركة العلمية التي بعثها نظام حلقة العزابة، وقد خلف تراثا نفيسا فاق الخمس والعشرين مؤلفا في مختلف العلوم والذي كان إسهامه فيه عزيزا، وبخاصة في المجال الفقهي ومرجع الناس في الفتوى بل مرجع المعاصرين له، كما تدل على ذلك الأخبار المروية عنه في كتب السير[17].

خاتمة:

ومما سبق يمكننا القول أن المنجزات الفكرية والإصلاحية للشيخ "أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي" في مجلس العزابة، كانت متعددة وشاملة وهذا إن دلَّ على شيء فإنا يدل على شمولية نظامه لمختلف النواحي الحياتية، كما أن هذا التنظيم يمثل مخبر ومجال عمل المجتمع الإباضي بدرجة كبيرة، لأن هدفه هو إنشاء مجتمع قوي مرن ومنسجم ومحافظ على بقائه واستمراره مسطر على مسالك الدين الإسلامي.

في الأخير نوصي بالبحث والتعريف عن أهم أعلام وشيوخ الجزائر، الذين كرسوا جهودهم في سبيل الجهاد في ميدان الدعوة والإصلاح والعمل الاجتماعي، والتربية والتعليم وتفسير القرآن الكريم، والوقوف على مناهجهم خاصة في التعامل مع القرآن الكريم درسا وتفسيرا، وكذا تقريب تراثهم المطبوع والمخطوط من الباحثين قصد دراسته وإبرازه وتجسيد مبدأ التواصل بين الأجيال.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

1- معمر علي يحي، الإباضيَّة في موكب التاريخ ، محمد ناصر: حلقة العزَّابة ودورها في بناء المجتمع المسجدي، المطبعة العربية غرداية-الجزائر، مج 4 سنة 1985م.

2- أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين: معجم مقاييس اللغة، مادة (عزب)، مج 4، سنة (1399هـ/1979م)، ص310، ابن منظور: لسان العرب، مادة (عزب)، مج1، (د.ت).

3- محمد بن بشير أرشوم، الواضح في التاريخ الإسلامي، م تقنية الألوان، الجزائر، (د. ط) سنة 2001م.

4- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط4، سنة (1416هـ 1995م).

5- محمد صالح ناصر، منهج الدّعوة عند الإباضية، نشر جمعية التّراث، القرارة الجزائر ط2، سنة 1419 هـ/ 1999 م.

6- أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، مقاييس اللغة، مادة (قصد)، تح: عبد السلام هارون، مج 5، دار الفكر، سنة (1399هـ/1979م).

7- أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، معجم أعلام الإباضيَّة، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان. مج2، ط 2، سنة (1421هـ/2000م).

8- معمر علي يحي، الإباضيَّة في موكب التاريخ، مج 2، (د.ط)، (د.ت).

9- عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة وتعليق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، مج 2، سنة 1411هـ/ 1991م.

10- محمد صالح ناصر، منهج الدّعوة عند الإباضية، نشر جمعية التّراث، القرارة الجزائر،ط2، سنة (1419هـ/ 1999م).

11- روبيرتو روبيناتشي، العزابة: حلقة الشيخ محمد بن بكر، تر: لميس الشجني، منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية سلسلة أبحاث التاريخية، بسانت متيو كاليفورنيا، سنة 2006م.

المقالات:

12- محمد المريمي، خطاب الأقليات الدينية الشفوي والعيش المشترك في الإيالة التونسية العثمانية، مجلة عمران، العدد 3/10، سنة 2014.

الرسائل:

13- التربية والتعليم عند الإباضية بالمغرب الإسلامي بين القرنين الثالث الخامس هجريين (9-11م)، صلاح الدين شعباني، رسالة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم العلوم الإنسانية-كلية التاريخ، جامعة الجزائر، 2004/2003.

المداخلات:

14- الشيخ ابراهيم بن محمد العلاقة، محاضرة: بين سكان جربة ووادي مزاب، الأيام الدراسية من الشيخ عمي سعيد بن علي الجربي إلى الشيخ حمو بن عيسى عمي سعيد مؤسسة الشيخ عمي سعيد –غرداية.

صفحات الكترونية:

15- مهنا بن راشد السعدي: الشيخ أبي عبدالله محمد بن بكر (مؤسس نظام العزابة)، صفحة: أشعة من الفكر الإباضي. www.istiqama.net

الهوامش:

[1]- معمر علي يحي، الإباضيَّة في موكب التاريخ، محمد ناصر: حلقة العزَّابة ودورها في بناء المجتمع المسجدي، المطبعة العربية غرداية-الجزائر، مج 4 سنة 1985م، ص 255.

[2]- أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين: معجم مقاييس اللغة، مادة (عزب)، مج 4، سنة (1399هـ/1979م)، ص 310، ابن منظور: لسان العرب، مادة (عزب)، مج1، (د.ت)، ص595.

[3]- محمد بن بشير أرشوم، الواضح في التاريخ الإسلامي، م تقنية الألوان-الجزائر، (د. ط) سنة 2001م، ص27.

* هو "أبو العباس أحمد بن سعيد بن سليمان بن علي بن يخلف التمجاري الدرجيني الإباضي" [600/670 هـ -1204/ 1272م] ولد بمنطقة درجين السفلى بنفزاوة، عالم من علماء الشريعة، ومتكلم في قضايا العقيدة والإيمان على مذهب الإباضيّة، وله ولع بالتراجم وتقييد أخبار العلماء والأدباء واهتمّ بالشعر وغلب فن التاريخ على أغلب تصانيفه.

لم تهتّم كتب التاريخ والطبقات بوضع تاريخ محدد لولادته، وإنما بالاعتماد على ما ذكره من أنّه ارتحل في أوّل سن البلوغ إلى ورجلان وهي واحة توجد بجنوب الجزائر لطلب العلم، ينحدر من أسرة بربريّة كانت تسكن تمجار وسط جبل نفوسة بليبيا، كان والده من أوّل الشّيوخ الذين أخذ عنهم العلم والأدب، وفي ورجلان تلقّى علوم الدين وفقه الشريعة عن" أبي سهل يحيى بن إبراهيم 3أحد علمائها وأئمتها المشاهير.

[4]- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط4، سنة (1416هـ 1995م)، ص302.

[5]- محمد صالح ناصر، منهج الدّعوة عند الإباضية، نشر جمعية التّراث، القرارة، الجزائر ط2، سنة 1419 هـ/ 1999 م، ص277.

[6]- أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، مقاييس اللغة، مادة (قصد)، تح: عبد السلام هارون، مج 5، دار الفكر، سنة (1399هـ/1979م)، ص 95.

[7]- أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، معجم أعلام الإباضيَّة، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، مج2، ط 2، سنة (1421هـ/2000م)، ص85.

[8]- معمر علي يحي، الإباضيَّة في موكب التاريخ، مج 2، (د.ط)، (د.ت)، ص44.

[9]- عز الدين عبد العزيز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة وتعليق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، مج 2، سنة 1411هـ/ 1991م، ص189.

[10]- محمد صالح ناصر، منهج الدّعوة عند الإباضية، نشر جمعية التّراث، القرارة الجزائر، ط2، سنة (1419هـ/ 1999م)، ص277.

[11]- روبيرتو روبيناتشي، العزابة: حلقة الشيخ محمد بن بكر، تر: لميس الشجني، منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية سلسلة أبحاث التاريخية، بسانت متيو كاليفورنيا، سنة 2006م، ص 9-10.

[12]- الشيخ ابراهيم بن محمد العلاقة، محاضرة: بين سكان جربة ووادي مزاب، الأيام الدراسية من الشيخ عمي سعيد بن علي الجربي إلى الشيخ حمو بن عيسى عمي سعيد مؤسسة الشيخ عمي سعيد -غرداية، ص04.

[13]- محمد المريمي، خطاب الأقليات الدينية الشفوي والعيش المشترك في الإيالة التونسية العثمانية، مجلة عمران، العدد 3/10، سنة 2014، ص75.

[14]- روبيرتو روبيناتشي، العزابة: حلقة الشيخ محمد بن بكر، (م.س)، ص10.

[15]- محمد بن بشير أرشوم، الواضح في التاريخ الإسلامي، (م.س)، ص 30-30.

[16]- التربية والتعليم عند الإباضية بالمغرب الإسلامي بين القرنين الثالث الخامس هجريين (9-11م)، صلاح الدين شعباني، رسالة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم العلوم الإنسانية-كلية التاريخ، جامعة الجزائر، 2004/2003، ص 122.

[17]- مهنا بن راشد السعدي: الشيخ أبي عبدالله محمد بن بكر (مؤسس نظام العزابة)، صفحة: أشعة من الفكر الإباضي. www.istiqama.net

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 809 – 824
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

محمد الصغير بن المختار الجلالي (1268-1336هـ/ 1852-1917م) وكتابه تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان

Mohammed-Es-sgheir ben El-mokhtar El-djellali (1268-1336 /1852-1917) And his book Taatir el-akwan bi nachri chadha nafahati ahl-el-irfen

طالبة الدكتوراه سموم لطيفة[1] **د/ بن نعمية عبد المجيد**
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة وهران1
مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا
latifas76@hotmail.fr labomanuscrit@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/10 تاريخ القبول: 2021/04/27

الملخص:

شاعت الموضوعات التي تُعنى بدراسة الأعلام وتراجمهم وأعِّدت المعاجم ككتاب أبو القاسم محمد الحنفاوي مثلا وغيرها من المصادر لذلك، لكن تبقى أغلبها تراجم للأعيان والطبقات المشهورة من العلماء ورغم شساعة الجزائر إلا إن أغلب الدراسات ركزّت على الحواضر الكبرى المرتكزة في الشمال، في المقابل غيّبت الكتابات الخاصة برجالات العلم والدين في الجنوب الجزائري، وسنعكف في مقالنا على إماطة اللثام عن شخصية مغمورة كان لها دور في التعريف بشيوخ الطريقة الرحمانية وأعلامها وذكر رسائلهم وقصائدهم ونقصد بكلامنا الشيخ محمد الصغير بن المختار الجلالي الذي ألّف كتاب تعطير الأكوان بشذا نفحات أهل العرفان وهو موضوع دراستنا الموسومة ب " **محمد الصغير بن المختار الجلالي (1268-1336هـ/ 1852-1917م) وكتابه تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان** " حيث سنتطرق إلى جوانب من سيرته بذكر أسرته بداية من والده الشيخ المختار الذي أسس الزاوية المختارية بأولاد جلال بالزاب الغربي والتي تبعد بحوالي مائة كيلومتر عن بسكرة، كما سنأتي على ذكر أبنائه من بعد وأخذه العلم وسلوكه الطريقة على يد محمد بن أبي القاسم الهاملي، تلامذته، خلافته لوالده على مشيخة الزاوية المختارية والتي سيقصدها الطلبة من كل حدب وصوب. فمن هو محمد الصغير بن المختار الجلالي؟ وما الذي ورد في كتابه وإلى أي مدى خدم ترجمة الأعلام في الجزائر عامة والطريقة الرحمانية خاصة؟

الكلمات المفتاحية: أولاد جلال؛ الرحمانية؛ المختارية؛ محمد الصغير؛ تعطير الأكوان.

Abstract:

Topics concerned the study of scholars and their translations have become popular, and dictionaries have been made such as the book of al-Hanafawi in addition to other sources. However, most of them remain translations of notables and famous classes of scholars, most of the studies focused on the major metropolitan areas based in the North. In return, books of scholars and clerics in southern Algeria were eliminated. We will focus in our article on uncovering an obscure figure who had a role in introducing the sheikhs of the "Rahmanian

[1] المؤلف المرسل.

Ideology" and its scholars. This figure is Sheikh Muhammad al-Sghir ben Mukhtar al-Djallali, who wrote the book of " Taatir el-akwan bi nachri chadha nafahati ahl-el-irfen ", which is the subject of our study marked by: "Muhammad Es-Sgheir ben al-Mukhtar al-Djallali (1268-1336 AH / 1852-1917 AD) and his book Taatir el-akwan bi nachri chadha nafahati ahl-el-irfen "Where we will deal with aspects of his biography. So,who is Muhammad al-Sgheir ibn al-Mukhtar al-Djallali? What was mentioned in his book and to what extent did he serve the translation of scholars in Algeria in general and the "Rahmanian Ideology" in particular?
Key words: Ouled Djellal; Rahmanya; Mokhtariya; Mohammed Es-sgheir; Taatir-El-Akwan.

مقدّمة:

لا تزال الدراسات التي تُعنى بأعلام الجزائر في العصر الحديث تحتاج إلى المزيد من البحث والتقصي، ذلك أنّ أغلبها رّكزت على دراسة الشخصيات المشهورة، والتي ذاع صيتها خاصة مع وفرة مؤلفاتها، في حين تبقى شخصيات أخرى مغمورة لم تنل حظها من البحث، وقد ساهم في ذلك بيئتها الجغرافية إلى حدّ بعيد باستقرارها في أماكن نائية وبعيدة عن الحواضر المشهورة، ونحن نهدف من خلال دراستنا هذه إلى تسليط الضوء على إحدى تلك الشخصيات، ونقصد بكلامنا "محمد الصغير بن الشيخ المختار الجلالي 1852-1917م"، والذي اكتنف سيرته الذاتية الكثير من الغموض ممّا صّعب ترجمة حياته، خاصة مع قلة آثاره، وندرة الوثائق والمخطوطات المتعلقة بتراجم العلماء والأعيان، وذلك لأسباب مختلفة، إما لاحتكارها أو لضياعها أو لأن أيدي العابثين قد طالتها، فلا نكاد نجد فيما توفر بين أيدينا من مصادر أو مراجع ما يشير إلى تفاصيل سيرة هذا الرجل، فالذين تحدثوا عنه لم يفصّلوا في ترجمته إلاّ بالشيء اليسير. كما نسعى لتسليط الضوء على أهم مؤلفاته وهو كتابه تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان. فمن هو محمد الصغير بن المختار الجلالي؟ وما الذي عالجه في كتابه تعطير الأكوان؟

وبما أنّ الشيخ محمد الصغير الجلالي هو سليل الزاوية المختارية التابعة للطريقة الرحمانية، والتي تعدّ من الطرق الصوفية الأكثر توسعا ونشاطا في الجزائر من حيث عدد مريديها ومراكزها، ارتأينا أن نتطرق إلى تعريف كليهما قبل ترجمته.

نبذة عن الطريقة الرحمانية:

هي طريقة صوفية خلوتية أسّسها سي محمد بن عبد الرحمن القشطولي الأزهري ولد 1126هـ/1715م بآيت إسماعيل [1]. من إقليم قشتولة من أرض جرجرة و زواوة، أخد تعليمه بزاوية الشيخ الصديق أوعراب بمنطقة آيت إيراثن ثم في الجزائر العاصمة وبعدها حجّ إلى البقاع المقدسة في سنة 1739م، وأثناء طريقه نزل بالقاهرة لإتمام تعليمه بالأزهر الشريف وأخد العلم عن الكثير من الشيوخ أمثال: سالم النفراوي، عمر الطحلاوي، حسن الجداوي والشيخ العمروسي، ونظرا لمكوثه الطويل بالأزهر الشريف سمي بالأزهري، ومن هناك أخد الطريقة الخلوتية، وتتلمذ على يد الشيخ محمد بن سالم الحفناوي، تجول عبر بلاد السودان والهند، وبعد عودته إلى الجزائر رفقة زوجته وخادميه بعد غياب قرابة الثلاثين سنة 1183ه/1770م بأمر من شيخه الحفناوي، أسّس زاوية بآيت اسماعيل وشرع بالوعظ ونشر تعاليم الطريقة الخلوتية ، فأصبح له الكثير من الأتباع والمريدين بعد أن لاقى معارضة قوية لحركته، توفي الشيخ محمد بن عبد الرحمن الأزهري سنة 1208ه/1793م، وعرف بأبي القبرين[2].

تعريف الزاوية المختارية بأولاد جلال:

الموقع: تقع الزاوية المختارية في مدينة أولاد جلال القديمة وهي واحة من واحات الزاب الغربي تبعد بحوالي 100كلم من مقر الولاية حاليا[3]، تحدها بلدية سيدي خالد غربا، وبلدية الدوسن شمالا، وبلدية الشعبية في الشمال الغربي، وبلدية ثاليوت ولغروس في الشمال الشرقي، وبلدية البسباس من ناحية الجنوب الشرقي، كما توجد لها حدود مشتركة من جهة الشرق مع ولاية الوادي ومن جهة الشمال مع ولاية المسيلة[4].

التأسيس: هي إحدى الزوايا العريقة التابعة للطريقة الرحمانية والمنتشرة في العديد من جهات الشرق والجنوب الشرقي الجزائري، أسّسها الرجل الصالح الشيخ المختار بن خليفة الجلالي رحمه الله- سنتطرق إلى تعريفه في حديثنا عن أسرة الشيخ محمد الصغير- ويعود تاريخ تأسيسها إلى سنة 1230ه/1815م[5] بقريته سيدي خالد وذلك بعد أن أذِن له شيخه محمد بن عزوز البرجي[6] بالتربية والإرشاد وتعليم العباد[7]، وبسبب مشاكل حدثت له من طرف أهلها، انتقل إلى قرية أولاد جلال المجاورة وهناك عرفت الزاوية شهرة واسعة في ظرف وجيز، وأمّها الطلبة من كل حدب وصوب، وكان لها دور كبير في تحفيظ القرآن الكريم، وتدريس العلوم الشرعية ونشر الطريقة الرحمانية، وإطعام الطعام، وإيواء الفقراء والمساكين[8].

نجح الشيخ المختار في جذب أعراش أولاد نايل والقبائل المحيطة بهم، كما بلغ تأثير الزاوية في عهد مؤسسها إلى مناطق كثيرة من الوطن منها :آفلو، وزمورة، وعمي موسى، تيارت، الجزائر العاصمة، بئر غبالو، سور الغزلان، قصر البخاري، البرواقية، بوغار، وقصر الشلالة، الجلفة، بوسعادة، بسكرة، جرجرة[9]، وقد وصفه أحد الفرنسيين قائلا أنّ نفوذه قد عمّ المناطق ولاد نائل، وأولاد علاف والسحاري الذين كانوا يزورون زاويته بأعداد كبيرة[10].

تولى التدريس بها الشيخ عابد بن السماتي الجلالي، الشيخ مصطفى بن قويدر مبروكي، أبو الأنوار بن المحبوب، ومن شيوخ حفظ القرآن بها نجد :محمد بن الزبير السماتي، محمد شبيرة، تخرج منها العديد من طلبة العلم وشيوخه[11] :الشريف بن الأحرش[12]، محمد بن أبي القاسم الهاملي، نعيم النعيمي[13]. تعاقب على مشيختها العديد من الشيوخ ورجال العلم وهم:

- الشيخ المختار: مؤسس الزاوية 1815م/1859م.
- الشيخ مصطفى الابن الأكبر للشيخ المختار 1860م/ كان حيا في 1882م.
-الشيخ محمد الصغير بن الشيخ المختار.../ 1917م.
- الشيخ عبد الحميد بن محمد الصغير 1917/1951م.
- الشيخ خالد بن عبد الحميد 1951/1985م.
- الشيخ سعد بن عبد الحميد 1985/1990م.
- الشيخ عبد الجبار بن عبد القادر 1990/2009م.
- الشيخ محمد الأمين بن الشيخ عبد الجبار منذ سنة 2009م إلى وقتنا الحالي[14].

التعريف بالشيخ محمد الصغير:

هو الشيخ محمد الصغير بن المختار الجلالي الإدريسي الخالدي نسبة لبلدة سيدي خالد نواحي بسكرة، عالم فاضل فقيه مدرس، من شيوخ الطريقة الرحمانية بالجنوب الجزائري، وشيخ زاوية أولاد جلال بالقرب من بسكرة[15]. (ينظر الملحق رقم1).

الملحق 1: صورة للشيخ محمد الصغير بن المختار الجلالي(الجالس) وابنه عبد الحميد

المرجع: Marthe et Edmond Gouvion –Kitab Aayane El-Marhariba

نسبه: نُسب الشيخ محمد الصغير إلى زاوية والده الشيخ المختار بأولاد جلال، ومنها جاءت تسميته بالجلالي، ذكر شجرة نسبه الشريف كاملة في كتابه تعطير الأكوان في حديثه عن والده الشيخ المختار فيما أسماه "طرفة المحب وتحفة الحب" قائلا: "وها نحن قد وجدنا في خزانة أوائلنا شجرة شرفنا والحمد لله ونصها بالحرف": هو ابن الشيخ المختار بن عبد الرحمن بن خليفة بن أحمد بن عبد الله بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن عمر بن محمد بن علي بن عبد السلام بن مشيش بن أبي بكر بن علي بن حرمة بن عيسى بن سالم بن مروان بن حيدة بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن سيدي إدريس الأصغر بن سيدي إدريس الأكبر بن عبد الله بن سيدي محمد بن سيدنا محمد بن سيدنا الحسن بن سيدنا علي كرم الله وجهه ورضي عنه بن أبي طالب وابن سيدتنا فاطمة الزهراء ابنة سيد العالمين"ﷺ [16]

كما يذكرها أيضا كل من مارث وإدموند غوفيون في تعريفهما للشيخ المختار وبأنهما حصلا عليها من حفيده سي عبد الحميد ابن محمد الصغير لكن مع اختلاف بسيط في بعض الأسماء[17].

مولده ونشأته: ولد محمد الصغير بزاوية والده الشيخ المختار بن خليفة بأولاد جلال في 1268ه /1852م[18]. نشأ في أحضان والده الشيخ المرّبي المختار أحسن نشأة، فتعلم القرآن الكريم وتلقى مبادئ العلوم الشرعية، ولما اشتد عضده وشاقت روحه ونفسه إلى النفحات الربانية اجتهد في نهج الوالد واجتهد حتى نال مقامات الرجال[19]. تولى مشيخة الزاوية المختارية بعد وفاة أخيه الشيخ مصطفى وهذا بعد أن أجازه شيخه محمد بن أبي القاسم الهاملي.

عرفت الزاوية في عهده توسعا في العمران وزيادة في العلم، وازداد عدد طلبتها حتى قيل أنّ عددهم وصل إلى نحو خمسمائة (500) طالب، قضى فيها الشيخ محمد الصغير سنوات عمره في التدريس والتربية والإرشاد[20].

أسرته:

والده الشيخ المختار: هو الشيخ المختار بن عبد الرحمن بن خليفة الإدريسي الخالدي الجلالي المولود في أول ليلة من القرن الثالث عشر الهجري 1201هـ/1786م بقرية سيدي خالد، من أبوين شريفين ربياه تربية دينية خالصة، حفظ القرآن في سن مبكرة وتفقه على جلة من العلماء وبرز في العقائد وعلم الكلام، ثم ارتحل في طلب شيخ مربّ، والتقى بالشيخ محمد بن عزوز البرجي فأخذ عنه العهد والتلقين وبعض سلوكه في تدرج بعض الأسماء، ولما قربت وفاته أوصاه بملازمة خدمة الشيخ علي بن عمر الطولقي، وبعد وفاة الشيخ محمد بن عزوز عام 1233 هـ، لازم خدمة علي بن عمر ثلاثة عشر عام، مواظبا فيها على الصيام والقيام والعبادة حتى فتح الله عليه على يد الشيخ علي بن عمر. أسّس زاويته المعمورة كما سبق ذكره آنفا، اشتهر بالورع ونشر العلم كما اشتهر بقدرته على التأثير في قلوب سامعيه[21]

قال عنه ابنه محمد الصغير مترجما له" العارف بربه في دنوه وقربه أستاذ الأخيار، كهف المصالح، الولي المشهور الصالح، الشيخ سيدنا ومولانا المختار، معمر زاوية بني جلال، بصنوف الأذكار وأذكار الجلال، بلدة أحياها بالدروس بعد الدروس، فنالت به شرفا عاليا وشهرة تامة وعظمت في النفوس، لازال محط الرحال، ومقصد الرجال، على كل حال، يأخذ بأيديهم فينشلهم من أهوال الأوحال، وينصر الحق على الباطل العاطل، آمين"، ويضيف قائلا: "هو الأستاذ، العمدة الملاذ، مجمع البحرين شريعة وحقيقة، وجامع الأمرين سلوكا وتسليكا للخليقة، القطب الجامع، الغيث المدرار، الهامع"[22]

أما أبو القاسم الحفناوي فيصفه قائلا: "صاحب الفتح الطالع والكشف اللامع والبصيرة الحارقة والسريرة المشرقة والكرامات الباهرة والأحوال الفاخرة والمقامات الجليلة والحقائق النفيسة والمعارف السنية والمنازل الرفيعة من مراتب القرب والتصدر المتعالي في مجالس القدس، وهو أحد من أظهره الله تعالى إلى الوجود وصرفه في أحكام الأحوال وقلب له الأعيان، وخرق له العادات، وأظهر على يده العجائب، اشتاقت نفسه في حال بدايته إلى شيء من الأكل، فعاقبها بصيام ثلاث عشرة سنة بصيام نهارها وقيام ليلها، وكان كثير الإنشاد في مدح شيخ شيخه سيدي محمد ابن عزوز، وله كلام في الحقائق والوعظ، وكان يربي بالهمة والحال، جماله أكثر من جلاله، ظريفا لطيفا نظيفا طويل القامة قليل شعر اللحية[23].

جمع مراسلات مشايخ الطريقة الرحمانية وكتاباتهم، كما نظم مجموعة كبيرة من القصائد الصوفية أغلبها من الشعر الملحون، كما ذكر له تأليف في التصوف بمكتبة الشيخ بن عزوز القاسمي[24].

وخلافا لبعض فروع المنطقة فإن الشيخ المختار قد اعتنق فكرة الثورة وأخذ يحث الناس على الجهاد مع ظهور الثائر الشريف بومعزة زعيم ثورة الظهرة القادم من المدية الذي غذى قيام انتفاضة جديدة في الزاب الغربي "انتفاضة أولاد جلال 10جانفي 1847"، وذلك بعد أن أرغمته قوات الاحتلال بعد مطاردتها له التوجه نحو الجنوب واللجوء إلى أولاد نائل، وفي واحتي سيدي خالد وأولاد جلال لقي الترحاب والتأييد من سكانهما[25].

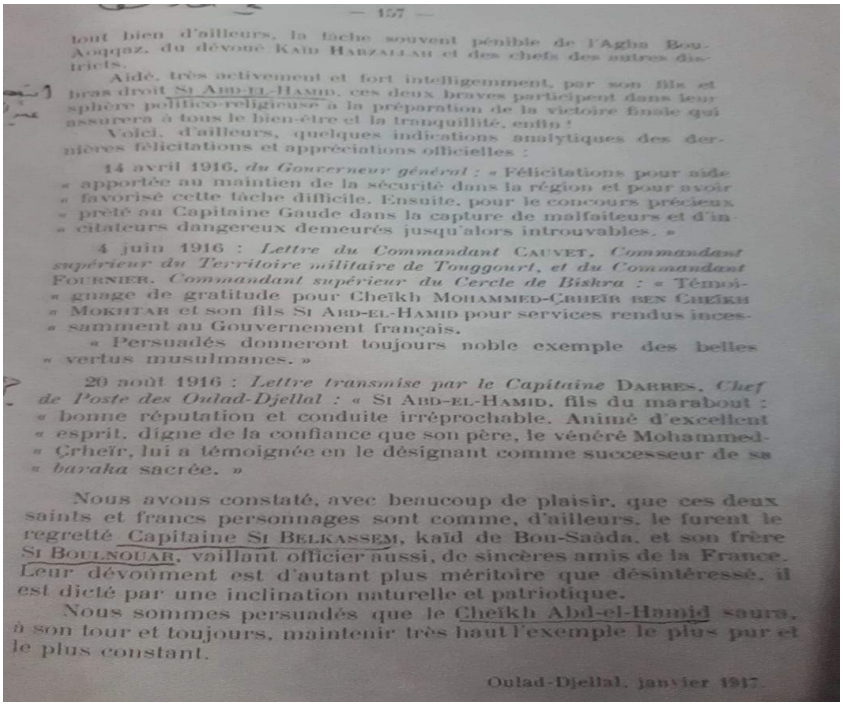
كما ساند ثورة الزعاطشة عام 1849م، وأرسل النجدة إلى القائد بوزيان، واستجابت الرحمانية في المنطقة لدعوته إلى الجهاد والمشاركة فيه. وقد شارك إخوانه من الرحمانيين بالإضافة إلى الزعاطشة، في

انتفاضة سنة 1861م في الجلفة والمعروفة بقضية بوشندوقة. وهكذا يكون المختار الجلالي من الذين جمعوا بين التعليم والجهاد والتصوف[26].

لا ينكر أحد بأنّه كان للطرق الصوفية أثر كبير في التعبئة الشعبية ضد المستعمر، وكانت أغلب الثورات بقيادة روحية من قبل شيوخ الزوايا ومريديها الذين لم يتخلفوا عن نشر روح الجهاد في الأوساط الشعبية، إلا أنّ ما ذكره لنا مارث وإدموند قوفيون حول الشيخ المختار وأولاده خلال زيارتهما لأولاد جلال سنة 1917م استوقفنا كثيرا وفتح بابا للتساؤل عن سبب تحوّله وأبنائه وحفيده إلى جهة المحتل الفرنسي، بعد ما سبق ذكره عنه ممّا ينّم عن تحول فردي مرتبط بالزاوية وشيخها، فهو يعدّد من خلال نصه: مختلف الخدمات التي قدّموها للمحتل بعد احتلاله للجنوب القسنطيني، وإعلان الشيخ المختار ولاءه التام للسلطة الاستعمارية ورفضه في 1859 (ثورة الأوراس) استقبال الفارين ولومه الشديد لهم على تصرفهم .

إلا أن وافته المنية وهو على ذلك، عن أبنائه بداية من محمد الصغير ودعمه الروحي، فقد عمل جاهدا على تسهيل مهمة الآغا بوعكاز الصعبة والقايد حرز الله، أما حفيده عبد الحميد فقد كان ذراع أبيه محمد الصغير الأيمن وسعَيا معا لتحقيق النصر للمحتل. ويورد قوفيون أيضا رسائل تهنئة وتقدير من جهات رسمية جراء خدماتهم: من الحاكم العام مؤرخة في 14 أفريل 1916م وأخرى من القائد الأعلى لتقرت كوفي Cauvet مؤرخة في 4 جوان من نفس السنة "[27] ينظر الملحق رقم 02.

الملحق رقم02: نص من مصدر أعيان المغاربة لمارث وإدموند قوفيون، ص :157



— 157 —

tout bien d'ailleurs, la tâche souvent pénible de l'Aglid Bou-Aoqqaz, du dévoué Kaïd Harzallah et des chefs des autres districts.

Aidé, très activement et fort intelligemment, par son fils et bras droit Si Abd-el-Hamid, ces deux braves participent dans leur sphère politico-religieuse à la préparation de la victoire finale qui assurera à tous le bien-être et la tranquillité, enfin !

Voici, d'ailleurs, quelques indications analytiques des dernières félicitations et appréciations officielles :

14 avril 1916, *du Gouverneur général :* « Félicitations pour aide « apportée au maintien de la sécurité dans la région et pour avoir « favorisé cette tâche difficile. Ensuite, pour le concours précieux « prêté au Capitaine Gaude dans la capture de malfaiteurs et d'in- « citateurs dangereux demeurés jusqu'alors introuvables. »

4 juin 1916 : *Lettre du Commandant* Cauvet, *Commandant supérieur du Territoire militaire de Touggourt, et du Commandant* Fournier, *Commandant supérieur du Cercle de Biskra :* « Témoi- « gnage de gratitude pour Cheïkh Mohammed-Cheïr ben Cheïkh « Mokhtar et son fils Si Abd-el-Hamid pour services rendus inces- « samment au Gouvernement français.

« Persuadés donneront toujours noble exemple des belles « vertus musulmanes. »

20 août 1916 : *Lettre transmise par le Capitaine* Darbes, *Chef de Poste des Oulad-Djellal :* « Si Abd-el-Hamid, fils du marabout : « bonne réputation et conduite irréprochable. Animé d'excellent « esprit, digne de la confiance que son père, le vénéré Mohammed- « Cheïr, lui a témoignée en le désignant comme successeur de sa « *baraka* sacrée. »

Nous avons constaté, avec beaucoup de plaisir, que ces deux saints et francs personnages sont comme, d'ailleurs, le furent le regretté Capitaine Si Belkassem, kaïd de Bou-Saâda, et son frère Si Boulnouar, vaillant officier aussi, de sincères amis de la France. Leur dévoûment est d'autant plus méritoire que désintéressé, il est dicté par une inclination naturelle et patriotique.

Nous sommes persuadés que le Cheïkh Abd-el-Hamid saura, à son tour et toujours, maintenir très haut l'exemple le plus pur et le plus constant.

Oulad-Djellal, janvier 1917.

المرجع: Marthe et Edmond Gouvion –Kitab Aayane El-Marhariba

وقد تقلد أبناء المختار بلقاسم وبولنوار وظائفا ونالوا رتبا عسكرية هامة كما سيرد في ترجمتهم.

لكننا سرعان ما نجد الإجابة إذا ما وسعنا دائرة تحليلنا لنلامس علاقة بعض الطرق الصوفية بالإدارة الفرنسية، حيث أنّ هذه الأخيرة استطاعت كسب عدد منها إلى صفّها وصارت أداة طيّعة لتحقيق سياستها القمعية في محاربة القبائل والزوايا والمرابطين وسيطرتها على الجزائريين ممّا كان سببا في تراجع المقاومات الشعبية. وتعتبر الزاوية التيجانية مثالا على ذلك...إلخ، ولعل اللافت للانتباه والذي يجعل ما رواه قوفيون أقرب إلى الحقيقة، هو أنّ ابنه محمد الصغير لم يتحدث عن نشاط والده الجهادي إطلاقا: تزعمه لانتفاضة أولاد جلال ومساندته للثائر بومعزة 1847م، ولا عن مساندته لثورة الزعاطشة والشيخ بوزيان 1849م، بل اكتفى بالترجمة له وذكر رسائله وبعضا من قصائده فقط، ويعتبر ذلك موقفا حياديا وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدل على الخضوع والخنوع والولاء أيضا. ووصفُ قوفيون له أكبر دليل على ذلك: "كان رجلا تقيا، عالما فقيها، يستحق، محبوب من طرف إخوانه في الطريقة، طيب، متساهل، عطوف، حازم، شديد الإعجاب بمؤسساتنا، يفضل أفكارنا ومؤيد لها"[28]

توفي الشيخ المختار في 1276هـ/1856م، وذُكر تاريخ وفاته في قصيدة للشيخ المكي بن عزوز رثاه فيها عدد أبياتها أحد عشرة (11) بيتا معتبرا فقده بمثابة الليل الدامس[29].

إخوته: يذكر كل من ديبون وكوبولاني بأن الشيخ المختار ترك ستة أولاد صغار دون ذكر لأسمائهم[30]. وذلك على خلاف ما ذكره مارث وإدموند قوفيون في حديثهما عن محمد بن أبي القاسم الهاملي والذي عهد له الشيخ المختار بتربيتهم وهم أربعة بما فيهم محمد الصغير وهم على التوالي: سيدي مصطفى بن المختار: أكبر أبناء الشيخ المختار الجلالي، تولى مشيخة زاوية أولاد جلال بعد عودة الشيخ محمد بن أبي القاسم إلى الهامل، فتحمل مسؤولية تربية إخوته الثلاثة في سن مبكرة، توفي في الفاتح من جوان 1884م[31].

سي بلقاسم: توفي وهو برتبة نقيب في الجيش الفرنسي وقايد في سنة 1917م.

سي بولنوار: ضابط والذي كان من المفروض أن يموت بشرف في صفوفنا، ولقد كان سي مصطفى مثلهم الأعلى أب متفان مخلص، ناصح ومرشد[32].

ويذكر كل من أبي القاسم سعد الله وعبد الباقي مفتاح بأنّ باشاغا الجلفة الشريف بن الأحرش كان متزوجا من إحدى بنات الشيخ المختار - دون ذكر لاسمها- وأصبح من كبار خلفاء الطريقة الرحمانية، وقد مات قتيلا في 1864م[33].

شيوخه:

أخذ العلم عن الشيخ محمد بن أبي القاسم الهاملي بزاوية الهامل وسلك على يديه، خصّه محمد الصغير بترجمة كاملة في كتابه تعطير الأكوان سمّاها: "نشر أزهار وزهر أخبار في التعريف بأستاذنا" بقية سلف الأخيار وخلف السادات المصطفين الأبرار طود العلوم ومنبع الأسرار والفهوم أستاذي وعمدتي في سائر أموري وملاذي الغوث الموصل الواصل والقطب المكمل الكامل كهف الأمل بل البحر الزاخر بالمحاسن والمفاخر الشيخ سيدي ومولاي العارف محمد بن أبي القاسم الهاملي بدر المواسم قدّس الله روحه وأسكنه من أعلا الجنان فسيحه آمين"[34].

تعريف محمد بن أبي القاسم الهاملي (1240-1315هـ/1824-1897م): هو محمد بن أبي القاسم بن رجيح بن محمد بن عبد الرحيم، أبو عبد الله الشهير بالهاملي، فقيه له مشاركة في علوم الحديث والتاريخ والأخلاق والتفسير، ولد بالبادية قرب حاسي بحبح في شمال الصحراء بجنوب الجزائر في مكان يسمى الحامدية، حفظ القرآن ولما بلغ الثالثة عشر انتقل إلى جبال القبائل فأخذ عن مشايخ زاوية علي الطيار لمدة

سنتين، ثم قصد زاوية بن أبي داود في زواوة فأخذ عن مؤسسها علوم التفسير والفقه، كما درس فنون العربية...إلخ

أقام بقريته ثماني سنين لتعليم الناس الفقه وغيره بمسجد الأشراف المعروف، وعرفت دروسه شهرة في المناطق المجاورة، وفي هذه الفترة نازعته نفسه إلى الحج وبعد ذلك الاستقرار بتونس للأخذ عن الشيخ مصطفى بن عزوز بنفطة، إلا أن الأشراف أصروا على بقائه معهم ودعوا الله أن يرشده إلى شيخ مرب قريب، وفي العام السادسة من قدومه من زاوية ابن أبي داود تعرف على الشيخ المختار بن خليفة الجلالي، وظل يتردد عليه، إلى أن أمره الشيخ بالبقاء معه إلى حين وفاته والقيام بشؤون الزاوية، فأخذ عنه أوراد الطريقة الرحمانية، ولازمه بكمال الأدب وحسن الخدمة من أول عام 1273 هـ- 1856م إلى أول عام 1278ه/1862 م.

وبعد وفاة الشيخ المختار أقام الشيخ محمد بن أبي القاسم حوالي عام بزاوية أولاد جلال لتسيير شؤونها وترتيب أمورها نظرا لصغر سن أولاد الشيخ المختار .وعاد بعدها إلى بلدته الهامل، ونقل مشروع الزاوية إليها. شرع في بناء زاويته، وأتمها في ظرف قياسي وجيز، وفي أول محرم الحرام 1280 ه 1863 م، عرفت زاويته شهرة واسعة، توفي وهو في طريق عودته من الجزائر العاصمة إلى زاويته بالهامل في 1897م، له منظومة "الأسمائية" وقد شرحها محمد بن عبد الرحمن الديسي في كتاب سماه "فوز المغانم"، ولابن أخيه محمد بن محمد بن أبي القاسم كتاب في ترجمته سمّاه "الزهر الباسم في ترجمة محمد بن أبي القاسم"[35].

تلامذته: لم نجد ذكرا لتلاميذ الشيخ محمد الصغير بن المختار الجلالي في المراجع التي بين أيدينا أو في كتابه تعطير الأكوان، غير أنّه ذكر فيه اسم أحد مريديه وهو "موسى بن أحمد"[36]، في قوله: "أما بعد؛ فقد سألني بعض المنسوبين إلي، المترددين علي، من هو منا بمنزلة الولد، السيد موسى بن أحمد، وفقني الله وإياه لسلوك الطريق الأقوم الأسد، عن مشروعية التسابيح والأذكار عقب المكتوبات، وبعض الآي والسور التي تقرأ إثر المفروضات، وهل لها أصل في الشرع يشهد لها خاص أو عام، فأسعفته ما طلب وأملته ما رام"[37].

مكانته العلمية: تظهر لنا جليا مكانة الشيخ محمد الصغير بن المختار الجلالي العلمية من خلال ما خصّه به أصحاب كتب التراجم فمن هؤلاء: أبو القاسم محمد الحفناوي حيث قال عنه بعد ترجمته لوالده الشيخ المختار الجلالي: "وخليفته الآن في زاويته بأولاد جلال الشيخ سيدي محمد الصغير، الرجل الصالح ذو الفيض الطافح بالعوارف والمعارف، أطال الله عمره ونفعنا ببركته آمين"[38].

كما وصفه الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي بقوله: "الإمام العارف بحر العوارف، الأستاذ الشهير الفاضل الواصل"[39]. ولم يكن ليتأتى له ذلك لولا وجود والده الشيخ المختار الجلالي وشيخه من بعده محمد بن أبي القاسم الهاملي هذا من جهة ولمكانة الزاوية المختارية التي كانت حاضنته من جهة أخرى.

آثاره: ولعلّ من أهمّها على الإطلاق نذكر كتابه قيد الدراسة "تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان" وهو كتاب دوّن فيه سيرة والده مترجما فيه ذات الوقت لبعض شيوخ الطريقة الرحمانية مع نقل جملة وافرة من رسائلهم وأشعارهم.

- رسالة لبعض المنتسبين عن التسابيح والاستغفار وما يفعل عقب الصلوات من الدعاء والهيللة[40]. في قوله: "مقدما على ذلك رسالة لنا كان سألني فيها بعض الإخوان المقربين لدينا، المحبوبين عندنا، عن أشياء من التسابيح والاستغفار، وما يفعل عقب الصلوات من الدعاء والهيللة وبعض السور والأذكار"[41]،

كتبها في 27 رجب 1332هـ/1913م ونشرها كاملة في صدر كتابه السابق الذكر، تقع في ثماني صفحات، حيث قال: "تم تبييض الرسالة على يد جامعها العبد الفقير، المقر على نفسه بالعجز والتقصير، عبد الله وأحوج عبيده إليه محمد الصغير، نجل العارف بالله صاحب البركات والأسرار، الشيخ سيدي المختار، معمر زاوية أولاد جلال، بحول الله وقوة ذي العز والجلال، كان الله له في يومه وغده وأخذ إلى الخيرات بناصيته ويده، آمين.

وحررت كتبا في السابع والعشرين من شهر رجب الأصب سابع شهور عام 1332 من هجرته عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام، وعلى آله وصحبه الطيبين الكرام"[42].

- رسالة أخرى أشار إليها أيضا في كتابه تعطير الأكوان بقوله: "وذلك عندما وردوا على الحضرة النبوية الخالدية عليها السلام زائرين، وعلى منهاج الحق سائرين، في قصة نبهنا عليها في رسالتنا في التعريف بأحوال المقام رضي الله تعالى عنهم وجمعنا بهم في دار السلام بسلام، آمين"[43] ويبدو أنّها ما تزال مخطوطة[44].

- وله أيضا رسالة معنونة ب"تاريخ الخميس" موضوعها في الأنساب وهي تعتبر في حكم المفقودة[45].

وفاته: توفي الشيخ محمد الصغير بن المختار الجلالي بأولاد جلال في 25 ديسمبر من سنة 1336ه/1917م[46] وهو دفين الزاوية المختارية بجوار والده الشيخ المختار رحمهما الله. رثاه الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي بقصيدة طويلة منها:

أعني محمدا الصغير نجل المخير مقتدى الأعلام
المرتضى الهداية ليس ذا إحجام
أكرم به من سيد داع إلى سبل بدر أضاء دياجي الإظلام[47]
ماضي العزيمة سيد متواضع

كتابه تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان: هو كتاب من القطع المتوسط، مطبوع طبعة حجرية مكتوب بخط مغربي، عدد صفحاته مائتين وأربعا وثلاثين صفحة 234 يضاف إليها أربعة صفحات كاملة للفهرس العام، يبدو في حالة جيدة بعد تصويره بالمكتبة القاسمية بزاوية الهامل، أمدنا بنسخة كاملة منه الدكتور فؤاد القاسمي الحسني فالنسخة المتوفرة على الأنترنت غير كاملة (28 صفحة فقط) ، يميل ورقه إلى اللون الأصفر الغامق. طبع الكتاب مرة واحدة بالمطبعة الثعالبية والتي تعرف بطبع الكتب النادرة، لصاحبها أحمد بن مراد تركي وأخيه في سنة 1916م بالجزائر - ينظر الملحق رقم 03. حققه الأستاذ مختار بن الحاج سي مصطفى طاهيري ونشرته له دار كنوز الحكمة سنة 2013م.

الملحق رقم 03: الصفحة الأولى من كتاب تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان

هذا
كتاب تعطير الاكوان بنشر شذا نفحات
اهل العرفان لمولانا العالم العامل
العارف الشيخ سيدنا محمد الصغير
نجل صاحب الاسرار الشيخ سيدنا
المختار الشريف الحسني
الله نفعنا وجزاه للاسلام
محمد سيدنا محمد
وآله وكل وارثي
لعلمه
وحاله

المرجع: محمد الصغير بن المختار الجلالي، تعطير الأكوان، ص:1

ثبّت محمد الصغير عنوانه قائلا: "وسميت هذه الرسالة، النزرة العجالة :تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان"[48].

الدافع من تأليفه:

وعن دواعي تأليفه لكتابه فقد كتب قائلا: "أما بعد؛ فيقول حليف القصور، وأسير التقصير، عبد الله وأحوج عبيده إليه، المعتمد في كل أموره عليه، محمد الصغير، نجل العارف بربه في دنوه وقربه أستاذ الأخيار، كهف المصالح، الولي المشهور الصالح، الشيخ سيدنا ومولانا المختار...هذه كلمات يسيرة قليلة، نبذة قصيرة جليلة، قصدت إلى جمعها بهاته الأوراق، من كل ماحلا وراق، من كلام كمّل بعض أساتذة طريقنا الخلوتية النورانية القاسمية، المختارية العلوية العزوزية، وأشياخهم أهل الأشواق والأذواق، جمعت فيها ما قدرت عليه ووصلت يدي القاصرة إليه، لتعم بها ببركات أنفاسهم العاطرة المنفعة، وتنتشر فيضاتها،... ورأيت أن في ضبطها حفظا لها من التلاشي والضياع، المفرق لشملها الذي لا يعقبه اجتماع، فعّن لي أن أصل شمل بعضها بالبعض"[49].

وأضاف أنّه من دواعي التأليف أيضا، بأنّ أن شيخه محمد بن أبي القاسم الهاملي أخبره أن والد المؤلف أمره أمرا بتقييد ما وقف عليه من أعلام الطريقة، كما رأى في رسائل شيخ الطريقة الرحمانية محمد بن عبد الرحمن كلاما يحظ فيه أتباعه على نشر ما يبلغهم عنه، وأمرهم بتدوين كل ما يخص الطريقة حتى لا تضيع.

وقال بأنه تنفيذا لتلك الوصية شرع في كتابة هذا الكتاب، الذي استهله بمقدمة هي جواب لرسالة بعثها له بعض أهل الطريقة الرحمانية وصفه بقوله:" بعض الإخوان المقربين لدينا المحبوبين عندنا".

"فقد رأيت عيانا وأخبرني مشافهة أستاذنا فارس التحقيق، ورئيس جهابذة الطريق، القاسمي قدس الله روحه، وسقى بوابل غيث الرحمة بحبوحه، أن أستاذه الوالد - أي الشيخ المختار- أمره أمرا باتا بتقييد ما وقف عليه من رسائل أعلام الطريق، وسادات التحقيق، بل رأيت أنا في رسائل أستاذ أساتذتنا نادرة الزمان... الشيخ سيدي محمد بن عبد الرحمن الأزهري مؤسس الطريقة دفين بلاد الجزائر، قدس الله سره كلاما يحض فيه أتباعه، من أهل السنة والجماعة، على نشر ما يبلغهم عنه... قولا وكتابة بين الإخوان خاصهم والعام، حرصا منه قدس الله سره على إيصال الخيرات، وجلب لمنافع والمسرات، لسائر الإخوان، في كل قطر ومكان، ووقت وأوان، ويأمرهم أمرا جازما بتقييد ما وجدوه من ذلك، له أو لغيره على كل حال في كل الأقطار والمسالك، حتى قال من لم يأخذ بقولي هذا ويهمل وصيتي في جمع التقاييد حتى يستولي عليها الضياع"[50].

محتواه:

بدأه مؤلفه بقوله: "الحمد لله الذي اصطفى من عباده من شاء للعرفان، فأعظم على خلقه بوجودهم المنة والإحسان، وأباح لهم الجلوس على بساط أنسه، وحباهم فضلا منه تعالى دخول حضرة قدسه، فهم بحمد الله فينا معاشر الملة المحمدية جيلا بعد جيل، وقبيلا بعد قبيل، حبال الاعتصام، وعرى الاستمساك ومرائي الارتسام، وأهّلهم لولايته وأكبر لهم الجزاء..."[51]

وختمه بقوله: "وليكن هذا ختام مسك التعطير فيعم شذاه ويتم ببذور صدوره التنوير ويعظم التطهير ويصيح زهر رياض السلوك به باسما...وحسن سمت المهتدين... بوجه وجاهة سيد العالمين سيدنا ومولانا محمد النبي الأمين وآله وصحبه ". كما ذكر تاريخ الفراغ منه في قوله: "حرّر في السابع والعشرين 27 من شهر محرم عام 1335هـ"[52]

ترجم فيه لأعلام الطريقة الرحمانية في الجنوب وخصّص لوالده المختار وشيخه أبي القاسم أكثر من نصف الكتاب، قال بأنه تنفيذا لتلك الوصية شرع في كتابة هذا الكتاب، الذي استهله بمقدمة هي جواب لرسالة بعثها له بعض أهل الطريقة الرحمانية وصفه بقوله:" بعض الإخوان المقربين لدينا المحبوبين عندنا " مبتدئا بوالده الشيخ المختار الشيخ المختار بن خليفة، برسالة عنوانها "طرفة المحب وتحفة الحب"ضمّنها هذا الكتاب من الصفحة 14 إلى الصفحة 70 ذكر فيها شجرة نسبه الشريف وتصديق العلماء عليها وبعض ما كان عليه، مولده أول ليلة من القرن 13 الهجري بسيدي خالد، وفقهه وبراعته في علم التوحيد التحاقه بالشيخ محمد بن عزوز وأخذه الطريق عنه، ثم سلوكه بعد وفاة شيخه على يد الشيخ علي بن عمر، تأسيسه لزاويته أول الأمر في سيدي خالد، ثم انتقاله إلى أولاد جلال ونقل الزاوية إليها، وإقرار بعض العلماء له بالنبوغ، ثم وفاته وبعض رسائله، وقصائده وعددها ثمانية عشر (18) قصيدة .

كما ترجم لشيخه الشيخ محمد بن أبي القاسم الهاملي فيما سمّاه " نشر أزهار وزهر أخبار في التعريف بأستاذنا بقية سلف الأخيار...سيدي ومولاي العارف محمد بن أبي القاسم الشريف الهاملي بدر المواسم قدّس الله روحه وأسكنه من أعلا الجنان فسيحه آمين". فذكر نسبه وولادته، وبعض ما كان عليه وورود على أستاذه والد المؤلف، ونبذة من رسائله ومرائيه، وخمرياته الصوفية، ثم بعض كلام أشياخه[53]. وأورد نماذج من رسائل الشيخ الهاملي لشيخه المختار والد المؤلف، وتحدث عن مكاتبات الشيخ علي بن عمر شيخ زاوية طولقة الرحمانية لوالده[54].

وذكر نبذة من كلام الشيخ محمد بن عزوز وبعض مراسلاته، وأورد كذلك نبذة من كلام الشيخ عبد الرحمن باش تارزي مقدم الرحمانية في قسنطينة، وبعض مكاتباته، وقصيدته في السلوك وبعض أشعاره الصوفية وبعض أقوال نجله الشيخ مصطفى[55].

ثم ذكر نبذة من كلام الشيخ محمد بن عبد الرحمن الأزهري مؤسس الطريقة الرحمانية وبعض إجازاته ووصيته، كما ذكر نبذة من كلام بعض المشايخ كالشيخ التارزي بن عزوز والشيخ المداني بن عزوز، وأورد قصيدة للشيخ المكي بن عزوز وهي المسماة علاج النفس، ونبذة من كلام الشيخ عطية بن خليف تلميذ والده المختار.[56]

وانتقل بعد ذلك للحديث عن فضل الذكر وآدابه، وأوصاف السلوك، وما يتعلق بالشيخ وشروطه وآدابه، واقتبس ذلك من نظم للشيخ عطية يسمى السّندية[57]، ثم عاد وذكر تلميذا آخر لوالده هو الشريف بن لحرش، وأورد له ترجمة من إملاء الشريف بن لحرش نفسه[58].

وذكر تلاميذ والده ومنه: عبد الرحمن بن سليمان وأبو القاسم بن مشية وأبو الأرباح بن محفوظ ومحمد بن رابح وغيرهم[59].

مصادره:

يقول محمد الصغير في مقدمة كتابه: " جمعت فيها ما قدرت عليه ووصلت يدي القاصرة إليه ". وهذا دليل على أنّه تكبد عناء جمع كل ما أورده في تعطير الأكوان، فقد كان شيخا لزاوية أولاد جلال التي أسسها والده وقد وقع بين يديه من كتاباتهم، وكان يعرف بعضهم وتلقى العلم وسلك على أيديهم.

أهمية الكتاب:

يعتبر كتاب تعطير الأكوان كتابا هاما في تاريخ الطريقة الرحمانية، جمع بين دفتيه كثيرا من تراجم شيوخ الطريقة الرحمانية، وبعض كتاباتهم، حفظها من الضياع والاندثار، وهو يدل على الجهود التي بذلها رجالها في التعريف بشيوخها، وبيان مكانتها عند العلماء، ودور علمائها في الجزائر نظرا لانتشارها الواسع وكثرة مريديها.

يسير الكتاب على نمط واحد من التعريف بأعلام الطريقة الرحمانية في ناحية الجنوب والشرق وذكرٍ لرسائلهم وقصائدهم، وكل ما يتعلق بها. وقد لاحظنا بأن جلّ الباحثين الذي تناولوا الطريقة الخلوتية الرحمانية بالبحث وترجموا لأعلامها قد استعانوا بكتاب تعطير الأكوان واستفادوا منه، مثل الأستاذ عبد الباقي مفتاح في كتابه: أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، الأستاذ علي بن عبد الله نعاس في كتابه: تنبيه الأحفاد بمناقب الأجداد.

الخاتمة:

وبعد معالجتنا لموضوع الدراسة خلصنا إلى أن محمد الصغير بن الشيخ المختار الجلالي قد حفظ لنا في كتابه تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان والذي يعد مصدرا مهما في حقل الدراسات التي تعنى بالتاريخ المحلي بصفة عامة وبالنشاط الطرقي بصفة خاصة، كل ما يتعلق بالطريقة الرحمانية وأعلامهما، والتي لازالت تحتاج إلى دراسة مستفيضة من خلال ما ورد فيه عنها، بالإضافة إلى أنّ الكتاب في حدّ ذاته يحتاج إلى تحقيق علمي أكاديمي.

قائمة المصادر والمراجع:

1- Octave Depont et Xavier Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes, Adolphe jourdan, Alger, 1879.

2- Louis Rinn, Marabouts et Khouan Etude sur l'Islam en Algerie-Adolphe jourdan, Alger, 1884.

3-Marthe et Edmond Gouvion, Kitab Aayane El-Marhariba, Imprimerie Orientale Fontana Frères, Alger, 1920.

4- محمد بن عبد الرحمن الديسي -ديوان منة الحنان المنان - مخطوط بالمكتبة القاسمية- نقلا عن عبد المنعم القاسمي.

5- أبو القاسم محمد الحفناوي-تعريف الخلف برجال السلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1405هـ/1985م، ق2.

6- محمد الصغير بن المختار -تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان-المطبعة الثعالبية-الجزائر-1916.

7- صدى الزيبان، مساجد، أضرحة وزوايا، ذاكرة المكان، المعالم الدينية ووجه بسكرة العتيق، مجموعة الجيل21 للنشر، الجزائر، 2008، ص24.

8- محمد العربي حرز الله، أولاد جلال أصالة حضارة وتاريخ، دار أسامة للطباعة والنشر، الجزائر،2006.

9- صلاح مؤيد العقبي- الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر- تاريخها ونشاطها-، دار البراق، لبنان، بيروت، 2002م، ج2.

10- عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، الوليد للنشر، المنطقة الصناعية كوينين، الوادي، 1425هـ/2004م.

11- سيدي محمد الصغير الجلالي، تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان، تحقيق: مختار بن الحاج سي مصطفى طاهيري، تصنيف ومراجعة: عبد الكريم قذيفة، دار كنوز الحكمة، ط1، 1436هـ/2013م.

12- عبد المنعم القاسمي، أعلام التصوف في الجزائر، دار الخليل القاسمي، 1427هـ/2005م، ج2.

13- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر، الجزائر، ط6، 2009، ج4.

14- عبد المنعم القاسمي، الطريقة الخلوتية الرحمانية، الأصول والآثار منذ ظهورها إلى غاية الحرب العالمية الأولى، رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية-قسم العقائد والأديان، جامعة الجزائر، 2008م.

15- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط3، 1403هـ/1983م.

16- خالد محمد، التصوف من الممارسة النخبوية إلى الممارسة الاجتماعية، مذكرة منشورة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2014م.

17- علي بن عبد الله نعاس، تنبيه الأحفاد بمناقب الأجداد، مطبعة رويغي، الأغواط، الجزائر، 1438هـ-2016م.

18-فريح لخميسي، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان -إرهاصاتها ومسارها 1914-1954، أطروحة دكتوراه غير منشورة في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، 2016-2017.

الهوامش:

(1) Octave Depont et Xavier Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes, Adolphe jourdan, 1879, p 382.

(2) Louis Rinn, Marabouts et Khouan Etude sur l'Islam en Algerie ،Adolphe jourdan, Alger, 1884, pp 452, 456.

(3) صدى الزيبان، مساجد، أضرحة وزوايا، ذاكرة المكان، المعالم الدينية ووجه بسكرة العتيق، مجموعة الجيل21 للنشر، الجزائر، 2008، ص24.

(4) محمد العربي حرز الله، أولاد جلال أصالة حضارة وتاريخ، دار أسامة للطباعة والنشر، الجزائر، 2006، ص ص23، 24.

(5) صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشاطها، دار البراق، لبنان، بيروت، 2002م، ج2، ص387

(6) محمد بن عزوز البرجي، من أعلام الطريقة الرحمانية، ولد بالبرج من صحراء بسكرة في حدود سنة 1170هـ وتوفي في 1233هـ، حفظ القرآن واشتغل بتحصيل العلم، أخذ الطريقة عن محمد بن عبد الرحمن الأزهري، له رسالة عالية في قواطع المريد وشرح على التلخيص. عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، الوليد للنشر، المنطقة الصناعية كوينين، الوادي، 1425هـ/2004م، ص118.

(7) سيدي محمد الصغير الجلالي، تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان، تحقيق: مختار بن الحاج سي مصطفى طاهيري، تصنيف ومراجعة: عبد الكريم قذيفة، دار كنوز الحكمة، ط1، 1436هـ/2013م، ص15.

(8) عبد المنعم القاسمي، أعلام التصوف في الجزائر، دار الخليل القاسمي، 1427هـ/2005م، ج2، ص390.

(9) المرجع نفسه، ص390

(10) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر، الجزائر، ط6، 2009، ج4، ص150.

(11) عبد المنعم القاسمي، الطريقة الخلوتية الرحمانية، الأصول والآثار منذ ظهورها إلى غاية الحرب العالمية الأولى، رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، قسم العقائد والأديان، جامعة الجزائر، 2008م، ص530.

(12) الشريف بن الأحرش، الحسني الخلوتي، أبو القاسم، صوفي نشأ في المعلبة بالقرب من مدينة الجلفة، من آثاره: الفيض الرحماني في قول بعض الأولياء، توفي في 1281هـ/1864م. عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط3، 1403هـ/1983م، ص15.

(13) نعيم النعيمي: عالم فاضل مصلح صوفي ولد في 1909م، بأولاد جلال حفظ القرآن الكريم والتحق بزاوية الشيخ المختار، انضم إلى جمعية العلماء المسلمين سنة 1931م، عيّن مدرسا بمعهد بن باديس بقسنطينة سنة 1947، شارك في ثورة التحرير وكان لها علاقة جيدة بقادتها، من آثاره نظم قطر الندى. توفي في 1947م. عبد المنعم القاسمي، المرجع السابق، ص531.

(14) خالد محمد، التصوف من الممارسة النخبوية إلى الممارسة الاجتماعية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر 2، 2014، 2015، ص ص95، 96.

(15) عبد المنعم القاسمي، أعلام التصوف، ص390.16

(16) محمد الصغير بن المختار، تعطير الأكوان بنشر شذا نفحات أهل العرفان، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1916، ص14.

(17) Marthe et Edmond Gouvion, Kitab Aayane El ،Marhariba, Imprimerie Orientale Fontana Frères, Alger, 1920, P 153

(18) حسب وثيقة موجودة بمكتبة الدكتور عبد المنعم القاسمي أمّدنا بها مؤخرا، وقف عليها في أفريل 2017 بخزانة زاوية سيدي بولرباح بولاية الجلفة، وهي بخط يد الشيخ محمد الصغير ذكر فيها تاريخ ميلاده: "كتب بمسجد شيخه المختار بن

عبد الرحمن بن خليفة، في 24 ذي الحجة الحرام 1321هـ. كاتبه خديم خلف محمد الصغير بن الشيخ المختار، وفي عمر الكاتب 54 سنة وسنة الازدياد سنة 68 في القرن الثالث عشر".

(19) علي بن عبد الله نعاس، تنبيه الأحفاد بمناقب الأجداد، مطبعة رويغي، الأغواط، الجزائر، 1438ه/2016م، ص331

(20) سي مصطفى طاهيري، المرجع السابق، ص:14، علي بن عبد الله نعاس، المرجع السابق، ص: 332.

(21) ترجم لوالده الشيخ المختار فيما أسماه "طرفة المحب وتحفة الحب" ضمن كتابه تعطير الأكوان. محمد الصغير بن المختار، المصدر السابق، ص ص: 13، 70. عبد المنعم القاسمي، المرجع السابق، ص ص 390، 391.

(22) محمد الصغير بن المختار، المصدر السابق، ص ص: 3، 14، 15

(23) أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1405ه/1985م، ق2، ص: 576 ترجمة رقم 125. عبد الباقي مفتاح، المرجع السابق، ص ص 193، 194

(24) عبد المنعم القاسمي، المرجع السابق، ص391.

(25) فريح لخميسي، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان، إرهاصاتها ومسارها 1914، 1954، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، 2016، 2017، ص75.

(26) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص150

(27) Marthe et Edmond Gouvion, OP. Cit, pp154 ،157

(28) Ibid, p155.

(29) محمد الصغير بن المختار، المصدر السابق، ص18، الحفناوي، المصدر السابق، ص ص576، 577، عبد الباقي مفتاح، المرجع السابق، ص193.

(30) Octave Depont et Xavier Coppolani ،OP.Cit, p 406.

(31) أكد لنا الأستاذ خالد محمد باحث مهتم بتاريخ منطقته أولاد جلال وأعلامها، بأنّ الشيخ مصطفى الابن الأكبر للشيخ المختار، كان حيا في 1882م بناء على عقد شراء ملكية وقّعه بنفسه رقم 383 مؤرخ في 22 أفريل 1882م مستخرج من محكمة أولاد جلال يملكه في مكتبته الخاصة. كما أن الدكتور عبد المنعم القاسمي يملك مراسلة محمد المكي بن عزوز إلى محمد بن الحاج محمد القاسمي جاء فيها ما يلي: "... وقد ساءني خبر وفاة الرجل الصالح سيدي مصطفى نجل الشيخ شيخ الجميع سيدي المختار"، بتاريخ 07 شعبان 1301هـ/ 01 جوان 1884م. وهي من وثائق المكتبة القاسمية، أفادنا بها مؤخرا.

(32) Marthe et Edmond.32 Gouvion, OP. Cit, p155.

(33) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج4، ص 150، عبد الباقي مفتاح، المرجع السابق، ص194

(34) محمد الصغير بن المختار، تعطير الأكوان، ص ص 70، 120.

(35) عادل نويهض، المرجع السابق، ص325. الحفناوي، المصدر السابق، ص ص 345، 352.

(36) لم نعثر له على ترجمة فيما بين أيدينا من مصادر ومراجع.

(37) محمد الصغير، تعطير الأكوان، ص 6.

(38) أبو القاسم الحفناوي، المصدر السابق، ص:577 ترجمة رقم 126.

(39) عبد الحليم صيد، المرجع السابق، ص 53.

(40) المرجع نفسه، ص53.

(41) محمد الصغير، تعطير الأكوان، ص 4.

(42) المصدر نفسه، ص13

(43) المرجع نفسه، ص:18

(44) عبد الحليم صيد، المرجع السابق، ص 53.

(45) بناء على ما ذكره لنا كل من الدكتور عبد المنعم القاسمي والأستاذ خالد محمد.

(46) رجّحنا تاريخ 1917م بناء على نسخة يملكها الأستاذ خالد محمد من حصر لتركة الشيخ محمد الصغير والتي تقع في عشرين (20) صفحة وتحمل رقم 90 مستخرجة أيضا من محكمة أولاد جلال مؤرخة في 10 ماي 1918م في الصفحة الأولى منها متفقا مع علي بن عبد الله نعاس. والجدير بالذكر بأن هناك اختلاف في تاريخ وفاته في ما بين أيدينا من مصادر ومراجع: نجد مثلا محقق كتاب تعطير الأكوان الأستاذ طاهيري يجعله في 1916، عبد الله صيد دون ذكر لمصادره متفقا

مع مارث وإدموند قوفيون اللذين زارا أولاد جلال في 1917م وكتبا في هامش ترجمتهما للشيخ المختار بأنه توفي في بداية 1918م، أما عبد المنعم القاسمي فقد جعله في 1920. علي بن عبد الله نعاس، المرجع السابق، ص:333، مختار طاهيري، المرجع السابق، ص 14. عبد الله صيد، المرجع السابق، ص 52.
عبد المنعم القاسمي، المرجع السابق، ص 345.

Marthe et Edmond Gouvion, OP. Cit, p 155

(47) محمد بن عبد الرحمن الديسي، ديوان منة الحنان المنان، مخطوط بالمكتبة القاسمية، نقلا عن عبد المنعم القاسمي.
(48) تعطير الأكوان، ص ص3، 4
(49) المصدر نفسه، ص 3.
(50) المصدر نفسه، ص ص 3، 4.
(51) نفسه، ص 2.
(52) نفسه، ص ص 230، 231.
(53) نفسه، ص ص 70، 74.
(54) نفسه ص ص 75، 110.
(55) محمد الصغير، تعطير الأكوان، ص ص123، 134.
(56) المصدر نفسه، ص 136.
(57) المصدر نفسه، ص ص196، 210.
(58) المصدر نفسه، ص217.
(59) نفسه، ص ص221، 225.

El Ihyaa

An international refereed university scientific journal

issued by the Faculty of Islamic Sciences - University of Batna 1 - Algeria

Human and social sciences and foreign languages part

Volume: 22 - Part: 1 - Issue: 30 - Jumada II 1443 AH – January 2022 AD

I.S.S.N: 1112-4350 - E.I.S.S.N: 2588-2406