ISSN 2477-9954

العدد السابع - السنة الثالثة - رمضان 1438 هـ / يونيو (جوان) 2017 م

ورقة بيضاء

منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي:

تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي – الجزائر

ISSN 2477-9954

العدد السابع ـ السنة الثالثة ـ رمضان 1438 هـ / يونيو (جوان) 2017 م

المدير الشرفي

أ.د. عمر فرحاتي

مدير المجلة

أ.د. إبراهيم رحماني

رئيس التحرير

أ.د. مصطفى حميداتو

نائب رئيس التحرير

د. رشيد خضير

هيئة التحرير

أ.د. أبو بكر لشهب (أصول الفقه)

أ.د. كمال قدة (علوم القرآن)

أ.د. محمد رشيد بوغزالة (الفقه)

أ.د. يوسف عبد اللاوي (علوم الحديث)

أ.د. عبد الكريم بوغزالة (علوم القرآن)

أ.د. عبد الرحمن تركي (عقائد وأديان)

- جميع المراسلات باسم السيد:

مدير مجلة الشهاب – معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي ، ص ب 789 الوادي 39000

ولاية الوادي – الجزائر. البريد الإلكتروني: alshehab@univ-eloued.dz

الموقع الإلكتروني: www.univ- eloued.dz

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 – 2015.

الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة

(أ) من جامعة الوادي:

أ.د. أبو بكر لشهب (أصول الفقه)
أ.د. إبراهيم رحماني (الفقه المقارن)
أ.د. مصطفى حميداتو (علوم الحديث)
أ.د. عبد الكريم بوغزالة(علوم القرآن)
أ.د. محمد رشيد بوغزالة (الفقه الإسلامي)
أ.د. كمال قدة (علوم القرآن)
أ.د. يوسف عبد اللاوي (علوم الحديث)
أ.د. عمر روينة (العقيدة ومقارنة الأديان)

(ب) من الجامعات الوطنية:

أ.د. الأخضر الأخضري (جامعة وهران)
أ.د. سليمان ناصر (جامعة ورقلة)
أ.د. سليمان ولد خسال (جامعة المدية)
أ.د. صالح بوبشيش (جامعة باتنة)
أ.د. صالح حليل (جامعة أدرار)
أ.د. عبد القادر بن حرز الله (جامعة باتنة)
أ.د. عبد القادر بن عزوز (جامعة الجزائر1)
أ.د. نوار بن الشلي (جامعة الأمير عبد القادر)
أ.د. عبيد بوداود (جامعة معسكر)
أ.د. عز الدين كيحل (جامعة بسكرة)
أ.د. محمد خالد اسطنبولي (جامعة أدرار)
أ.د. محمد سنيني (جامعة البليدة)
أ.د. مقلاتي صحراوي (جامعة باتنة)
أ.د. مولود عويمر (جامعة الجزائر2)
أ.د. نصر سلمان (جامعة الأمير عبد القادر)

(ج) من خارج الوطن:

أ.د. أمين محمد القضاة (عميد كلية الشريعة- الجامعة الأردنية)
أ.د. بديع السيد اللحام (عميد كلية الشريعة سابقا- جامعة دمشق - سوريا)
أ.د. حسن عبد الغني أبو غدة (جامعة الملك سعود بالرياض - السعودية)
أ.د. رشيد بن محمد كهوس (جامعة القرويين - المملكة المغربية)
أ.د. صالح خالد الشقيرات (جامعة الجوف - السعودية)
أ.د. عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة - قطر)
أ.د. عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة)
أ.د. عبد الوهاب فرحات (جامعة الملك خالد - أبها - السعودية)
أ.د. عز الدين بن زغيبة (كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي)
أ.د. محماد بن محمد رفيع (جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس - المملكة المغربية)
أ.د. محمد أحمد حسن القضاة (عميد كلية الشريعة سابقا-الجامعة الأردنية)
أ.د. محمد علي سميران (نائب رئيس جامعة آل البيت - المفرق - الأردن)
أ.د. يوسف إبراهيم يوسف (مدير مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي - جامعة الأزهر)

المحتويات

مجلة الشهاب- العدد (07) - السنة (03) رمضان 1438 هـ - يونيو (جوان) 2017 م

الموضوع	رقم الصفحة
- بين يدي هذا العدد	07
● قراءة مقاصدية في جهاد النبي الكريم ﷺ مقصد العدالة أنموذجًا ✍ **د/ رقية طه العلواني** (جامعة البحرين)	09
● مبدأ الرضا وأثره في التبرع بالأعضاء البشرية بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري ✍ **د/ توفيق عقون** (جامعة الجزائر1)	45
● صيام يوم السبت: "دراسة فقهية حديثية". ✍ **د/ عماد جراية** (جامعة الوادي)	75
● الشيخ محمد عز الدين عباسي ومنهجه في الفتوى من خلال كتابه: "تحفة السالك إلى خير المسالك". ✍ **محمد لعويني** ، **ود/ محمد مزياني** (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة)	97
● ولاية العلاج في الفقه الإسلامي. ✍ **أ/ عصام خرخاش** (جامعة الجزائر1)	121
● الأساسيات الاقتصادية لمقومات الاستخلاف في الاقتصاد الإسلامي. ✍ **د/ الإمام بله طيب الأسماء حمد** (جامعة وادي النيل- السودان)	141
● الفرد والغريب من الحديث في ميزان التفرد. ✍ **د/ عبد المجيد مباركية** (جامعة الوادي) **وأ/ حمزة بوروبة** (جامعة باتنة1)	171
● أبو الفضل محمد بن محمد المشدالي (820 تقريبا - 864هـ) العلامة الموسوعي الرحالة. ✍ **د/ نور الدين مداح** (جامعة البويرة)	187

- **ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.**
- **يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط برتبة الباحث ولا بمكانته العلمية.**

قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:

- اندراج البحث ضمن تخصص المجلة.
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد البحث.
- أن لا يكون البحث منشورا أو مقدّما للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في البحوث ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن يتراوح عدد صفحات البحوث من أربعة عشر صفحة إلى ثلاثين صفحة من بعد إدخال البحث في قالب المجلة وفق النموذج المعتمد وبتفصيلاته (يرجع إلى صفحة المجلة بالموقع الإلكتروني للجامعة).
- أن يلتزم الباحث بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للبحث.
- يرسل البحث عبر بريد المجلة الإلكتروني، أو يرسل في قرص ممغنط CD مع نسختين ورقيتين عبر العنوان البريدي للمجلة.
- يرفق الباحث خطاباً موقعاً منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمنا تصريحا بكون بحثه ليس جزءا من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى.
- يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني – الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف.
- تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص بشكل سري.
- ترسل المجلة وعدا بالنشر بمجرد وصول التقارير إيجابية. كما ترسل اعتذارا عن النشر إذا كانت التقارير غير إيجابية دون الالتزام بإعادة إرسال الأبحاث إلى أصحابها أو بيان مبررات الامتناع عن النشر.
- يُعطى الباحث في حالة نشر بحثه نسختان من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدي هذا العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضْلِلْ فَلا هَادِيَ لَهُ. وَأَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَمَّا بَعْدُ:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 102].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [النساء: 1].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ۝٧٠ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: 70 و71].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

يسعدنا أن نزفّ إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية العدد السابع من مجلة الشهاب، وقد ضمنّاه جملة مختارة من البحوث المهمة في مادة تخصصها؛ فجاء ثريا بالدراسات المتنوعة التي تستمد بهاءها ورونقها من عبق الشريعة وهداية السماء؛ نسأل الله تعالى أن يتقبلها وينفع بها، ويبارك الجهود.

أسرة المجلة

صفحة بيضاء

قراءة مقاصدية في جهاد النبي الكريم ﷺ

مقصد العدالة أنموذجًا

بقلم

د. رقية طه العلواني(*)

ملخص

لم تحظ سيرة أحد من البشر بمثل ما حظيت به سيرة النبي الكريم عليه الصلاة والسلام من الاهتمام والدراسة والتمحيص الدقيق، فظهرت مصنفات ضخمة تتناول جوانب شتى من حياة النبي ﷺ وتفاصيل حياته، سيما ما يتعلق منها بأخلاقه وآدابه وغزواته ﷺ. وقد جاءت تلك الوقائع والأحداث التفصيلية وفق مقاصد عملية سار عليها النبي الكريم عليه الصلاة والسلام في دعوته للناس وهداية البشر. وتبقى القراءة المقاصدية لتلك السيرة وأحداثها من أكثر ما تحتاج إليه الأمة المسلمة في الوقت الراهن. إذ أن تلك القراءة تستنطق الأحداث والوقائع لتكشف عن مقاصد الرسالة النبوية التي جاءت السيرة تطبيقًا ومنهجًا عمليًا لها. ومن تلك المقاصد والكليات؛ تحقيق العبودية لله وإقامة الحق والعدل التي لا تكتمل إنسانية البشر إلا بهما. وهذه الدراسة تقدم أنموذجًا لتلك القراءة يتمثل في النظر في مقاصد الجهاد وعلى رأسها؛ العدالة. ذلك المقصد المطلق الذي جاءت به الرسالة الخاتمة وجعل منه النبي الكريم عليه الصلاة والسلام واقعًا حيًا في سلوكياته وسيرته في الحرب كما في السلم، في الرخاء

(*) أستاذ مشارك، ورئيسة لجنة المناهج الأكاديمية، كلية الآداب، جامعة البحرين.
drruqaia@yahoo.com

كما في الشدة. وقد ترتب على تحقيق ذلك المقصد ثمرات عدة منها؛ تحقق الاستقرار في المجتمع المسلم الأول والوصول به إلى حالة من التعايش السلمي بين مختلف مكوناته. وتظهر أهمية ذلك الإنجاز عند استحضار الواقع المرير الذي كانت تمرّ به الجزيرة العربية وما حولها آنذاك. فالجهاد الذي قام به النبي الكريم طوال حياته بمختلف مستوياته حقق مقاصد عدة من أهمها مقصد العدالة الذي يحفظ للناس كرامتهم وحقوقهم ومن ثم استقرار معاشهم.

الكلمات المفتاحية: السيرة النبوية، الجهاد، العدالة، مقاصد الجهاد.

مقدمة

الحمد لله والصلاة السلام على رسول وعلى آله وصحبه وبعد؛ فإن السيرة النبوية ووقائعها وأحداثها التفصيلية جاءت وفق مقاصد عملية سار عليها النبي الكريم عليه الصلاة والسلام في دعوته الناس، وهداية البشر، قال تعالى : ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾[1] .

وقد اشتد اهتمام الأمة الإسلامية بالسيرة النبوية فظهرت مصنفات ضخمة تتناول جوانب شتى من حياة النبي ﷺ وسيرته العطرة، سيما ما يتعلق منها بأخلاقه وآدابه وغزواته ﷺ. وتبقى القراءة المقاصدية لتلك السيرة وأحداثها من أكثر ما تحتاج إليه الأمة المسلمة في الوقت الراهن. إذ أن تلك القراءة تستنطق الأحداث والوقائع لتكشف عن مقاصد الرسالة النبوية التي جاءت السيرة تطبيقًا ومنهجًا عمليًا لها. ومن تلك المقاصد والكليات؛ تحقيق العبودية لله وإقامة الحق والعدل التي لا تكتمل إنسانية البشر إلا بهما. قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾[2].

وهذه الدراسة تقدم أنموذجًا لتلك القراءة يتمثل في النظر في مقاصد الجهاد وعلى رأسها؛ العدالة. ذلك المقصد المطلق الذي جاءت به الرسالة الخاتمة وجعل منه النبي الكريم عليه الصلاة والسلام واقعًا حيًا في سلوكياته وسيرته في الحرب كما في السلم، في الرخاء كما في الشدة. وقد ترتب على تحقيق ذلك المقصد ثمرات عدة منها؛ تحقق

الاستقرار في المجتمع المسلم الأول والوصول به إلى حالة من التعايش السلمي بين مختلف مكوناته. وتظهر أهمية ذلك الإنجاز عند استحضار الواقع المرير الذي كانت تمر به الجزيرة العربية وما حولها آنذاك. فالجهاد الذي قام به النبي الكريم طوال حياته بمختلف مستوياته حقق مقاصد عدة من أهمها مقصد العدالة الذي يحفظ للناس كرامتهم وحقوقهم ومن ثم استقرار معاشهم.

ولعل أبرز نقاط أهمية هذا الموضوع تكمن في؛

• إلقاء الضوء على أهمية إظهار الجوانب المقاصدية في السيرة النبوية حتى لا تُقرأ وكأنها أحداث تاريخية بعيدة عن التقصيد والتقعيد المسوق إلى التعميم ومفارقة الزمان والمكان والبيئة التي شهدتها السيرة النبوية العطرة.

• رد بعض الشبهات المثارة حول موضوع الجهاد في الإسلام، خاصة مع كثرة حوادث الإرهاب وانتشار الجماعات الإرهابية التي تنسب أعمالها – زورًا – للإسلام، فكان لابد من إلقاء الضوء على هذه القضية وكشف زيف المخادعين والمنتحلين زورًا فيها.

• الإسهام في تقديم دراسات تأصيلية لجوانب السيرة النبوية العطرة وتجلياتها في الواقع الإنساني ومن ثم النظر فيما يمكن أن تقدّمه للعالم اليوم.

الدراسات السابقة:

تناولت العديد من الدراسات موضوع الجهاد من زوايا مختلفة؛ ركزّ البعض منها على الجوانب الحديثية بينما جاء الأخر حول الجوانب الفقهية للموضوع، مؤكدة غالبيتها الأخلاق السامقة للنبي الكريم عليه الصلاة والسلام في ذلك كله.

ومن تلك الدراسات:

• «**دعوة الإسلام إلى السلم**» ، عبارة عن دراسة مقدمة من الجامعة الإسلامية العالمية شيتاتونغ، المجلد الثالث، شهر ديسمبر 2006م، من صفحة 123 إلى صفحة 132، لمحمد شاه جلال محاضر في قسم الدعوة والدراسات الإسلامية بنفس الجامعة. أوضح الكاتب فيها

أن الإسلام دين سلم، وأن ما يدعيه أعداؤه الحاقدون من أن الإسلام دين حرب وعنف وعداء للناس محض كذب وافتراء، والغاية التي من أجلها شرع الجهاد وأهدافه.

•«**الحرب والسلم في قانون الإسلام**» لمجيد خدوري، أستاذ العلوم الشرقية في جامعة هوبكينز، والكتاب تحليل تفصيلي عن الحرب والسلام وفق القوانين الإسلامية.

•«**نظام السلم والحرب في الإسلام**» هي إحدى محاضرات الدكتور مصطفى السباعي، يتحدث فيها عن موقف المسيحية من الإسلام، مبادئ الإسلام في السلام، نظام السلام الداخلي، وغيرها من المواضيع الشائكة في هذا الموضوع.

•«**نظرات في أحكام الحرب والسلم دراسة مقارنة**» لمحمد اللافي رئيس المركز المتوسطي للدراسات التاريخية باريس – فرنسا. أوضح فيه الكاتب أن الجهاد في الإسلام لا يمكن أن يوصف بأنه هجومي لأن الهجوم يعني الظلم. بينما الجهاد يهدف إلى منع الظلم ونصرة المستضعفين.

•«**أخلاقيات الحرب في الفقه الإسلامي بين النظرية والتطبيق**» لمحمد محمد الشلش، وهو عبارة عن مقارنة بين أحكام الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي ومدى الالتزام بها.

•«**نظرية الحرب بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي المعاصر**»، بحث مقدم للهيئة العالمية للإعجاز العلمي في الكتاب والسنة، عام 2006. للدكتور سيد مصطفى أحمد خبير في القانون الدولي والعلاقات الدولية .

•«**نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام**» للدكتور ضو مفتاح غمق، وهو عبارة عن دراسة تعالج العلاقات الحربية بين بني الإنسان في النظرة الإسلامية، حيث تطرق الكاتب إلى دراسة المبادئ الكبرى لتنظير الحرب في الإسلام على وجه العموم، محاولا تلمس نقاط تأثير القواعد الإسلامية في التنظيم الدولي للحروب بين الدول بوصفها جماعات منظمة في العالم المعاصر.

• «**الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام**» رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه الإسلامي المقارن، لعبد الله بن صالح العلي، بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية سنة 1406هـ 1985م، وقد عرف فيها الكاتب الحرب وتاريخها وأنواعها وأغراضها، وتكلم عن حرب الخارجين على أمن الدولة وسيادتها، والحرب الدولية.

• «**نظرية الحرب في الإسلام**» كتبه محمد أبو زهرة في المجلة المصرية للقانون الدولي المجلد الرابع عشر سنة 1958، وقد أصدر كتاب بنفس الاسم صادر عن دار الفكر العربي بالقاهرة، يناقش أخلاق الإسلام في ظل الحروب انطلاقا من توجيهات الرسول ﷺ.

مصطلحات الدراسة:

من أبرز مصطلحات الدراسة؛ الجهاد. وهو في اللغة: المشقة، يقال جهدت جهادًا بلغت المشقة. وشرعًا: بذل الجهد في قتال الكفار ويطلق أيضا على مجاهدة النفس والشيطان والفساق[3]. وقال الجرجاني: "الجهاد هو الدعاء إلى الحق»[4].

وثمة مصطلحات أخرى تقترب من الجهاد ومنها؛ **الغزو** ويعني في اللغة: قصد الشيء وإرادته وطلبه[5]. قال صاحب القاموس: «الغزوة ما غُزي وطُلب»[6].

أما الحرب فهي القتال بين فئتين، وقد يذكر على معنى القتال، وجمعه حروب[7]. قال ابن منظور: «الحرب نقيض السلم، والأشهر تأنيثها لأنهم ذهبوا بها على المحاربة»[8]. وقد وردت كلمة الحرب في آيات كثيرة من القرآن الكريم مرادا بها القتال، ومنها قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ﴾[9]، وقوله: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾[10]، وقوله: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ...﴾[11].

وعلى هذا فإن الجهاد أبلغ من الحرب والغزو تأثيرًا وأكثر دلالة وإحاطة بالمعنى المقصود، فالجهاد متلقاة من أحوال النبي ﷺ وغزواته، وهو يرمي إلى تحقيق أهداف

سامية وغايات نبيلة، وليس كل من حمل السلاح يكون مجاهدًا في سبيل الله، لأن مشكلة الخلط بين المسميات والجهل بدلالات الكلمات أو التساهل في إطلاقها أوقع الكثيرين في اضطراب المفاهيم.

ومن مصطلحات الدراسة كذلك؛ العدالة والعدل: ما قام في النفوس أَنه مُسْتقيم، وهو ضِدُّ الجَوْر. عَدَل الحاكِمُ في الحكم يَعْدِلُ عَدْلًا وهو عادِلٌ من قوم عُدُولٍ وعَدْلٍ. وفي أَسماء الله سبحانه: العَدْل، هو الذي لا يَمِيلُ به الهوى فيَجورَ في الحكم، وهو في الأَصل مصدر سُمِّي به فوُضِعَ مَوْضِعَ العادِلِ، وهو أَبلغ منه لأَنه جُعِلَ المُسَمَّى نفسُه عَدْلاً، وفلان من أَهل المَعْدِلة أَي من أَهل العَدْلِ.

والعَدْلُ الحُكْم بالحق، يقال: هو يَقْضي بالحق ويَعْدِلُ. ورجل عَدْلٌ وعادِلٌ جائز الشهادة.ورَجُلٌ عَدْلٌ: رِضاً ومَقْنَعٌ في الشهادة؛...والعَدالة والعُدولة والمَعْدِلةُ والمَعْدَلةُ، كلُّه: العَدْل[12].

المبحث الأول

الإطار التشريعي للجهاد ومقاصده

تمهيد

من أعظم ما يميز سيرة النبي الكريم عليه الصلاة والسلام آليات تحويله لقيم العدل والمساواة والحرية والتسامح والرحمة واحترام المواثيق إلى واقعٍ معاش، فلم يخرج على عهد ولا ميثاق، ولم يتجاوز مبادئ العدالة التي جاءت به رسالته ولا حتى في أشد الظروف والحالات. بل إن جهاده ﷺ كان أنموذجًا لتجسيد مقاصد العدالة والحرية والمساواة بين البشر في الواقع، تتضح من خلال عشرات المواقف المختلفة التي روتها كتب الصحاح والسنن.

ففي الصحيحين من حديث عروة ابن الزبير أن عائشة رضي الله عنها حدثته أنها قالت للنبي ﷺ: هل أتى عليك يوم كان أشد من يوم أحد؟ فقال: «لَقَدْ لَقِيتُ مِنْ قَوْمِكِ مَا لَقِيتُ، وَكَانَ أَشَدَّ مَا لَقِيتُ مِنْهُمْ يَوْمَ العَقَبَةِ، إِذْ عَرَضْتُ نَفْسِي عَلَى ابْنِ عَبْدِ

يَالِيلَ بْنِ عَبْدِ كُلاَلٍ، فَلَمْ يُجِبْنِي إِلَى مَا أَرَدْتُ، فَانْطَلَقْتُ وَأَنَا مَهْمُومٌ عَلَى وَجْهِي، فَلَمْ أَسْتَفِقْ إِلَّا وَأَنَا بِقَرْنِ الثَّعَالِبِ فَرَفَعْتُ رَأْسِي، فَإِذَا أَنَا بِسَحَابَةٍ قَدْ أَظَلَّتْنِي، فَنَظَرْتُ فَإِذَا فِيهَا جِبْرِيلُ، فَنَادَانِي فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ سَمِعَ قَوْلَ قَوْمِكَ لَكَ، وَمَا رَدُّوا عَلَيْكَ، وَقَدْ بَعَثَ إِلَيْكَ مَلَكَ الجِبَالِ لِتَأْمُرَهُ بِمَا شِئْتَ فِيهِمْ، فَنَادَانِي مَلَكُ الجِبَالِ فَسَلَّمَ عَلَيَّ، ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، فَقَالَ، ذَلِكَ فِيمَا شِئْتَ، إِنْ شِئْتَ أَنْ أُطْبِقَ عَلَيْهِمُ الأَخْشَبَيْنِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: بَلْ أَرْجُو أَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ مِنْ أَصْلاَبِهِمْ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ وَحْدَهُ، لاَ يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا»[13].

فعلى الرغم مما واجهه من قومه من أنواع العذاب والصد والاستهزاء والسخرية به وبأتباعه، إلا أنه لم يتجاوز الرأفة عليهم بل يدعو لهم ويصبر عليهم، فكانت رسالته بحق رسالة القيم والأخلاق السامقة: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»[14].

وكان النبي ﷺ هو الأسوة الحقة والمثال التطبيقي الحيّ لأخلاق هذا الدين والقرآن العظيم، حتى مع أعدى أعدائه وأشد خصومه من اليهود، فقد دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا: السام عليكم - حذفوا اللام من السلام قصدًا، والسام هو الموت، فكأنهم يدعون على النبي بالموت والهلاك - 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، أولم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله ﷺ: «قد قلت: وعليكم»[15].

ولذلك شهد له أعداؤه وخصومه قبل أتباعه ومحبيه، ففي حديث أبي سفيان وهرقل المشهور في الصحيحين أن هرقل سأل أبا سفيان وكان يومئذ كافرًا محاربًا: «فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قلت: لا. قال: فهل يغدر؟ قلت: لا، .. قال: ماذا يأمركم؟ قلت: يقول: اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئا، واتركوا ما يقول آباؤكم، ويأمرنا بالصلاة والزكاة والصدق والعفاف والصلة»[16].

وفي الحديث عن أبي نضرة قال حدثني من سمع خطبة رسول الله ص ﷺ في وسط أيام التشريق فقال: «يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل

لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى»[17].

من هنا **بات السلم متأصلًا وليس أمرًا طارئًا أو استثنائيًّا في السيرة النبوية.** وقد تأصلت هذه الرؤية وانعكست على كافة المستويات؛ ابتداء من حياة الفرد، ومرورًا بالأسرة والجماعة والمجتمع والدولة، ووصولاً إلى ما يمكن أن نطلق عليه العلاقات الدولية.

فالعالم ليس حلبة للصراع تكون الغلبة فيها للأقوى، بل هو كلٌّ متناسق. ولم تكن تعاليم النبي الكريم في ذلك، مثالية أو ضاربة في الخيال بل تمّ الالتزام بها وتطبيقها فعليًا، لأنها تشكل عمق الرؤية الإسلامية للعالم الذي أراده القرآن الكريم.

وعلى هذا تُقرأ كافة السياسات والمواقف والإجراءات التي اتخذها النبي الكريم مع مخالفيه- أفرادًا ودولًا- في إطار الالتزام بمنظومة من القيم والمبادئ المعيارية، التي تضمن الوصول إلى هدف السلام العالمي، وعلى رأسها قيمة العدالة المطلقة.

أولًا: تشريع الجهاد

لقد مرّ تشريع الجهاد في الإسلام بعدة مراحل، ففي المرحلة المكية كان المؤمنون مأمورين بالصبر وكف الأذى كما قال الله: ﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ** ﴾[18]، ثم لما انتقلوا للمدينة وصارت لهم دولة أذن لهم بالقتال ولم يفرضه عليهم قال سبحانه: ﴿ **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ** ﴾[19]، ثم جاء الأمر بقتال من قاتلوا؛ قال عز وجل: ﴿ **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** ﴾[20].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله): «لما بعث نبيه وأمره بدعوة الخلق إلى دينه، لم يأذن له في قتل أحد على ذلك ولا قتاله حتى هاجر إلى المدينة فأذن له وللمسلمين بقوله تعالى: ﴿ **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ** ﴾

وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ ﴾[21]. ثم إنه بعد ذلك أوجب عليهم القتال بقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[22]»[23].

وقال ابن القيم (رحمه الله): «لما استقر رسول الله ﷺ بالمدينة، وأيده الله بنصره بعباده المؤمنين الأنصار، وألّف بين قلوبهم بعد العداوة والإحن التي كانت بينهم، فمنعته أنصار الله وكتيبة الإسلام من الأسود والأحمر، وبذلوا نفوسهم دونه، وقدّموا محبته على محبة الآباء والأبناء والأزواج، وكان أولى بهم من أنفسهم، رمتهم العرب واليهود عن قوس واحدة، وشمروا لهم عن ساق العداوة والمحاربة، وصاحوا بهم من كل جانب، والله سبحانه يأمرهم بالصبر والعفو والصفح حتى قويت الشوكة، واشتد الجناح، فأذن لهم حينئذ في القتال، ولم يفرضه عليهم، فقال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ﴾[24]، ولم يأذن الله بمكة لهم في القتال، ولا كان لهم شوكة يتمكنون بها من القتال بمكة. فقد روى الحاكم في مستدركه عن ابن عباس قال: لما خرج رسول الله ﷺ من مكة قال أبو بكر: «أخرجوا نبيهم، إنا لله وإنا إليه راجعون، ليهلكن» فأنزل الله عز وجل: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ ﴾ وهي أول آية نزلت في القتال. وإسناده على شرط الصحيحين. ثم فرض عليهم القتال بعد ذلك لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم فقال: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ ﴾[25]..»[26].

وقد أباحت الأديان السماوية القتال دفاعًا عن النفس وعن الفضيلة، وعن العبادة، وعن الرسالة الإلهية، فنزل قوله تعالى: ﴿﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ

﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾﴾[27].

ثانيًا: مقاصد تشريع الجهاد

لم يكن تشريع الجهاد في الإسلام خارجًا عن مقاصد الرسالة الخاتمة وما جاء فيها من قيم إنسانية عليا تتمثل في إقامة العدل، والحرية والمساواة بين البشر. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[28].

فالعدل والإنصاف منهجٌ دقيق يُمثّل جميع صور القسط والعدل مع القريب والبعيد، المخالف والموافق دون تمييز بين مسلم أو غير مسلم بل ينهى عن جميع صور الجور والظلم مع كلِّ أحد. فمبدأ الظلم محرم بكل حال، فلا يحل لأحد أن يظلم أحدًا مهما اختلف معه[29]. **من هنا كانت أعظم مقاصد تشريع الجهاد تحقيق العدالة.**

قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[30] قال ابن المنذر: «روينا عن ابن عباس أنه قال في قوله: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟﴾ «ولا تقتلوا النساء والصبيان، والشيخ الكبير، ولا من ألقي إليكم السلم وكف لله، فإن فعلتم هذا فقد اعتديتم»[31].

وقال عز وجل: ﴿وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[32]. وقال سبحانه ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[33].

يقول في ذلك الشيخ أبو زهرة رحمه الله: «إن الأصل في العلاقات الدولية في الإسلام هو السِلم، حتى يكون اعتداء على البلاد أو الدعاة أو حرمات الإسلام أو المسلمين، بفتنتهم عن دينهم. والحرب حينئذٍ ضرورة للدفاع عن النفس والمال أو العقيدة..»[34].

- **مقصد العدالة:**

من أعظم مقاصد الجهاد؛ حماية قيمة العدالة والإنصاف بين الناس، وعدم إهدارها بينهم. أي أن الله أمر بالقتال لصدّ العدوان والدّفع عن الأعراض والحرمات، وحرّم الاعتداء والبدء بالقتال. والإسلام كلّف الناس بتحقيق العدالة في الأرض، وهذا يوجب على المسلمين مكافحة الظلم والبغي حيث كان، لا لغرض فرض الهيمنة والسيطرة واستعمار الشعوب بل لتحقيق قيمة العدالة وحمايتها.

وقد ورد في الحديث: أن أعرابيا قال للنبي عليه الصلاة والسلام: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ فقال النبي ﷺ: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[35].

فكل قتال لدفع الظلم ومعاونة المظلومين ضد الظالمين ونصرة الحق هو من القتال في سبيل الله، وكل طريق للوصول إلى الحق أو حمايته أو الدفاع عنه هو في سبيل الله سبحانه وتعالى. قال تعالى: ﴿**فَلْيُقَٰتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَمَن يُقَٰتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٧٤﴾ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا**﴾[36].

قال الإمام القرطبي (رحمه الله): «قوله تعالى: ﴿**وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ..**﴾ حض على الجهاد، وهو يتضمن تخليص المستضعفين من أيدي الكفرة المشركين الذين يسومونهم سوء العذاب، ويفتنونهم عن الدين، فأوجب تعالى الجهاد لإعلاء كلمته وإظهار دينه واستنقاذ المؤمنين الضعفاء من عباده، وإن كان في ذلك تلف النفوس. وتخليص الأسارى واجب على جماعة المسلمين إما بالقتال وإما بالأموال، وذلك أوجب لكونها دون النفوس إذ هي أهون منها. قال مالك: واجب على الناس أن يفدوا الأسارى بجميع أموالهم. وهذا لا خلاف فيه، لقوله عليه السلام: «فكوا العاني» وكذلك قالوا: عليهم أن يواسوهم فإن المواساة دون المفاداة، وقوله تعالى:

﴿وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ عطف على اسم الله عز وجل أي وفي سبيل المستضعفين، فإن خلاص المستضعفين من سبيل الله. وهذا اختيار الزجاج وقاله الزهري. وقال محمد بن يزيد: أختار أن يكون المعنى وفي المستضعفين فيكون عطفا على السبيل، أي وفي المستضعفين؛ لاستنقاذهم، فالسبيلان مختلفان»[37].

فالحرب في الإسلام لحماية المستضعفين من المؤمنين أمثال الساكنين في مكة الذين استذلهم كفارها وآذوهم ليمنعوهم من الهجرة وليفتنوهم عن دينهم. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾[38].

قال الله عز وجل: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[39].

وقد صرّح جمهور الفقهاء من المالكية والحنفية وأكثر الشافعية والحنابلة[40] بأن مناط القتال هو الحرابة والمقاتلة والاعتداء، وهذا منهم يدل على أن الباعث الحقيقي على الجهاد، إنما هو دفع العدوان الظلم لا الكفر، بدليل أن غير المقاتل من المدنيين لا يُقاتل؛ لأن النبي ﷺ حرّم قتل النساء والشيوخ والأولاد فقال: «لا تقتلوا شيخًا فانيًا، ولا طفلًا، ولا امرأة، ولا تَغُلُّوا»[41]، ولو كان الكفر مبيحًا للقتل لما قبل الرسول ﷺ التحكيم في بني قريظة، ولكان الإكراه على الدين جائزًا.

وقد قال فقهاء الشافعية: «وجوب الجهاد: وجوب الوسائل لا المقاصد، إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد، لكان أولى من الجهاد»[42].

ولا تخفى الحكمة من مجابهة الظلم والعدوان، فهما أس الفساد المنهي عنه في الأرض. يقول ابن الهمام: «المقصود من القتال هو إخلاء العالم من الفساد»[43].

يقول العقاد (رحمه الله): «فالعلاقة بين الناس في دستور الإسلام علاقة سلم، حتى يضطروا إلى الحرب؛ دفاعا عن أنفسهم، أو اتقاء لهجوم تكون المبادرة فيه ضربا من الدفاع، فالحرب يومئذ واجبة على المسلم وجوبا لا هوادة فيه، وهو مع وجوبها مأمور بأن يكتفي من الحرب بالقدر الذي يكفل له دفع الأذى، ومأمور بتأخيرها ما بقيت له وسيلة إلى الصبر والمسالمة، لذلك سالموا الحبشة ولم يحاربوها، ولذلك حاربوا الفرس؛ لأن كسرى أرسل إلى عامله في اليمن يأمره بتأديب النبي، أو ضرب عنقه وإرسال رأسه إليه، وحاربوا الروم؛ لأنهم أرسلوا طلائعهم إلى تبوك فبادرهم النبي ﷺ بتجريد السرية المشهورة إلى تخوم الحجاز الشمالية، وعادت السرية بغير قتال حين وجدت في تبوك أن الروم لا يتأهبون للزحف على بلاد العرب ذلك العام، ولم يبادئ النبي ﷺ أحدا بالعداء في بلاد الدولتين، إنما كتب إلى الملوك والأمراء يبلغهم دعوته بالحسنى، ولم تقع الحرب بعد هذا البلاغ بين المسلمين وجنود الفرس والروم إلا بعد تحريضهم القبائل العربية في العراق والشام على غزو الحجاز، وإعدادهم العدة لقتال المسلمين، وقد علم المسلمون بإصرارهم على اغتنام الفرصة العاجلة لمباغتتهم بالحرب من أطراف الجزيرة، ولولا اشتغال كسرى وهرقل بالفتن الداخلية في بلادهما لبوغت المسلمون بتلك الحرب قبل أن يتأهبوا لمدافعتها أو التحصن دونها. وفي الجزيرة العربية لم تقع حرب بين المسلمين وقبائلها إلا أن تكون حرب دفاع أو مبادرة إلى اتقاء الهجوم المبيت في أرض تلك القبائل، وكانت العداوة سافرة بين المسلمين ومشركي قريش، لا يكتمها المشركون، ولا يواربون فيها، ولا يخفون أنهم عقدوا النية على الإيقاع بمحمد وأصحابه وفض العرب من حوله، وإيذاء كل من يدخل منهم في دينه.

فلم تكن بين المسلمين والمشركين حالة غير حالة الحرب إلا في أيام صلح الحديبية، ثم عادت الحرب سجالا بين الفريقين حتى تم فتح مكة، وانتقلت الحرب من قتال سافر بين المشركين و المسلمين إلى قتال بالدس والمكيدة بين هؤلاء وزمرة المنافقين، وقد حرص الإسلام على تسمية كل عدو من أعدائه باسمه لا يعدوه، ولم يخلط بين حرب الشرك وحرب النفاق؛ لأنه لا يحاسب على العداوة بالنيات كما يحاسب على

العداوة بالأعمال. أما قبائل الجزيرة العربية من غير قريش فلم يحاربهم الإسلام إلا حرب دفاع أو حرب مبادرة لاتقاء الهجوم من جانبها، وأخبار السرايا الإسلامية في بلاد العرب معروفة محفوظة بأسبابها ومقدمتها، وكلها – كما أحصاها المؤرخ العصري أحمد زكي باشا – حروب دفاع واتقاء هجوم»[44].

– نماذج من تطبيقات العدالة وصورها في السيرة النبوية:

انتهج الرسول ﷺ مبادئ لم تخرج عن قيمة العدالة التي أقيمت كل العلاقات الإنسانية في الإسلام عليها، فهي الميزان المستقيم الذي يحدد العلاقات بين الناس في حال السلم، وحال الحرب على السواء. وقيمة التسامح التي تكرّس إشاعة الود والتراحم بين بني البشر لتنقية جوّ المجتمع من الشحناء والتناحر العنصري البغيض.

ففي السلم يكون حسن الجوار قائمًا على العدل، وفي الحرب يكون الباعث عليها هو العدل، والعدالة حق للأعداء كما هي حق للأولياء، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[45]. فأمرنا عز وجل بالعدل مع الجميع، ولو كان من قوم عدو لنا، فهذا الخلق لا يقبل التجزئة، ولا يعرف التمييز والمحاباة.

ومن صور العدالة في الحرب، التمسك بالفضيلة وهو من أساس العلاقات الإنسانية في الإسلام، سواء أكانت بين الآحاد أم كانت بين الجماعات، وسواء أكانت العلاقة في حال الحرب أم في حال السلم؛ لأن قانون الأخلاق قانون عام، والفضيلة حق لكل إنسان، يستحقها بمقتضى إنسانيته، وقد تقرر ذلك في المبادئ الإسلامية التي تطبق على جميع أهل الأرض، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[46].

وأعظم ما يقترن بالجهاد؛ خشية أن تندفع النفوس في حال احتدام القتال إلى ما يخالف ذلك المبدأ العام، قال عز وجل: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ

عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾[47].

وإذا كان هذا النص القرآني قد أقرّ رد الاعتداء بمثله، إلا أنه أمر بالتقوى، وهي أن يجعل المؤمن بينه وبين غضب الله وقاية. فإذا انتهك العدو حرمات الفضيلة، فإن المؤمن لا ينتهك، وبعبارة عامة: لا يصح للمسلم أن يجاري الأعداء في مآثمهم، وما يرتكبونه في الحروب ضد الفضيلة الإنسانية العامة.

ومن تطبيقات العدالة في الحرب، مبدأ المعاملة بالمثل. قال تعالى: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ ﴾.

وموضوع العفو يكون بعد أن يتمكن صاحب الحق من حقه، فيعفو أو يأخذ، وإن العدالة لا تنافي الرحمة، بل إنها تلازمها، فحيث كانت العدالة كانت الرحمة، وهذا يفسر لنا قوله عليه السلام : «أنا نبي المرحمة، وأنا نبي الملحمة»[48]، والملحمة – وهي القتال – لا تكون في الإسلام إلا ببواعث من العدالة والرحمة بالناس. ومنها كذلك مودة رعايا الأعداء الذين لا يشتركون في القتال فإن مودتهم لا تنقطع، وكان النبي – عليه السلام – لا يقطع البر حتى عند الاختلاف، وفي الحرب، وعند الهدنة.

وقد حرّم القرآن الكريم كافة أنواع التمييز المبني على العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة لأن تلك الحيثيات والأمور ليس للبشر دخل فيها، فلا يحاسب الإنسان على ما لا يقع تحت إرادته. وقد مر معنا حديث أبي نضرة قال حدثني من سمع خطبة رسول الله ﷺ في وسط أيام التشريق فقال: «يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى»[49] فلا تمييز، ولا تفرقة، بل عدل ومساواة، فقط الذي يميز هو العمل الصالح، ليس عرقك، ولا لغتك، ولا جنسك، ولا لونك، ولا نسبك، فقط عملك وأثرك الصالح، ولذلك يقول النبي – ﷺ – في بيان واضح لا لبس فيه: «من بطأ به عمله، لم يسرع به نسبه»[50] فإن لم يشهد لك بَذلُك الحسن وأعمالك الصالحة وثمارك الطيبة فما يجدي عنك لونك ولا جنسك ولا لغتك ولا وجاهتك ولذلك يقول

النبي ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[51].

وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[52]، ذكر الطبري في تفسيرها: «يا أيها الذين آمنوا بالله وبرسوله محمد، ليكن من أخلاقكم وصفاتكم القيام لله، شهداء بالعدل في أوليائكم وأعدائكم، ولا تجوروا في أحكامكم وأفعالكم، فتجاوزوا ما حددت لكم في أعدائكم لعدواتهم لكم، ولا تقصروا فيما حددت لكم من أحكامي وحدودي في أوليائكم لولايتهم، ولكن انتهوا في جميعهم إلى حدّي، واعملوا فيه بأمري»[53] وأشار إلى أنها نزلت في يهود خيبر، أرادوا قتل النبيّ ﷺ ثم قال: «وقال ابن جريج: قال عبد الله بن كثير: ذهب رسول الله ﷺ إلى يهود يستعينهم في دية، فهموا أن يقتلوه فنزل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾»[54].

ولقد طبقه النبي ﷺ في حياته وسار على نهجه أصحابه من بعده، روت عائشة رضي الله عنها أن قريشا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله، و من يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حِب رسول الله ﷺ؟ فكلمه أسامه، فقال رسول الله ﷺ: «أتشفع في حد من حدود الله؟!» ثم قام فخطب فقال: «أيها الناس! إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، و إذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله !لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[55].

وجاء أعرابي إلى رسول الله فقال: يا رسول الله إن بصرى قرية بني فلان قد أسلموا ودخلوا في الإسلام، وكنت حدثتهم إن أسلموا آتاهم الرزق رغدًا وقد أصابتهم سنة وشدة وقحوط من الغيث، فأنا أخشى يا رسول الله أن يخرجوا من الإسلام طمعًا كما دخلوا فيه طمعًا، فإن رأيت أن ترسل إليهم بشيء تعينهم به فعلت فنظر إليّ رجل إلى

جانبه أراه عليا رضي الله عنه فقال: يا رسول الله ما بقي منه شيء، قال زيد بن سعنة: فدنوت إليه فقلت: يا محمد هل لك أن تبيعني تمرًا معلومًا من حائط بني فلان إلى أجل كذا وكذا، فقال: «لا يا يهودي، ولكن أبيعك تمرًا معلومًا إلى أجل كذا وكذا، ولا أسمي حائط بني فلان» فقلت: نعم فبايعني، فأطلقت همياني فأعطيته ثمانين مثقالا من ذهب في تمر معلوم إلى أجل كذا وكذا فأعطاها الرجل، فقال: اعدل عليهم وأعنهم بها، فقال زيد بن سعنة: فلما كان قبل محل الأجل بيومين أو ثلاثة أتيته فأخذت بمجامع قميصه وردائه ونظرت إليه بوجه غليظ فقلت له: ألا تقضيني يا محمد حقي فوالله ما علمتم يا بني عبد المطلب سيئ القضاء مطل، ولقد كان لي بمخالطتكم علم، ونظرت إلى عمر فإذا عيناه تدوران في وجهه كالفلك المستدير، ثم رماني ببصره، فقال: يا عدو الله أتقول لرسول الله ﷺ ما أسمع وتصنع به ما أرى؟! فو الذي بعثه بالحق لولا ما أحاذر قوته لضربت بسيفي رأسك ورسول الله ﷺ ينظر إلى عمر في سكون وتؤدة وتبسم، ثم قال: «يا عمر أنا وهو كنا أحوج إلى غير هذا، أن تأمرني بحسن الأداء، وتأمره بحسن التباعة، اذهب به يا عمر فأعطه حقه، وزده عشرين صاعًا من تمر» فقلت: ما هذه الزيادة يا عمر، قال: أمرني رسول الله ﷺ أن أزيدك مكان ما نقمتك. قلت: أتعرفني يا عمر؟ قال: لا، من أنت؟ قلت: زيد بن سعنة، قال: الحبر؟ قلت: الحبر، قال: فما دعاك أن فعلت برسول الله ﷺ ما فعلت، وقلت له ما قلت؟ قلت له: يا عمر، لم يكن له من علامات النبوة شيء إلا وقد عرفته في وجه رسول الله ﷺ حين نظرت إليه إلا اثنين لم أخبرهما منه: هل يسبق حلمه جهله، ولا تزيده شدة الجهل عليه إلا حلما، فقد اختبرتهما فأشهدك يا عمر أني قد رضيت بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد ﷺ نبيًّا وأشهدك أن شطر مالي – فإني أكثرهم مالا – صدقة على أمة محمد ﷺ فقال عمر رضي الله عنه: أو على بعضهم، فإنك لا تسعهم قلت: أو على بعضهم، فرجع زيد إلى رسول الله ﷺ فقال زيد: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، وآمن به وصدقه وبايعه، وشهد معه مشاهد كثيرة، ثم توفي زيد في غزوة تبوك مقبلًا غير مدبر ورحم الله زيدًا»[56].

وخرج النبي ﷺ أثناء مرضه الأخير بين الفضل بن عباس وعلي بن أبي طالب حتى

جلس على المنبر ثم قال : «أيها الناس: من كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضًا فهذا عرضي فليستقد منه، ومن كنت أخذت له مالًا فهذا مالي فيأخذ منه، ولا يخش الشحناء من قبلي، فإنها ليست من شأني، ألا وإن أحبكم إلي من أخذ مني حقًّا إن كان له، أو حللني فلقيت ربي وأنا طيب النفس، ثم نزل فصلى الظهر، ثم رجع إلى المنبر فعاد لمقالته الأولى»[57].

وأكد النبي الكريم هذه المعاني طوال فترة حياته قولًا وعملًا، وفي يوم فتح مكة عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم فتح مكة فقال: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ[58] الْجَاهِلِيَّةِ وَتَعَاظُمَهَا بِآبَائِهَا، فَالنَّاسُ رَجُلَانِ، بَرٌّ تَقِيٌّ كَرِيمٌ عَلَى اللَّهِ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ هَيِّنٌ عَلَى اللَّهِ، وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ وَخَلَقَ اللَّهُ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ»[59].

فليس ثمة شرعية لتعصب قومي أو تمييز عنصري أو عرقي، لما ينبني عليه من مخالفة للعدالة وتوجه نحو الظلم للبشر والاعتداء على كرامتهم وحقوقهم. وعلى هذا ألغى الإسلام كل مصادر الفرقة والحقد والخصومة والنزاع بين الناس من أي دين كانوا. وكانت السيرة النبوية تطبيقا لهذه المبادئ.

يقول في ذلك *Alphonse de La Martaine*:

"On the basis of a Book, every letter which has become law, he created a spiritual nationality which blends together peoples of every tongue and race. He has left the indelible characteristic of this Muslim nationality the hatred of false gods and the passion for the One and Immaterial God. This avenging patriotism against the profanation of Heaven formed the virtue of the followers of Muhammad; the conquest of one-third the earth to the dogma was his miracle; or rather it was not the miracle of man but that of reason".

ويقول برنارد لويس في هذا السياق: «ربما يكون أعمق وأصح وصف للإسلام – الكلام بالطبع لبرنارد لويس– أنه دين المساواة، وقد كان العالم وقت ظهور الإسلام طبقيا يضج بالطبقية، فإيران المجوسية يحكمها نظام طبقي صارم ودقيق، والهند يحكمها نظام طبقي قاس ومغلق، والغرب تحكمه أنظمة الطبقات الأرستقراطية الموروثة من الإغريق والجرمان. وقد تنكر الإسلام للطبقية نظريًّا وعمليًّا، وظلت

الأرستقراطية الإسلامية في وضع محفوف بالمخاطر، وتبدلت الطبقات الحاكمة كثيرًا، ولم يكن في الإسلام والدول الإسلامية ألقاب وراثية باستثناء الألقاب الملكية. وقد أفرزت وقائع الحياة الاجتماعية تمايزا طبقيًّا، وثمة مصطلحات تدل على فئات اجتماعية مثل الخاصة والعامة، وكانت الخاصة تعني المتعلمين والمتحضرين والعناصر السياسية والإدارية والعسكرية. وثمة تقسيم آخر كان يحدث في العصور الإسلامية الأولى، وهو الشريف والضعيف، ويماثل الشريف مصطلح النبيل، وصار لقب الشريف يطلق على ذرية الرسول -ﷺ- وأحيانا يشمل القرشيين. ولكن هذه التقسيمات والتسميات لم تكن تعطي امتيازات أو حصانات كما في الأرستقراطيات الأوروبية»[60].

المقصد الثاني: حماية قيمة العدالة

من أعظم مقاصد العدالة؛ حماية قيمة العدالة من خلال حماية الضعفاء. ففي الصحيحين عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله ﷺ مقتولة، فأنكر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان.[61] وعن رباح بن الربيع، قال: غزونا مع النبي ﷺ فمررنا بامرأة مقتولة، وقد اجتمع عليها الناس، قال: فأفرجوا له فقال: «ما كانت هذه تقاتل فيمن يقاتل !!»، ثم قال لرجل: «انطلق إلى خالد بن الوليد فقل له: إن رسول الله ﷺ يأمرك: «لا تقتلن ذرية ولا عسيفًا».[62]

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تقتلوا شيخًا فانيًا ولا طفلًا ولا صغيرًا ولا امرأة، ولا تغلُّوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين».[63] وهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه يوصي أمراءه وجنوده في الحرب قائلًا: «لا تقتلوا صبيًّا، ولا امرأة، ولا شيخًا كبيرًا، ولا مريضًا، ولا راهبًا، ولا تقطعوا مثمرًا، ولا تخربوا عامرًا، ولا تذبحوا بعيرًا ولا بقرة إلا لمأكل، ولا تغرقوا نخلًا، ولا تحرقوه».[64]

قال موفق الدين ابن قدامة (رحمه الله): " ما روي في حديث أبي بكر الصديق، رضي الله عنه أنه قال: «وستمرون على أقوام في الصوامع، قد حبسوا أنفسهم فيها، فدعوهم حتى يميتهم الله على ضلالهم». ولأنهم لا يقاتلون تدينًا، فأشبهوا من لا يقدر على القتال».[65]

ومن صور حماية العدالة في السيرة النبوية؛ حماية حقوق رعاياها غير المسلمين حق تطبيق أحكامهم الخاصة في جانب حياتهم الأسرية. وحرّمت كذلك الشريعة الإسلامية إكراه غير المسلم على الدخول في دين الإسلام، ففي نص قرآني واضح يقول سبحانه: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[66] ففي هذا النص القرآني الكريم حرّم الله عز وجل إكراه أحدٍ على اعتقاد معتقدٍ ما حتى ولو كان الإسلام، واعتبرت الشريعة الإسلامية تصرف المكرَه لاغيًا لا يعتد به، فقد قال النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لَكُمْ عَنْ ثَلَاثٍ، الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا أُكْرِهْتُمْ عَلَيْهِ»[67].

قال الإمام ابن قدامة الحنبلي (رحمه الله): «وإذا أكره على الإسلام من لا يجوز إكراهه، كالذمي والمستأمن، فأسلم، لم يثبت له حكم الإسلام، حتى يوجد منه ما يدل على إسلامه طوعًا، مثل أن يثبت على الإسلام بعد زوال الإكراه عنه... وإن رجع إلى دين الكفر، لم يجز قتله ولا إكراهه على الإسلام. وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي؛ لأنه أكره على ما لا يجوز إكراهه عليه، فلم يثبت حكمه في حقه، كالمسلم إذا أكره على الكفر، والدليل على تحريم الإكراه قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾. وأجمع أهل العلم على أن الذمي - إذا أقام على ما عوهد عليه -، والمستأمن لا يجوز نقض عهده، ولا إكراهه على ما لم يلتزمه»[68].

وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: «القاعدة العامة في حقوق أهل الذمة: أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وهذه القاعدة جرت على لسان فقهاء الحنفية، وتدل عليها عبارات فقهاء المالكية، والشافعية، والحنابلة. ويؤيدها بعض الآثار عن السلف، فقد روي عن علي بن أبي طالب أنه قال: إنما قبلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا. لكن هذه القاعدة غير مطبقة على إطلاقها، فالذميون ليسوا كالمسلمين في جميع الحقوق والواجبات.. وفي كتاب النبي ﷺ لأهل نجران: ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد رسول الله على أموالهم وملتهم وبِيَعهم وكل ما تحت أيديهم، وهذا الأصل متفق عليه بين الفقهاء»[69]

وهذه الحقوق بمجملها تشكل صورًا ناصعة في حماية مقصد العدالة.

من هنا كان استعمال القوة في الإسلام يضبطها مقصد العدالة ويقوم عليها. إذ أنه المقصد الذي ينبغي الالتزام به في العلاقات مع الأفراد والدول على حد سواء. في الحرب والسلم، في القول والعمل، في حالة الصداقة والعداوة.... فهي قيمة ذات معيار واحد، لا تعرف الازدواجية ولا الكيل بمكيالين، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾[70].

قال الإمام البغوي (رحمه الله) في تفسير هذه الآية الكريمة: «قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ ﴾ أي: كونوا قائمين بالعدل قوالين بالصدق، أمرهم بالعدل والصدق في أفعالهم وأقوالهم، ﴿ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ ﴾ ولا يحملنكم، ﴿ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ ﴾ بغض قوم، ﴿ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ﴾ أي: على ترك العدل فيهم لعداوتهم. ثم قال: ﴿ ٱعۡدِلُواْ ﴾ يعني: في أوليائكم وأعدائكم، ﴿ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ يعني: إلى التقوى، ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾»[71]

وقال الزمخشري (رحمه الله) في تفسير الآية: «والمعنى: لا يحملنكم بغضكم للمشركين على أن تتركوا العدل فتعتدوا عليهم بأن تنتصروا منهم وتتشفوا بما في قلوبكم من الضغائن بارتكاب ما لا يحل لكم من مثلة أو قذف أو قتل أولاد أو نساء أو نقض عهد أو ما أشبه ذلك ﴿ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ نهاهم أوّلا أن تحملهم البغضاء على ترك العدل، ثم استأنف فصرّح لهم بالأمر بالعدل تأكيدًا وتشديدًا، ثم استأنف فذكر لهم وجه الأمر بالعدل وهو قوله: ﴿ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ أي العدل أقرب إلى التقوى، وأدخل في مناسبتها، أو أقرب إلى التقوى؛ لكونه لطفًا فيها. وفيه تنبيه عظيم على أن وجود العدل مع الكفار الذين هم أعداء الله إذا كان بهذه الصفة من القوة، فما الظنّ بوجوبه مع المؤمنين الذين هم أولياؤه وأحباؤه؟!»[72].

ووقائع التاريخ في عصر النبي ﷺ تؤكد أن العلاقة بين المسلمين وغيرهم علاقة سلم، فالنبي ﷺ لم يرفع سيفًا على مخالفيه إلا إذا كان منهم اعتداء بالفعل أو تربص بالاعتداء، فلقد عامل كفار قريش بمقتضى قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾[73]، فلما آذوا أصحابه بكل صنوف الأذى وهموا بقتله ﷺ، خرج من بيته مهاجرًا، وكان أصحابه قد هاجروا فرارًا بدينهم، حينئذ جاء الإذن بالقتال: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾، وكان القتال مع قريش وحدها كما في غزوة بدر وأحد، فلما جمعوا الجموع من العرب في غزوة الأحزاب كان لا بد من قتال العرب كافة، ولذا نزل قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ والنبي ﷺ عندما سكن المدينة لم يستبح دماء اليهود، بل سالمهم وعقد معهم عقد جوار، ولم يعزم على نقضه واستمر على عهده نحو ثلاث سنين بعد غزوة بدر الكبرى – كما سبق وأن ذكرناه في قصة خيانة يهود بني قينقاع – ولكن حدثت خيانة من اليهود في غزوة أحد في السنة الثالثة[74]، ثم حدثت منهم خيانة في غزوة الأحزاب في السنة الرابعة – وقد تقدم ذكر ما حصل من بني قريظة في ذلك –، ثم كانت خيانات لو تمت لذهب أهل الإيمان، فكان لا بد من نبذ العهد كما يقرر القرآن في قوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾[75].

وأما النصارى فلم يقاتلهم النبي ﷺ إلا بعد أن قتلوا المؤمنين بالشام – وتقدم الكلام على غزوة مؤتة وسببها –، وهو لم يحارب النصارى كافة بل حارب الرومان فقط، ولم يحارب نصارى العرب، وقد وصفهم القرآن الكريم بالثناء عليهم: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ ﴾[76].

المبحث الثاني

تجليات مقاصدية العدالة في جهاد النبي الكريم وآثارها

أكد القرآن العظيم في آيات عديدة أن رسالة النبي الكريم هي رسالة محبة وهدى ورحمة وسلام للعالمين. قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾[77]، ﴿ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ﴾[78]، ﴿ لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴾[79] ونحو ذلك كثير في القرآن.

من هنا كانت تجليات مقصد العدالة ظاهرة في جهاده عليه الصلاة والسلام، ومن ذلك دستور المدينة الذي كان من أبرز وبدايات جهاده في الواقع المدني.

أولًا: دستور المدينة

كتب النبي ﷺ لما قدم المدينة وثيقة كانت بمثابة الدستور المنظم للدولة الجديدة، وكان فيها بنودًا تتضمن العهد والأمان لليهود على دينهم وأموالهم، وفي ذلك يقول ابن هشام (رحمه الله): «قال ابن إسحاق: وكتب رسول الله ﷺ كتابا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم.. بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس... وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ – أي يهلك– إلا نفسه، وأهل بيته، وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم،

فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم، وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم..»[80].

كانت الوثيقة عهد التزام واضح لمن أقرّ بما فيها، وكان على اليهود التزامات واضحة ومسئوليات محددة، وقد أنهت الوثيقة كافة التحالفات والعلاقات والتحركات التي كانت تموج بها المدينة قبل الهجرة وأقامت بدلًا منها صورة جديدة. وموافقة كافة الأطراف عليها تقتضي عدم نقضها أو الخروج عنها. وهذا ما لم يحصل من طرف القبائل اليهودية، وقاموا بأشكال مختلفة تعد كلها خروجًا على بنود الوثيقة، فلم يكن ثمة عنف أو معاداة تجاه يهود المدينة الذين احترموا الوثيقة، بل كان تجاه القبائل التي نقضت العهد. فالقرآن يتحدث عن اليهود بأنهم أهل كتاب ويأمر المسلمين باحترام كافة أنبيائهم، قال الله عز وجل: ﴿ إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا ١٦٣ وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾[81]، وقال سبحانه: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ١٣٦ فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾[82]، وقال أيضًا عز وجل: ﴿ قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾[83]، بل كان النبي ﷺ يتأسى بهم، وكان يتذكر موسى عليه السلام إذا مر به بلاء لعظم صبر موسى – عليه السلام – على قومه، ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «قسم النبي ﷺ قسمًا، فقال رجل: إن هذه لقسمة ما أريد بها وجه الله، فأتيت النبي ﷺ فأخبرته، فغضب حتى رأيت الغضب في

وجهه، ثم قال: يرحم الله موسى، قد أوذي بأكثر من هذا فصبر»[84].

وقد بقيت بعض المجموعات اليهودية التي حافظت على العهد مع المسلمين تعيش في المدينة بمنتهى الحرية والتسامح. فتقول الكاتبة كارن أرمسترنج:

" The struggle did not indicate any hostility towards Jews in general, but only towards the three rebel tribes. The Quran continued to revere Jewish prophets and to urge Muslims to respect the People of the Book. Smaller Jewish groups continued to live in Medina and later like Christians enjoyed full religious liberity in the Islamic empires'[85].

أما الجماعات التي لم تصن بنود الصحيفة وميثاق المدينة، فكان لابد من مواجهتها لحماية مقصد العدالة من الاعتداء والتجاوزات. يقول صفي الرحمن المباركفوري: «لكنهم – أي اليهود – لما رأوا أن الله قد نصر المؤمنين نصرًا مؤزرًا في ميدان بدر، وأنهم قد صارت لهم عزة وشوكة وهيبة في قلوب الأقاصي والأداني، تميزت قدر غيظهم وكاشفوا بالشر والعداوة، وجاهروا بالبغي والأذى، وكان أعظمهم حقدًا وأكبرهم شرًّا كعب بن الأشرف، كما أن أشر طائفة من طوائفهم الثلاث هم يهود بني قينقاع، كانوا يسكنون داخل المدينة في حي باسمهم، وكانوا صاغة وحدادين وصناع الظروف والأواني، ولأجل هذه الحرف كانت قد توفرت لكل رجل منهم آلات الحروب، وكان عدد المقاتلين فيهم سبعمائة، وكانوا أشجع يهود المدينة، وكانوا أول من نكث العهد والميثاق من اليهود، فلما فتح الله للمسلمين في بدر اشتد طغيانهم، وتوسعوا في تحرشاتهم واستفزازاتهم، فكانوا يثيرون الشغب، ويتعرضون بالسخرية، ويواجهون بالأذى كل من ورد سوقهم من المسلمين، حتى أخذوا يتعرضون لنسائهم، وعندما تفاقم أمرهم واشتد بغيهم، جمعهم رسول الله ﷺ فوعظهم ودعاهم إلى الرشد والهدى، وحذرهم مغبة البغي والعدوان، ولكنهم ازدادوا في شرهم وغطرستهم، قالوا: يا محمد، لا يغرنك من نفسك أنك قتلت نفرًا من قريش، كانوا أغمارًا لا يعرفون القتال، إنك لو قاتلتنا لعرفت أنا نحن الناس، وأنك لم تلق مثلنا، فأنزل الله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ ۚ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴿١٢﴾

قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِي فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا ۖ فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ ۚ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾[86]، وكان معنى ما أجاب به بنو قينقاع هو الإعلان السافر بالحرب، ولكن كظم النبي ﷺ غيظه، وصبر المسلمون، وأخذوا ينتظرون ما تتمخض عنه الليالي، وازداد اليهود من بني قينقاع جراءة، فقلما لبثوا أن أثاروا في المدينة قلقًا واضطرابًا"[87].

ثانيًا: آثار تجليات مقصد العدالة في واقع المجتمع المسلم الأول

أسفرت تلك الإجراءات التي تبناها النبي الكريم عليه الصلاة والسلام عن بناء مجتمع عالمي غير عنصري فهو مجتمع مفتوح لجميع بني الإنسان، دون النظر إلى جنس أو لون أو لغة، بل دون النظر إلى دين أو عقيدة، قائم على مقصد العدالة.

وقد تمكن النبي الكريم ﷺ من تفعيل هذه المبادئ والقيم عمليًّا، ومراقبة تنفيذها في حياته والتأكد من ذلك. وهو ما يميز الإسلام عن كافة مواثيق حقوق الإنسان التي عرفتها البشرية.

وتمت ترجمة هذه القيم الحاكمة إلى ممارسات فعلية في التصرفات الفردية، والسلوكيات الاجتماعية، وفي السياسات والعلاقات الدولية التي بناها النبي الكريم وسار على نهجه فيها من تبعه من الخلفاء الراشدين. وروح التسامح في الإسلام مبدأ أصيل ينبثق من مبادئه التي تلغي التعسف والتسلط على المخالفين وتمحو آثار الإحنة على طبقة أو جنس، وتكرّس إشاعة الود والتراحم بين بني البشر لتنقية جوّ المجتمع من الشحناء والتناحر العنصري البغيض.

لقد أسهم ذلك كله في بناء السلام الحقيقي بين أفراد المجتمع والدولة، فالأصل في العلاقات، هو العدل والسلام وليد العدالة وربيبها. وحالة السلم العامة هذه لم يغيرها في واقع المجتمع النبوي إلا وقوع الاعتداء الحربي، وضرورة رده، أو الخيانة بعد المعاهدة، وهي تهديد بالاعتداء، أو الوقوف بالقوة، في وجه حرية الدعوة، وحرية الاعتقاد.

وعلى هذا لم يعترف النبي الكريم في علاقاته الدولية بأية نزعة أو سياسة عنصرية تميز بين الشعوب على أساس الانتماء العرقي أو العنصري. فلم يقبل بأي وضع ينتقص من الحقوق الأساسية للمسلمين، كما لم يدخل أو يشارك في أية علاقة دولية في صورة معاهدة أو تحالف، أو اتفاقية... إلخ

فالنبي الكريم عليه الصلاة والسلام لم يفاتح أحدًا بالعداء وإنما كتب إلى الملوك والأمراء يبلّغهم دعوته بالحسنى. يقول علاء الدين مغلطاي عن الرسل التي بعثها النبي ﷺ إلى الملوك والأمراء والحكام: «وأرسل - أي النبي ﷺ- الرسل إلى الملوك، فبعث ابن حذافة إلى كسرى، فمزق كتابه، فدعا عليه بتمزيق ملكه. وعمرو بن العاص إلى ملكي عمان عبد وجيفر ابني الجلندى، فأسلما. وسليط بن عمرو إلى هوذة بن علي باليمامة. وشجاع بن وهب إلى الحارث بن أبي شمر الغساني ملك البلقاء والعلاء بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوى بالبحرين، فأسلم. وأبا موسى الأشعري ومعاذًا إلى اليمن بعد. وعمرًا الضمريّ إلى مسيلمة، وأردفه بكتاب آخر مع السائب بن العوام. وعياش بن أبي ربيعة إلى الحارث، ومسروح، ونعيم، بنو عبد كلال. وكتب أيضا إلى جماعة كثيرة يدعوهم إلى الإسلام»[88].

ولم تقع الحرب بعد هذا البلاغ بين المسلمين وجنود الفرس والروم إلا بعد تحريضهم القبائل العربية في العراق والشام على غزو الحجاز، وإعدادهم العدة لقتال المسلمين وقد علم المسلمون بإصرارهم على اغتنام الفرصة العاجلة لمباغتتهم بالحرب من أطراف الجزيرة، ولولا اشتغال كسرى وهرقل بالفتن الداخلية في بلادهما لبوغت المسلمون بتلك الحرب قبل أن يتأهبوا لمدافعتها والتحصن دونه.

لقد حوّل النبي الكريم واقع الجزيرة العربية الذي كان يسوده الصراع والحرب والنزاع في غضون سنين معدودة إلى واقع سلام، مؤكدًا أن السلام من أبرز عوامل التطور الاجتماعي والحضاري العام بين مختلف الأمم والشعوب فهو الكفيل بإيقاف حدوث النزاعات أو نشوب الحروب والصراعات فيما بينها.

فبعدما حلّ بها عليه الصلاة والسلام وهي في حالة صراع، حيث أُنهك قبائل الأوس والخزرج وحلفاءهما من اليهود لسنوات طويلة. استمرت لأكثر مِن مائة عام وقعت بينهم فيها حروب كثيرة بسبب التنافس السياسي والاقتصادي، وقد ذكر المؤرخون وأهل السير منها حرب سمير، وحرب كعب بن عمرو المازني، ويوم السرارة، ويوم فارع، ويوم الفجار الأول والثاني، وحرب الحصين بن الأسلت، وحرب حاطب بن قيس، ثم حرب بُعاث..... قبل الهجرة بخمس سنين. وهو اليوم الذي تقول فيه عائشة رضي الله عنها: «كان يوم بعاث، يومًا قدمه الله لرسوله ﷺ، فقدِم رسول الله ﷺ وقد افترق ملؤهم، وقتلت سرواتهم وجرحوا، فقدمه الله لرسوله ﷺ في دخولهم في الإسلام»[89].

ثم تغيرت أحوالهم وتبدل تاريخهم، فها هو رسول الله ﷺ يهاجر إلى المدينة وقد اختارها الله جل وعلا أن تكون مأوى لنبينا ﷺ، وقد أسلم كثير منهم قبل الهجرة. ولما هاجر رسول الله ﷺ نصره الأوس والخزرج وأصبحوا هم أنصار رسول الله ﷺ وقد أطلق الله عليهم لقب الأنصار صريحًا في القرآن العظيم، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[90] وقال سبحانه: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِىِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[91-92].

وتقول في ذلك الكاتبة كارن أرمسترنج:

' Awas and Khazraj were engaged in a bloody conflict with one another. The jewish clans had become involved in their struggle, Nadir and Qurayzah supporting Aws, while Qaynuqa was allied to Khazraj...Everbody was exhausted by vilonce'[93]

من هنا كان الاستقرار والسلم المدني من أبرز تجليات مقاصد الجهاد في حياة النبي الكريم ﷺ وعلى رأسها العدالة. والاستقرار يفيد معاني الثبات والإقرار والسكن، ورد في معجم المعاني: اِسْتَقَرَّ سُكَّانُ الصَّحْراءِ: ثَبَتُوا في مَكانِهِمْ بَعْدَ تَرْحالٍ، هوَ لاَ يَسْتَقِرُّ على حالٍ: لاَ يَثْبُتُ على وَجْهٍ وَلا على قَرارٍ، اِسْتَقَرَّ رَأْيُهُ على السَّفَرِ: أَقَرَّ رَأْيُهُ، رَضِيَهُ، أَمْضاهُ، استَقَرَّ بالمكان: تمكَّنَ وسَكَنَ.

ومن مرادفات كلمة استقرار: إقامَة، دَوَام، سُكُون، تَحَقّق، سَكِينَة، طُمَأْنِينَة، هُدُوء. ومن أضدادها: تجوالٌ، تَرْحالٌ، سَفَرٌ، هجْرَةٌ، اضْطِراب، هِيَاج، حَرَكَةٌ...

في الاصطلاح: تعددت تعريفات المفهوم بتعدد الفلسفات ومناهج المعرفة المستخدمة في تعريفه، فهناك مذهب يعرف الاستقرار بما يفيد معنى الإبقاء على الواقع كما هو كائن، بالتالي رفض تغييره إلى ما ينبغي أن يكون، وهذا التعريف رغم انه يتصل بمعنى الاستقرار اللغوي، إلا انه يتعارض مع الحركة والتغير كسنن إلهيه كليه، تضبط حركه الوجود الشامل للطبيعة "المسخرة"، والإنسان "المستخلف". فالاستقرار ضمان انتظام حركة المجتمع وأفراده وهيئاته وجميع كيانات هذه الدولة وفق ايقاع يضبط التصرفات والسلوك بما يمنع الفوضى وبما يحقق المساواة سعياً للسلام الاجتماعي والأمن المدني[94].

فلا يمكن تحقق استقرار في حالة الصراع والنزاعات بين مكونات المجتمع الواحد. **والاستقرار مطلب إنساني (للفرد والمجتمع) وهو في الوقت ذاته ثمرة وإنجاز لعمل دؤوب كما أنه ليس وليد القوة أو الضغط والإكراه، بل هو نتاج تدابير وخطط استراتيجية سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية تشرك جميع أفراد المجتمع في تحقيقها.**

والناظر في السيرة النبوية العطرة، يتلمس جوانب ومظاهر عدة لذلك الاستقرار، الذي لم يأت من فراغ. بل هو نتيجة لمبادئ ومقاصد صانها القرآن العظيم وعمل النبي الكريم عليه الصلاة والسلام على تطبيقها وحمايتها من خلال جهاده المتواصل في مكة والمدينة على حد سواء. ومن ذلك:

- الشعور بأن البشرية أسرة واحدة تشترك في العبودية لله، والبنوة لآدم، ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا**﴾. وهذا ما أعلنه رسول الإسلام أمام الجموع الحاشدة في حجة الوداع: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى

أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى "[95].

وتتجلى ثمار السلم المدني من خلال قيم الحرية والمساواة والعدالة التي تشكل القيم الحضارية. فالحرية التي يدعو لها الإسلام هي حرية مسؤولة ومنضبطة ببنود وعهد الاستخلاف.أما المساواة فهي جوهر الحرية في التصور الإسلامي من خلال القيمة الإنسانية المشتركة متصديا بذلك لاي ادعاء بالتميز على أساس العرق أو الجنس أو اللون جاعلا الناس سواسية كأسنان المشط ومحددا التقوى كمعيار تفاضلي. قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾[96].

وقد أكد الرسول ﷺ هذا في خطبة الوداع حيث قال: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى أَبَلَّغْتُ قَالُوا بَلَّغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا قَالُوا يَوْمٌ حَرَامٌ ثُمَّ قَالَ أَيُّ شَهْرٍ هَذَا قَالُوا شَهْرٌ حَرَامٌ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا قَالُوا بَلَدٌ حَرَامٌ قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ بَيْنَكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ قَالَ وَلَا أَدْرِي قَالَ أَوْ أَعْرَاضَكُمْ أَمْ لَا كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا أَبَلَّغْتُ قَالُوا بَلَّغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺقَالَ لِيُبَلِّغْ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ "[97].

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة واحدة من أهم حلقات البحث في السيرة النبوية؛ القراءة المقاصدية لجهاد النبي الكريم عليه الصلاة والسلام، لتخلص إلى أن مختلف الوقائع والأحداث التفصيلية في حياة النبي الكريم عليه الصلاة والسلام جاءت وفق مقاصد عملية سار عليها النبي الكريم عليه الصلاة والسلام في دعوته للناس وهداية البشر. كما أن الحاجة إلى مثل هذه القراءة المقاصدية لتلك السيرة وأحداثها ملحة في الوقت الراهن. إذ أن تلك القراءة تستنطق الأحداث والوقائع لتكشف عن مقاصد الرسالة النبوية التي جاءت السيرة تطبيقًا ومنهجًا عمليًا لها. ومن تلك المقاصد والكليات؛ تحقيق العبودية لله وإقامة الحق والعدل التي لا تكتمل إنسانية البشر إلا بهما. وتتناول

الدراسة واحدًا من أبرز مقاصد الجهاد في حياة النبي الكريم متمثلًا في العدالة. ذلك المقصد المطلق الذي جاءت به الرسالة الخاتمة وجعل منه النبي الكريم عليه الصلاة والسلام واقعًا حيًا في سلوكياته وسيرته في الحرب كما في السِلم، في الرخاء كما في الشدة. وقد ترتب على تحقيق ذلك المقصد ثمرات عدة منها؛ تحقق الاستقرار في المجتمع المسلم الأول والوصول به إلى حالة من التعايش السلمي بين مختلف مكوناته. وتظهر أهمية ذلك الإنجاز عند استحضار الواقع المرير الذي كانت تمرّ به الجزيرة العربية وما حولها آنذاك. فالجهاد الذي قام به النبي الكريم طوال حياته بمختلف مستوياته حقق مقاصد عدة من أهمها مقصد العدالة الذي يحفظ للناس كرامتهم وحقوقهم ومن ثم استقرار معاشهم.

ـ الحواشي والإحالات:

1 – سورة الأحزاب، آية 21 .

2 – سورة البقرة، آية 193.

3 – فتح الباري، طبعة دار المعرفة – بيروت، 1379ج 6 ص5

4 – التعريفات للجرجاني. ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة الأولى 1403هـ –1983م، ص107

5 – النهاية لابن الأثير، طبعة المكتبة العلمية – بيروت، 1399هـ – 1979م، تحقيق طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي، جزء 3، ص366. لسان العرب، مادة: غزا، الطبعة الثالثة – 1414 ه بدار صادر – بيروت.

6 – القاموس المحيط: غزا، الطبعة الثامنة 1426 هـ – 2005 م بمؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

7 – المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، نشر بدار الدعوة ، ج 1 ص 164 .

8 – لسان العرب للجرجاني، لابن منظور، الطبعة الثالثة – 1414 ه بدار صادر – بيروت، ج 1 ص 302 .

9 – سورة المائدة ، آية 64

10 – سورة الأنفال، آية 57

11 – سورة محمد ، آية 4

12– محمد بن مكرم جمال الدين أبو الفضل ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ، الجزء الرابع، مادة عدل (11–403). محمد بن يعقوب مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005،ص.1030.

13 – أخرجه البخاري حديث رقم (3231)، ومسلم حديث رقم (1795).

14 – أخرجه أحمد في مسنده، الطبعة الأولى، 1421 هـ – 2001 م بمؤسسة الرسالة، ج14 ص513.

15 – أخرجه البخاري حديث رقم (6024)، ومسلم حديث رقم (2165).

16 – أخرجه البخاري حديث رقم (7)، ومسلم حديث رقم (1773).

17 – أخرجه أحمد في مسنده، الطبعة الأولى، 1421هـ– 2001 م طبعة الرسالة، ج38 ص 474 حديث رقم (23489).

18 – سورة النساء، آية 77.

19 – سورة الحج، آية 39.

20 – سورة البقرة، آية 190.

21 سورة الحج، من الآية 39 إلى41.

22 – سورة البقرة، الآية 216.

23 – انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية عام 1416هـ/1995م، ج28 من صفحة 349 إلى350.

24 – سورة الحج، آية 39.

25 – سورة البقرة، آية 190.

26 – انظر زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية، الطبعة السابعة والعشرون، 1415هـ /1994م بمؤسسة الرسالة، بيروت، ج 3 من صفحة 62 إلى 64.

27 – سورة الحج، الآيتان 39 ، 40.

28– سورة المائدة: 8.

29– ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، 1403هـ، ج2، ص247ـ247.

30– سورة البقرة آية 190.

31– الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر ، 1425هـ – 2004 م بمكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة – الإمارات العربية المتحدة، ج4 ص 21.

32– سورة البقرة آية 194.

33– سورة الأنفال آية 61.

34 – نقلا عن محمد حسن، العلاقات الدولية في القرآن السنة، ص 263.

35 – البخاري حديث رقم (123) كتاب العلم، ومسلم حديث رقم (1904)، كتاب الجهاد.

36 – سورة النساء، الآيتان 74، و75.

37 – انظر تفسير القرطبي، ج5 ص279، الطبعة الثانية، 1384هـ– 1964م، بدار الكتب المصرية – القاهرة.

38 – سورة النساء، آية 76.

39 – سورة النساء، آية 75.

40 – انظر الكمال بن الهمام: فتح القدير 4/291، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة 1389

هـ/1970م، و ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 371/1، دار الكتب الإسلامية، ط 2، 1403 هـ – 1983م، القاهرة، وشمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب: مغني المحتاج في حل ألفاظ المنهاج، 210/4، 1377 – 1958، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ود.وهبة الزحيلي: العلاقات الدولية العامة في الإسلام ص 25، وما بعدها.

41 – أخرجه أبو داود في سننه، ج 3 ص52، والبيهقي في السنن الكبرى ج 9 ص 90.

42 – مغني المحتاج للخطيب الشربيني، لشمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، طبعة شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1338هـ، ج 4 ص210.

43 – فتح القدير للكمال بن الهمام، ج4 ص 277.

44 – حقائق الإسلام وأباطيل خصومه للعقاد، طبعة مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 228 و 229

45 – سورة المائدة، الآية 8.

46 – سورة الحجرات، جزء من الآية 13.

47 – سورة البقرة، الآية 194.

48 – ذكره البيهقي في شعب الإيمان ج 2 ص 145 بلفظ " أنا نبي التوبة وأنا نبي الملحمة "، وذكره الحكيم الترمذي في نوادر الأصول في أحاديث الرسول ج 3 ص 152.

49 – أخرجه أحمد في مسنده حديث رقم (23489).

50 – أخرجه مسلم، حديث رقم (2699).

51 – أخرجه مسلم، حديث رقم (4143).

52 – سورة المائدة، آية 8.

53 – انظر تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبعة الأولى، 1422 هـ – 2001 م بدار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ج8 ص 222 و 223.

54 – نفس المصدر

55 – متفق عليه. انظر البخاري حديث رقم (3475)، مسلم حديث رقم (1688).

56 – رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين وقال عنه: صحيح الإسناد، انظر: المستدرك على الصحيحين، ج5، ص 222. صحيح ابن حبان، ج1، ص 521. علي بن ابي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1407هـ، ج8، ص 240. ورواه البيهقي في السنن الكبرى، مرجع سابق،ج6، ص 52. وانظر كذلك هذه الرواية في: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، مرجع سابق،ج1، ص 166.

57 – أخرجه عبد الرزاق الطبعة الثانية، 1403هـ بالمجلس العلمي بالهند، حديث رقم (18043)، المعجم الأوسط للطبراني، طبعة دار الحرمين – القاهرة، ج 3 ص 104 حديث رقم (2629).

58 – العبية: أي الكبر والتعاظم والتفاخر. انظر معالم السنن للخطابي – ط1 المطبعة العلمية – حلب (4/ 148)، وتحفة الاحوذي شرح جامع الترمذي – ط دار الكتب العلمية (110/9).

59 – رواه الترمذي، طبعة دار الجيل – بيروت، حديث رقم (3270).

60 – لغة الإسلام السياسي لبرنارد لويس، ترجمة عبد الكريم محفوض، الطبعة الاولى 2001م، بدار جفرا للدراسات والنشر.

61– أخرجه البخاري حديث رقم (3014)، ومسلم حديث رقم (1744)

62– مصنف ابن أبي شيبة، الطبعة الاولى 1425هـ – 2004م، بمكتبة الرشد، ج6 ص 482، مسند أحمد ج 25 ص 370 حديث رقم (15992)، السنن الكبرى للنسائي، الطبعة الأولى 1421هـ – 2001م بمؤسسة الرسالة، حديث رقم (8571).

63– رواه أبو داود، طبعة المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، حديث رقم (2614).

64– السنن الكبرى للبيهقي، ج 9 ص 153.

65– المغني لابن قدامة، الطبعة الأولى 1405هـ / 1985م بدار إحياء التراث العربي، ج 9 ص 249 و250.

66 – سورة البقرة، آية 256.

67 – أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه حديث رقم (18036)، وبنحوه عند ابن ماجه في سننه حديث رقم (2043)، والطبراني في معجمه الأوسط – ط دار الحرمين بالقاهرة (2/ 331) حديث رقم (2137)، وابن حبان في صحيحه – ط2 مؤسسة الرسالة (16/ 202) حديث رقم (7219).

68 – المغني لابن قدامة ج 9 ص 29 و30.

69– انظر الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت الجزء السابع، الطبعة الثانية، دار السلاسل بالكويت، ج7 من صفحة 127 إلى 129.

70 – المائدة، آية 8.

71 – انظر تفسير البغوي، الطبعة الرابعة، 1417 هـ – 1997 م، بدار طيبة للنشر والتوزيع، ج 3، ص 27.

72 – انظر تفسير الزمخشري، الطبعة الثالثة – 1407هـ، بدار الكتاب العربي ببيروت، ج 1، ص612 و613.

73 – سورة النحل، آية 126.

74 – فقد قال ابن عبد البر في التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (12/ 36): «وقد روي أنه لما بلغ رسول الله – ﷺ– جمع أبي سفيان للخروج إليه يوم أحد انطلق وبعث إلى بني النضير وهم يهود فقال لهم إما قاتلتم معنا وإما أعرتمونا سلاحا» اهـ. وهذا الطلَب من رسول الله – ﷺ– متفقٌ مع الوثيقة التي كتبها النبي لما جاء المدينة ووافق عليها اليهود – وقد ذكرنا بعض بنودها – وكان من بنودها التناصر فيما بينهم، وإعارة السلاح من النصرة. لكن بنو النضير رفضوا القتالَ معه أو إعارتَه السلاحَ، بل إن بني النضير أوغلوا في نقض العهد، فلم يَقفوا محايدين – كما فعلَت بنو قريظة، وهو أقل ما كان عليهم فعله – فحين نزل مشركو قريشٍ في أُحد أرسلوا إليهم، فحرضوهم على القتال، ودلوهم على مواقع ضعف المسلمين، وفي هذا إعلان للحرب ومُشاركة فيها، وهو أحد أَسباب إجلاء بَني النضير عن المدينة فيما بعد، فبنو النضير لم يَكتفوا بخِذلانه – ﷺ– حين دَهِمَتْ قُريش المدينة، بل أعانوا على قتاله بالتحريض، ودَلِّهم على مواقع

ضعف المسلمين، أما بنو قريظة فلم يحاربوه، وإنما وقفوا على الحياد، فَقَبِلَ ﷺ منهم ذلك، ومنَّ عليهم، فعفا عنهم، حتى نقضوا عهدَه بعد نحو سنتين في غزوة الخندق، وتَحالفوا مع الأحزاب على قِتاله، فكان من أمرهم ما كان. وهذا الموقفُ من اليهود في غزوة أُحد؛ من تركهم نُصرةَ المسلمين، وهم حلفاؤهم وجيرانهم، أثار عليهم سخط شاعرٍ كبير من شعراء الجاهلية، هو الأسود بن يَعفُر النهشَلي، صاحبُ القصيدة المفضلية الرائعة، فلم يَكتم غيظَه واستشناعه لِما فعلوه، حتى وهو يَمدح واحدًا من قريش ممن أثخنوا في المسلمين يوم أُحد، وهو الحارثُ بن هشام بن المغيرة، أخو أبي جهل عمرو بن هشام.

وانظر في ذلك: مقالة «اليهود وغزوة أحد تحقيق تاريخي» لإبراهيم عمر الزيبق منشورة بموقع الألوكة.

75 – سورة الأنفال، آية 58.

76 – سورة المائدة، الآيتان 82 و83.

77– سورة الأنبياء: 107.

78– سورة النحل: 89.

79– سورة التوبة، 128.

80 – انظر سيرة ابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، الطبعة الثانية، 1375هـ – 1955 م، بشركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ج 1 من صفحة 501 إلى 503.

81 – سورة النساء، الآيتان 163 و164.

82 – سورة البقرة، الآيتان 136 و137.

83 – سورة آل عمران، آية 84.

84 – متفق عليه. انظر البخاري حديث رقم (3405) واللفظ له، ومسلم حديث رقم (1062).

85 – Armstrong, Islam,p.18، Published August 6th 2002 by Modern Library.

86 – سورة آل عمران، الآيتان 12 و 13.

87 – انظر الرحيق المختوم مع زيادات لصفي الرحمن المباركفوري المتوفى 1427هـ، الطبعة الأولى 1427هـ بدار العصماء – دمشق، من صفحة 171 إلى 173.

88 – انظر الإشارة إلى سيرة المصطفى وتاريخ من بعده من الخلفا، الطبعة الأولى، 1416 هـ – 1996 م بدار القلم بدمشق، من صفحة 294 إلى 296.

89 – أخرجه البخاري، حديث رقم (3777).

90 – سورة التوبة، آية 100.

91 – سورة التوبة، آية 117.

92 – ولمزيد من التفصيل حول كيف كانت الأوضاع مضطربة وفي حروب وخطوب بين الأوس والخزرج واليهود قبل الإسلام، انظر تاريخ العرب القديم لتوفيق برو – ط2 دار الفكر (ص 185–191)، السيرة النبوية لأبي الحسن الندوي – ط12 دار ابن كثير – دمشق (ص258– 260).

93 – Karen Armstrong, p.103

94- عثمان الدعجاني العتيبي، http://www.alyaum.com/article/2563777. 26 فبراير 2008 العدد 12674

95- سبق تخريجه.

96- سورة الحجرات، 13.

97- مسند أحمد، 22391.

ooooooooooooooooooooooooooooo

goals reading in the jihad of the Prophet -Peace be upon him. the goal of justice as a model

BY: Dr.Ruqaia Taha Al Alwani
Bahrain University

Abstract:

The biography of the Holy Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) received more attention and study than any other biography. The objectives reading of this biography and its events is the most needed for the Muslim nation at the moment.

One of those purposes is the achievement of servitude to God and establishing truth and justice.

This study examines the aims of jihad, especially the justice in this regard.

The achievement of that objective has yielded several fruits Such as: the Stability in the first Muslim community, rather than the abject state of the Arabian Peninsula.

The jihad of the Prophet-Peace be upon him- achieved several purposes, the most important of which is the purpose of justice, which preserves the dignity and rights of the people and thus stabilizes their conditions.

key word: the prophetic biography- Jihad – Justice – Jihad goals.

مبدأ الرضا وأثره في التبرع بالأعضاء البشرية بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري

بقلم
د. توفيق عقون(*)

ملخص

يتناول البحث بالتفصيل شرط الرضا في التبرع بالأعضاء وما يتعلق به من أحكام في مختلف المسائل المرتبطة بهذا الشرط، فبينت كيفية رضا المتبرع وشروط صحته في حال الحياة وبعد الممات، ثم ذكرت الحالات التي يجوز لوليه أن ينوب عنه في التبرع بأعضائه من التي لا يجوز له أن ينوب عنه فيها، ثم انتقلت للحديث عن رضا المريض الذي سيُزرع في جسده العضو، ومتى يكون رضاه معتبراً، وما الحكم الشرعي في امتناع المريض عن عملية الزرع، وفي الأخير أتيت على ذكر الحالات التي يسقط فيها رضا المتبرع أو المريض، وينتقل الإذن حينئذ إلى الحاكم عن طريق الجهة المسؤولة عن الصحة.

الكلمات المفتاحية: التبرع، الرضا، الأعضاء البشرية، موت الدماغ.

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد:

إنّ عملية التبرع بالأعضاء ونقلها من شخص لآخر من القضايا المستجدة التي اجتهد فيها العلماء واختلفوا فيها ما بين مانع لها ومجيز بشروط، ومن هذه الشروط رضا الطرفين

(*) أستاذ متعاقد بكلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1.
Toufikaggoune72@gmail.com

المعنيين بعملية النقل والزرع وهما المتبرع والمستقبل، ولكن كيف يمكن لمن لا يملك التصرف في جسده أن يعتد برضاه في التبرع بعضو من أعضائه؟، وما هي الشروط التي يجب أن تتوفر في المتبرع والمستقبل حتى يكون رضاهما معتبراً؟، وهل الرضا معتبر دائماً، أم يمكن تصور سقوطه، بحيث يستفاد من بعض أعضائه أو تتم الزراعة دون حاجة إلى إذنه ورضاه ؟، وهل يمكن أن يكون الإذن من المتبرع عن طريق الوصية؟، وهل يمكن للأولياء أن ينوبوا مناب المتبرع والمستقبل في بعض الحالات ؟، وما هي هذه الحالات؟، هذه الإشكالات وغيرها نحاول أن نجد لها إجابات من خلال كلام فقهاء الإسلام فيها، واجتهادات المجامع الفقهية، وموقف القانون الجزائري من كل ذلك.

المبحث التمهيدي

التعريف بمصطلحات البحث وحكم التبرع بالأعضاء

المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث

الفرع الأول: مفهوم التبرع بالأعضاء البشرية: يقصد به نقل عضو سليم أو مجموعة من الأنسجة من بدن إنسان متبرع به غالباً إلى بدن إنسان آخر، ليقوم مقام ما هو تالف فيه أو مقام ما لا يقوم بكفايته، ولا يؤدي وظيفته بكفاءة، وقد اشتهر بلقب:زراعة الأعضاء الإنسانية، غرس الأعضاء، انتفاع الإنسان بأعضاء الإنسان[1].

الفرع الثاني: مفهوم الرضا : يقال رضي بالشي إذا اختاره وقبله[2] ، قال الله تعالى: ﴿ **ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ ﴿٣﴾** ﴾ [3]وهذا التعريف اللغوي للرضا، وهو المعنى نفسه الذي يقصده أهل الاصطلاح الشرعي، إلا أنّ الرضا أمر باطني لا يُطَّلع عليه، ولهذا يحتاج للتعبير عنه إلى القول أو ما يقوم مقامه من الكتابة وغيرها[4].

المطلب الثاني : حكم التبرع بالأعضاء البشرية:

عملية زرع الأعضاء لابد لها من إذنين حتى يستطيع الطبيب أن يقوم بها[5]:

الأول: إذن الشريعة بأن تكون عملية نقل وزرع الأعضاء البشرية جائزة ومشروعة.

الثاني: إذن المتبرع والمريض.

وموضوع بحثنا هو الإذن الثاني، ولكن قبل الخوض في أحكام الإذن والرضا عند نقل الأعضاء البشرية وزرعها، لا بد من بيان حكم نقل و زراعة الأعضاء بين البشر عند فقهاء الشريعة، لأنّ موضوع الرضا يتأسس ويبنى على نوع هذا الحكم، وفيما يلي بيان حكم زراعة الأعضاء بين البشر.

الأخذ من جسم إنسان حي أو ميت إلى آخر مضطر إليه، لإنقاذ حياته أو استعادة وظيفة عضو من أعضائه الحيوية، من المسائل التي اختلف فيها العلماء المعاصرين إلى قولين رئيسيين:

القول الأول: منع من التبرع بالأعضاء كالشيخ الشعراوي والغماري وعبد السلام عبد الرحيم السكري[6]، واستندوا في ذلك إلى كون التبرع بالأعضاء يتنافى مع الكرامة الإنسانية التي قررها الله تعالى في قوله: ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ** ﴾[7]، والإنسان مكرم حيًّا وميّتاً، وقوله تعالى: ﴿ **وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ** ﴾[8]، فالحي المتبرع يعرض نفسه للهلاك والخطر[9]، وقوله ﷺ: «**كسر عظم الميت ككسره حيّاً**»[10]، وأنّ نزع الأعضاء من الميت فيه نوع من المثلة وتشويه الخلقة وقد نهى النبي ﷺ عن المثلة[11]، وأنّ الإنسان لا يملك جسده حتى يجوز له التصرف فيه والتبرع بأحد أعضائه، قال القرافي: "وحرم القتل والجرح صوناً لمهجته وأعضائه ومنافعها عليه، ولو رضي العبد بإسقاط حقه من ذلك لم يعتبر رضاه، ولم ينفذ إسقاطه"[12]، ومن باب أولى أن لا يملك ذلك الحق الورثة، ولا يمكن قياس ذلك على ماله، لأنّه قياس مع الفارق، وأما قياس جواز نقل الأعضاء من الميت إلى الحي على المضطر إلى الأكل من المطعومات المحرمة، قياس مع الفارق، ففي زراعة الأعضاء إنقاذ الحياة غير متأكدة الحصول، بخلاف أكل المضطر للمحرم[13].

القول الثاني: أجاز التبرع بالأعضاء البشرية بشروط، وبهذا أفتت عدد من المجامع وهيئات الفتوى في العالم الإسلامي منها: المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي[14]، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة العالم الإسلامي سابقاً[15]، ولجنة الفتوى التابعة للمجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر[16]، وهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية[17] و لجنة الفتوى في الأردن[18] وغيرها، وممن أفتى بجواز ذلك من

العلماء: عبد الكريم زيدان، أحمد الشرباصي، محمد سعيد رمضان البوطي، يوسف القرضاوي[19].

واستدلوا بالأدلة التي تجيز للمضطر الأكل من الحرام لاستنقاذ حياته: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣﴾ ﴾[20]، كما أنّ عملية الاستفادة من الأعضاء لا تتنافى مع الكرامة الإنسانية، بل فيه مصلحة عظيمة، وهي إحياء النفوس، قال الله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾[21]، والقواعد الفقهية الكلية المستنبطة من القرآن والسنة تؤيد هذا العمل، مثل: الأمور بمقاصدها، المشقة تجلب التيسير، إذا ضاق الأمر اتسع، الضرر يزال، الضرر لا يزال بمثله، يتحمل الضرر الخاص لرفع الضرر العام، الضرورات تبيح المحظورات، إذا تعارضت مفسدتان ارتكب أخفهما ضرراً، ترتكب المفسدة الأخف للمصلحة الأرجح منها، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، كما أنّ حقوق العبد تورث بعد موته سواء كانت عينية أو معنوية، ولهذا ينتقل حق المطالبة بحد القذف بعد موت المقذوف للورثة عند جمهور الفقهاء الذين يرون أن حد القذف حق للعبد[22].

المبحث الأول
أحكام الرضا في عملية نقل وزراعة الأعضاء البشرية

المطلب الأول: رضا المتبرع

المتبرع هو من يريد أن يتبرع بأحد أعضائه لشخص مريض تتوقف حياته أو سلامة العضو عليه.

من الشروط التي يجب أن تتوفر في عملية التبرع بالأعضاء حتى تكون جائزة، رضا المتبرع بالأخذ من أحد أعضائه، وهذا محل اتفاق بين العلماء الذين قالوا بجواز التبرع بالأعضاء[23].

وقد أثبت القانون الجزائري هذا الشرط في المادة 162 من قانون حماية الصحة وترقيتها في الجزائر: ".... وتشترط الموافقة الكتابية على المتبرع بأحد أعضائه..."، والمتبرع إما أن يكون في حال الحياة أو في حال الممات، وهذا ما سنبحثه في الفرعين

التاليين:

الفرع الأول: رضا المتبرع في حال الحياة

المتبرع الحي، إما أن يتعلق بحياته حق للغير، سواء كان حقاً لله تعالى (وهو حق المجتمع) أو حقاً للفرد، أو لا يتعلق بحياته حق للغير[24]:

الأول. متبرع غير معصوم الدم: وهو الذي يتعلق بحياته حق للغير، بأن يرتكب جرماً يكون سبباً لترتب حكم الإعدام عليه بحكم القضاء وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، كالزاني المحصن، والقاتل عمداً إذا لم يعف عنه ولي الدم، والمرتد، فهل يجوز نقل الأعضاء من هؤلاء لزرعها في جسم إنسان معصوم الدم بغير إذنهم؟[25]

أفتى محمد سعيد رمضان البوطي، وحسن علي الشاذلي(من علماء مصر)، وغيرهما، بجواز نزع الأعضاء من مهدر الدم[26]، ويستفاد من أعضائه بعد تنفيذ الحكم مباشرة، ولا تؤخذ منه الأعضاء أثناء حياته لأنّها مثلة، وقد نهى الرسول ﷺ عن المثلة[27]، بخلاف ما ذهب إليه محمد سعيد رمضان البوطي من أنّه يؤخذ منه العضو في حال حياته سواء أدى هذا الاقتطاع إلى موت غير معصوم الدم أو لا، حجته في ذلك أن مناط القول بصحة الأخذ هو زوال حرمة حياته باستحقاقه القتل شرعاً[28].

ونظير ذلك في كلام الفقهاء ما ذهب إليه الحنابلة ورجحه ابن قدامة[29] من جواز أكل المضطر من جسم إنسان مهدر الدم، قد وجب قتله بحكم القضاء وفقاً للشريعة الإسلامية.

أما المالكية فقد منعوا أكل الآدمي ولو للضرورة[30]، بحجة أنّ ميتته سم، فلا تدفع عن صاحب الضرورة الهلاك كما قال الدردير في الشرح الصغير[31]، وزاده الصاوي توضيحاً وتفصيلاً في حاشيته على الشرح الصغير، حيث أكد أنّ المنصوص في المذهب تحريم تناول المضطر للآدمي حياً أو ميتاً ولو مات المضطر، لكونه سماً فلا يزيل الضرورة، إلا أنّ بعض المالكية صحح أكله للمضطر إذا كان ميتاً، بناءً على أنّ العلة هي حرمة الإنسان وأنه مكرم حياً وميّتاً[32].

الثاني: متبرع معصوم الدم: وهو الذي لا تعلق لحياته بحق الغير، وله حالتان:

الأولى. ناقص الأهلية: وهو الذي لا يتمتع بالأهلية الكاملة، ولا يستقل بالتصرف في شؤون نفسه، فلا يعتبر إذن المجنون، والصبي، والسفيه، والسكران، ولا يعتد برضاهم، لأنّ الذي لا يملك الأهلية الكاملة لا يعتد بتصرفاته في قضايا هي أقل شأن من قضية الجسد والتبرع بالأعضاء[33]، فمن باب أولى أن لا يعتد بإذنه في أمر التصرف في أعضائه[34].

ولكن هل يجوز لوليه أن يتصرف في أعضائه نيابة عنه كما يتصرف في أمواله ؟

من المعلوم أن تصرفات الولي في أمواله منوطة بما يحقق له المصلحة، فإذا لم تكن ثمة مصلحة فلا يعتد بإذنه ورضاه، وإذنه لأخذ شيء من أعضائه لمن هو في حاجة إليه لا ينطوي على هذه المصلحة، ولهذا لا يجوز له أن يأذن بالتبرع بأحد أعضاء موليه الذي لا يتمتع بالأهلية الكاملة، فإذا كان لا يجوز له أن يتبرع بمال الصبي أو المجنون، فمن باب أولى لا يجوز التبرع بما هو أعلى وأشرف من المال وهو البدن[35].

وهذا موافق لما نصت عليه المادة 1/163 من قانون حماية الصحة وترقيتها على أنّه "يمنع القيام بانتزاع الأعضاء من القصر والراشدين المحرومين من قدرة التمييز" ولم يحدد من هم، إلا أن القانون المدني الجزائري حدد في المادة 42 و43 من هم الذين لا يتمتعون بقواهم العقلية من جنون أو سفه أو عته...[36]

ولكن ما حكم الاستفادة من الأجنة والذين يولدون ببعض العاهات التي لا يعيشون بها، في حين أنّ هناك أطفالاً آخرون يعانون من أمراض مزمنة في حاجة إلى أعضاء سليمة.

فقد أجاز القرضاوي ذلك واستحبه، وأنّه مأجور على ذلك، وقد أقدم على فعل ذلك بعض الآباء في بعض البلاد العربية استناداً إلى هذه الفتوى ورغبة في الخير والثواب عند الله تعالى، وأملاً أن يعوضهم الله خيراً[37].

ولكن مجلس مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي سابقاً، في دورة مؤتمره السادس المنعقدة بجدة في المملكة العربية السعودية، من 17-23 شعبان 1410هـ الموافق 14-20 آذار (مارس) 1990م لم يجز الاستفادة من أعضاء الجنين وإن

كان غير قابل للحياة، وأفتى بأنّ المولود اللادماغي طالما ولد حياً، لا يجوز التعرض له بأخذ شيء من أعضائه إلى أن يتحقق موته بموت جذع دماغه، ولا فرق بينه وبين غيره من الأسوياء في هذا الموضوع، فإذا مات، فإن الأخذ من أعضائه تراعى فيه الأحكام والشروط المعتبرة في نقل أعضاء الموتى من الإذن المعتبر، وعدم وجود البديل، وتحقق الضرورة وغيرها مما تضمنه القرار رقم (1) من قرارات الدورة الرابعة لهذا المجمع، ولا مانع شرعاً من إبقاء هذا المولود اللادماغي على أجهزة الإنعاش إلى ما بعد موت جذع المخ (والذي يمكن تشخيصه) للمحافظة على حيوية الأعضاء الصالحة للنقل، توطئة للاستفادة منها بنقلها إلى غيره بالشروط المشار إليها.

الثانية. كامل الأهلية: بأن يكون بالغاً عاقلاً راشداً[38]، والأهلية شرط عند التبرع وعند التنفيذ، لأنّ عقد التبرع لا يلزم إلا بالتنفيذ[39]، ولهذا يجوز له التراجع عن الموافقة، وعلى هذا الأساس وضعت القاعدة التي تقول: "**لا يتم التبرع إلا بالقبض**"[40]، وقد نصت المادة 1/162 من قانون حماية الصحة وترقيتها في الجزائر على ذلك، حيث جاء فيها: " يستطيع المتبرع في أي وقت كان أن يتراجع عن موافقته السابقة".

الفقرة الأولى: شروط الاعتداد برضا المتبرع كامل الأهلية في حال الحياة:

الشرط الأول : أن يكون مختاراً في حال الرضا: فلا يصح إذن المكره[41]، وهذا ما قرره المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، حيث جعل من شروط جواز نقل الأعضاء من الحي إلى الحي أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه[42]، والأصل في عدم الاعتداد بإذنه قوله تعالى: ﴿ **مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٦** ﴾[43]، "لما سمح الله عز وجل بالكفر به وهو أصل الشريعة عند الإكراه ولم يؤاخذ به، حمل العلماء عليه فروع الشريعة كلها، فإذا وقع الإكراه عليها لم يؤاخذ به ولم يترتب عليه الحكم"[44].

فالإكراه بنوعيه الحسي والنفسي[45] من أهم عيوب الرضا في الفقه الإسلامي، لأنّه يفسد الاختيار ويلزم المكرَه بما لم تتجه إرادته إليه[46]، وكذلك الإكراه الأدبي الذي لا

يكون بوسيلة مادية، فهو مؤثر في صحة الرضا، كأن يمنع ابنته من الزواج إن لم تتبرع لأحد أفراد عائلته مثلاً[47].

الشرط الثاني: **أن لا يلحق بنفسه ضرراً بالغاً** : فالضرر يزال ولكن لا يزال بمثله أو بأشد منه[48]، لأنّه تهديد لحياة متيقنة بعملية ظنية مفوتة لمصلحة أعظم منها، فلا يجوز التبرع بعضو وحيد في الجسم كالقلب والرئة والكبد، لأنّه لا يعيش بدونه، وهو إهلاك للنفس وقتلها، وقد نُهينا عن ذلك في قوله تعالى:﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ ﴾[49] وقوله كذلك:﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِۛ ﴿١٩٥﴾ ﴾[50] ، ومثل ذلك من يريد أن يتبرع بأحد الأعضاء الباطنة المزدوجة، والعضو الآخر مريض أو معطل، فيصير في حكم العضو الواحد الذي لا يعيش إلا به، كما لا يجوز له أن يتبرع بالأعضاء الظاهرة التي تتعطل منفعتها وتشوه صورته، كالذي يتبرع بأحد عينيه أو رجليه أو يديه[51]، " فمن يفتقد عضواً عاملاً في بدنه يرتفع عنه بمقدار عجزه عدد من تكاليف الشريعة "[52]، قال الله تعالى:﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴿٦١﴾ ﴾[53].

الشرط الثالث: **رضا من له حق عليه**: كالزوج أو الزوجة أو الولد أو الغريم، فللزوج حق في زوجته، وهي إذا تبرعت بأحد أعضائها، سيحرم الزوج من بعض حقوقه ويضيف إليه بعض الأعباء خلال إجرائها للعملية الجراحية وفترة العلاج، ولهذا لا بد من رضا الزوج وإذنه، والعكس صحيح في حالة ما إذا كان المتبرع هو الزوج، فالزوجة لها حق عليه، ينبغي أن تُستأذن[54].

الشرط الرابع: **أن يكون تبرعاً من غير مقابل مادي**[55]: وقد أشار قانون حماية الصحة وترقيتها في الجزائر في المادة 2/261 إلى "عدم جواز أن يكون انتزاع الأعضاء أو الأنسجة البشرية ولا زرعها موضوع معاملة مالية".

فلا يجوز بيع الأعضاء، لأنّها ليست ملكاً لصاحبها، ولأنّه امتهان للإنسان الذي كرمه الله تعالى[56]، كما أنّ جسد الإنسان ليس مالاً حتى يقبل المعاوضة والمساومة، لهذا اشترطت المجامع الفقهية لجواز نقل العضو أن لا يتم ذلك عن طريق البيع[57]، ولكن هل يجوز للمستفيد أن يبذل مالاً للحصول على العضو المطلوب عند الضرورة، وهل يجوز

إعطاء المال مكافأة وتكرمة، هذا محل بحث واجتهاد[58].

فأجاز القرضاوي بذل المال من طرف المستفيد للمتبرع هبة وهدية ومساعدة، من غير أن يكون ذلك مشروطاً في عملية التبرع، ونظير ذلك رد المقرض للقرض بأحسن منه إذا لم يكن ذلك مشروطاً، وقد فعله النبي ﷺ[59] وقال: «**إنّ خياركم أحسنكم قضاءً**»[60].

وهذا فيه نظر، لأنّ هذا المال الذي قد يقدم هبة ومساعدة قد يكون ذريعة إلى بيع الأعضاء، فيصير بيعاً في صورة تبرع، ويكون تغطية على المتجارة في أجزاء الإنسان، ورغم أنّ القوانين تمنع المتاجرة بالأعضاء وتعاقب عليها إلا أنّ هناك عصابات خفية تحترف العمل في بيع وشراء الأعضاء البشرية، فكيف لو قلنا بجواز أخذ المال مكافأة وتكرمة، لا شك أنّ هذا سيوسع دائرة المتاجرة ولا يقضي عليها، وأما استدلاله بما كان يفعله النبي ﷺ من حسن القضاء، فإنّ الناس إذا تعارفوا على دفع الزيادة في القرض فيعتبر رباً، للقاعدة التي تقول: **المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً**، وهذا الذي يخشى منه أن يقع في قضية التبرع بالأعضاء البشرية.

ويمكن أن تدفع هذه الهبة من الدولة بأن تؤسس صندوقاً خاصاً بمساعدة المتبرعين وتكريمهم، بغرض التحفيز على عملية التبرع، ولا يترك الأمر بين الناس ليحتالوا به على أمور غير مشروعة.

الفقرة الثانية: كيفية التعبير عن الرضا:

بأي صيغة دالة على الرضا أو ما يقوم مقامها من الكتابة، والقاعدة الفقهية تقول "**الكتاب كالخطاب**"[61]، وقد اشترط القانون الجزائري الموافقة الكتابية في المادة 162 فقرة1 من قانون حماية الصحة وترقيتها في الجزائر: "وتشترط الموافقة الكتابية على المتبرع بأحد أعضائه، وتحرر هذه الموافقة بحضور شاهدين اثنين، وتودع لدى مدير المؤسسة والطبيب رئيس المصلحة، ولا يجوز للمتبرع أن يعبر عن موافقته إلا بعد أن يخبره الطبيب بالأخطار الطبية المحتملة التي قد تتسبب فيها عملية الانتزاع، ويستطيع المتبرع في أي وقت كان أن يتراجع عن موافقته السابقة".

والقانون اشترط الكتابة مع حضور شاهدين، حماية للطبيب الذي يقوم بعملية النقل،

وحتى لا يفتح الباب أمام من يريد أن يدعي بأن الأخذ إنما أجري بغير إذنه، والتوثيق اليوم مطلوب في كثير من العقود والتصرفات، حماية لحقوق الناس،وسداً لباب التحايل والتلاعب من ضعاف النفوس الذين قَلَّ الوازع الديني عندهم، فكيف بقضية خطيرة كقضية التبرع بالأعضاء البشرية.

الفرع الثاني: رضا المتبرع في حال الموت

الفقرة الأولى: من هو الميت؟:

لغة: الميْت والميِّت، الذي فارق الحياة، والموت ضد الحياة[62].

شرعاً: هو مفارقة الروح للبدن، وانقطاعها عنه انقطاعاً تامّاً، قال ابن القيم: "موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها"[63]، بحيث لا يبقى جهاز من أجهزة البدن فيه صفة الحياة، مِن توقف القلب والتنفس والدورة الدموية توقفاً تاماً مع استكمال أمارات الموت[64]، فهذه هي الوفاة التي تترتب عليها أحكام مفارقة الإنسان للدنيا من انقطاع أحكام التكليف، وخروج زوجته من عهدته، وماله لوارثه، وتغسيله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه.

أما نصب " موت الدماغ " أو " جذع الدماغ " تحقيقاً لموته، مع نبض قلبه ولو آلياً، فهذا في الحقيقة ليس موتاً، لكنّه نذير وسير إلى الموت، فما زال له حكم الأحياء حتى يتم انفصال الروح عن البدن[65]، فالموت لم يقع الخلاف فيه، إنما وقع الخلاف في دليله[66].

وموت الدماغ من المسائل الحديثة التي احتدم فيها النقاش، وتنازعت فيها الآراء، فهل يعتبر هذا النوع من الموت موتاً شرعياً أم لا؟، والخلاف فيها ليس بين الفقهاء فقط بل يشمل كذلك الأطباء[67].

فموت الدماغ هو أن يموت هذا الدماغ بما فيه المراكز الحيوية الهامة جداً، والواقعة في جذع الدماغ، أما تنفسه ونبض القلب بواسطة الآلة، فمهما استمرا فلا قيمة له، ولا يعطي الحياة للإنسان، فإذا قامت علامات موت الدماغ، من الإغماء، وعدم الحركة، وعدم أي نشاط كهربائي في رسم المخ بآلة الطبيب، حينئذ يقرر الطبيب موت الدماغ مركز الإمداد للقلب، وأنّه بمجرد رفع الآلة عن المريض يتوقف القلب والنَفَس تماماً،

فهذه هي محل الخلاف، فهل يعتبر هذا النوع من الموت موتاً حقيقياً تنسحب عليه أحكام الميت من التوارث وغيره، وهل يجوز نزع عضو منه كالقلب ونحوه وهو تحت الإنعاش لحي آخر؟[68].

العلماء المعاصرون مختلفون في ذلك، فمنهم من لم يعتبر موت الدماغ موتاً شرعياً حتى يتوقف القلب والتنفس توقفاً تاماً، كبكر بن عبد الله أبو زيد، والشيخ عبد الله البسام، والشيخ محمد المختار السلامي، ومحمد بن محمد المختار الشنقيطي، ومحمد سعيد رمضان البوطي، وبه أفتت لجنة الفتوى بوزارة الأوقاف الكويتية[69]، وهو قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع للرابطة في الدورة العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في 28 صفر 1408هـ الموافق لـ 21 أكتوبر1987[70]، وقرار هيئة كبار العلماء بالسعودية رقم 181 في 1417/4/12هـ.

ومنهم من اعتبر موت الدماغ موتاً حقيقياً تترتب عليه أحكام الموت الشرعي، كعمر سليمان الأشقر، ومحمد سليمان الأشقر، ومحمد نعيم ياسين، ويوسف القرضاوي، وبه أفتى مجمع الفقه الإسلامي[71].

فما دام الأطباء قد اختلفوا فيه، وأن جل علامات الدماغ ظنية، فاليقين لا يزول بالشك، ونظراً لوجود وقائع قرروا فيها موت الدماغ، ثم ظهر أنّه مازال حياً، والأصل أن نستصحب الحياة ما لم يقم دليل قاطع على خلافه[72].

وقد نص ابن قدامة في المغني أنّ تجهيز الميت يُبدأ فيه بعد تيقن موته، "وإن اشتبه أمر الميت اعتبر بظهور أمارات الموت، من استرخاء رجليه، وانفصال كفيه، وميل أنفه، وامتداد جلدة وجهه، وانخساف صُدغيه، وإن مات فجأة كالمصعوق، أو خائفاً من حرب أو سبُع، أو تردى من جبل، انتُظر به هذه العلامات، حتى يُتيقن موته..."[73].

وأما موقف القانون الجزائري فهو مبين في المادة 164 من قانون حماية الصحة وترقيتها :"لا يجوز انتزاع الأنسجة و الأعضاء من الأشخاص المتوفين قصد زرعها، إلا بعد الإثبات الطبي و الشرعي للوفاة من قبل اللجنة الطبية المنصوص عليها في المادة 167 من هذا القانون، و حسب المقاييس العلمية التي يحددها الوزير المكلف بالصحة

العمومية".

فقد نص القانون على ضرورة الرجوع إلى الطب الشرعي في إثبات الوفاة، على أن يكون ذلك عن طريق الأطباء المختصين، لأنّ غيرهم قد يصعب عليهم إدراك ذلك والتفريق بين الموت الحقيقي وغيره من الحالات المرضية التي تعتري الإنسان، وهذا ما أشار إليه ابن عابدين في قوله: "قال الأطباء: إنّ كثيرين ممن يموتون بالسكتة ظاهراً يدفنون أحياء، لأنّه يعسر إدراك الموت الحقيقي بها إلا على أفاضل الأطباء، فيتعين التأخير فيها إلى ظهور اليقين"[74].

وقد صدر عن وزير الصحة بتاريخ 2002/11/16م قرار يحدد معايير جديدة لإثبات الوفاة، في المادة 2، وهي[75]:

1. الانعدام التام للوعي.
2. غياب النشاط العضوي الدماغي.
3. التأكد من الانعدام التام للتهوية العضوية عن طريق اختبار hypercapnie
4. التأكد من موت خلايا المخ باستخدام رسم المخ الكهربائي مرتين ومن إنجاز طبيبين مختلفين.

الفقرة الثانية: كيفية التعبير عن إرادة الميت:

جسد الميت له حرمته والاعتداء عليه كالاعتداء على الحي، وما دمنا قد رجحنا الاجتهاد الذي أجاز الاستفادة من أعضاء الميت، فكيف يمكن معرفة إرادة الميت، لبيان ذلك لا بد من التفريق بين حالتين:

الحالة الأولى: عند وجود وصية قبل وفاته: فيجوز للميت أن يوصي قبل موته بالتبرع بجزء من بدنه[76]، ويجوز له أن يعيِّن الشخص أو الجهة التي تستفيد من أعضائه، وما على الطبيب إلا أن ينفذ محتوى الوصية، كما يجوز له أن يوصي بامتناعه عن ذلك، فهذا حقه، ويجب تنفيذ وصيته كما حدد واشترط فيها لا معصية فيه[77]، فإذا كان ذلك غير ممكن لسبب طبي، فإنّه يرجع في ذلك إلى ورثة المتبرع، فإن لم يتيسر ذلك فالحكم لولي الأمر[78].

القانون الجزائري في المادة 2/164 من قانون حماية الصحة وترقيتها نص على أنّه:

"يجوز الانتزاع إذا عبر المتوفى أثناء حياته على قبوله لذلك"، ولم يحدد للإذن بالتبرع شكلاً معيناً كالكتابة، بل اشترط موافقته بأي طريقة عبر بها عن ذلك، كالكتابة أو المشافهة أو الإشارة، بخلاف القانون القديم الذي اشترط الموافقة الكتابية، بغرض تسهيل إجراءات عملية التبرع بالأعضاء وتضييق عملية الرفض[79].

ومن الانتقادات التي وجهت إلى نص المادة، أنّه لم يحدد عدد الأعضاء التي يسمح له بالتبرع بها، ولهذا يمكن أن يقيد هذا التبرع بأن لا يؤدي إلى الإخلال بالهيكل العام للجثة، وهذا ما اشترطه بعض الفقهاء المعاصرون[80].

أما التعبير عن رفضه فقد اشترط القانون الجزائري لحماية الصحة وترقيتها أن يكون بوصية مكتوبة، حيث نص في المادة 165 بما يلي: "يمنع القيام بانتزاع أنسجة أو أعضاء بهدف الزرع إذا عبر الشخص قبل وفاته كتابياً عن عدم موافقته على ذلك"، وهذا فيه نظر، لأنّ أشكال التعبير عن الإرادة ينبغي أن تكون واحدة في حال الموافقة أو الرفض، وإثباتها يكون بكل وسائل الإثبات المعمول بها، كالكتابة والشهود[81].

كان الأولى أن يحتاط للموافقة ويتشدد فيها أكثر من الرفض،لأنّ الموافقة خروج عن الأصل وهو المنع من أخذ الأعضاء البشرية، بخلاف الرفض فإنّه موافق للأصل.

وقد قام القانون الجزائري خلال السنوات الأخيرة بتنظيم عملية الزرع ونقل الأعضاء، وضمان الحماية اللازمة لها، عن طريق إنشاء **هيئة خاصة بتنظيم هذه العملية،** حيث نص المرسوم التنفيذي رقم12-167 المؤرخ في 13 جمادى الأولى 1433هـ الموافق لـ 2012/04/04م، على إنشاء الوكالة الوطنية لزرع الأعضاء وتنظيمها وسيرها، وأهم الأمور التي تضمنها المرسوم ما يلي[82] :

ضمان تسيير سجلات وطنية لقبول ورفض انتزاع الأعضاء البشرية.

ضمان تسيير السجل الوطني لمنح الأعضاء المنزوعة.

تنسيق وتطوير نشاطات انتزاع وزرع الأعضاء والأنسجة والخلايا البشرية.

حماية وضمان رقابة المستشفيات التي تقوم بعملية النقل والزرع.

وضع الشروط الضرورية لإنشاء بنوك الأنسجة والخلايا البشرية وضمان انتظامها وأمنها.

الحالة الثانية: عند عدم وجود وصية: فإن مات الشخص ولم يوص بشيء، هل ينتقل حق الإذن بالتبرع إلى الورثة والأقارب أم لا؟

معظم الفتاوى تجيز للورثة أن يبدوا موافقتهم على التبرع بأحد أعضاء ميتهم بنية الصدقة عنه، منها لجنة الفتوى التابعة للمجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر، مجمع الفقه الإسلامي، دار الإفتاء المصرية، وفتوى لجنة الإفتاء بوزارة الأوقاف الكويتية، وفتوى هيئة كبار العلماء بالسعودية، وعند عدم وجود الأقارب ينتقل هذا الحق إلى ولي الأمر، فهو ولي من لا ولي له[83].

واستندوا في ذلك على ما ذكره الفقهاء من أنّ حد القذف ينتقل إلى الورثة، فإن شاءوا طالبوا به، وإن شاءوا عفوا، وخالف في ذلك الحنفية[84]، كما أنّ الشريعة قد جعلت للأولياء الحق في القصاص أو المصالحة على الدية أو العفو، فلا يبعد أن يكون لهم الحق في التصرف في شيء من بدنه بما ينفع الغير ولا يضره، بل قد يستفيد من الأجر والثواب[85].

نصت المادة 3/164 من القانون الجزائري لحماية الصحة وترقيتها: "... إذا لم يعبر المتوفى أثناء حياته، لا يجوز الانتزاع إلا بعد موافقة أحد أعضاء الأسرة حسب الترتيب الأولوي التالي: الأب أو الأم، الزوج أو الزوجة، الابن أو البنت، الأخ أو الأخت، أو الولي الشرعي إذا لم تكن للمتوفى أسرة..."

فالإشكال الوارد على هذا القانون أنّه لم يحدد الضابط في ترتيب الأولياء، كما هو الحال عند الفقهاء في ترتيب الأولياء في ولاية النكاح، كما أنّه لم يحدد الأولوية لمن عند اتحاد المرتبة وتنازعهما، هل هو للذكر أو الأنثى، ثم من يأتي بعد الأخ والأخت، ولم يُبيِّن من نقدم عند تعدد الإخوة والأخوات، هل يكون على أساس السن، أو على أساس آخر، فكل هذه الإشكالات والثغرات من شأنها أن تفتح باباً واسعا للخلاف والنزاع، والذي من شأنه أن يعطل عملية النقل التي لا تحتمل التأخير، ولهذا لا بد أن تضبط هذه القضايا بضوابط واضحة تقلل من احتمال التنازع والخلاف.

ويمكن أن ترتب الأحقية بالولاية على حسب الترتيب الموجود في الميراث وفي ولاية النكاح، وقد روعي هذا الترتيب كذلك في مسائل تكفين الميت وغسله والصلاة عليه[86]، **فيكون الترتيب على الشكل التالي**: الأبناء أحق بالقرابة، فالتعصيب بالبنوة مقدم على التعصيب بالأبوة، ويليهم الوالدان، والأب أقوى من الأم، ويقوم مقام الأب الجد وإن علا، ثم الإخوة الأشقاء، ثم الإخوة لأب، ثم بنو الإخوة الأشقاء، ثم بنو الإخوة لأب، ثم الأعمام الأشقاء، ثم الأعمام لأب، ثم بنو الأعمام الأشقاء، ثم بنو الأعمام لأب، فلا يؤخذ برأي الأبعد مع وجود الأقرب، فلو وافق الأقرب وامتنع الأبعد، اعتبرت موافقة الأقرب وأسقط امتناع الأبعد[87].

الميت والورثة من حيث الإذن وعدمه لا يخرجون عن الحالات الآتية[88] :

1. ميت أذن قبل وفاته ووافقه الورثة: فيعمل بهذا الإذن دون إشكال.

2. ميت أذن قبل وافته وخالفه الورثة: فيعتد بإذن الميت ولا عبرة لمخالفة الورثة، لأنّ ولايته على نفسه مقدمة على ولايتهم عليه، وهذا له نظائر في الفقه، فالمجني عليه إذا عفا قبل موته عن الجاني، فقهاء الحنفية اعتبروا عفوه وقدموه على رأي الأولياء فيما إذا طالبوا بالقصاص.

3. ميت رفض قبل وفاته ووافقه الورثة : يعمل بهذا الرفض دون إشكال.

4. ميت رفض قبل وفاته وخالفه الورثة: اختلفوا في هذه الحالة، فمنهم من رجح جانب الورثة تحقيقاً لمصلحة راجحة، إلا أنّنا نرى أنّه ما دام قد أوصى بعدم نزع أعضائه وجب تنفيذ وصيته، إلا في حالات خاصة سيأتي بيانها.

5. ميت لم يترك وصية وله ورثة فأذنوا جميعهم : يعمل بإذنهم[89]، لأنّ رعاية كرامته حق موروث، كانتقال حق المطالبة بحد قذفه إلى الورثة.

6. ميت لم يترك وصية وله ورثة ولم يأذنوا : لا يجوز الأخذ من أعضاء ميتهم.

7. ميت لم يترك وصية وله ورثة أذن بعضهم: فيؤخذ برأي الأقرب فالأقرب على حسب الترتيب المذكور سابقاً.

8. ميت لم يترك وصية وليس له ورثة: فينتقل هذا الحق لولي الأمر المسلم، فهو يقوم مقام الورثة، وبهذا أفتى مجمع الفقه الإسلامي في الدورة الرابعة بجدة[90].

9. ميت مجهول الهوية: وصدر في ذلك فتوى لمجمع الفقه الإسلامي في الدورة الرابعة بجدة[91]، وكثير من الفقهاء أجازوا أخذ الأعضاء من هذا النوع من الموتى إذا أذن الحاكم بذلك، لأنّه ولي من لا ولي له.

الفقرة الثالثة: شروط الاعتداد برضاه:

الشرط الأول: أن يكون كامل الأهلية غير مكرَه : في حال وجود وصية يشترط في الموصي أن يكون كامل الأهلية مختاراً، وكذلك بالنسبة للورثة إذا انتقل الحق إليهم بعد موته في حال عدم وجود وصية[92].

الشرط الأول: أن يكون رضاه بدون مقابل مادي: فلا يجوز أن تكون أعضاء الإنسان محل بيع أو شراء، لأنّه لا يملك التصرف المطلق في أعضائه، وإنّما جاز له التبرع في حال الضرورة[93].

وهذا ما أشار إليه القانون الجزائري في نص المادة 2/161 التي تقول: "...ولا يجوز أن يكون انتزاع الأعضاء والأنسجة البشرية ولا زرعها موضوع معاملات مالية"، وبهذا سد القانون باب المتاجرة بالأعضاء البشرية التي حرمتها المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء في مختلف الدول العربية والإسلامية.

الشرط الثالث: أن لا يأذن بالتبرع بالجسم كله أو بأكثره أو بما يخل بالهيكل العام للميت[94].

الشرط الرابع : أن لا يكون العضو المتبرع به من الأعضاء التناسلية: فالأعضاء التناسلية التي تتدخل في عملية الإنجاب لا يجوز التبرع بها لأنّها تؤدي إلى اختلاط الأنساب.

وفيما يلي قرار مجمع الفقه الإسلامي المنعقدة في جدة (شعبان1410هـ) "بما أنّ الخصية والمبيض يستمران في حمل وإفراز الصفات والوراثية (الشفرة الوراثية) للمنقول منه حتى

بعد زرعهما في متلق جديد، فإنّ زرعهما محرم شرعاً، وأما زرع بعض أعضاء الجهاز التناسلي التي لا تنقل الصفات الوراثية – ما عدا العورات المغلظة – جائز لضرورة مشروعة ووفق الضوابط والمعايير الشرعية المبينة في القرار رقم (1) للدورة الرابعة لهذا المجمع".

والقانون الجزائري لم يحدد ما هي الأعضاء التي لا يجوز أن تكون محلاً للتبرع[95]، فعليه أن يتدارك هذا ويحدد نوع الأعضاء التي يصلح لئن تنقل إلى المريض.

المطلب الثاني: رضا المستقبل (المريض)

المستقبل: هو المريض الذي يضطر إلى استقبال العضو المتبرع به.

الفرع الأول: حكم رضا المريض بعملية الزرع

فالطبيب لا يجوز له أن يقدم على زرع العضو إلا بإذن المريض المعني بعملية الزرع[96] إلا في حالات استثنائية سيأتي ذكرها، وقد أشار ابن قدامة إلى ضرورة استئذان الشخص قبل أن يجرى له فعل الجراحة في قوله: "وإن ختن الطبيب صبياً بغير إذن وليه، أو قطع سِلْعَة (ورم) من إنسان بغير إذنه أو من صبي بغير إذن وليه فسرت جنايته ضمن، لأنّه قطع غير مأذون فيه، وإن فعل ذلك الحاكم أو من له ولاية عليه، أو فعله من أذن له، لم يضمن، لأنّه مأذون فيه شرعاً"[97].

نصت المادة 154 من قانون حماية الصحة وترقيتها في الجزائر على أن "يُقدِّم الطبيب العلاج الطبي بموافقة المريض، أو من يخولهم القانون إعطاء موافقتهم على ذلك"[98]، وفي المادة 166 من القانون نفسه أنّ زرع الأعضاء والأنسجة البشرية لا يتم إلا "بعد أن يعرب هذا المستقبل عن رضاه، بحضور الطبيب رئيس المصلحة الصحية التي قبل بها، و حضور شاهدين اثنين".

والتعبير عن الرضا إما أن يكون بصيغة صريحة أو قائمة مقام الصريح، كالإشارة التي يفهم منها الموافقة[99].

ما الحكم الشرعي في امتناع المريض عن عملية الزرع؟

أي أنّ المريض إذا امتنع من الإذن بنقل عضو إليه تتوقف حياته أو سلامة العضو عليه، هل هذا جائز له أم لا ؟ وإذا قلنا لا يجوز له أن يمتنع عن ذلك في الحالات الضرورية، هل هو آثم وقاتل لنفسه أم لا ؟

ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى أنّه يجب على المريض أن يأذن للطبيب العالم المتخصص، إذا غلب على ظنه أنّه إن لم يقم بعملية الزرع أدى ذلك إلى هلاكه أو تلف عضو من أعضائه، ولئن لم يفعل ذلك اعتبر آثما وعاصياً[100]، وهذا ما تقتضيه النصوص الشرعية الداعية إلى عدم الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، قال الله تعالى: ﴿ **وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ** ﴿١٩٥﴾ ﴾[101]، وقال الرسول ﷺ عن الطاعون : « **فإذا سمعتم به في أرض فلا تَقدَموا عليه**....»[102]، وفي هذا الحديث الدعوة إلى الاحتراز من المكاره وأسبابها، واجتناب مواطن الهلكة[103].

لكن هل إذا امتنع عن الزرع يعتبر قاتلاً لنفسه؟

لا يعتبر قاتلاً لنفسه، بحيث نجعله في حكم من امتنع عن الطعام والشراب في المخمصة حتى هلك، لأنّ امتناعه يؤدي إلى الهلاك قطعاً، أما الامتناع عن التداوي فلا يؤدي إلى الهلاك قطعاً وإنما بطريق غلبة الظن[104].

الفرع الثاني: شروط الاعتداد برضاه

الشرط الأول: الأهلية الكاملة: فإن لم يكن أهلاً للرضا، كالصغير أو المجنون، رجعنا إلى رضا وليه، وهذا يدل على يسر الشريعة ورعايتها لمصالح الناس، لأنّ ناقص الأهلية أو فاقدها لو انتظرناه إلى أن يتمتع بالأهلية الكاملة لنأخذ إذنه ورضاه، لأدى ذلك إلى حصول ضرر عظيم له، وقد يهلك بسبب ذلك، ولو اعتددنا بإذنهما رغم عدم أهليتهما فقد يقرران ما فيه ضرر لهما، فمن رحمة الله به أن جعل أمر الإذن لوليه في حال عجزه عن النظر فيما يصلح له[105]، والقرابة التي بين الولي والمريض هي مظنة الحرص على فعل ما يحقق له المصلحة ويدفع عنه الضرر[106].

المادة 1/166 من القانون نصت على أنّه "إذا كان المستقبل غير قادر على التعبير عن رضاه، حسب نص القانون، يعبر عن قبول نقل العضو إليه أحد أفراد أسرته حسب

ترتيب نص المادة 164، لكن يجب أن يكون الإذن كتابيا حسبما هو منصوص عليه في المادة 2/166 من القانون، و إذا تعلق الأمر بأشخاص لا يتمتعون بالأهلية القانونية، أمكن أن يعطي الموافقة الأب أو الأم أو الولي الشرعي، حسب الحالة، أما القُصَّر فيعطي الموافقة التي تعنيهم الأب و إن تعذر ذلك فالولي الشرعي"، ألا يعتبر القُصَّر من الأشخاص الذين لا يتمتعون بالأهلية القانونية.

الشرط الثاني: أن يشتمل رضاه على عملية الزرع لا غيرها من العلاج والفحص: وهناك مسألة شرعية وقانونية وهي: هل ذهاب المريض إلى عيادة الطبيب، وإذنه له بأن يعالجه ويفحصه، يغني عن الإذن له بإجراء عملية الزرع، الظاهر أنّ ذلك لا يعتبر إذناً، لعدم اتحادهما لفظاً ومعنى، فالتداوي بالدواء شيء، والتداوي بالجراحة شيء آخر، والجراحة أخطر من الدواء، ولهذا لا يعتبر الإذن بالضرر الأخف إذناً بالضرر الأشد[107].

الشرط الثالث: أن يكون المريض على دراية بمخاطر عملية الزرع : بأن يبيّن الطبيب للمريض نوع المرض الذي يعاني منه، ومخاطر الزرع محتملة الوقوع، حتى يصدر الرضا من المريض عن وعي ودراية، وهذا ما نصت عليه المادة 5/166 من قانون حماية الصحة وترقيتها على أنّه "لا يمكن التعبير عن الموافقة إلا بعد أن يعلم الطبيب المعالِج الشخص المستقبِل، أو الأشخاص المذكورين في الفقرة السابقة، بالأخطار الطبية التي تنجر عن ذلك"، ومن الأطباء من يرى عدم إلزام الطبيب بذكر ما يتعلق بحالته المرضية، لأنّه لا يستوعب المسائل الطبية، ولا يستطيع فهمها بشكل صحيح، وهناك من توسط فقال تذكر المعلومات التي يفهمها، دون الدخول في التفاصيل التي لا يدركها إلا المتخصصون في الطب[108].

المطلب الثالث: الحالات التي يسقط فيها شرط الرضا

أخذ الإذن واجب في حال الإمكان، وأما في حال التعذر أو الخوف على النفس والأعضاء، فالطبيب مضطر إلى عملية الزرع دون أخذ الإذن من المريض أو وليه، والغالب أنّ المريض سيوافق على ذلك، لأنّه أحرص الناس على نجاة نفسه وسلامة أعضائه، ومن هذه الحالات التي يسقط فيها وجوب الإذن، نذكر ما يلي[109]:

الحالة الأولى: إذا كانت حالته الصحية حرجة، لا تسمح بأخذ رأيه، ولا انتظار وليه أو الاتصال به لأخذ إذنه، وكان مهدداً بالموت أو تلف أحد أعضائه، فيجوز حينئذ أمران:

1. أخذ العضو من الميت دون انتظار إذن وليه.
2. زرعه في جسد المريض دون أخذ إذنه.

جاء في المادة 166: "يجوز نزع الأنسجة أو الأعضاء البشرية، دون الموافقة المذكورة في الفقرتين الأولى و الثانية أعلاه، إذا اقتضت ذلك ظروف استثنائية، أو تعذر الاتصال في الوقت المناسب بالأسرة أو الممثلين الشرعيين للمستقبل الذي قد يتسبب أي تأخير في وفاة المستقبل، و يؤكد هذه الحالة الطبيب رئيس المصلحة بحضور شاهدين اثنين".

الحالة الثانية: أن يكون المرض وبائي يخشى من انتشاره، فامتناعه يتضمن الإضرار بالغير، فوجب تقديم أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما، فضرر المريض خاص، وضرر ترك المريض دون علاج عام يلحق المجتمع، والضرر العام مقدم على الضرر الخاص، عملاً بالقاعدة التي تقول: "**يحتمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام**"[110].

فأصول الشريعة تدعو إلى الأخذ بالأسباب الموجبة لإنقاذ حياة الناس من الهلاك وأعضائهم من التلف، وأنّ ذلك من الأمور الضرورية، وقد جرت العادة في بعض المستشفيات أن تكون هناك لجنة مكونة من عدد من الأطباء المختصين للنظر في مثل هذه الحالات، والحكم فيها بضرورة التدخل أو الانتظار، حسب ما تقتضيه مصلحة المريض ودرجة خطورة مرضه، ووجود هذه اللجنة مهم جداً لأنّه يحمي الطبيب ويدفع عنه تهمة الإقدام على عملية الزرع طلباً لمصلحته الذاتية[111].

وفي المادة 164 الفقرة الرابعة من قانون حماية الصحة وترقيتها، نصت على ما يلي: "غير أنّه يجوز انتزاع القرنية أو الكلية بدون الموافقة المشار إليها في الفقرة أعلاه، إذا تعذر الاتصال في الوقت المناسب بأسرة المتوفى أو ممثليه الشرعيين، أو كان تأخير في أجل الانتزاع يؤدي إلى عدم صلاحية العضو موضوع الانتزاع"، هذه المادة لم تشر إلى حالات الضرورة، وإنّما نصت على جواز أخذ العضو إذا تعذر الاتصال بأسرة المتوفى أو كان التأخير يؤدي إلى عدم صلاحية العضو، ولكن هل يكون ذلك في كل الحالات أم في

حالات خاصة، فلابد من تفصيل ذلك وتحديد الحالات المعنية بذلك.

ونصت الفقرة الخامسة من نفس المادة على أنّه "إذا اقتضت الحالة الصحية الاستعجالية للمستفيد من العضو، التي تعاينها اللجنة الطبية المنصوص عليها في المادة 167 من هذا القانون".

الخاتمة

- النتائج:

1. أنّ رضا المتبرع والمستقبل وتمتعه بالأهلية والطواعية من الشروط التي يجب أن تتوفر في عملية النقل والزرع حتى تكون جائزة باتفاق العلماء القائلين بمشروعية التبرع بالأعضاء.

2. الشخص الذي دمه ليس معصوماً بسبب ارتكابه لموجب من موجبات القتل وفق الشريعة الإسلامية، وصدر فيه حكم القضاء، هل يستفاد من أعضائه بعد تنفيذ الحكم عليه وإن لم يأذن بذلك، قولان، والراجح عدم الجواز إذا لم يأذن، حتى لا نجمع عليه عقوبتين.

3. الشخص الحي الذي ليس بكامل الأهلية وليس حراً في اختياره، لا يعتد بإذنه، ولا يجوز لأحد من أوليائه مهما كان أن ينوب عنه في التبرع بأعضائه.

4. الجنين الذي يولد بعاهة لا يعيش بها، نرى عدم جواز الاستفادة من أعضائه ما لم يتحقق موته ويأذن وليه.

5. المتبرع الذي أذن بالترع يجوز له التراجع عن الموافقة، لأنّ التبرع لا يلزم إلا بالتنفيذ.

6. التعبير عن الرضا في زراعة الأعضاء يكون بأي صيغة دالة على ذلك، مع توثيق ذلك بالكتابة والشهود، حماية للطبيب والجهات المكلفة بعملية نقل وزراعة الأعضاء.

- التوصيات:

1. توعية الناس عن طريق وسائل الإعلام والتواصل المختلفة بأهمية التبرع بالأعضاء

وبكيفية الموافقة على التبرع وخاصة بعد الممات، لأنّ الإنسان وهو في معترك الحياة لا ينتبه ولا يخطر بباله موضوع التبرع بالأعضاء بعد الوفاة، ولا يهتم بكتابة الوصية بذلك.

2. تقنين زراعة الأعضاء عن طريق قانون خاص بها ينص على الشروط الشرعية والطبية والقانونية وغيرها من الأحكام المتعلقة بها، لإزالة بعض الاختلالات الحاصلة في بعض مواد القانون الجزائري لحماية الصحة وترقيتها المتعلقة بزراعة الأعضاء.

3. هناك بعض الأحكام المتعلقة بزراعة الأعضاء عموماً وبشرط الرضا خصوصاً لم ينص عليها القانون، تحتاج إلى استدراك ومراجعة وتعديل: ومن أمثلة ذلك:

- عيوب الرضا تحتاج إلى تحديد وبيان.
- عدد الأعضاء المسموح له بالتبرع بها بعد مماته.
- لم يحدد الضابط في ترتيب الأولياء بما يفتح باباً للنزاع والخصومة.

4. تفعيل دور الوكالة التي أنشئت لتنظيم عملية زرع الأعضاء في الجزائر، وتسريع وتيرة عملها بما يجعلها تواكب المتغيرات التي تحدث في عملية نقل الأعضاء وزراعتها.

- قائمة المصادر والمراجع:

1. **أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها** : محمد بن محمد المختار الشنقيطي، مكتبة الصحابة. جدة، الطبعة الثانية 1415هـ/1994م.
2. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: للقاضي ابن رشد الحفيد، تخريج الأحاديث: أحمد أو المجد، دار العقيدة، القاهرة، الطبعة الأولى 2004م/1425هـ.
3. **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**: لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: عماد زكي البارودي. خيري سعيد، المكتبة التوفيقية. القاهرة.
4. **الجريدة الرسمية للجزائر**: العدد 22 السنة 49، الأحد 23 جمادى الأولى 1433 / 15 أبريل 2012م.
5. **حاشية ابن عابدين**: شرح المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لابن عابدين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود. علي أحمد معوض، دار عالم الكتب. الرياض، طبعة خاصة 1423هـ/2003م.
6. **حاشية الصاوي على الشرح الصغير** (المسماة بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك): لأحمد بن محمد الصاوي المالكي، الطبعة الأخيرة 1372هـ/1952م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

7. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين): لابن عابدين، ومعه تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود. علي محمد معوض، در عالم الكتب. الرياض، طبعة خاصة 1423هـ/2003م.

8. الروح : لشمس الدين بن القيم الجوزية، تحقيق : محمد فريد، المكتبة التوفيقية.

9. سنن أبي داود : لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، مراجعة محمد محي الدين عبد الحميد دار الفكر.

10. الشرح الصغير ومعه حاشية الصاوي: لأحمد بن محمد بن أحمد الدردير، الطبعة الأخيرة 1372هـ/ 1952م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

11. شرح القواعد الفقهية: لأحمد محمد الزرقا، دار القلم . دمشق، الطبعة السادسة 1422هـ/2001م.

12. شرح مسلم : لمحي الدين النووي، مكتبة الإيمان. المنصورة.

13. صحيح البخاري: لمحمد بن إسماعيل البخاري، اعتنى به: محمود بن جميل، مكتبة الصفا. القاهرة، الطبعة الأولى 1423م/2003م.

14. صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج القشيري، دار المغني . الرياض، الطبعة الأولى 1419هـ/1998م.

15. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة : لجلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس(ت616هـ)، تحقيق: محمد أبو الأجفان. عبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى (1415هـ/1995م).

16. فتاوى معاصرة : يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمّان، الطبعة الأولى 1421هـ / 2000م.

17. الفروق: لشهاب الدين القرافي: دراسة وتحقيق: محمد أحمد السراج. علي جمعة محمد، دار السلام القاهرة، الطبعة الأولى 1421هـ/2001م.

18. فقه النوازل: لبكر بن عبد الله أبو زيد، مؤسسة الرسالة . بيروت، الطبعة الأولى 1416هـ/1996م.

19. قرارات المجمع الفقهي الإسلامي الدورات من الأولى إلى السابعة عشرة (1398 . 1424هـ) (1977 . 2004م) : المجمع الفقهي الإسلامي رابط العالم الإسلامي.

20. مجلة مجمع الفقه الإسلامي: الدورة الرابعة الجزء الأول، الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة العالم الإسلامي.

21. مجلة المجمع الفقهي الإسلامي: العدد الرابع والثامن، الصادرة عن المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابط العالم الإسلامي.

22. المدخل الفقهي العام: لمصطفى أحمد الزرقا، دار القلم . دمشق، الطبعة الثالثة 1433هـ/2012م.

23. المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، دار الفكر.

24. المغني : لموفق الدين ابن قدامة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي . عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة 1417هـ/1997م.

25. المغني مع الشرح الكبير: لموفق الدين بن قدامة، دار الكتاب العربي.

26. النظام القانوني لنقل وزرع الأعضاء البشرية . دراسة مقارنة: رسالة دكتوراه للباحث معاشو لخضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة تلمسان، لعام 2014/2015م.

27. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار: لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: نصر فريد واصل، المكتبة الوقفية. مصر.

ـ الحواشي والإحالات:

[1] انظر: بحث انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً للدكتور محمد علي البار، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة، ج97/1، وبحث التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني لبكر بن عبد الله أبو زيد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة : ج175/1.

[2] انظر: المعجم الوسيط: 351/1.

[3] المائدة: 3.

[4] وهناك من فرق بين الإرادة والاختيار والرضا، فالإرادة هي مجرد العزم على الفعل والاتجاه إليه، وهو أعم من حيث أنه قد يكون مختاراً أو مجبراً، أما الاختيار فهو التمكن من ترجيح فعل الشيء أو تركه، وهو مرتبة أخص من الإرادة، وأما الرغبة فهي الرغبة في الفعل والارتياح إليه، وهو أخص من الاختيار، فالشخص قد يختار فعل شيء وهو غير راغب فيه وغير راض به، كمن يقاتل دفاعاً عن نفسه لا رغبة في القتال.انظر: المدخل الفقهي العام لمصطفى أحمد الزرقا: 435/1. 451.

[5] أحكام الجراحة الطبية:ص 239. 240.

[6] انظر: أحكام الجراحة الطبية:ص 354.

[7] الإسراء: 70.

[8] البقرة: 195.

[9] والواقع الطبي العملي يؤكد إصابة المتبرع بالأضرار على المدى القريب أو البعيد، وقد صرح بذلك بعض الأطباء منهم الدكتور بكر نور أستاذ نقل الأعضاء بالجامعات الأمريكية فقال:"إنّ 22٪ تقريباً من المراكز الطبية في أوربا ترفض تبرع الأحياء بالكلى، بل إنّ كثيراً من مراكز نقل الأعضاء ترفض التبرع حتى ولو كان من الأم لأولادها" النظام القانوني لنقل وزرع الأعضاء البشرية دراسة مقارنة: ص108.

[10] رواه أبوداود: رقم 3207، كتاب الجنائز باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان : 212/3. 213. والتشبيه الحاصل بينهما هو في الإثم، بدليل زيادة ابن ماجه من حديث أم سلمة لفظ في "في الإثم".انظر نيل الأوطار: 38/4.

[11] في حديث رواه البخاري رقم 2474 كتاب المظالم والغصب، باب النُّهبى بغير إذن صاحبه: 542/1، ومسلم رقم1731 كتاب الجهاد والسير باب تأمير الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها : ص953.

[12] الفروق: 269/1. 270.

[13] انظر: أحكام الجراحة الطبية:ص357 . 370، بحث مدى ما يملكه الإنسان من جسمه للأستاذ كمال الدين بكرو، مجلة المجمع الفقه الإسلامي: العدد السابع : ص 238. 239.

[14] حيث قرر مجلسه في دورته الثامنة المنعقدة بمكة المكرمة من 28 ربيع الآخر إلى 7 جمادى الأولى1405هـ الموافق لـ19 . 28 يناير 1985م، حيث أجاز النقل بشروط أربعة، عدم ضرر المنقول منه، أن يكون مختاراً، وأن يتعين النقل لعلاج المرض، وأن يغلب الظن أو يتحقق بنجاح العملية، وقد توقف الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، ومنع من جواز النقل من الميت صالح بن فوزان الفوزان. انظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي: العدد8/ص345. 347.

[15] قرار رقم(1) د4/88/08 بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميّتاً. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الرابعة 1408هـ/1988م : ج1/ 507. 510.

[16] وصدرت الفتوى بتاريخ 6 ربيع الأول 1392هـ الموافق لـ 20 أبريل 1972م، واشترطت رضا المنقول منه ما لم يكن ميتا، وإلا فلولي الأمر أن يأذن بذلك.

[17] قرار رقم 99 بتاريخ 1402/11/6هـ، حيث قرروا بالأكثرية جواز نقل عضو أو جزئه من ميت إلى مسلم إذا اضطر إلى ذلك، وغلب على الظن نجاح عملية الزرع.

[18] الصادرة بتاريخ 20 جمادى الأولى سنة 1397هـ / الموافق 1977/5/18م. انظر: بحث حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً لعبد السلام داود العبادي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/410 .413.

[19] انظر: أحكام الجراحة الطبية :ص 355.

[20] المائدة: 3

[21] المائدة: 32.

[22] انظر هذه الأدلة ومناقشتها: أحكام الجراحة الطبية: ص371. 381، بحث مدى ما يملكه الإنسان من جسمه للأستاذ كمال الدين بكرو، مجلة المجمع الفقه الإسلامي: العدد السابع : ص 242. 244، بحث التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني لبكر بن عبد الله أبو زيد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة : ج1/182 . 183. وهناك أقوال أخرى، كمن يجيز نقل الأعضاء البشرية من الميت والحي بشرط أن يكون المنقول منه كافراً، وهو قول محمد بن محمد المختار الشنقيطي. انظر: أحكام الجراحة الطبية:ص 389.

[23] انظر: بحث التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني لبكر بن عبد الله أبو زيد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة : ج1/184.

[24] انظر: بحث محمد سعيد رمضان البوطي حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/194. 195، بحث حسن علي الشاذلي حول انتفاع الإنسان حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/275. 276.

[25] انظر: بحث محمد سعيد رمضان البوطي حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/ 195، بحث مدى ما يملكه الإنسان من جسمه للأستاذ كمال الدين بكرو، مجلة

المجمع الفقه الإسلامي: العدد السابع : ص 209، بحث حسن علي الشاذلي حول انتفاع الإنسان حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/ 278.276.

[26] انظر: انظر: بحث محمد سعيد رمضان البوطي حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/196.197، بحث الشاذلي: 280.

[27] انظر: بحث حسن علي الشاذلي حول انتفاع الإنسان حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4:ج1/ 280.

[28] انظر: انظر: بحث محمد سعيد رمضان البوطي حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/ص 197.

[29] انظر: المغني مع الشرح الكبير: 79/11.

[30] انظر: الجامع لأحكام القرآن: 204/2.

[31] انظر: الشرح الصغير للدردير ومعه حاشية الصاوي: 323/1.

[32] انظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير: 323/1.324.

[33] فالتبرعات المالية كالهبة والوقف يشترط فيها كمال الأهلية، بأن يكون الفاعل بالغاً راشداً، لأنّها خسارة مالية محضة لا مصلحة له فيها، فيجب أن يتمتع بالأهلية الكاملة حتى تصح منه، صيانة لأمواله وحقوقه. انظر: المدخل الفقهي العام: 789/2.

[34] انظر: أحكام الجراحة الطبية: ص244. 245، فتاوى معاصرة ليوسف القرضاوي : 587/2، بحث محمد سعيد رمضان البوطي حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/ 199 وص204، بحث مدى ما يملكه الإنسان من جسمه للأستاذ كمال الدين بكرو، مجلة المجمع الفقه الإسلامي: العدد السابع : ص 211.212.

[35] انظر: فتاوى معاصرة ليوسف القرضاوي : 587/2، بحث محمد سعيد رمضان البوطي حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/205، بحث مدى ما يملكه الإنسان من جسمه للأستاذ كمال الدين بكرو، مجلة المجمع الفقه الإسلامي: العدد السابع : ص 211.212.

[36] النظام القانوني لنقل وزرع الأعضاء البشرية.دراسة مقارنة : ص175.176.

[37] انظر: فتاوى معاصرة : 2/ 591.

[38] انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي : مجلة المجمع، الدورة، العدد4 : ج1/509.

[39] النظام القانوني لنقل وزرع الأعضاء البشرية.دراسة مقارنة: ص167.

[40] انظر: المدخل الفقهي العام : 419/1.

[41] انظر: أحكام الجراحة الطبية : ص245، بحث محمد سعيد رمضان البوطي حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/ 199. "والإكراه: هو الضغط على إنسان بوسيلة مؤذية، أو بتهديده بها لإجباره على فعل أو ترك". المدخل الفقهي العام: 452/1.

[42] انظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي السنة السادسة، العدد الثامن : ص346

[43] النحل: 106.

[44] تفسير القرطبي: 149/10.

[45] والمقصود بالإكراه الحسي حالة إيقاع الضرر بالمكرَه، والنفسي هو حالة التهديد بالإيقاع مع قدرته على التنفيذ، والإكراه من حيث درجته وتأثيره على قسمين، ملجئ كمن يُهدد هو أو أحد أقاربه بالقتل أو إتلاف أحد أعضائه، وإكراه غير ملجئ وهو ما كانت وسيلته توجب ألماً خفيفاً أو غمّاً يسيراً، كلاهما مؤثر في فساد الرضا، لأنه يتعلق بأمر خطير وهو التنازل عن عضو من أعضائه. انظر: المدخل الفقهي العام: 1/452. 454.

[46] انظر: المدخل الفقهي العام: 1/ 450.

[47] انظر: المدخل الفقهي العام: 1/ 453.

[48] انظر: بحث محمد سعيد رمضان البوطي حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/ص 199

[49] النساء: 29.

[50] البقرة: 195.

[51] انظر: بحث التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني لبكر بن عبد الله أبو زيد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة: ج1/180-181، أحكام الجراحة الطبية:338، فتاوى معاصرة ليوسف القرضاوي: 2/586. 587.

[52] انظر: بحث التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني لبكر بن عبد الله أبو زيد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة : ج1/180. 181.

[53] النور: 61.

[54] انظر: فتاوى معاصرة ليوسف القرصاوي: 2/587.

[55] انظر: فتاوى معاصرة للقرضاوي : 2/588.

[56] انظر: أحكام الجراحة الطبية: ص591.

[57] انظر مثلاً قرار مجمع الفقه الإسلامي في : مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الرابعة، العدد4 : ج1/510.

[58] انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (قرار مجمع الفقه الإسلامي في المؤتمر الرابع بجدة سنة 1408هـ/1988م) : العدد الربع. الجزء1/ص510، فتاوى معاصرة للقرضاوي: 2/588.

[59] انظر: فتاوى معاصرة للقرضاوي: 2/588.

[60] رواه أحمد والترمذي وصححه. انظر: نيل الأوطار: 5/327.

[61] انظر: المدخل الفقهي العام / 1/412.

[62] المعجم الوسيط : 2/891.

[63] الروح : ص59.

[64] يقول الطبيب محمد علي البار: يعتبر توقف التنفس والقلب والدورة الدموية توقفاً لا رجعة فيه علامة هامة وأساسية وفارقة بين الموت والحياة، وبما أنّ القلب يضخ الدم المحتوي على الأكسجين إلى كل خلية في الجسم، فإن توقف القلب والدورة الدموية يعني موت جميع خلايا الجسم ولا تموت هذه الخلايا دفعة واحدة بل بالتدرج، وأولها موتاً خلايا الدماغ التي تموت بعد انقطاع التروية عنها بأربع دقائق فقط، وتوقف القلب وحده دون توقف الدورة الدموية لا يعني الموت"، بحث الموت الإكلينكي والموت الشرعي للطبيب محمد علي البار، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي: العدد11 : ص142.

[65] رد القرضاوي على ذلك بأنّ هذا التعريف لغوي لا يفيد شيئا، مشيرا إلى أن الموت قضية ترك للناس تحديدها، فلا

نص شرعي فيها، ويحكم الناس فيها بخبراتهم، وهو متغير من عصر إلى آخر، ولا يوجد ما يمنع بعد الحكم بأن الموت الحقيقي هو موت الدماغ أن يتم نقل الأعضاء من الميت بموت جذع المخ، وعلينا أن نأخذ بما وصل إليه العلم الحديث.

ودعا القرضاوي إلى حسم قضية نقل الأعضاء نهائيا من الموتى، وغلق الباب فيها بما تم إقراره من قبل المجامع الفقهية الإسلامية، بأن موت جذع المخ يجعل من المستحيل العودة للحياة هو موت حقيقي، ولا يوجد حديث يقول إن الموت يكون بتوقف القلب، وعليه يؤخذ بالعلم، فلا يمكن أن تظل الاجتهادات القديمة تتحكم فينا، ولا بد أن ننظر في الأمر نظرة واقعية لتحقيق مقاصد الشريعة.

[66] انظر: بحث التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني لبكر بن عبد الله أبو زيد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الرابعة: ج1/181 . 182، وبحث انتفاع الإنسان بأعضاء جسم آخر حياً أو ميتاً لمحمد سعيد رمضان البوطي مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الرابعة : ج1/205 . 206، بحث الموت الإكلينكي والموت الشرعي للطبيب محمد علي البار، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي: العدد11 : ص142.

[67] انظر: فقه النوازل: 1/ 221، أحكام الجراحة الطبية: ص 342.

[68] انظر: فقه النوازل: 1/229 . 230، بحث الموت الإكلينكي والموت الشرعي للطبيب محمد علي البار، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي: العدد11 : ص143.

[69] انظر: أحكام الجراحة الطبية:ص 344، بحث انتفاع الإنسان بأعضاء جسم آخر حياً أو ميتاً لمحمد سعيد رمضان البوطي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الرابعة : ج1/206.207.

[70] انظر:قرارات المجمع الفقهي الإسلامي الدورات من الأولى إلى السابعة عشرة (1398 . 1424هـ) (1977م، 2004م): ص214.

[71] انظر: أحكام الجراحة الطبية:ص 345، فتاوى معاصرة للقرضاوي: 3/683. انظر: أحكام الجراحة الطبية: ص 345، فتاوى معاصرة للقرضاوي: 3/683.

[72] انظر: أحكام الجراحة الطبية:ص 346.347.

[73] المغني لابن قدامة : 3/367.

[74] حاشية ابن عابدين : 3/83.

[75] انظر : مدى الاعتداد بإرادة الشخص في نزع الأعضاء من الجثة بعد الوفاة، د. نوي عبد النور، مقال في مجلة الحكمة، العدد25، السداسي الأول 2015م، تصدر عن مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع: ص:172.

انظر : مدى الاعتداد بإرادة الشخص في نزع الأعضاء من الجثة بعد الوفاة، د. نوي عبد النور، مقال في مجلة الحكمة، العدد25، السداسي الأول 2015م، تصدر عن مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع: ص:172.

[76] وهذا قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم(1) د4/08/88 بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميّتاً. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الرابعة 1408هـ/1988م : ج1/ ص 510.

[77] انظر: فتاوى معاصرة: 2/589 . 591، بحث انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً للدكتور محمد علي البار، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة، ج1/114.

[78] فتوى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث رقم 6/2.

[79] انظر : مدى الاعتداد بإرادة الشخص في نزع الأعضاء من الجثة بعد الوفاة، د. نوي عبد النور، مقال في مجلة الحكمة، العدد25، السداسي الأول 2015م، تصدر عن مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع: ص:172.

[80] انظر :فتاوى معاصرة: 2/590، مدى الاعتداد بإرادة الشخص في نزع الأعضاء من الجثة بعد الوفاة : ص:172. 173.

[81] انظر : مدى الاعتداد بإرادة الشخص في نزع الأعضاء من الجثة بعد الوفاة، د. نوي عبد النور، مقال في مجلة الحكمة، العدد25، السداسي الأول 2015م، تصدر عن مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع: ص:176 . 177.

[82] انظر:الجريدة الرسمية للجزائر، العدد22 السنة49 : ص7. 8.

[83] انظر: بحث انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً للدكتور محمد علي البار، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة، ج1/114،، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الرابعة، العدد الأول: ج1/ص510.

[84] انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 2/524، بحث محمد سعيد رمضان البوطي حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/ص 208، غير أنّ خلاف الحنفية ليس في القاعدة وإنّما في تكييف حد القذف حيث جعلوه حقاً لله تعالى أو الغالب فيه حق الله تعالى.

[85] انظر: فتاوى معاصرة: 2/590. 591.

[86] انظر: المغني لابن قدامة: 3/405 وما بعدها، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: 1/257. 265، حاشية ابن عابدين: 3/121، أحكام الجراحة الطبية وآثارها المترتبة عليها: ص 248.

[87] انظر: أحكام الجراحة الطبية وآثارها المترتبة عليها: ص 249.

[88] انظر: فتاوى معاصرة: 2/592، بحث التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني لبكر بن عبد الله أبو زيد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة : ج1/178، بحث حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً في الفقه الإسلامي لحسن علي الشاذلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/ص 263 . 264.

[89] قرار مجمع الفقه الإسلامي: العدد4، ج4/ص510.

[90] انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، العدد الرابع، الجزء الأول 1408هـ/1988م، القرار رقم 1 د 88/08/4 بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً : ص510.

[91] انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، العدد الرابع، الجزء الأول 1408هـ/1988م، القرار رقم 1 د 88/08/4 بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً : ص510.

[92] انظر: بحث حسن علي الشاذلي حول انتفاع الإنسان حول انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة4: ج1/ص 264.

[93] انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، العدد الرابع، الجزء الأول 1408هـ/1988م، القرار رقم 1 د 88/08/4 بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً : ص510.

[94] انظر: فتاوى معاصرة للقرضاوي : 2/590.

[95] انظر: أحكام الجراحة الطبية وآثارها المترتبة عليها: ص 394، النظام القانوني لنقل وزرع الأعضاء البشرية . دراسة مقارنة: ص239.

[96] انظر: أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها: ص109. 110.

[97] المغني مع الشرح الكبير: 6/121.

[98] النظام القانوني لنقل وزرع الأعضاء البشرية. دراسة مقارنة: ص61.
[99] انظر: أحكام الجراحة الطبية وآثارها المترتبة عليها: ص 254.
[100] انظر: أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها: ص258.
[101] البقرة: 195.
[102] رواه البخاري3473 ومسلم 2218.
[103] انظر: شرح مسلم للنووي : 7/380. 383.
[104] انظر: أحكام الجراحة الطبية: ص261.
[105] انظر: أحكام الجراحة الطبية: ص 246. 247.
[106] انظر: أحكام الجراحة الطبية : ص 247.
[107] انظر: أحكام الجراحة الطبية وآثارها المترتبة عليها: ص 253، النظام القانوني لنقل وزرع الأعضاء البشرية . دراسة مقارنة : ص52.
[108] انظر: النظام القانوني لنقل وزرع الأعضاء البشرية. دراسة مقارنة:ص 275. 277.
[109] انظر: أحكام الجراحة الطبية وآثارها المترتبة عليها: ص 263 . 265، النظام القانوني لنقل وزرع الأعضاء البشرية. دراسة مقارنة: ص55.
[110] انظر القاعدة في : شرح القواعد الفقهية: أحمد محمد الزرقا: 197. انظر القاعدة في : شرح القواعد الفقهية: أحمد محمد الزرقا:ص 197.
[111] انظر: انظر: أحكام الجراحة الطبية وآثارها المترتبة عليها: ص 264.

oooooooooooooooooooooooooooo

The principle of satisfaction and its impact on human organ donation

By: Dr. Toufik Aggoune
Algiers University – 1

Abstract:

This research deals with the requirement of satisfaction in organ donation and related provisions .

I Showed how donor satisfaction and conditions of validity in the case of life and after death.

I olso mentioned the cases in which the sponsor may act on behalf of him in the donation of his organs from which he is not authorized to act , In addition to the satisfaction of the patient who will receive the body member, and when he is satisfied, as well as in the case of refusal to transplant.

And finally , I showed when the transplant permission is transferred to the Governor by the body responsible for health.

Key words: transplant - - organs - satisfaction - donation.

صيام يوم السبت

« دراسة فقهية حديثية »

بقلم

د. عماد جراية(*)

ملخص

يعالج هذا الموضوع مسألة "صيام يوم السبت"؛ حيث عرض في البداية ببيان محل النزاع بدقة احترازا من الخروج عن موضع النزاع ومن طرق الموضوع في غير محله، وبالتالي تبديد جهد البحث؛ فأظهر بأن موضع الخلاف هو اختلافهم في جواز صيام يوم السبت في غير الفريضة إذا أفرد، ثم ذكر خلاف أهل العلم في المسألة على قولين: الجواز مطلقا، والقول بالكراهة، ثم ألمح إلى سبب خلافهم، بعدها ذكر الأدلة ومناقشتها ثم خلص إلى ترجيح القول بالجواز، وأظهرت ضعف الخلاف الحاصل في المسألة.

الكلمات المفتاحية: السبت- الصيام- الخلاف- الفقه.

أولا ـ مقدمة:

لقد تنازع أهل العلم سلفاً وخلفاً، في حكم صيام يوم السبت، وجاءت الأخبار دالة على أن الخلاف فيه كان زمن الصحابة رضي الله عنهم، فعن كريب مولى ابن عباس قال: أن ابن عباس وناسا من أصحاب رسول الله ﷺ بعثوني إلى أم سلمة أسألها عن أي الأيام كان رسول الله ﷺ أكثر لها صياما، فقالت: يوم السبت

(*) أستاذ محاضر "ب" بقسم الشريعة ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.
imad4444@gmail.com

والأحد. فرجعت إليهم فأخبرتهم وكأنهم أنكروا ذلك، فقاموا بأجمعهم إليها، فقالوا: إنا بعثنا إليك هذا في كذا وكذا فذكر أنك قلت كذا، وكذا، فقالت: صدق. إن رسول الله ﷺ أكثر ما كان يصوم من الأيام يوم السبت والأحد، كان يقول: "إنهما يوما عيد للمشركين وأنا أريد أن أخالفهم"[1].

وقد اخترت دراسة هذه المسألة وإن كان موضوعها قد طرق قديما وحديثا، فمن البحوث القديمة "**خبر الثبت فِي صِيَام السبت**" لابن حجر، ومن البحوث المعاصرة "**صيام يوم السبت في غير الفرض وأقوال العلماء فيه**" لمراد شحرور، إلا أن بحثي هذا قد تميز بوضوح الخطوات المنهجية في المعالجة؛ حيث قمت في البداية ببيان محل النزاع بدقة احترازا من الخروج عن موضع النزاع ومن طرق الموضوع في غير محله، وبالتالي تبديد جهد البحث، ثم ذكرت خلاف أهل العلم في المسألة على قولين: الجواز مطلقا، والقول بالكراهة، ثم ألمحت إلى سبب خلافهم، بعدها ذكرت الأدلة وناقشتها ثم خلصت إلى ترجيح القول بالجواز، وأظهرت منزلة الخلاف الحاصل في المسألة.

وقد قسمت البحث إلى جملة عناصر كالآتي: مقدمة البحث - تحرير محل النزاع - بيان أقوال العلماء ونسبتها - نصوص أئمة المذاهب في حكم صيام يوم السبت - سبب الخلاف - بيان أدلة الأقوال - مناقشة الأدلة - الترجيح -ثمرة الخلاف.

ثانيا ـ تحرير محل النزاع:

إذا ما حاولنا تحرير محل النزاع في هذه المسألة فإنا نجد العلماء قد:

اتفقوا على جواز صيام يوم السبت في الفريضة.

اتفقوا على جواز صيام يوم السبت في غير الفريضة إذا لم يفرد.

اختلفوا في جواز صيام يوم السبت في غير الفريضة إذا أفرد.

ثالثا – بيان أقوال العلماء ونسبتها:

اختلف العلماء في جواز صيام يوم السبت في غير الفريضة إذا أفرد على قولين:

القول الأول - الجواز مطلقا؛ قال به مالك[2] وابن تيمية[3].

القول الثاني- الكراهة إلا إذا وافق صياما له أو صام يوما قبله أو بعده؛ قال به

الجمهور[4].

رابعا ـ نصوص أئمة المذاهب في حكم صيام يوم السبت:

عند استعراض أقوال أئمة المذاهب في حكم صيام يوم السبت نجد اتفاق كلمة الحنفية على كراهة صيام يوم السبت منفردا، كما ينصون على أن الكراهة تنتفي بأحد شيئين:

-أن يوافق يوما كان يصومه (وقد مثل ابن عابدين لذلك بعدة أمثلة، كما سيأتي).

-أن يصوم معه غيره.

كما يذكر علماء الحنفية العلة في النهي عن إفراد يوم السبت بصيام، وهي التشبه باليهود.

وفي ذلك يقول **الكاساني**-رحمه الله-: "ويكره صوم يوم السبت بانفراده، لأنه تشبه باليهود"[5].

ويقول **ابن عابدين**-رحمه الله-: "إلا إذا وافق يوما كان يصومه قبل؛ كما لو كان يصوم يوما ويفطر يوما أو كان يصوم أول الشهر مثلا فوافق يوما من هذه الأيام وأفاد قوله وحده أنه لو صام معه يوما آخر فلا كراهة؛ لأن الكراهة في تخصيصه بالصوم للتشبه"[6].

أما أئمة الشافعية-رحمهم الله- فبالرجوع إلى كتبهم نلمح مزيد تفصيل؛ حيث ذكروا بأن الكراهة تنتفي بثلاثة أمور:

- إذا صام يوما معه.
-إذا وافق عادة له من صيام.
-إذا كان صيام فرض كنذر أو قضاء أو كفارة.

وفي علة النهي يصرحون بأن السبب في ذلك أن اليهود يعظمون هذ اليوم ففي صيامه يكون معنى التشبه بالكفار.

يقول **النووي**: "يكره إفراد يوم السبت بالصوم، فإن صام قبله أو بعده معه لم

يكره؛ صرح بكراهة إفراده أصحابنا منهم الدارمي والبغوي والرافعي وغيرهم، ومعنى النهي أن يختصه الرجل بالصيام؛ لأن اليهود يعظمونه"[7].

ويقول **الرملي** -رحمه الله-: " (وإفراد السبت) أو الأحد بالصوم كذلك بجامع أن اليهود تعظم الأول والنصارى تعظم الثاني فقصد الشارع بذلك مخالفتهم، ومحل ما تقرر إذا لم يوافق إفراد كل يوم من الأيام الثلاثة عادة له وإلا كأن كان يصوم يوما ويفطر يوما أو يصوم عاشوراء أو عرفة فوافق يوم صومه فلا كراهة كما في صوم يوم الشك...، ويؤخذ من التشبيه أنه لا يكره إفرادها بنذر وكفارة وقضاء وخرج بإفراد ما لو صام أحدهما مع يوم قبله أو يوم بعده فلا كراهة لانتفاء العلة إذ لم يذهب أحد منهم لتعظيم المجموع" [8].

وبمثل قول الشافعية وتفصيلهم يقول الحنابلة رحمهم الله-؛فصيام يوم السبت عندهم مكروه وتنتفي الكراهة بأحد ثلاثة أمور:

- إذا صام يوما معه.
- إذا وافق عادة له من صيام.
- إذا كان صيام فرض كرمضان أو نذر أو قضاء أو كفارة.

وفي علة النهي يصرح الحنابلة بأن سبب النهي هو إفراد اليهود لهذا اليوم بالتعظيم.

يقول **ابن قدامة**-رحمه الله-: "يكره إفراد يوم السبت بالصوم، وإن وافق صوما لإنسان لم يكره لما قدمناه.

وقال أصحابنا: ويكره إفراد يوم النيروز ويوم المهرجان بالصوم؛ لأنهما يومان يعظمهما الكفار، فيكون تخصيصهما بالصيام دون غيرهما موافقة لهم في تعظيمهما فكره كيوم السبت. وعلى قياس هذا كل عيد للكفار، أو يوم يفردونه بالتعظيم"[9].

ويقول **البهوتي**-رحمه الله-:"كره إفراد يوم (السبت بصوم) لحديث «لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم» حسنه الترمذي [10]، فإن صام معه غيره لم يكره لحديث أبي هريرة وجويرية[11]... وكره صوم يوم (النيروز والمهرجان) هما عيدان

للكفار (و) صوم (كل عيد للكفار أو يوم يفردونه بتعظيم) قياسا على يوم السبت، ما لم يوافق عادة أو يصمه عن قضاء رمضان، أو نذر ونحوه"[12].

ويقول أيضا: "يكره تعمد (إفراد يوم السبت) (إلا أن يوافق) يوم الجمعة أو السبت (عادة) كأن وافق يوم عرفة أو يوم عاشوراء وكان عادته صومهما فلا كراهة؛ لأن العادة لها تأثير في ذلك"[13].

وقال ابن القيم في حاشيته على السنن: "ونظير هذا الحكم أيضا كراهية إفراد رجب بالصوم وعدم كراهيته موصولا بما قبله أو بعده، ونظيره أيضًا ما حمل الإمام أحمد عليه حديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة في النهي عن الصوم بعد انتصاف شعبان[14] أنه النهي عن ابتداء الصوم فيه، وأما صومه مع ما قبله من نصفه الأول فلا يكره"[15].

وقال أيضاً بعد ذكر حديث دخول الصماء على النبي عليه الصلاة والسلام: "وعلى هذا فيكون معنى قوله ﷺ «لا تصوموا يوم السبت»[16] أي لا تقصدوا صومه بعينه إلا في الفرض، فإن الرجل يقصد صومه بعينه بحيث لو لم يجب عليه إلا صوم يوم السبت كمن أسلم ولم يبق من الشهر إلا يوم السبت فإنه يصومه وحده، وأيضا فقصده بعينه في الفرض لا يكره بخلاف قصده بعينه في النفل فإنه يكره، ولا تزول الكراهة إلا بضم غيره إليه أو موافقته عادة، فالمزيل للكراهة في الفرض مجرد كونه فرضًا لا المقارنة بينه وبين غيره، وأما في النفل فالمزيل للكراهة ضم غيره إليه أو موافقته عادة ونحو ذلك قالوا وأما قولكم إن الاستثناء دليل التناول إلى آخره فلا ريب أن الاستثناء أخرج صورة الفرض من عموم النهي، فصورة الاقتران بما قبله أو بما بعده أخرجت بالدليل الذي تقدم، فكلا الصورتين مخرج: أما الفرض فبالمخرج المتصل وأما صومه مضافًا فبالمخرج المنفصل، فبقيت صورة الإفراد واللفظ متناول لها ولا مخرج لها من عمومه فيتعين حمله عليها"[17].

خامسا ـ سبب الخلاف:

قدمنا سبب الخلاف على سرد الأدلة ومناقشتها وإن كان بعض الباحثين يؤخره؛

لأنه يعين على حسن تصور الخلاف في المسألة؛ وييسر الطريق نحو فهم الأدلة واستيعابها والترجيح بينها.

وعليه كان بيان سبب الخلاف، والمتمثل في ثلاث نقاط رئيسة كالآتي:

1- هل حديث عبد الله بن بسر صحيح أو لا. قال ابن رشد: "وَأَمَّا يَوْمُ السَّبْتِ: فَالسَّبَبُ فِي اخْتِلَافِهِمْ فِيهِ، اخْتِلَافُهُمْ فِي تَصْحِيحِ مَا رُوِيَ عَنْهُ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «لَا تَصُومُوا يَوْمَ السَّبْتِ إِلَّا فِيمَا افْتُرِضَ عَلَيْكُمْ»"[18].

2- هل يمكن الجمع بين حديث عبد الله بن بسر وأحاديث الجواز أم لا؛ فمن قال بإمكان الجمع قال بالكراهة؛ ومن قال بعدم إمكان الجمع صار إلى الترجيح انطلاقا من كون الحديث السابق منسوخا بأحاديث الجواز، ومن لم يثبت عنه النسخ قال بأن الحديث مخالف لما هو أقوى منه ولذا فهو شاذ ؛ وعليه قال بجواز صيام يوم السبت[19].

3- هل مشابهة اليهود تحصل بصيام يوم السبت؛ أم تحصل بعدم صيامه؟.

سادسا ـ بيان أدلة الأقوال:

1- أدلة القائلين بالجواز:

استدل القائلون بالجواز بجملة من الأدلة، وعند النظر فيها يمكننا تصنيفها إلى نوعين:

الأولى: من فعله ﷺ وصيامه.

والأخرى: من قوله ﷺ كحديث ابن عمرو.

وعند بسطتها وتفصيلها نوردها كالآتي:

أ-حديث جويرية بنت الحارث -رضي الله عنها- أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهْىَ صَائِمَةٌ فَقَالَ: «أَصُمْتِ أَمْسِ». قَالَتْ لاَ. قَالَ: «تُرِيدِينَ أَنْ تَصُومِى غَدًا». قَالَتْ لاَ. قَالَ «فَأَفْطِرِى»[20] قوله: «تُرِيدِينَ أَنْ تَصُومِى غَدًا» يعني يوم السبت.

فدل بمفهوم المخالفة أنها لو جمعت مع يوم الجمعة يوم السبت لقال لها صومي؛ ولدلّ ذلك على الجواز[21].

ب-حديث عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنهما- قال:

«أُخْبِرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنِّي أَقُولُ: وَاللَّهِ لَأَصُومَنَّ النَّهَارَ وَلَأَقُومَنَّ اللَّيْلَ مَا عِشْتُ، فَقُلْتُ لَهُ قَدْ قُلْتُهُ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، قَالَ فَإِنَّكَ لَا تَسْتَطِيعُ ذَلِكَ فَصُمْ وَأَفْطِرْ وَقُمْ وَنَمْ وَصُمْ مِنْ الشَّهْرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنَّ الْحَسَنَةَ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا وَذَلِكَ مِثْلُ صِيَامِ الدَّهْرِ، قُلْتُ إِنِّي أُطِيقُ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ، قَالَ فَصُمْ يَوْمًا وَأَفْطِرْ يَوْمَيْنِ، قُلْتُ إِنِّي أُطِيقُ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ، قَالَ فَصُمْ يَوْمًا وَأَفْطِرْ يَوْمًا فَذَلِكَ صِيَامُ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَام وَهُوَ أَفْضَلُ الصِّيَامِ، فَقُلْتُ إِنِّي أُطِيقُ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ؛ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ»[22].

فلما كبر عبد الله قال: " لأن أكون انتهيت إلى ما أمرني به رسول الله ﷺ أحب إلي مما طلعت عليه الشمس ولكن لا أدع فريضة فرضها علي رسول الله ﷺ[23]، وكان يقول: "فياليتني أخذت بالرخصة "[24].

ففي هذا الحديث استحباب صيام داود؛ وهو أن يصوم يوما ويفطر اليوم الذي بعده ويصوم اليوم الثالث وهكذا؛ ففيه صيام بين فطرين وفطر بين صومين وقد يتفق اليوم الذي يصوم فيه مع يوم السبت، ولم يستثن النبي ﷺ ذلك من صيام داود، وقد علم عدم جواز "تأخير البيان عن وقت الحاجة" فدل على أن صيام داود باق على مطلق الاستحباب وإن صادف يوم السبت.

وفي الحديث: «أحب الصيام إلى الله صيام داود، كان يصوم يوما ويفطر يوما، وأحب الصلاة إلى الله صلاة داود، كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه، وينام سدسه»[25].

هذا وقد حكت كتب التاريخ والسير عن جمع من الصحابة أنهم كانوا يصومون صيام داود إلى وفاتهم؛ ومنهم عبد الله بن عمرو بن العاص، فلما كبر سنه أصبح يصوم عشرة أيام ويفطر عشرة أيام[26]، وممن كان يصوم صيام داود من التابعين: محمد بن سيرين[27]، وإبراهيم النخعي[28]، وحمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب[29].

ومن كبار العلماء الذين كانوا يصومون صيام داود: إبراهيم بن الحسين الكسائي الهمذاني[30]، وأبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي[31]، وأبو الفضل القشيري البصري المالكي[32]...، وغيرهم كثير ممن امتلأت كتب التراجم والتاريخ بذكرهم.

كذلك من الأحاديث الدالة على جواز صيام يوم السبت ما ثبت من صيامه ﷺ لأيام متتابعة ووصاله فيها أو حضه على صيامها كالتسع الأول من ذي الحجة، وصيام ستة أيام من شوال، وثلاثة أيام من كل شهر، وصيام نصف شعبان أو أكثره...

ج- كحديث أنس بن مالك-رضي الله عنه- أنه سئل عن صوم النبي ﷺ فقال: «كَانَ يَصُومُ مِنَ الشَّهْرِ حَتَّى نَرَى أَنَّهُ لاَ يُرِيدُ أَنْ يُفْطِرَ مِنْهُ وَيُفْطِرُ حَتَّى نَرَى أَنَّهُ لاَ يُرِيدُ أَنْ يَصُومَ مِنْهُ شَيْئًا وَكُنْتَ لاَ تَشَاءُ أَنْ تَرَاهُ مِنَ اللَّيْلِ مُصَلِّيًا إِلاَّ رَأَيْتَهُ مُصَلِّيًا وَلاَ نَائِمًا إِلاَّ رَأَيْتَهُ نَائِمًا». قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ[33].

د-وحديث أبي هريرة-رضي الله عنه- قال: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ، يَقُولُ: «لاَ يَصُومَنَّ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الجُمُعَةِ، إِلَّا يَوْمًا قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ»[34].

هـ- وعَنْ عَائِشَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- قَالَتْ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَصُومُ حَتَّى نَقُولَ لَا يُفْطِرُ، وَيُفْطِرُ حَتَّى نَقُولَ لَا يَصُومُ، فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَكْمَلَ صِيَامَ شَهْرٍ إِلَّا رَمَضَانَ وَمَا رَأَيْتُهُ أَكْثَرَ صِيَامًا مِنْهُ فِي شَعْبَانَ»[35].

و- وفي رواية أخرى لها قَالَتْ: لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ يَصُومُ شَهْرًا أَكْثَرَ مِنْ شَعْبَانَ، فَإِنَّهُ كَانَ يَصُومُ شَعْبَانَ كُلَّهُ[36].

ز- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَأَتْبَعَهُ بِسِتٍّ مِنْ شَوَّالٍ فَكَأَنَّمَا صَامَ الدَّهْرَ»[37].

ك- عن مُعَاذَةُ الْعَدَوِيَّةُ، أَنَّهَا سَأَلَتْ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ: «أَكَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَصُومُ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ؟» قَالَتْ: «نَعَمْ»، فَقُلْتُ لَهَا: «مِنْ أَيِّ أَيَّامِ الشَّهْرِ كَانَ يَصُومُ؟» قَالَتْ: «لَمْ يَكُنْ يُبَالِي مِنْ أَيِّ أَيَّامِ الشَّهْرِ يَصُومُ»[38].

ل- وعن حفصة-رضي الله عنها- قالت: «أربع لم يكن يدعهن رسول الله ﷺ:

صيام يوم عاشوراء، والعشر، وثلاثة أيام من كل شهر، والركعتين قبل الغداة»[39].

فمن المؤكد دخول يوم السبت في تلك الأيام التي كان عليه الصلاة والسلام يواصلها في شعبان وغيره...

فهذه الأدلة تضاف إليها نصوص كثيرة تفيد جواز صيام يوم السبت مطلقاً.

ونظرا لكثرة هذه النصوص وتوافقها فقد ادعى ابن تيمية-رحمه الله- بلوغها درجة التواتر المعنوى[40].

م-ما رواه كُرَيب مولى ابن عباس قال: "أرسلني ابن عباس، وناس من أصحاب النبي ﷺ إلى أم سلمة أسألها: أي الأيام كان رسول الله ﷺأكثرها صيامًا؟ قالت: كان يصوم يوم السبت ويوم الأحد أكثر ما يصوم من الأيام، ويقول: "إنهما يوما عيد للمشركين، فأنا أحب أن أخالفهم"[41].

ففي الحديث دليل على جواز صيام يوم السبت، كما يفيد أن البعد عن مشابهة الكفار إنما يكون بصيام الأيام التي يعظمونها لا بفطرها، وعليه فمعنى التعظيم إنما يقع بالصيام لا بالفطر؛ وعليه كان ينهى عن إفراد الجمعة بالصيام لأنه عيد المسلمين وتعظيمه إنما يكون بفطره أو بعدم صيامه منفردا، فدل بأن مخالفة المشركين في أعيادهم والأيام التي يعظمونها إنما تحصل بضد ذلك.

2-أدلة القائلين بالكراهة:

فقد استدل القائلون بكراهة إفراد يوم السبت بصيام بجملة من الأدلة أهمها:

أ- حديث عبد الله بن بسر السلمي عن أخته، وقال يزيد: الصماء - أن النبي ﷺ قال: «لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم، وإن لم يجد أحدكم إلا لحاء عنب - عنبة - أو عود شجرة فليمضغه - فليمضغها»[42].

وكان هذا الحديث محل جدل كبير بين المحدثين وعليه مدار القائلين بالكراهة، قال الطحاوي-رحمه الله- بعد أن روى حديث عبد الله بن بسر السابق: "فذهب قوم إلى هذا الحديث، فكرهوا صوم يوم السبت تطوعاً. وخالفهم في ذلك آخرون،

فلم يروا بصومه بأساً"[43].

هذا وقد روي الحديث بثلاث طرق عن عبد الله بن بسر كلها صحاح.

قال الترمذي: "حديث حسن" [44].

وقال فيه الحاكم في مستدركه: "صحيح على شرط البخاري وله معارِض بإسناد صحيح..."؛ فذكر حديثي جويرية وأم سلمة في صيام السبت...، وأقره الذهبي[45].

وقال **الذهبي** في مهذب سنن البيهقي عن طريق ثور: إسناد صالح حسن[46]، وقال في تاريخ الإسلام عن طريق حسان بن نوح عند النسائي: إسناد صالح[47].

وقال **السندي**: "الحديث صحيح، والمتن موجود في أبي داود وغيره بإسناد آخر"[48]. وكذا صححه ابن السكن كما في "التلخيص"[49]. وتعقب **النووي** في المجموع[50] **والشمس ابن عبد الهادي** في المحرر [51] قول أبي داود بالنسخ وتكذيب مالك للحديث، وأورده **ابن السكن** في صحاحه[52].

وقال **الموفق ابن قدامة:** "حديث حسن صحيح"[53]. وقال **ابن الظاهري**: "هذا حديث حسن"[54].

وقال **الشمس ابن مفلح** عن إسناد أبي عاصم عن ثور: "سنده جيد"[55].

وهذا إنما هو حكمه على ظاهر الإسناد، ثم نقل إعلال الأئمة للمتن، وأقر كلام ابن تيمية في أن المتن شاذ أو منسوخ، فالظاهر أنه يرى عدم الثبوت.

وقال **العراقي**:" حديث صحيح"[56].

وقال **ابن الملقن:** "والحق أنه حديث صحيح غير منسوخ"[57].

ثم انتصر **الألباني** لتصحيح الحديث في عدد من كتبه[58]، وقلَّده جماعة من المعاصرين. وقال كل من شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط: "سنده قوي"[59].

وهنا **تنبيه مهم:** يمكن تقسيم من صححوا الحديث إلى طائفتين:

-طائفة أولى وهم الغالب: رأوا أنه غير منسوخ وأن النهي ليس مطلقا، بل هو

مخصوص بإفراد السبت وعندها لا تعارض مع الأحاديث المبيحة.

-وطائفة أخرى نصوا أنه معارَض بالصحيح وعليه حكموا بالشذوذ، فينبغي لمن يحتج بتصحيحهم أن يراعي فقههم للحديث، وهذا هو السر في كونهم لم يستنكروه.

ب-وعَنْ عُبَيْدٍ الْأَعْرَجِ قَالَ: حَدَّثَتْنِي جَدَّتِي، أَنَّهَا دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ وَهُوَ يَتَغَدَّى وَذَلِكَ يَوْمَ السَّبْتِ فَقَالَ: "تَعَالَيْ فَكُلِي"، فَقَالَتْ: إِنِّي صَائِمَةٌ، فَقَالَ لَهَا: "صُمْتِ أَمْسِ؟"، فَقَالَتْ: لَا، قَالَ: "فَكُلِي، فَإِنَّ صِيَامَ يَوْمِ السَّبْتِ لَا لَكِ وَلَا عَلَيْكِ"[60].

ج- التشبه باليهود؛ فهم يعظمون يوم السبت وهو عيدهم. قال ابن عقيل بأنه يوم يمسك فيه اليهود، ويخصونه بالإمساك، وهو ترك العمل فيه، والصائم في مظنة ترك العمل، فيصير صومه تشبها بهم[61].

د- كره كثير من العلماء صوم يوم النيروز والمهرجان ونحوهما من أعياد المشركين، وأكثر أصحاب أحمد على الكراهة، قال أحمد في رواية ابنه عبد الله: حدثنا وكيع عن سفيان عن رجل عن أنس والحسن:أنهما كرها صوم يوم النيروز والمهرجان، قال عبد الله: قال أبي: الرجل: أبان بن أبي عياش[62].

هـ-القول بالكراهة هو جمع بين حديث عبد الله بن بسر الناهي، وبين الأحاديث القولية والعملية الدالة على الإباحة.

سابعا- مناقشة الأدلة:

1- مناقشة أدلة أصحاب القول الأول:

ما قاله أصحاب القول الأول تترتب عليه مخالفتان:

أ-إهمال حديث النهي، وهو صحيح يجب إعماله.

ب-الوقوع في التشبه باليهود وهو منهي عنه.

2- مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني:

مما تقرر عند أهل العلم أن الاستدلال بالسنة لا يصح إلا بشرطين :

أولهما -صحة الدليل.

ثانيهما- صحة الاستدلال؛ وهو صحة المعنى الذي حُمل عليه الدليل.

وعليه يمكن مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني من خلال الآتي:

أ- على القول بصحة الحديث نقول: قوله في الحديث « لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم » دليل على المنع من صومه في غير الفرض مفرداً أو مضافا، لأن الاستثناء دليل التناول، وهو يقتضي أن النهي عنه يتناول كل صور صومه، إلا بصورة الفرض، ولو كان إنما يتناول صورة الإفراد، لقال: لا تصوموا يوم السبت إلا أن تصوموا يوماً قبله أو يوماً بعده، كما قال في الجمعة فلما خص الصورة المأذون في صومها بالفرضية علم تناول النهي لما قابلها.

وقد ثبت صوم يوم السبت مع غيره بما تقدم من الأحاديث وغيرها، كقوله في يوم الجمعة « إلا أن تصوموا يوماً قبله، أو يوماً بعده » فدل على أن الحديث غير محفوظ، وأنه شاذ[63].

ب-أما الاعتبار الثاني فهو كون حديث عبد الله بن بسر حديث "ضعيف" حيث حكم عليه كبار النقاد بذلك؛ وأقدم من وقفتُ عليه منهم حافظُ التابعين **ابن شهاب الزهري**[64]، وروى أبو داود من طريقه البيهقي- بسند رجاله ثقات عن **الأوزاعي** - وهو شامي- أنه قال عن الحديث: ما زلتُ له كاتما حتى رأيتُه انتشر[65].

وقال أبو بكر الأثرم: سمعت أبا عبد الله قال أبو عبد الله [**يعني أحمد بن حنبل**]: فكان **يحيى بن سعيد** ينفيه، وأبى أن يحدثني به، وقد كان سمعه من ثور. قال: فسمعته من أبي عاصم.

قال الأثرم: وحجة أبي عبد الله في الرخصة في صوم يوم السبت أن الأحاديث كلها مخالفة لحديث عبد الله بن بسر.. ثم سرد الأثرم الأحاديث.

قال **ابن تيمية** عقبه: "واحتج الأثرم بما دل من النصوص المتواترة على صوم يوم السبت، ولا يُقال يحمل النهي على إفراده، لأن لفظه: "لا تصوموا يوم السبت إلا فيما

افترض عليكم"، والاستثناء دليل التناول، وهذا يقتضي أن الحديث يعم صومه على كل وجه، وإلا لو أريد إفراده لما دخل الصوم المفروض ليستثنى، فإنه لا إفراد فيه، فاستثناؤه دليل على دخول غيره، بخلاف يوم الجمعة، فإنه بيَّن أنه إنما نهى عن إفراده، وعلى هذا فيكون الحديث إما شاذا غير محفوظ وإما منسوخا، وهذه طريقة قدماء أصحاب أحمد الذين صحبوه، كالأثرم وأبي داود.. الخ كلامه.

ثم نقل ابن تيمية كلام وحجة من قواه، وخلص في النهاية إلى خلاف هذا الحديث[66]. ونقله بطوله **ابن القيم** في تهذيب السنن[67]، وأقر كلام شيخه، وإن كان مال في زاد المعاد[68] إلى التوفيق بينه وبين الأحاديث المخالفة.

وكذلك نقل **ابن مفلح** في الفروع[69] كلام شيخه ابن تيمية مختصرا جدا، وأقره.

وعدّه **الأثرم** منسوخا في الناسخ والمنسوخ[70]، وقال: إنه خالف الأحاديث كلها. وسردها.

وقال **أبو داود:** هذا حديث منسوخ. وزاد في رواية ابن العبد: نَسَخه حديث جويرية.

وقال **النسائي:** الحديث مضطرب[71].

وقال **الطحاوي:** إن الآثار المروية التي فيها إباحة صوم يوم السبت تطوعا "..هي أشهر وأظهر في أيدي العلماء من هذا الحديث الشاذ الذي قد خالفها".

وقال **البيهقي** في فضائل الأوقات[72]: إن صح هذا الخبر.

وقال **أبو بكر ابن العربي** في القبس شرح الموطأ[73]: وأما يوم السبت فلم يصح فيه الحديث، ولو صح لكان معناه مخالفة أهل الكتاب.

وقال **ابن حجر** في التهذيب[74]: "الحديث معلول بالاضطراب. وقال في موضع آخر من التهذيب[75]: الحديث فيه اضطراب شديد".

وردَّ ابن حجر في "التلخيص الحبير" على من رجح بعض الأوجه في رواية الحديث

قائلا: "لكن هذا التلون في الحديث الواحد بالإسناد الواحد مع اتحاد المخرج يوهن راويه وينبئ بقلة ضبطه، إلا أن يكون من الحفاظ المكثرين المعروفين بجمع طرق الحديث؛ فلا يكون ذلك دالا على قلة ضبطه، وليس الأمر هنا، كذا بل اختلف فيه أيضا على الراوي عن عبد الله بن بسر أيضا"[76].

والذي ردَّ على ترجيحه ابن حجر هو: الدارقطني، حيث قال في العلل[77]بعد أن ذكر خمسة أوجه فقط من الاختلاف: والصحيح عن ابن بُسر عن أخته.

وكذا عبد الحق الإشبيلي، الذي رجح في الأحكام الوسطى [78] رواية ابن بُسر عن عمته، مع أنها رواية لم تثبت أصلا كما تقدم.

ج- قال **ابن تيمية**:" وقد يقال: يكره صوم يوم النيروز والمهرجان ونحوهما من الأيام التي لا تعرف بحساب العرب، بخلاف ما جاء في الحديث من يوم السبت والأحد، لأنه إذا قصد صوم مثل هذه الأيام العجمية.

أو الجاهلية، كان ذريعة إلى إقامة شعار هذه الأيام وإحياء أمرها، وإظهار حالها بخلاف السبت والأحد، فإنها من حساب المسلمين، فليس في صومها مفسدة، فيكون استحباب صوم أعيادهم المعروفة بالحساب العربي الإسلامي، مع كراهة الأعياد المعروفة بالحساب الجاهلي العجمي، توفيقاً بين الآثار.

د- أما تعليل ابن عقيل فقد تعارض بيوم الأحد، فإنه يوم عيد للنصارى، كما قال النبي ﷺ ومع ذلك فلا يكره صومه.وأيضاً فإذا كان يوم عيد، فقد يقال: مخالفتهم فيه يكون بالصوم لا بالفطر، فالصوم فيه تحقيق للمخالفة ويدل على ذلك: ما رواه الإمام أحمد والنسائي وغيرهما من حديث كُرَيب مولى ابن عباس قال: أرسلني ابن عباس، وناس من أصحاب النبي ﷺ إلى أم سلمة أسألها: أي الأيام كان رسول الله ﷺ أكثرها صيامًا؟ قالت: كان يصوم يوم السبت ويوم الأحد أكثر ما يصوم من الأيام، ويقول: "إنهما يوما عيد للمشركين، فأنا أحب أن أخالفهم"[79].

ثامنا ـ الترجيح:

يتبين مما سبق، ومن خلال مناقشة الأدلة أرجحية القول بالجواز؛ وذلك لعدة

اعتبارات منها:

1- أن كبار النقاد قد حكموا بضعف حديث عبد الله بن بسر.

2- وعلى فرض صحته فلا يمكن الجمع بينه وبين أحاديث الصحة؛ لأنها تجوز صيام يوم السبت مطلقا وحديث بسر يقتضي منعه مطلقا؛ ولا مكان لجزئية يلتقي فيها الحديثان، وعندها يصار إلى الترجيح؛ وذلك إنما يكون بترجيح الأحاديث المتواترة على غيرها.

3- ثم لا يسلم بقول من قال بأن علة النهي هي موافقة أهل الكتاب في أعيادهم؛ لأن عين مخالفة أهل الكتاب في أعيادهم هو الصيام، فيوم العيد هو يوم توسعة وفرح فلا يصام فيه، وصيامنا فيه هو عين مخالفة قصدهم من تعظيمه كما سبق من حديث أم سلمة.

تاسعا ـ ثمرة الخلاف:

يتبين مما سبق أن الخلاف في مسألة إفراد صيام يوم السبت خلاف ضعيف؛ لأن كلا من طرفي النزاع يسلمان بصحة الصيام؛ وبذلك لا ينبني على الخلاف في هذه المسألة كثير عمل.

ـ الحواشي والإحالات:

[1]- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، دط، دت، رقم (2167)، (3/318)، الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411 هـ- 1990 م، (1/602)، ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،ط2، 1414هـ – 1993م، رقم (1593)، (8/381)، البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424 هـ - 2003 م، رقم (3616)، (4/498).

يقول الألباني: " أخرجه ابن حبان، والحاكم وقال: " إسناده صحيح " ووافقه الذهبى.

قلت: وضعف هذا الإسناد عبد الحق الأشبيلى فى " الأحكام الوسطى " وهو الراجح عندى". ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، لبنان، ط3، 1405 هـ - 1985م، (4/125).

[2]- وإن كان ابن جزي في القوانين الفقهية (1/78)، وميارة في الدر الثمين والمورد المعين (ص: 455)، واللخمي في

التبصرة للخمي (812/2)قد نقلوا القول بالكراهة-مع ذكر الخلاف عند اللخمي، ولم أجده لغيرهم من كتب المالكية. فخليل وابن الحاجب وغيرهما من أصحاب الكتب المعتمدة في المذهب لم يذكروا يوم السبت ضمن ما ينهى عن صيامه؛ فدل أن المعتمد في المذهب القول بجواز صيامه مطلقا. ينظر: مختصر خليل (ص: 63)، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي (535/1)، جامع الأمهات (ص: 177)، يقول القاضي عبد الوهاب رحمه الله في كتابه التلقين (73/1) في سياق ذكر أنوع الصيام:"ومنها ما يصح صومه على كل وجه من أنواع الصيام سوي رمضان وهو ما عدا رمضان وأيام أعياد".

[3]- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، المستدرك على مجموع الفتاوى، جمعه ورتبه: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط1، 1418 ه، (178/3)، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1414 ه - 1994 م. (343/1).

[4]- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، نشر دار الفكر-بيروت، الطبعة الثانية، 1412ه - 1992م، (375/2)، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب "مع تكملة السبكي والمطيعي"، نشر دار الفكر. (451/1)، البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى، كشاف القناع عن متن الإقناع، نشر دار الكتب العلمية، (341/2).

[5]- الكساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406ه - 1986م، (79/2).

[6]- رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين (376/2)

[7]- المجموع شرح المهذب (439/6).

[8]- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، دط، 1404ه/1984م، (209/3).

[9]- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، المغني لابن قدامة مكتبة القاهرة، دط، دت، (171/3).

[10]- سنن الترمذي، أَبْوَابُ الصَّوْمِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رقم (6)، بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ السَّبْتِ رقم (43). سيأتي بسط الكلام في تخريج الحديث مع ذكر أقوال النقاد فيه عند ذكر أدلة القول الثاني.

[11]- حديث جويرية بنت الحارث -رضي الله عنها- أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهْيَ صَائِمَةٌ فَقَالَ: «أَصُمْتِ أَمْسِ». قَالَتْ لاَ. قَالَ: «تُرِيدِينَ أَنْ تَصُومِي غَدًا». قَالَتْ لاَ. قَالَ «فَأَفْطِرِي» رواه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، نشر دار طوق النجاة، ط1، 1422ه، كتاب الصيام رقم (30)، باب صوم يوم الجمعة رقم(63). أما حديث أبي هريرة-رضي الله عنه- ففيه قال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ إِلاَّ بِيَوْمٍ قَبْلَهُ أَوْ يَوْمٍ بَعْدَهُ». أخرجه البخاري، كتاب الصوم رقم (30)، باب صوم الجمعة، الحديث رقم (65)، ومسلم، كتاب الصيام رقم (13)، باب كراهية صيام يوم الجمعة منفردًا رقم(24).

[12]-البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ط1، 1414ه - 1993م، (495-494/1).

[13]- كشاف القناع عن متن الإقناع (2/ 341).

[14]- لفظ حديث أبي هريرة الذي يرويه عن النبي ﷺ: -: "إِذَا انْتَصَفَ شَعْبَانُ فَلَا تَصُومُوا حَتَّى رَمَضَانَ"، أخرجه أبو داود في سننه: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني،كتاب الصيام، باب في كراهية ذلك رقم(12)، رقم (2337)، تحقيق شعَيب الأرنؤوط، نشر: دار الرسالة العالمية، ط1،(1430هـ - 2009 م)، (25/4)، وابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري في صحيحه، نشر المكتب الإسلامي، بيروت لبنان،ط3، 1424هـ - 2003 م ط3،، رقم (143)، (998/2)، وأبو عوانة: أبو عوانة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري الإسفراييني في مستخرجه تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، نشر دار المعرفة – بيروت، ط1، 1419هـ- 1998م، رقم (2711)، (171/2).

قال الغماري: قال الترمذى: حسن صحيح واعترض.

وقال في الكبير: وتبعه المؤلف فرمز لحسنه، وتعقبه مغلطاى بقوله: هو غير محفوظ، وفي سنن البيهقى عن أبي داود عن أحمد منكر، وقال ابن حجر: كان ابن مهدى يتوقاه.

قلت: الحديث صحيح على شرط مسلم لأنه من رواية العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه وقد أكثر مسلم من إخراج أحاديثه والاحتجاج به، وأحمد أشكل عليه تعارف مع أحاديث أخرى فأنكره؛ لأنه لم يعرف طريق الجمع بينهما وقد صححه من لا يحصى من الحفاظ". المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي (322/1).

[15]- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، عون المعبود وحاشية ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2،، 1415 هـ، (50/7).

[16]- سيأتي تخريجه والحكم عليه في معرض بيان أدلة القول الأول.

[17]- المصدر السابق (51/7).

[18]- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، نشر دار الحديث، القاهرة، تاريخ النشر: 1425هـ - 2004 م، (73/2).

[19]- قال ابن رشد: "قَالُوا: وَالْحَدِيثُ نَسَخَهُ حَدِيثُ جُوَيْرِيَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ: «أَنَّ النَّبِيَّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - دَخَلَ عَلَيْهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهِيَ صَائِمَةٌ فَقَالَ: صُمْتِ أَمْسِ؟ فَقَالَتْ: لَا، فَقَالَ: تُرِيدِينَ أَنْ تَصُومِي غَدًا؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ: فَأَفْطِرِي". المصدر نفسه (73/2).

[20]- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، نشر دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب الصيام رقم (30)، باب صوم يوم الجمعة رقم(63)، رقم (1986)، (42/3).

[21]- قريبا من هذا الفهم ينظر كتاب " البدر التمام شرح بلوغ المرام لحسين بن محمد بن سعيد اللاعيّ، المعروف بالمَغرِبي، حققه: علي بن عبد الله الزبن، نشر: دار هجر، ط1، (1424هـ-2003م)، (124/5).

[22]- صحيح البخاري، كتاب الصيام رقم(30)، باب صوم الدهر رقم (55)، مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الصيام رقم (13)، باب بَابُ النَّهْيِ عَنْ صَوْمِ الدَّهْرِ لِمَنْ تَضَرَّرَ بِهِ أَوْ فَوَّتَ بِهِ حَقًّا أَوْ لَمْ يُفْطِرِ الْعِيدَيْنِ وَالتَّشْرِيقَ، وَبَيَانِ تَفْضِيلِ صَوْمِ يَوْمٍ، وَإِفْطَارِ يَوْمٍ رقم (35).

[23]- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار

الجيل، بيروت، ط1، 1412 هـ - 1992 م، (957/3).

[24]- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 1415 هـ - 1995، (253/31).

[25]- رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء (60)، باب: أحب الصلاة إلى الله صلاة داود، وأحب الصيام إلى الله صيام داود، رقم (3420)، (161/4)، ومسلم في كتاب الصيام (13)، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به أو فوت به حقا أو لم يفطر العيدين والتشريق، وبيان تفضيل صوم يوم، وإفطار يوم (35)، رقم (1159)، (816/2).

[26]-ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (957/3). تاريخ دمشق لابن عساكر (253/31).

[27]- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، الطبقات الكبرى، تحقيق:إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968 م، (149/7).

[28]- المصدر نفسه (283/6).

[29]- المصدر نفسه (263/4).

[30]- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، العبر في خبر من غبر، تحقيق:أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، (444/1).

[31]- المصدر نفسه(68/2).

[32]-اليافعي، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417 هـ - 1997 مالك، (252/2).

[33]-الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق:أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395 هـ - 1975، أَبْوَابُ الصَّوْمِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رقم(6)، بَابُ مَا جَاءَ فِي سَرْدِ الصَّوْمِ رقم (57). رقم (769)، (131/3).

[34]- صحيح البخاري، كتاب الصوم رقم(30)، باب صوم الجمعة، الحديث رقم(65)، رقم(1985)، (42/3)، وصحيح مسلم، كتاب الصيام رقم(13)، باب كراهية صيام يوم الجمعة منفردًا رقم(24)، رقم(1144)، (801/2).

[35]- صحيح البخاري، كِتَابُ الصَّوْمِ رقم (30)، بَابُ صَوْمِ شَعْبَانَ رقم (51)، رقم (1969)، (83/3).

[36]- صحيح البخاري، كتاب الصوم رقم (30)، باب صوم شعبان رقم(52)، رقم (1970)، (83/3)، وصحيح، مسلم، كِتَاب الصِّيَامِ رقم (13)، بَابُ صِيَامِ النَّبِيِّ ﷺ فِي غَيْرِ رَمَضَانَ، وَاسْتِحْبَابِ أَنْ لَا يُخْلِيَ شَهْرًا عَنْ صَوْمٍ رقم (34)، رقم (1156)، (811/2).

[37]- صحيح مسلم، كتاب الصيام رقم (13)، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعا لرمضان رقم (39)، رقم (1164)، (822/2).

[38]- المصدر نفسه، كِتَاب الصِّيَامِ رقم (13)، بَابُ اسْتِحْبَابِ صِيَامِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَصَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ وَعَاشُورَاءَ وَالِاثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ رقم (36)، رقم(1160)، (818/2).

[39]- ينظر: صحيح ابن حبان (332/14-333)، وأبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي، في مسنده، تحقيق:حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، (1404ه -

1984م)، (7041)، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، حققه: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (23/496)، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهر، ط1، 1416 هـ - 1995 م، (6/287)، والنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الكبرى، حققه وخرج أحاديثه حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه شعيب الأرناؤوط، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1،(1421هـ-2001م)، (1/328) في الصيام: باب كيف يصوم ثلاثة أيام من كل شهر، وإسناده ضعيف لجهالة الأشجعي، وهو أبو إسحاق؛ قال الذهبي في "الميزان" 4/489: "ما علمت أحدا روى عنه غير أبي النضر هاشم، يعني: ابن القاسم، وباقي رجاله ثقات" الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، (1382 هـ - 1963 م). كما ضعفه الألباني-رحمه الله- في إرواء الغليل (4/111).

[40]- ينظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط7، 1419هـ - 1999م، (2/72-81).

[41]- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (4/303)، وابن خزيمة في صحيحه (3/318)، حديث رقم (2167)، وأحمد في المسند (6/324)، والحاكم في المستدرك (1/436)، وقال الألباني في هامش الكتاب: "إسناده حسن وصححه ابن حبان"، وذكر أن إسناده صحيح.

[42]- هذا حديث مخرجه من رواية أهل حمص، واختلفوا في روايته اختلافا كثيرا، وأشهر ما رُوي فيه عن ثور بن يزيد، عن خالد بن معدان، عن عبد الله بن بُسر، عن أخته.

وقد اختُلف على ثور: فروي في: سنن أبي داود، أول كتاب الصوم، باب الرخصة في ذلك رقم 52، وسنن الترمذي، أَبْوَابُ الصَّوْمِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رقم 6، بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ السَّبْتِ رقم 43، ومن طريقه البغوي في شرح السنة (6/361 رقم 1806) وابن بشكوال في الغوامض والمبهمات (2/797) وابن الأثير في أسد الغابة (5/494)، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب الصيام، باب النَّهْيُ عَنْ صِيَامِ يَوْمِ السَّبْتِ رقم 87، وَذِكْرُ اخْتِلَافِ النَّاقِلِينَ لِخَبَرِ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُسْرٍ فِيهِ، ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، نشر دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ - 2009 م، كِتَابُ الصِّيَامِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ يَوْمِ السَّبْتِ رقم 38، والطبراني في الكبير (24/330) من طريق سفيان بن حبيب.

[43]- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري، شرح معاني الآثار، حققه وقدم له: محمد زهري النجار، محمد سيد جاد الحق، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبد الرحمن المرعشلي - الباحث بمركز خدمة السنة بالمدينة النبوية، عالم الكتب، ط1، 1414هـ- 1994م (2/80).

[44]- المباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، (3/373).

[45]- ينظر: المستدرك على الصحيحين للحاكم (1/601)، وقال الألباني: "وهو كما قال". ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، نشر المكتب الإسلامي –

بيروت، ط2، 1405 هـ - 1985م، (4/118).

[46]- تهذيب سنن البيهقي(4/1681).

[47]- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، (10/126).

[48]- السندي، محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه = كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، نشر دار الجيل، بيروت، دط، (1/526).

[49]- ينظر: ابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: أبي عاصم حسن بن عباس بن قطب، نشر مؤسسة قرطبة، مصر، ط1، 1416هـ/1995م، (2/439).

[50]- وقال النووي في "المجموع": "وقال مالك: هذا الحديث كذب، وهذا القول لا يقبل؛ فقد صححه الأئمة؛ انظر: المجموع شرح المهذب، النووي، دار الفكر، بيروت، د ت، (6/439).

[51]- (ص647). وإن كان صنيع ابن عبد الهادي في التنقيح (3/342) يُفهم منه تضعيفه للحديث، ينظر: ابن عبد الهادي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، تنقيح التحقيق، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 1428هـ - 2007 م.

[52]- ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع – الرياض، السعودية، ط1، 1425هـ-2004م، (5/760).

[53]- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1414 هـ - 1994 م، (1/363).

[54]- أحمد بن محمد بن عبد الله، أبو العباس، جمال الدين ابن الظاهري الحنفي، تخريج مشيخة ابن البخاري، تحقيق: د. عوض عتقي سعد الحازمي، دار عالم الفؤاد، مكة، السعودية، ط1، 1419هـ. (1/325). وقال في تنقيح التحقيق (1/396): "يحمل الحديث على أنه كان يصوم معه يوما".

[55]- المبدع في شرح المقنع (3/52).

[56]- العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم، الأربعون العشارية السامية مما وقع لشيخنا من الأخبار العالية، تحقيق بدر عبد الله البدر، نشر دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1413هـ1992م، (ص:17).

[57]- البدر المنير (5/763)، ونص أنه يُحمل على إفراد السبت فقط.

[58]- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل(رقم 960)، وقد صحح الألباني الحديث اعتمادا على ما وقف عليه من طرقه، فبنى ترجيحه على اجتهاده في دراستها، ولكن توسع باحثون آخرون في التخريج فوجدوا أن عدة أوجه واختلافات لم يخرّجها رحمه الله، ولعله لذلك لم تتبين له قوة الاضطراب على حقيقته، فربما لو رآها وقت تخريجه للحديث لكان تغير ترجيحه.

[59]- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، هامش (2/79).

[60]- إسناده ضعيف للاختلاف فيه على ابن لهيعة. وعُبيدٌ الأعرج: لعلَّه عُبيدُ بنُ سلمان الأعرج، الوارد بهذا اللقب في

"الجرح والتعديل" 5/407، ولَقَبُ الأعرج: الظاهرُ أنه مُصَحَّف عن "الأغَرّ"، فقد ذكره البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله، في التاريخ الكبير، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، (5/442)، وقال: عُبيد الاعرّ القُرشي، عن عطاء بن يسار، روى عنه موسى، حديثُه لا يصحّ. وذكره الذهبي في "ميزان الاعتدال" 3/18، وقال: عُبيد بن الأغرّ، ويقال: عُبيد الأغرّ، ما حدَّث عنه سوى موسى بن عبيدة، وهو عبيد بن سلمان =الآتي. قلنا: ثم ذكره مرة أخرى بهذا اللقب، وعبيد بنُ سلمان الأغرّ هذا من رجال "التهذيب"، ولُقِّب بالأغرّ في "تهذيب الكمال" وفروعه. وذكر المعلمي اليماني في تعليقه على "التاريخ الكبير" أن الأغرّ صُحّف في "الجرح والتعديل"وصار الأعرج، وهو خطأ. وقد قصَّرَ الذَّهبي في قوله: ما حدَّث عنه سوى موسى بنِ عُبيدة، فقد ذكر ابن أبي حاتم في الرواة عنه كذلك ابن أبي ذئب، فإن كان هو عبيداً الأعرج المذكور في إسناد هذه الرواية فقد روى عنه أيضاً موسى بن وردان، والله أعلم.

وقد سلف مختصراً برقم (27074)، وذكرنا الاختلاف فيه على ابن لهيعة، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم(3852)، وفي الإرواء رقم(960).

[61]- البعلي، محمد بن علي بن أحمد بن عمر بن يعلى، أبو عبد الله، بدر الدين البعليّ المتوفى: 778هـ، المنهج القويم في اختصار اقتضاء الصراط المستقيم (ص: 130)، تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، الناشر: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1،، 1422 هـ.

[62]- شرف الحق، الصديقي محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي المتوفى سنة: 1329هـ، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته (52/7)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط2، 1415 هـ.

[63]- اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية (2/72-75 وبعده إلى 81).

[64]- روى الطحاوي (2/81) من طريق عبد الله بن صالح كاتب الليث، ثنا الليث بن سعد به بأتم منه، ولفظه: سئل الزهري عن صوم يوم السبت، فقال: لا بأس به، فقيل له: فقد رُوي عن النبي ﷺ في كراهته، فقال: ذاك حديث حمصي. قال الطحاوي عقبه: فلم يعدّه الزهري حديثا يُقال به، وضعَّفه.

أقول: وكفى بهذا الحكم المتقدم من حافظ التابعين وأوسعهم رواية.

وقد صحح هذه العبارة حتى الألباني في صحيح أبي داود الكبير (7/182).

[65]- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، أول كتاب الصوم، باب الرخصة في ذلك رقم 52، وقال الألباني في صحيح سنن أبي داود (2424 الصغير): صحيح. بل نقل أبو داود عن الإمام مالك قوله: هذا كذب.

[66]- اقتضاء الصراط المستقيم (2/72-75 وبعده إلى 81).

[67]- تهذيب السنن (3/297-298 وبعده إلى 301).

[68]- زاد المعاد (2/79-80).

[69]- ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي، الفروع، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط2، 1424 هـ - 2003 م، (3/92).

[70]- الناسخ والمنسوخ (ص:170).

[71]- نقله المنذري في مختصر السنن (3/300) وابن القيم في الزاد (2/79) وابن مفلح في الفروع (3/92)، ابن

الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، خلاصة البدر المُنير، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1410هـ-1989م. وابن الملقن في خلاصة البدر المنير (337/1) وابن حجر في التلخيص الحبير (216/2). وقال ابن عبد الهادي في التنقيح (342/3): في إسناده اختلاف قد ذكره النسائي وغيره.

[72]-البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، فضائل الأوقات، تحقيق: عدنان عبد الرحمن مجيد القيسي، مكتبة المنارة - مكة المكرمة، ط1، 1410، (307).

[73]- القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي، القبس شرح الموطأ، تحقيق: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992 مالك، (514/2).

[74]- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، 1، 1326هـ، (174/8).

[75]- المرجع نفسه (326/12).

[76]- التلخيص الحبير لابن حجر (216/2).

[77] - الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية (علل الدارقطني)، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض،ط1، 1405هـ - 1985 م، (312/15).

[78]-ابن الخراط، أبي محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأذري الأشبيلي، الأحكام الوسطى، تحقيق: حمدي السلفي، صبحي السامرائي، مكتبة الرشيد، الرياض، 1416هـ-1995م، (225/2).

[79]- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (303/4)، وابن خزيمة في صحيحه (318/3)، حديث رقم (2167)، وقال الألباني في هامش الكتاب: (إسناده حسن وصححه ابن حبان)، وأحمد في المسند (324/6)، والحاكم في المستدرك (436/1)، وذكر أن إسناده صحيح، وذكره الحافظ ابن حجر في فتح الباري (235/4).

oooooooooooooooooooooooooooo

Fasting on Saturday - Study in Fiqh and Hadith

By: Dr. Imad Jarraya
El-oued University

ABSTRACT:

This research deals with the issue of "fasting on Saturday

It aims at clarifying the different opinions regarding the permissibility of fasting on Saturday , on non-obligatory occasions.

I mention the different views of the scholars on the matter, with an explanation of the reasons for this discrepancy. The research concluded by saying that it is permitted to fast on Saturday.

Key words: Saturday – fasting - Fiqh – disagreement.

الشيخ محمد عز الدين عباسي ومنهجه في الفتوى من خلال كتابه: "تحفة السالك إلى خير المسالك"

بقلم

محمد لعويني(*)، د. محمد مزياني(**) (المشرف)

ملخص

تتمحور هذه الدراسة حول محمد عز الدين عباسي، علم من أعلام وادي سوف بالجزائر، ومنهجه في الإفتاء، والذي كان عموده وذروة متصدريه على الأثير من خلال إذاعة الوادي، ومن خلال الاتصال به هاتفيا واللقاء المباشر من طرف أبناء المنطقة، حيث جاءت هذه الدراسة مقسمة إلى مبحثين؛ تكلمت في الأول عن حياة الشيخ محمد عز الدين عباسي؛ ابتداء من نسبه ومولده، ونشأته الاجتماعية والعلمية، ورحلته في طلب العلم والشيوخ الذين أخذ عنهم، وانتهاء بأعماله ونشاطاته الدعوية، وآثاره العلمية. وخصصت المبحث الثاني للحديث عن منهج الشيخ محمد عز الدين عباسي في فتاويه الموسومة بالعنوان المستطاب "تحفة السالك إلى خير المسالك"؛ فبعد التعريف بالكتاب المذكور، تحدثت عن منهج الشيخ في فتاويه، ثم ختمت المبحث بالحديث عن أهم المصادر والمراجع التي استقى منها المؤلف فتاويه باستقراء لعدد من الفتاوى.

الكلمات المفتاحية: عباسي، منهج، الإفتاء، الفتوى، تحفة السالك.

(*) باحث في السنة الثالثة دكتوراه في الفقه وأصوله بقسم الشريعة - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة.
laouini_med@hotmail.com

(**) أستاذ محاضر "أ" بقسم الشريعة - كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: إن للفتوى أهمية بالغة في حياة الناس، وحاجتهم إليها ماسة، وخاصة في اضطرابات وتطورات حياتهم المعاصرة، والتي تنتج عنها حوادث جديدة يحتاجون إلى معرفة حكم الله فيها، ولا يتأتى هذا المنصب إلا لمن اختاره الله له؛ لأنه منصب عزيز المنال، وصعب النوال، وممن اختارهم الله لشغل منصب الإفتاء في ولاية الوادي (وادي سوف) بالجزائر -حرسها الله- الشيخ محمد عز الدين عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حتى اشتهر بمفتي الديار السوفية، فمن هو هذا المفتي؟ وما منهجه في الإفتاء من خلال كتابه "تحفة السالك إلى خير المسالك"؟

وللإجابة على هذا الإشكال جاءت هذه الدراسة في ترجمة مناسبة لحجم المقال عن شخصية هذا العَلَم، وعن كتابه "تحفة السالك إلى خير المسالك"، ومنهجه في الإفتاء من خلاله.

الدراسات السابقة: لم أعثر على دراسة خاصة بشخصية الشيخ محمد عز الدين عباسي أو منهجه في الفتوى غير مذكرة تخرج في شهادة الماستر بجامعة الوادي- الجزائر، سنة(2016/2015م) للطالبة خديجة بالخير بعنوان: "فتاوى الشيخ محمد عز الدين عباسي غير المطبوعة في باب الأنكحة - جمعا ودراسة-"، وجاءت ترجمة هذه الشخصية المهمة في تمهيد بحجم خمس صفحات بالحواشي، فكانت دراسة مقتضبة لم تتح لبعض جوانب هذه الشخصية نورا يضيء تلك الجوانب المظلمة، مع قلة التحري والتدقيق في بعض الأحداث التاريخية، كما أن الجانب العملي لم يتعد جمع نصوص بعض الفتاوى في النكاح دون دراسة لها؛ مما دفعي على عدم الاعتماد عليها واللجوء إلى الأصل الذي نبعت منه الترجمة مع غيره من المصادر والمراجع، ولعل لصاحبها ما يعذره في هذا التقصير.

منهج البحث: اعتمدت في هذا البحث على المنهج التاريخي الاستقرائي في التعريف بالشيخ محمد عز الدين عباسي، كما اعتمدت على المنهج التحليلي الاستنباطي في إبراز واستخراج منهج الشيخ من فتاويه.

خطة البحث: يأتي هذا المقال وفق الخطة الآتية:

المقدمة: وأبرزت فيها أهمية الموضوع وإشكاله، والدراسات السابقة له، ومنهج الدراسة، والخطة المتبعة فيها.

المبحث الأول: حياة الشيخ محمد عز الدين عباسي الشخصية والعلمية.

وقسمته إلى مطالب تناولت من خلالها: نسب الشيخ محمد عز الدين عباسي ومولده، ونشأته، ومسيرة طلبه للعلم، مع ذكر شيوخه وتلاميذه، والأعمال الدعوية والآثار العلمية له، وختم المبحث بالحديث عن وفاته.

المبحث الثاني: منهج محمد عز الدين عباسي في الإفتاء.

وهو كذلك مقسم إلى مطالب عرّفت من خلالها بكتاب "تحفة السالك إلى خير المسالك"، ومن ثَم ذكر منهج الشيخ محمد عز الدين عباسي في الإفتاء من خلال هذا الكتاب، وتوجت هذا المبحث بالتطرق لأهم المصادر والمراجع التي اعتمدها الشيخ عباسي في فتاويه "تحفة السالك".

وأخيرا **الخاتمة**: وبها أهم النتائج، وأبرز التوصيات.

المبحث الأول

حياة الشيخ محمد عز الدين عباسي الشخصية والعلمية

المطلب الأول: نسب الشيخ محمد عز الدين عباسي ومولده ونشأته.

هو الشيخ محمد عز الدين بن مسعود بن محمد بن سالم بن المكي عباسي[1] السوفي[2] الجزائري مولدا ونشأة، الزيتوني[3] تعلما، المالكي مذهبا، ولد رَحِمَهُ ٱللَّهُ خلال سنة 1930م، ببلدة الزقم، بلدية حساني عبد الكريم، ولاية الوادي.

نشأ الشيخ محمد عز الدين عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في عائلة محافظة عرفت بالعلم والأخلاق الفاضلة، تتكون من الأبوين: الأب المعلم المربي الشيخ مسعود بن محمد، والأم الوفية الكريمة فطوم بنت محمد عرشي، والتي تربى الشيخ محمد عز الدين على حسن التزامها بدينها، وصدقها، ووفائها، وكريم أخلاقها، وحسن تبعلها لزوجها، وصبرها وعدم التشكي مع صعوبة وشدة المعيشة يومها، مع تربية أبنائها: الشيخ محمد عز الدين وأخواته الثلاثة، إلى أن توفيت سنة 1948م[4].

وكانت بداية النشأة بعد الأم على يد والده الشيخ مسعود بن محمد عباسي الذي كان يقضي ليله ونهاره في خدمة بيوت الله؛ إماما ومعلما، داعيا ومربيا، إلى أن اعتقل من طرف الاحتلال الفرنسي سنة 1938م، ولم يُثْنِ ذلك من حزمه وعزمه، بل واصل جهاده في تعليم الأمة والدعوة إلى الله رغم الحياة الصعبة في جحيم الاحتلال إلى أن توفاه الله في طريقه لإمامة الناس في صلاة الصبح بعد اندلاع ثورة التحرير بأيام في آخر شهر نوفمبر سنة 1954م(5).

حفظ الشيخ محمد عز الدين على يد والده القرآن الكريم في سنّ مبكرة، كما أخذ عنه مبادئ العلوم من توحيد وفقه ونحو ولغة وغيرها(6).

المطلب الثاني: طلب الشيخ محمد عز الدين عباسي للعلم وذكر شيوخه.

بدأ الشيخ محمد طلبه للعلم -كما ذكرنا- على يد والده، ثم أكمل بقية دراسته على يد الشيخ إبراهيم بن سليمان كلكامي رَحِمَهُ ٱللَّهُ(7)، ولما رأى الشيخ محمد-على حد قوله- أن ما تهيأ له من الحصاد المعرفي على يد شيوخ بلدته يكفي للانتقال إلى مستوى أرقى بدأ رحلته العلمية، فسافر إلى تونس سنة 1948م دون زاد ولا إمكانيات مادية؛ إلا أن الحماس والرغبة الصادقة والعزم الراسخ في طلب العلم -بعد عون الله وتوفيقه- دفع به إلى خوض غمار هذه الرحلة، ويسر الله تعالى له الأسباب، وفتح في وجهه الأبواب، وما هي إلا مدة يسيرة، وبعد النجاح في مسابقة الدخول، حتى كان الشيخ من طلبة الزيتونة، وبقي بجامع الزيتونة إلى أن تخرج منه متحصلا على شهادة التطويع سنة 1954م، ولما دعاه داعي تحرير الوطن، والجهاد في سبيل الله بالقلم واللسان إلى جانب الجهاد بالسلاح والسنان، فلبي النداء وعاد لنشر العلم في أبناء الجزائر الذين عمل الاحتلال الفرنسي على نشر الجهل بينهم، فكان مدرسا بمدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين(8).

أما شيوخه الذين أخذ عنهم بعد أبيه -الذي سبق التعريف به- منهم:

1- إبراهيم بن سليمان كلكامي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولد سنة 1913م ببلدة الزقم بالوادي، وتعلم بها، ثم سافر إلى جامع الزيتونة سنة 1934م، وعاد إلى مسقط رأسه فحضر زيارة وفد جمعية العلماء لوادي سوف، ثم رجع إلى الزيتونة، وعاد منها بسبب ظروف الحرب

العالمية الثانية سنة 1943م. وبقي يعلم أبناء وطنه العلوم الشرعية إلى يوم اعتقاله ثم استشهاده، بسبب نشاطه في الثورة التحريرية مع عدد من المجاهدين في رمضان 1957م[9].

وقد أخذ الشيخ محمد عز الدين بعد أبيه، وكان الشيخ إبراهيم كلكامي من تلاميذ أبيه قبل رحلته إلى الزيتونة[10].

2- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولد سنة (1296هـ-1879م)، وهو الإمام الضليع في العلوم الشرعية واللغوية والأدبية والتاريخية. تعلم في الكتاب حتى أتقن حفظ القرآن، ثم تعلم ما تيسر من اللغة الفرنسية، والتحق بجامع الزيتونة في سنة (1310هـ-1892م)، فتلقى العلم على يد كبار الشيوخ فيه، منهم: صالح الشريف، وسالم بوحاجب، وإبراهيم المارغني، وعمر بن الشيخ، ومحمد النجار، ومحمد النخلي، وأحرز على شهادة التطويع سنة (1317هـ-1896م)، عمل مدرساً في الجامع الأعظم سنة (1324هـ-1903م)، وقاضياً مالكياً. وسمي: شيخ الإسلام المالكي، سنة (1351هـ-1932م)؛ كما سمي شيخا لجامع الزيتونة وفروعه سنة (1364هـ-1944م). سافر لأداء فريضة الحج، وزار المشرق وأوروبا، وشارك في مؤتمر المستشرقين سنة 1951 بإسطنبول. له العديد من المؤلفات في مختلف العلوم، منها: التحرير والتنور في التفسير، أصول الإنشاء والخطابة، أليس الصبح بقريب، مقاصد الشريعة الإسلامية، التوضيح والتصحيح وهي حاشية على التنقيح للقرافي، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ. وتوفي سنة (1393هـ-1973م)[11].

وكان الشيخ محمد عز الدين يزور العلامة محمد الطاهر بن عاشور كثيرا في بيته، وأخذ من علمه الكثير، فكان للشيخ ابن عاشور أثر فيه[12].

3- الشيخ محمد العروسي المطوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هو محمد العروسي بن عبد الله بن المبروك بن الطاهر المامي المطوي المهذبي، شيخ زيتوتي وأديب وسياسي تونسي، ولد بمدينة المطوية بالجنوب التونسي في 19جانفي1920م، بدأ محمد العروسي المطوي تعليمه الابتدائي بمسقط رأسه ثم سافر بعد ذلك إلى تونس العاصمة، حيث أحرز على

الشهادة الابتدائية عام 1935م، ثم التحق بالزيتونة، وقد أحرز على مختلف الشهادات الزيتونية: وأولاها شهادة الأهلية عام 1940م، ثم التحصيل عام 1943م، وأخيرا شهادة العالمية في عام 1946م. ومن بين شيوخه في الزيتونة: محمد العربي الكابادي، مصطفى سلام، محمد الزغواني، الحطاب بوشناق، إبراهيم النيفر. ونجح المطوي في مناظرة انتداب مشايخ التدريس بجامع الزيتونة سنة 1948م، فدرَّس بالزيتونة إلى استقلال تونس سنة 1956م حيث اتجه إلى العمل السياسي واشتغل بالأدب والتاريخ، فكان من مؤلفاته: العديد من البحوث والروايات والقصص، أبرزها رواية "التوت المر"، ومنها: الحروب الصليبية، أسس التطور والتجديد في الإسلام، وفضائل إفريقية في الآثار والأحاديث الموضوعة وغيرها. توفي في 25 جويلية 2005م، وأخذ عنه الشيخ محمد عز الدين في الفترة التي درس فيها بالزيتونة[13].

4- الشيخ الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة (بلخوجة) رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هو محمد الحبيب بن الشاذلي بن الهادي بن الخوجة، ولد بتونس في 24 أكتوبر 1922م، وتخرج من كلية الشريعة بالجامعة الزيتونية سنة 1946م، وحصل على شهادة الحقوق، والدكتوراه في الآداب العربية من جامعة السوربون 1964م. عيّن مدرسا سنة 1951م بكلية الشريعة وأصول الدين بجامعة الزيتونة، ثمّ أستاذا للشريعة والدراسات القرآنية سنة 1970م، ثم عين في العام نفسه عميدا لكلية الشريعة لغاية 1976م. ترأس منصب أمين عام مجمع الفقه الإسلامي بمنظمة المؤتمر الإسلامي لمدة 25 عاما، كما كانت له عضوية في عدة مجامع وهيئات، ومفتي الديار التونسية فيما بين سنتي (1976-1984م). وله كتب وتحقيقات عديدة فمن كتبه: "مواقف الإسلام"، و"التنبيهات على المدونة لابن عياض"، و"تراجم المحدّثين والعلماء"، و"يهود المغرب العربي"، وحقق العديد من الكتب منها: "مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور"، و"السّنن الأبين في السّند المعنعن لابن رشيد"، و"منهج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني". وتوفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في منزله بالعاصمة تونس يوم 17 جانفي 2012م عن عمر ناهز 90 عاما[14].

5- الشيخ محمد البشير النيفر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هو محمد البشير بن أحمد بن محمد بن أحمد النيفر، ولد بتونس سنة (1306هـ-1887م)، دخل الكتَّاب سنة (1311هـ-1892م)

فاستظهر القرآن، وتلقى مبادئ العربية، وحفظ شيئا من المتون، انخرط في سلك التعليم الزيتوني في شعبان من سنة 1317هـ بصفة غير رسمية، وبصفة رسمية في السنة الموالية. من شيوخه والده، وجده لأمه محمد الطيب النيفر، وخاله محمد بن محمد الطيب النيفر صاحب "عنوان الأريب"، ومحمد النخلي، ومحمد الطاهر بن عاشور. تحصل على شهادة التطويع في سنة (1330هـ-1912م)، ونجح في مناظرة التدريس في نفس السنة، ولما أحدثت رتبة أستاذ بالزيتونة كان من بين من اختير لها سنة (1353هـ-1934م)، شغل عدة مناصب منها: القضاء والإفتاء والتدريس بجامع الزيتونة، كما باشر الإمامة والخطابة لما يقرب من خمسين سنة، من كتبه: "تراجم المفتيين والقضاة"، و"شمول الأحكام الشرعية لأول الأمة وآخرها"، وخطب منبرية بعنوان: "نبراس المسترشدين في أمور الدنيا والدين"، وتوفي في 16 جويلية 1974م(15).

6- الشيخ محمد الشاذلي النيفر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هو محمد الشاذلي بن محمد الصادق بن محمد الطاهر النيفر، الفقيه، الباحث، المؤرخ، الأديب، الشاعر، المحقق، المتفنن في جملة من العلوم العقلية والنقلية، ولد 29 جوان1911م بتونس في كنف عائلة علم وشرف، تتلمذ على يد والده وعلى نخبة من علماء تونس كالشيخ محمد العزيز جعيّط، والشيخ الحطاب بوشناق الملقب بسيبويه تونس، وغيرهم، تولى عدة مناصب منها: عميدا لكلية الشريعة وأصول الدين الزيتونية، ونائبا في مجلس النواب، وإماما وخطيبا بجامع النفافتة من سنة 1964م إلى وفاته، وعضو في رابطة العالم الإسلامي، له العديد من المؤلفات والتحقيقات، فمن مؤلفاته: "المازري الفقيه المتكلم"، و"مناسك الحج"، و"حكم التجنس"، و"المصلحة المرسلة"، و"عمل أهل المدينة معناه وحجيته"، ومن تحقيقاته: "المعلم للمازري"، و"عوالي الإمام مالك للحاكم الكبير". وتوفي الشيخ محمد الشاذلي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يوم الخميس 4 شعبان 1418هـ الموافق 1997/12/4م(16).

7- الشيخ الطاهر القصار رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهو محمد الطاهر بن حمودة بن محمد بن الطاهر القصار، من أكبر شعراء تونس، ولد بتونس سنة1894م، وفي تونس عاش، وفيها كانت وفاته. حفظ القرآن الكريم على الشيخ سالم بن حميده. التحق بجامع الزيتونة سنة 1912م، ودرَس على يد كبار شيوخه: عبد الرحمن العروسي، وسعد السطيفي، ومحمد

النخلي، والطاهر بن عاشور وغيرهم. وحصل على شهادة التطويع سنة 1920م.تولى خطة الإشهاد (أمين محكمة) ثم باشر التدريس في الزيتونة، على درجاته. بعد تقاعده سنة 1957م اقتصر نشاطه على العمل الثقافي، مثل المشاركة في ندوات الشعر، كما احترف شعر المديح. أشرف لمدة سنتين على إدارة المجلة الزيتونية، من مؤلفاته: "ديوان القصار" ، "في مهب الريح". وتوفي بتونس سنة 1988م[17].

أما تلاميذه (الشيخ عباسي) فلا يحصون لكثرة من تتلمذ على الشيخ عن طريق الإذاعة أو الهاتف أو اللقاء المباشر في دروسه وفتاويه.

المطلب الثالث: أعمال الشيخ محمد عز الدين عباسي الدعوية وآثاره العلمية

وقف الشيخ محمد قبل ذهابه إلى الزيتونة إلى جانب والده فكان معه في تحمل أعباء الدعوة إلى الله من تحفيظ لكتاب الله وإمامة الناس في المسجد الذي يشرف عليه أبوه (مسجد علي بن عمر أو المسجد الغربي أو المسجد الأصفر)، وكان من ضمن الوفد الذي استقبل ابن باديس[18] أثناء زيارته للوادي في شهر ديسمبر1937م وعمره 7سنوات[19].

بعد تخرُّج الشيخ عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الزيتونة سنة 1954م رجع إلى الجزائر حيث سافر إلى عاصمتها، وبها التقى ببعض شيوخ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين[20]، ولم تطل إقامته بها حيث انتقل سنة 1955م إلى مدينة "سيق" قرب وهران للتعليم بمدرسة جمعية العلماء[21].

ولم يلبث طويلا حتى رجع لبلده، وفي سنة 1957م افتتحت مدرسة تبنتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فاشتغل الشيخ بالتدريس والتعليم فيها إلى استقلال الجزائر[22].

أما بعد الاستقلال، فقد التحق الشيخ محمد عز الدين عباسي بوزارة الشؤون الدينية في 06 أكتوبر 1963م حيث عيّن في منصب إمام أول ونائب للمفتش الجهوي للواحات مع تكليفه بمهمة مدير المعهد الإسلامي ببسكرة، ثم عين مفتشا جهويا للأوقاف بالواحات في 16 ديسمبر 1965م، وفي 21 جانفي 1981م عُيّن مفتشا رئيسيا للشؤون

الدينية بالجنوب، الذي يشمل الولايات الآتية: أدرار، الأغواط، بسكرة، بشار، تمنغاست، ورقلة، الجلفة، المسيلة[23].

وبعد تلك المناصب عُيّن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ مديرا ولائيا للشؤون الدينية والأوقاف، وتنقل في إطار هذه المهمة بين عدد من الولايات منها: ورقلة، عنابة، تمنغاست، الأغواط، وآخرها ولاية الوادي، والتي وضع عصا الترحال بها[24].

كما كانت للشيخ عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إضافة إلى مهامه الإدارية مشاركات فاعلة ومتميزة في تنظيم ملتقيات الفكر الإسلامي منذ انطلاقتها، ونشاطه المتميز في عدد من الإذاعات يتمحور حول الإفتاء والتوجيه الديني، ولم يكن الشيخ أثناء أداء مهامه الإدارية يكتفي بالأعمال التي تفرضها عليه واجباته الوظيفية الإدارية، بل كان يضيف إليها أعمالا علمية تطوعية كالوعظ والإرشاد في كثير من المساجد، وإلقاء الدروس والفتاوى على القناة الوطنية، وبعض الإذاعات المحلية كإذاعة توقرت بورقلة، وإذاعة الوادي التي كان من أول المؤسسين لها، وله فيها منذ بداية بثها في 21 نوفمبر 1996م برنامجا أسبوعيا في الوعظ والإرشاد والإفتاء بعنوان: "فاسألوا أهل الذكر"، ثم غير اسمه إلى: "في رحاب الدين".

كما حظي بشرف التدريس في الحرم المكي والحرم المدني أثناء وجوده على مستوي البعثة الوطنية للحج خلال سنين ذوات عدد، منها: حج سنة (1386هـ/1967م)، وسنة (1398هـ/1978م)، وسنة (1401هـ/1981م)، وسنة (1405هـ/1985م)، وسنة (1407هـ/1987م)، وسنة (1415هـ/1995م)، وسنة (1421هـ/2001م).

وفي سنة 1992م -وبإلحاح منه- تقدم بطلب الإحالة على التقاعد، فتقاعد ولم يقعد بل واصل مسيرته العلمية، حيث نصّب علي رأس المجلس العلمي لمديرية الشؤون الدينية والأوقاف لولاية الوادي، فتولى الإفتاء به، كما كان نشاطه دؤوبا في الإفتاء بإذاعة الوادي-كما ذكرنا-، وتفرغ للإفتاء داخل مكتبه بمنزله، كما تفرغ لجمع فتاويه وكتابتها، والتي خرجت إلى النور في طبعتها الأولى سنة 2008م، والتي سماها الشيخ بالاسم المستطاب: "تحفة السالك إلى خير المسالك- فتاوى وإرشادات في رحاب الدين والحياة"[25].

المطلب الرابع: وفاة الشيخ محمد عز الدين عباسي

بقي الشيخ عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ نشيطا في الوعظ والإرشاد والإفتاء في الإذاعة المحلية بالوادي وعبر الهاتف وباستقبال الناس في بيته، وعلى رأس المجلس العلمي للشؤون الدينية بالوادي، ولم يثنه كبر السن وضعف الجسد عن دعوته إلى أن اشتد به المرض فارتحل عن هذه الدار بروحه وبقيت آثاره العلمية المكتوبة والمسموعة، وكانت وفاته يوم السبت الفاتح من شهر ربيع الثاني 1435هـ الموافق للفاتح من شهر فيفري 2014م، على الساعة الثانية زوالا، ودفن في اليوم الموالي بالمقبرة الشرقية بالزقم، في جنازة مهيبة حضرها الخاص والعام، ومن جميع ربوع ولاية الوادي، في مشهد مخبر بعِظم شأن صاحب الجنازة، وعظيم قدره ومحبته عند الناس، وكيف لا يكون كل هذا الحضور، وقد فقد الناس من كان يفتيهم في دينهم، وييسر لهم سبيل الوصول إلى حكم الشرع فيما أشكل عليهم، وذهب عن وادي سوف في ذاك اليوم نورها، وخَيّم السكون على دورها، بعد أن كانت تصدح بصوت الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عبر الأثير، فإنا لله وإنا إليه راجعون(26).

المبحث الثاني

منهج محمد عز الدين عباسي في الإفتاء

وتتم دراسة هذا المبحث من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: التعريف بكتاب "تحفة السالك إلى خير المسالك"

العنوان الكامل للكتاب هو: "تحفة السالك إلى خير المسالك، فتاوى وإرشادات في رحاب الدين والحياة"، وهو موسوعة في فتاوى يبلغ حجمها حوالي ثلاثة آلاف صفحة في أبواب مختلفة، أصلها من أسئلة تلقاها الشيخ بواسطة البريد أو الفاكس أو الهاتف وأكثرها مكالمات على أثير إذاعة الوادي في الحصة الخاصة -المشار إليها سابقا- والتي كان يقدمها الشيخ؛ أو من الأسئلة التي تعرض عند الاتصال المباشر بالشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وخرجت هذه الفتاوى في شكل كتاب إلى النور في طبعتها الأولى سنة 2008م، بثوب قشيب في خمس مجلدات، تحمل في طياتها مئات الفتاوى، في مختلف الأبواب الفقهية.

افتتحها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بإهداء الكتاب إلى عدة شرائح من المجتمع على رأسهم شيوخه ووالديه، ومن خلال ذكره لوالديه أعطى لمحة موجزة تعرف بأسرته، وتطرق إلى مسيرة

حياته العلمية والدعوية بإيجاز خلال هذا الإهداء، ثم تلاه بمقدمة ذكر خلالها شيئا من منهجه في الكتاب. وأول باب فيها هو باب التوحيد ثم التكليف الشرعي، فالنية، فالطهارة، فالصلاة، وغيرها من الأبواب، حيث شملت أبواب فقه العبادات والمعاملات، وفقه الأسرة، والسلوك والأخلاق، حتى الأعلام والسيرة كان لكل منهما باب خاص في المجلد الخامس، وختم الأبواب بباب الميراث، ثم باب الوصية، ثم باب الهبة.

وتميز الكتاب بسهولة العبارة، وأسلوبه السهل الممتنع، وكثرة الأدلة من الكتاب والسنة، وكثرة الأقوال التي يستشهد بها على حكمه وقوله، كما يتخلل الكثير من الفتاوى الأمثال والحكم والأبيات الشعرية الخادمة للنص.

ومما يؤخذ عن الكتاب طول الإهداء، والتكرار لعدد من الفتاوى، ووجود العدد غير القليل من الأخطاء المطبعية، كما يوجد الكثير من الأبواب التي هي بالأحرى فصول لباب واحد، كما أن بعض الأبواب غير مرتبة على ما هو معروف عند الفقهاء، وإدراج بعض الأبواب الغير فقهية كباب الأعلام بين الأبواب الفقهية.

المطلب الثاني : منهج الشيخ محمد عز الدين عباسي في الإفتاء من خلال كتابه "تحفة السالك"

أولا: ما أشار إليه من منهجه في كتابه:

أشار المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقدمة كتابه لشيء من منهجه، والذي يمكن حصره في العناصر الآتية:

1- الوسطية: قال في مقدمة كتابه "وقد ركبت في كتابي مركب تنزيلِ الحكيم الحميد روحا ونصا، ولزمت لزوم ما يلزم من هدي من لا ينطق عن الهوى

محمد الذي ما ساء قط ومن له الحسنى فقط

فلا تعسير ولا تنفير ولا إفراط ولا تفريط"

2- الجمع بين الأصالة والمعاصرة: قال في المقدمة: "ومن مزايا الكتاب أيضا؛ أنه جامع بين الأصالة في المضمون والمحتوى والحكم، والحداثة في الشكل والصورة، يقف عند كل ظاهر وخافٍ من قضايا وتساؤلات واهتمامات كل سائل وسائلة عن حكم

الشرع..."

3- الالتزام بالمذهب المالكي من غير تعصب، والخروج عنه إن اقتضت الحاجة والمصلحة، حيث قال في المقدمة: "فإن من مزايا الكتاب -مرة أخرى- أنه رغم استناده إلى ما صح من الفقه المالكي فإنه غير متحيز ولا منغلق، فإذا دعت الحاجة واقتضت المصلحة طلبت[27] هذه المسألة أو تلك من الشافعي أو الحنبلي أو الحنفي".

ثانيا: دراسة منهجه من خلال كتابه " تحفة السالك":

ويمكن بيان ذلك في النقاط الآتية:

أ- كثرة الاستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية: فلا تكاد تخلوا فتوى من آيات وأحاديث؛ إلا بعض الفتاوى المختصرة والتي يكون أصلها في فتوى أخرى مستدل لها، والغالب على الأحاديث الصحة، مع استدلاله ببعض الأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال، أو تكون معضدة لغيرها من الأحاديث الصحيحة في غير الفضائل، كما أنه كان يخرج الأحاديث بذكر المخرِّج لها دون بقية معلومات التوثيق.

ب-الأخذ بسد الذرائع: حيث نجد أن الشيخ يُعمل هذه القاعدة في فتاويه، تبعا في ذلك للمذهب المالكي الذي يعد هذه القاعدة أصلا من أصوله، ومن بين الفتاوى التي أعمل فيها هذه القاعدة:

- مسألة تصوير النساء بآلة التصوير(الكاميرا)، حيث غلق الباب وسده بحسم الأمر بالمنع لما يحتمل من تطرق الفساد من هذا العمل[28].

- مسألة شرب الماء عند الأذان الثاني للفجر واعتذرت السائلة بأنها غير متعمدة، فحكم الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بحرمة ذلك، وسد الباب على دعوى عدم العمد في زمن انتشار وسائل الإعلام[29]، فقال: "ودعوى عدم العمد لا تسلم ولا تقبل بسهولة في وقتنا الحاضر، فوسائل الإعلام والتعريف بالإمساك ومواقيت الصلاة تكاد لا تحصى، وهي في متناول الجميع، وتحت سمع وبصر الجميع؛ إلا من أغمض عينيه وسد أذنيه ودخل دار أبي سفيان ليأكل أو يشرب ويأمن الصيام..."[30].

– مسألة نظر المرأة إلى صورة الرجال الأجانب عنها فلم يجزها سدا للذريعة وخشية أن تكون خطوة من خطوات الشيطان القائدة إلى الفاحشة، حيث قال:"...فالمرأة المسلمة الملتزمة بدينها تنأى بنفسها عن هذا خشية أن يكون خطوة من خطوات الشيطان..."[31].

ج– تعضيد فتواه بالقواعد الفقهية أحيانا: ومن ذلك:

– قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"؛ شرح معنى القاعدة جوابا لمن سأله عن معناها[32]، ومن تطبيقاتها تصدير إجابته بها عند سؤاله عن الأفضل في الصلاة عند حدوث طارئ: الإسراع أو القطع[33]، كما صدر بها إجابته لتعاطي حبوب منع الحمل مؤقتا[34]، وقد ذكر هذه القاعدة أثناء إجابته عن نظر الرجل لعورة المرأة أثناء إجراء عملية جراحية لها مع فريق جراحين من الرجال، فأجازه إذا كان ضرورة مع حضور زوجها أو أحد محارمها[35]، كما صدّر بهذه القاعدة إجابته لمن سألت عن حكم كلامها مع أجنبي عنها لما اضطرت لذلك في أثناء العدة مع التزامها بالحجاب، وأن ذلك جائز للضرورة[36]، وتخللت فتواه في جواز الاختلاط الذي تدعوا إليه الحاجة والضرورة وكان بعيدا عن التسيب والابتذال ولم تسمح الإمكانيات المادية والأدبية بالفصل ومنع الاختلاط[37].

– قاعدة: "المشقة تجلب التيسير"؛ حيث تخللت فتواه في إباحة الخروج للمرأة في عدة الوفاة لقضاء حوائجها ومصالحها الضرورية[38]؛ لأن في عدم الخروج مشقة تجلب تيسير الخروج.

د– مراعاة مقاصد الشريعة: والنظرة المقاصدية عند الشيخ عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تمتزج بكل فتوى تقريبا غير أنها تظهر في بعضها أكثر من غيرها، ومن ذلك ما سبق ذكره من الفتاوى المعتبرة للضرورة مبيحة للمحظور، وهذا دفعا لمفسدة الضرورة وجلبا لمصلحة المحظور، كما أن الأخذ بقاعدة "المشقة تجلب التيسير" ما هي إلا نظرة مقاصدية بجلب المصلحة التي في التيسير ودفع المفسدة التي في التعسير، ونضيف لما ذكر بعض الفتاوى، والتي منها:

– إفتاؤه بإعطاء زكاة المال للفقير السفيه الذي يصرف المال في مصالح خاصة أو مفاسد ويترك أهله يعانون آلام الفقر وحاجات قد تصل إلى درجة الضرورات؛ موادا غذائية حتى يتمكنوا من الانتفاع بها[39]. وهذا عين مراعاة المقاصد الشرعية، فلو بقي على وجوب إعطائها نقدا لفات المقصد الشرعي من الزكاة؛ وهو إغناء الفقير وسد حاجاته.

– "درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح" قاعدة مقاصدية ختم بها إجابته لمن سأله عن استمرار عجزه ومرضه وعليه قضاء من رمضان الماضي بعد أن أفتاه بالفطر إلى أن يزول العجز، فالدين يسر، وذكر آيات وحديث دالة على التيسير ورفع الحرج، ثم ختم بقوله: "والقاعدة الشرعية تقول: المحافظة على الأبدان مقدمة على المحافظة على الأديان، ودرأ المفاسد مقدم على جلب المصالح"[40].

هـ– مراعاة أعراف المستفتين وعاداتهم: ومن ذلك:

– بناء حكم الطلاق الكناية على ما جرت به العادة والعرف أن يطلق به من الألفاظ وقرائن الأحوال، مثل لفظ: "أنتِ على ذمة نفسك"، ومثل قرينة إخراج الزوجة من دار الزوج إلى أهلها. وبذلك أفتى من قال لها زوجها: "أنت على ذمة نفسك"، ولم يقبل مراجعتها في المحكمة، وبعد ثلاث سنوات توفي الزوج، أفتاها بعدم لزوم عدة الوفاة؛ لأنها ليست زوجته، مع أن الزوج لم يصرح بالطلاق إلا أن هذه العبارة وتلك القرائن الحالية جرى العرف والعادة أن تكون طلاقا[41].

– الاعتبار بالعرف وإصدار الحكم وفقه في تحريم الرجل زوجته، وفي ذلك يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد جرى عرف الناس عندنا على اعتبار تحريم المرأة طلاقا بالكناية"[42].

وهذا إذا لم يخالف العرف الشرع، أما إذا خالفه فيرده الشيخ ردا شديدا كما فعل في مسألة الزوجة التي تُقبِّل عند اللقاء الأجانب عنها كابن عمها وابن خالها حيث احتجت بأنه عرف وعادة لا يمكن التخلي عنها، فرده الشيخ ردا شديدا، وبأنها عرف وعادة تخالف نص الشارع، ومن شدّة رده وتغليظه لشناعته كان من قوله: "ومن أعرض عن

الشرع وحكَّم العادة والعرف فقد كفر بما أنزل على محمدﷺ"[43].

و-إفادة السائل بما لم يسأل عنه، أو ما يعرف بجواب الحكيم، مع إجابته على سؤاله: قال النووى رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "واستحب العلماء أن يزيد -أي المفتي-على ما في الرقعة ما له تعلق بها مما يحتاج إليه السائل"[44]، وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "يجوز للمفتي أن يجيب السائل بأكثر مما سأله عنه، وهو من كمال نصحه وعلمه وإرشاده، ومن عاب ذلك فلقلة علمه وضيق عطنه وضعف نصحه"[45]، وإجابات الشيخ عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مليئة بمثل هذا، حيث إنه يقدم لجوابه بتعريف أو بيان موقع إشكالية السائل ومحلها في بابها، أو يعطي فوائد طبية أو اجتماعية للمسؤول عنه، أو غيرها مما يفيد السائل، وهو مرتبط بمسألته ولم يسأل عنه، ومن ذلك:

- أجاب من سأله عما يترتب على من أفطر في صيام يوم عرفة سهوا، بذكر حكم صيام يوم عرفة، وأجره في تكفيره سنتين، ثم أجابه عن سؤاله[46].

- من سألته: هل شجرة القهوة طيبة أم خبيثة؟ بدأ جوابها بذكر أول موطن نبتت فيه، وتحدث عن إيجابياتها وسلبياتها الطبية، ثم أجاب عن السؤال، وأضاف بعد الإجابة أقوال الشعراء فيها[47].

- وأجاب -من سألته: هل يجب الزواج على الإنسان، وإن لم يكن مهيئا نفسيا وصحيا؟ - بأن الزواج تكليف وآية ربانية، ثم عدد فوائد ومحاسن الزواج، ثم بيّن حكمه على حسب حال صاحبه، ثم أنكر ما أحدث فيه من عوائق وعوائد مكلفة، وفي الأخير أجاب السائلة[48].

ز- التحرر من التعصب المذهبي: من المعلوم أن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ مالكي المذهب، ولا يفتي في الغالب إلا بالمذهب المالكي، لكنه غير متعصب له، بل كان أحيانا يخرج عنه إذا اقتضى حال السائل ذلك، تيسيرا لعسر حل به، أو خروجا من معضلة لا يُخرجه منها إلا مخالفة المذهب، ومن مظاهر عدم التعصب للمذهب:

1- تصريحه بجواز تقليد أي مذهب من الأربعة: حيث أفتى من سأله عن حكم اتباع مذهب فقهي آخر غير المالكي بجواز تقليد أي مذهب من الأربعة، وأن يبحث عن حل

نازلة فيهم جميعا بشرط أهلية الباحث للنظر والاجتهاد إن اقتضت الحاجة والضرورة، أما التنقل العشوائي وتتبع الرخص ولو ضعفت فسماه تلاعبا وتلفيقا، وختم إجابته بقوله: "وأنا وإن كنت لا أفرق بين هذا المذهب أو ذاك" أي في الأخذ لأنهم وسيلة لحكم الله تعالى(49).

2- الإفتاء بالمذهب المالكي مع الترخيص في الأخذ بغيره: وهذا كثير جدا، ومنه قوله بعدم الوجوب في زكاة البطاطا وفاقا للمالكية، ثم قال: "ولا بأس بإخراج الزكاة عن البطاطا عملا برأي بعض العلماء القائلين بالزكاة في كل ما تخرجه الأرض من بطاطا وغيرها" ثم فصّل في طريقة إخراجها(50).

3- الإفتاء بغير المذهب المالكي: ومنه قوله بالخيار للمرأة في طلب الطلاق بسبب عقم زوجها، ونقل مذهب من يرون إباحة ذلك، حيث قال: "وبشأن حكم طلب المرأة الطلاق رغبة في الإنجاب من زوج آخر، أقول: اعتبر بعض العلماء العقم عيبا من العيوب التي تجيز للمرأة أن تطلب الطلاق من زوجها، فالخيار لها في هذا..."(51)، مع أن المالكية لا يرونه عيبا من العيوب الموجبة للخيار، وذكروا العيوب الموجبة للخيار عندهم وهذا ليس منها(52). وقد أفتى الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بذلك تيسيرا على الزوجة وإخراجا لها من معضلة عدم الإنجاب الذي تحن له بالفطرة.

4- مراعاة اختلاف الفقهاء في الحكم: وهذا من أصول المالكية، وقد أعمله الشيخ في عدد من فتاويه، ومن ذلك أنه قال بصحة صلاة الجنازة بقراءة الفاتحة، مع أن المالكية لا يقولون بذلك، مراعاة لمن ذهب لسنيتها من الفقهاء(53).

ح- **مخاطبة الناس بلغة العصر:** عوام الناس لا يفهمون لغة الفقهاء، فنجد الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يحافظ قدر الإمكان على المصطلحات الفقهية مع تبسيطها للعوام، وقد ينقل المصطلح المستعمل في السؤال كما هو بغير العربية؛ لأن استعماله عمّ عند العوام، فيذكره ويتبعه بمرادفه في العربية بين مطتين، كما في كلمة "الرِحِيم-الحمية-"(54)، أو دون اتباعه بمرادف كما في كلمة "مكياج"(55)، فأسلوبه غالبا من السهل الممتنع، وأحيانا يبهر بقوة لغته، وكأنه يريد أن يقول بلسان الحال: إن الذي يمنعه من قوة العبارة، ورفع مستوى

اللغة والعبارة، هو مراعاة حال السائل والسامع؛ لأن من يسمعه أغلبهم عوام، فهو مضطر إلى هذا الأسلوب لإيصال رسالته، وأحيانا يبهر بقوة لغته ليوحي بأن الموقف يحتاج إلى قوة لغة، فالموقف ليس موقف لين وسهوله، بل شدة وقوة ورفعة، كما في تنديده بإساءة الصحيفة الدانماركية لرسول الله ﷺ فقال بعد الافتتاح: "لاحَيرة ولا حزن ولا ألم -إن شاء الله-، فإن رسول الله ﷺ صاحب المقام المحمود، خاتم النبيئين، وإمام المرسلين، سيد ولد آدم، لا يضره نقنقة الضفادع، ولا يهزه طنين أجنحة الذباب بالدانمارك وغيرها من الحمقى والمجانين والموتورين والحاقدين والحاسدين..."[56]إلى آخر الفتوى.

ط- توظيف الفتوى في إصلاح المجتمع: استغلّ الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا المنبر (الإذاعة) -الذي يصل إلى عموم الناس حتى في بيوتهم - لإصلاح المفاهيم الخاطئة، والعادات والأعراف السيئة المخالفة لشرع الله، كما عمل على توجيه مواعظ لمن يستغلون سلطانهم في ظلم غيرهم كالأزواج، والوالدين، وحرص رَحِمَهُ ٱللَّهُ من خلال هذه الفتاوى أن يطهِّر المجتمع من البدع والخرافات، وأن يجدد الأمن والعدل والطمأنينة والعيش الكريم في ظل الشريعة الإسلامية للفرد والأسرة والمجتمع، وروح الإصلاح مبثوثة في الكثير من فتاواه؛ بتذكير أو إرشاد أو حث على الصبر والتحمل من أجل صلاح الأسرة وجمع شملها أو غيرها من وسائل الإصلاح[57].

المطلب الثالث: أهم المصادر والمراجع التي اعتمدها الشيخ عباسي في فتاويه "تحفة السالك"

المصادر والمراجع التي اعتمدها الشيخ في فتاويه كثيرة ومتنوعة، وفي الغالب كان يثبتها بعد النص المقتبس منها مباشرة، ليدعم اتجاهه في فتواه، وإما ليُحيل المستفتي عليها للتّثبت والتعمّق في فهم الجواب، أو لزيادة التوسّع لمن أراد الاستزادة. وفي أكثر الأجوبة لم يذكر المصدر أو المرجع الذي اعتمد عليه، ويتأكد هذا الأمر خاصة إذا اعتمد في حكم النازلة لحالة خاصة على النظرة المقاصدية.

وأكثر المصادر والمراجع المعتمدة هي المصادر والمراجع في الفقه المالكي، ومع ذلك نجده يأخذ من المذاهب الأخرى، كما يأخذ من التفاسير وشروح الأحاديث وغيرها من

الفنون، كما لم يهجر المراجع المعاصرة بل له معها صولة وجولة.

ومن أهم المصادر والمراجع التي نص عليها في فتاويه المصادر والمراجع الآتية:

1-المدونة الكبرى: للإمام مالك برواية سحنون عن ابن القاسم عنه، وهي من أمهات كتب المالكية، بل أصل علم المالكيين، والمقدمة على غيرها من الدواوين، جاء في المقدمات: "ويُروى أنه ما بعد كتاب الله كتاب أصح من موطأ مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولا بعد الموطأ ديوان في الفقه أفيد من المدونة، والمدونة هي عند أهل الفقه ككتاب سيبويه عند أهل النحو، وككتاب إقليدس عند أهل الحساب"[58]. وقد رجع إليها الشيخ في عدد من المواضع[59].

2-الرسالة: لابن أبي زيد القيرواني(ت368هـ)، من أشهر المتون في الفقه المالكي، قال عنه صاحب الفواكه الدواني: "قد كثر اشتغال الناس برسالة الإمام أبي محمد الملقبة بباكورة السعد وبزبدة المذهب، لما ظهر في الخافقين من أثرها وبركتها، لأنها أول مختصر ظهر في المذهب بعد تفريع ابن الجلاب وكثرت الشراح عليها"[60]. وقد أحال الشيخ إليها كثيرا[61].

3-الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: لأحمد بن غانم النفراوي الأزهري (ت1126هـ)، وهو شرح لرسالة ابن أبي زيد، كان الشيخ عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرجع إليها كثيرا[62].

4-التسهيل: تسهيل المسالك إلى هداية السالك إلى مذهب الإمام مالك لمبارك بن علي الأحسائي المالكي (ت1230هـ)، وهو شرح للهداية، والهداية اختصرها وانتقاها العلامة خليل من مختصره[63]. وقد نقل عنه الشيخ كثيرا[64].

5-أسهل المدارك شرح إرشاد السالك: لأبي بكر بن حسن الكشناوي (ت1397هـ)، وهو شرح لكتاب إرشاد السالك إلى أشرف المسالك لابن عسكر المالكي البغدادي يحل الألفاظ ويقرب المعنى من غير تفريط ولا إفراط كما وصفه مؤلفه[65]. وقد أخذ منه الشيخ عباسي وأحال إليه باسم "أسهل المدارك"[66].

وهذه نماذج من المصادر والمراجع التي أخذ منها صاحب "تحفة السالك"، وإن

كانت-كما ذكرنا- مراجعه كثيرة جدا، كما أن منها ما نقل عنه ولم يحل إليه، من تلك المصادر والمراجع: كتب الحديث المشهورة، و بعض التفاسير كتفسير القرطبي، وأحكام القرآن لابن العربي، والتحرير والتنوير لابن عاشور، وصفوة التفاسير للصابوني، وكتب أخرى في الفقه المالكي كمختصر خليل، ومختصر الأخضري، وبداية المجتهد لابن رشد الحفيد، وأقرب المسالك وشرحه الشرح الصغير كلاهما للدردير، وسراج السالك شرح أسهل المسالك للجعلي، وتوضيح الأحكام للتوزري، وكتب المذاهب الأخرى كشرح صحيح مسلم والأذكار للنووي، والاختيارات الفقهية لابن تيمية، والروح وزاد المعاد لابن القيم، كما أخذ من الكتب المعاصرة مثل: فقه السنة لسيد سابق، والفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي، وفتاوى معاصرة للقرضاوي، وسبق ذكر تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، وصفوة التفاسير للصابوني.

الخاتمة

وبعد هذه الدراسة لحياة الشيخ محمد عز الدين عباسي ومنهجه في الإفتاء نخلص إلى النتائج الآتية:

1-أن الشيخ محمد عز الدين عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ رجل من رجال العلم والإصلاح، سعى لخدمة دينه ووطنه بعلمه وصوته وقلمه.

2-أن الشيخ عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مع تمسكه بالمذهب المالكي تمسكا شديدا؛ إلا أنه كان متحررا من التعصب المذهبي تحرُّراً كبيرا، وقلّ أن تجتمعا هاتان الصفتان في الشخص.

3-اتّسم منهج الشيخ محمد عز الدين عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الفتوى بالتيسير ورفع الحرج مراعيا لمقاصد الشريعة بجلب المصالح وتكثيرها، ودرأ المفاسد وتقليلها.

4-من سمات منهج الشيخ عباسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مراعاة أعراف المستفتين وعاداتهم، ومخاطبة الناس بلغة عصرهم، فكان فقيها بواقعه.

وأما أهم التوصيات فهي كالآتي:

1-إعادة تحقيق فتاوى الشيخ عباسي بإزالة المكرر من الفتاوى، وتخريج الأحاديث تخريجا علميا، وضبط الأبواب والفصول وفق ما اتفق عليه الفقهاء.

2- إفادة طلاب العلم وخاصة من أهل هذه البلاد من هذه الفتاوى التي تناسب

واقعهم، وتتكلم بلغة بسيطة قريبة منهم، مما يفتح لهم آفاق الفهم والرسوخ في الفقه.

3- السعي في ترجمة الشخصيات العلمية قبل فقدانها، لعسر إيجاد ترجمة متكاملة بعد ذلك؛ لأن هناك جوانب من حياة الشخص لا يوصل إليها إلا عن طريقه.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: الكتب:

- أباظة: نزار، والمالح: محمد رياض، إتمام الأعلام.ط:1؛ بيروت: دار صادر، 1999م.
- الأحسائي: مبارك بن علي (ت1230هـ)، التسهيل- تسهيل المسالك إلى هداية السالك، تحقيق: عبد الحميد بن مبارك. ط:1؛ الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1416هـ/1995م.
- ابن رشد: محمد بن أحمد (ت520هـ)، المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي. ط:1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/1988م.
- الزركلي: خير الدين بن محمود (ت1396هـ)، الأعلام. ط:15؛ بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.
- عباسي: محمد عز الدين بن مسعود (ت2014م)، تحفة السالك إلى خير المسالك- فتاوى وإرشادات في رحاب الدين والحياة. ط:1؛ الوادي-الجزائر: مطبعة مزوار، 2008م.
- ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، علق عليه وخرج أحاديثه: مشهور بن حسن آل سلمان. ط:1؛ الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ.
- الكشناوي: أبو بكر بن حسن (ت1397هـ)، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك. ط:2؛ بيروت: دار الفكر، د.ت.
- محفوظ: محمد (1408هـ)، تراجم المؤلفين التونسيين. ط:2؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.
- النفراوي: أحمد بن غانم(ت1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. لا.ط؛ بيروت: دار الفكر، 1415هـ/1995م.
- النووي: يحيى بن شرف (ت676هـ)، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي. ط:1؛ دمشق: دار الفكر، 1408هـ/1988م.
- نويهض: عادل، معجم أعلام الجزائر. ط:2؛ بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1400هـ/1980م.
- ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق: أحمد بن حسين المباركي وآخرون. ط:1؛ بيروت: دار الفكر، 1434هـ/2013م.

ثانيا: المجلات والرسائل الجامعية:

- زغوان: يوسف، التعليم العربي الحر بوادي سوف (1931-1962م) من خلال الوثائق المحلية والروايات الشفوية، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، غير منشورة، جامعة الشهيد حمه لخضر: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الوادي، 2014/2015م.
- الشربجي: محمد يوسف، "الشيخ محمد الشاذلي النيفر وجهوده في علوم القرآن". مجلة المشكاة، تونس: جامعة الزيتونة، ع 7، 2009م.

ثالثا: المراجع الإلكترونية:

– إدارة موقع منارة الزيتونة، "العلامة الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة رَحِمَهُ ٱللَّهُ"، مقال منشور على موقع منارة الزيتونة، على الرابط: ... http://zytouna.com/، تاريخ التصفح: 2017/01/30م.

– البابطين: عبد العزيز سعود وآخرون، معجم البابطين، "الطاهر القصار"، من موقع معجم البابطين على الرابط: http://www.almoajam.org/poet_details.php?id=1166 تاريخ التصفح: 2017/02/04م.

– ابن حميد: صالح بن عبد الله ، "شيخ العلم وحكيم الإدارة سماحة العلامة محمد الحبيب بن الخوجة رَحِمَهُ ٱللَّهُ"، مقال منشور على موقع جريدة الرياض، على الرابط: http://www.alriyadh.com/706346، تاريخ التصفح: 2017/01/30م.

– مشنان: محند أوإدير، أعلام الجزائر، برنامج على القناة الجزائرية الخامسة–قناة القرآن الكريم، سنة 2010م، ملف فيديو منشور على موقع اليوتيوب على الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=aoOf2xuXOpk، تاريخ التصفح: 2017/02/14.

– لطيف: هشام، "محمد العروسي المطوي"، مقال منشور على مدونة الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ هشام لطيف على الرابط: http://menbarjeunesse.blogspot.com/2010/05/blog-post_4195.html، تاريخ التصفح: 2017/01/30.

رابعا: المقابلات الشخصية والحصص الإذاعية:

– مقابلة مع أحمد المبارك بن محمد عز الدين عباسي، موظف بمصلحة الرواتب لمديرية التربية بالوادي، مقابلة أجريت بمقر عمله، يوم 7 مارس2017م، على الساعة 14:10.

– بلالي: العيد، حصة "الدين والحياة"، إذاعة الجزائر من الوادي، يوم الخميس 2014/2/6م، على الساعة التاسعة صباحا.

ـ الحواشي والإحالات:

(1) عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك: 1/(الإهداء)؛ مقابلة مع أحمد المبارك بن محمد عز الدين عباسي، موظف بمصلحة الرواتب لمديرية التربية بالوادي، مقابلة أجريت بمقر عمله، يوم 7 مارس2017م، على الساعة 14:10.

(2) نسبة إلى وادي سوف وهو اسم الشهرة لولاية الوادي بالجزائر.

(3) نسبة إلى جامع الزيتونة بتونس والذي رحل إليه الشيخ عباسي، كما سيأتي.

(4) ينظر: عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك: 1/(الإهداء).

(5) ينظر: المرجع نفسه: 1/(الإهداء).

(6) ينظر: المرجع نفسه: 1/(الإهداء).

(7) ستأتي ترجمته في أول من يذكر من شيوخه.

(8) ينظر: محند أوإدير مشنان، أعلام الجزائر، برنامج على القناة الجزائرية الخامسة–قناة القرآن الكريم، سنة 2010م، ملف فيديو منشور على موقع اليوتيوب على الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=aoOf2xuXOpk، تاريخ التصفح: 2017/02/14؛ مقابلة مع أحمد المبارك بن محمد عز الدين عباسي، مرجع سابق.

(9) يوسف زغوان، التعليم العربي الحر بوادي سوف (1931–1962م) من خلال الوثائق المحلية والروايات

الشفوية، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، غير منشورة، جامعة حمه لخضر: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الوادي، 2015/2014، ص56، 73.

(10) ينظر: عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك: 1/(الإهداء).

(11) ينظر: الزركلي، الأعلام: 6/174-175؛ محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: 3/304-309.

(12) ينظر: محند أوإدير مشنان، أعلام الجزائر، مرجع سابق.

(13) ينظر: هشام لطيف، "محمد العروسي المطوي"، مقال منشور على مدونة الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ هشام لطيف على الرابط: http://menbarjeunesse.blogspot.com/2010/05/blog-post_4195.html، تاريخ التصفح: 2017/01/30؛ محند أوإدير مشنان، أعلام الجزائر، مرجع سابق.

(14) ينظر: صالح بن عبد الله بن حميد، "شيخ العلم وحكيم الإدارة سماحة العلامة محمد الحبيب بن الخوجة رَحِمَهُ ٱللَّهُ"، مقال منشور على موقع جريدة الرياض، على الرابط: http://www.alriyadh.com/706346 ، تاريخ التصفح: 2017/01/30م؛ إدارة موقع منارة الزيتونة، "العلامة الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة رَحِمَهُ ٱللَّهُ"، مقال منشور على موقع منارة الزيتونة، على الرابط: ... http://zytouna.com/، تاريخ التصفح: 2017/01/30م.

(15) محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: 5/67-71.

(16) ينظر: محمد يوسف الشربجي، "الشيخ محمد الشاذلي النيفر وجهوده في علوم القرآن". مجلة المشكاة، تونس: جامعة الزيتونة، ع 7، 2009م، ص219-221؛ نزار أباظة، ومحمد رياض المالح، إتمام الأعلام، ص241.

(17) ينظر: نزار أباظة، ومحمد رياض المالح، إتمام الأعلام، ص138؛ عبد العزيز سعود البابطين وآخرون، معجم البابطين، "الطاهر القصار"، من موقع معجم البابطين على الرابط:
http://www.almoajam.org/poet_details.php?id=1166 تاريخ التصفح: 2017/02/04م.

(18) هو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي ابن باديس، رئيس جمعية العلماء المسلمين بالجزائر، من بدء قيامها سنة 1931م، إلى وفاته. ولد في قسنطينة سنة 1889م، وأتم دراسته في الزيتونة بتونس. وأصدر مجلة (الشهاب) علمية دينية أدبية، صدر منها في حياته نحو 15 مجلدا. وكان شديد الحملات على الاستعمار، وحاولت الحكومة الفرنسية في الجزائر إغراءه بتوليته رياسة الأمور الدينية فامتنع واضطهد وأوذي. وقاطعه إخوة له كانوا من الموظفين، وقاومه أبوه، وهو مستمر في جهاده. وأنشأت جمعية العلماء في عهد رياسته كثيرا من المدارس. وتوفي بقسنطينة في حياة والده سنة 1940م. من آثاره "مجالس التذكير" في التفسير وهو نتف من تفسيره للقرآن الذي اشتغل به تدريسا زهاء 14عاما، و"العقائد الإسلامية"، كما نشر له الدكتور عمار الطالبي كتاب "آثار ابن باديس" في 4 مجلدات. ينظر: الزركلي، الأعلام: 3/289؛ عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص28.

(19) العيد بلالي، حصة "الدين والحياة"، إذاعة الجزائر من الوادي، يوم الخميس 2014/2/6م، على الساعة التاسعة صباحا.

(20) من بين من التقى من شيوخ الجمعية: العربي التبسي، والعباس بن الحسين، والحفناوي هالي، وأحمد حماني، وإبراهيم مزهودي رحمهم الله تعالى . ينظر: عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك: 1/(الإهداء).

(21) المرجع نفسه: 1/(الإهداء).

(22) محند أوإدير مشنان، أعلام الجزائر، مرجع سابق؛ مقابلة مع أحمد المبارك بن محمد عز الدين عباسي،

مرجع سابق.

(23) العيد بلالي، حصة "الدين والحياة"، مرجع سابق؛ محند أوإدير مشنان، أعلام الجزائر، مرجع سابق.

(24) العيد بلالي، حصة "الدين والحياة"، مرجع سابق؛ محند أوإدير مشنان، أعلام الجزائر، مرجع سابق؛ مقابلة مع أحمد المبارك بن محمد عز الدين عباسي، مرجع سابق.

(25) العيد بلالي، حصة "الدين والحياة"، مرجع سابق؛ محند أوإدير مشنان، أعلام الجزائر، مرجع سابق؛ مقابلة مع أحمد المبارك بن محمد عز الدين عباسي، مرجع سابق.

(26) العيد بلالي، حصة "الدين والحياة"، مرجع سابق؛ مقابلة مع أحمد المبارك بن محمد عز الدين عباسي، مرجع سابق،

وقد كان لي شرف الحضور لهذه الجنازة.

(27) في الأصل "طلب".

(28) ينظر: المرجع نفسه: 4/304.

(29) ينظر: المرجع نفسه: 2/50.

(30) المرجع نفسه: 2/50

(31) المرجع نفسه: 4/235

(32) ينظر: المرجع نفسه: 4/378.

(33) ينظر: المرجع نفسه: 1/90.

(34) ينظر: المرجع نفسه: 2/468.

(35) ينظر: المرجع نفسه: 4/513.

(36) ينظر: المرجع نفسه: 2/586-587.

(37) ينظر: المرجع نفسه: 4/239.

(38) ينظر: المرجع نفسه: 2/578.

(39) ينظر: المرجع نفسه: 1/549-550.

(40) المرجع نفسه: 2/20.

(41) ينظر: عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك: 2/577.

(42) المرجع نفسه: 2/282.

(43) المرجع نفسه: 4/241.

(44) النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ص46.

(45) ابن القيم، إعلام الموقعين: 6/45.

(46) ينظر: عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك: 2/54.

(47) ينظر: المرجع نفسه: 2/236.

(48) ينظر: المرجع نفسه: 2/329-331.

(49) ينظر: المرجع نفسه: 4/380.

(50) ينظر: المرجع نفسه: 1/537.

(51) المرجع نفسه: 2/518.

(52) ينظر: ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة: 9/160-166.
(53) ينظر: عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك: 1/412-413.
(54) ينظر: المرجع نفسه: 4/229.
(55) ينظر: المرجع نفسه: 1/125.
(56) المرجع نفسه: 5/115.
(57) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: المرجع نفسه: 2/313-315؛ 2/363-364؛ 2/514-515؛ 4/241-242؛ 4/362-363.
(58) ابن رشد، المقدمات الممهدات: 1/44-45.
(59) ينظر مثلا: عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك: 1/68؛ 1/97؛ 1/174
(60) النفراوي، الفواكه الدواني: 1/3.
(61) ينظر مثلا: عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك: 1/94؛ 1/97؛ 1/593؛ 2/93.
(62) ينظر مثلا: المرجع نفسه: 1/45؛ 1/109؛ 1/250؛ 4/188؛ 4/520.
(63) ينظر: الأحسائي، التسهيل(مقدمة التحقيق): 1/120.
(64) ينظر مثلا: عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك: 1/291؛ 1/292؛ 1/325؛ 1/376؛ 1/408.
(65) ينظر: الكشناوي، أسهل المدارك: 1/4.
(66) ينظر مثلا: عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك: 1/265؛ 2/56؛ 3/400.

ooooooooooooooooooooooooooooo

Sheikh Muhammad Izz al-Din Abbasi and his method in the fatwa through his Book "Tuhfat al-salik ila khayr al-Masalik"

MOHAMMED LAOUINI
DR.MOHAMMED MEZYANI
E.A.K. UNIVERSITY- Constantine

ABSTRACT:

This study focuses on Muhammad Izz al-Din Abbasi One of the famous scientists in Wadi Souf in Algeria and its methodology in the fatwa , Which was famous in the region via Al-Wadi radio station. This study was divided into two parts:

Chapter one (1); bases on his biography, family roots; place and date of birth, his trips for knowledge, his teachers and finally his works, Da'awa activities and his scientific works

Chapter two (2); is particulary for his Fatwa method, I also mention a brief about his book "Tuh'fato Essalik ila khayri El-masalik". I ended the search by mentioning the sources and references used by him.

Keywords: Abbassi, Methode, , The Fatwa, Tuhfat al-salik..

ولاية العلاج في الفقه الإسلامي

بقلم
أ. عصام خرخاش(*)

ملخص

فإنّ من نعم الله تعالى على الإنسان أن جعل له عقلا يدرك به المصالح والمفاسد ويدّبر به شؤونه، وأقام الولاية على النفس والمال على الصغار ومن أصيب في عقله بجنون أو سفه أو عته أو غيبوبة أو مرض يمنعه من مباشرة مصالحه، لتحقيق المصلحة المعتبرة شرعا.

ولما كان الطب وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام، أجاز الشرع التداوي ومباشرته، من المريض أصالة، أو ممن ينوبه استثناءً.

الكلمات المفتاحية: الطب- العلاج- الولاية- الفقه- المصلحة.

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيّه الكريم، وعلى آله وصحبه وأتباعه إلى يوم الدين، وبعد:

فإنّ الفقهاء تحدثوا عن الولاية الخاصة الذاتية والمتعدية، وكثيرا ما كانت تنصب جهودهم الفقهية في الحديث عن ولاية النكاح والمال، وأمّا كلامهم عن «ولاية بطّ القَرحة»[1]، فقد جاء متناثرا في أبواب الإجارة والنكاح والميراث والقصاص والضمان،

(*) ماجستير في أصول الفقه، أستاذ متعاقد بمعهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي سابقا، ومسجل في السنة الخامسة دكتوراه في أصول الفقه - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1.

ولم أرَ من عالج «ولاية العلاج أو التطبيب» في مصنف مستقل، ممّا اضطرني إلى الكتابة في هذا الموضوع تمهيدا للباحثين الشرعيين والقانونيين لدراسته، ورسمت خطة للبحث كالتالي:

المطلب الأول: مفهوم ولاية العلاج

المطلب الثاني: متى تثبت ولاية العلاج ؟

المطلب الثالث: من تثبت له ولاية العلاج ؟

المطلب الرابع: شروط صحة ولاية العلاج

المطلب الخامس: حالات سقوط ولاية العلاج

وأبدأ – مستعينا بالله – في بيان المقصود.

المطلب الأول: مفهوم ولاية العلاج

1- تعريف الولاية:

الولاية في اللغة: مأخوذة من الفعل الثلاثي (ولي) يقال: ولي الشيء وولي عليه وَلاية وولاية، والواو واللام والياء: أصل صحيح يدل على القرب والدنو، يقال: تباعد بعد وَلْي، أي: قُرْب، وجلس مما يليني، أي: يقاربني، وأولَيتُه إياه: أدنَيتُه منه، وكأن الوِلاية تُشعر بالتَّدْبير والقُدرة والفِعل، وما لم يجتمع ذلك فيها لم يطلق عليه اسم الوالي[2].

والولاية في الاصطلاح الفقهي: هي «تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى»[3]. وعرّفها الأستاذ الزرقا: «قيام شخص كبير راشد على شخص قاصر، في تدبير شؤونه الشخصية والمالية» [4].

والأصل في الولايات ولاية المرء على نفسه، ثم التعدّي منه إلى غيره عند وجود شرط التعدي، إمّا لزوال عقله وعدم إدراكه، أو لضعفه وقصوره عن النظر في أمر نفسه وماله وسائر شؤونه الحياتية، فاقتضت حكمته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىَ أن يجعله غير مستقلٍّ بأمر نفسه، وأن يجعل مناط صحة هذه التصرفات إذن الوليِّ أو الوصيِّ رعاية لمصلحته؛ لأنه مَظِنّة الغبن والتغرير؛ ولأنّ ذات الإنسان ونوعه مصونة في جميع الأحوال.

ويسمي الفقهاء هذه الولاية بالمتعدية (غير الذاتية)، وهي سلطة نيابية شرعها الله تعالى وجعلها حقا للولي، يكون بموجبها نائبا عن صاحب الحقّ في القيام بشؤونه، وهي إن كانت حقاً مشروعاً للولي، غير أن هذا الحق يغلب عليه وصف الواجب، بالنظر إلى أن الولِيَّ مطلوب منه رعاية المصلحة فيما وُلِّي عليه، طلباً أكيداً على سبيل الوجوب لا على سبيل النَّدب [5].

2- أنواع الولاية:

تتضمن الولاية سلطة ذات فرعين[6]:

أحدهما: سلطة على شؤون القاصر المتعلقة بشخصه ونفسه، كالتزويج والتعليم والتطبيب والتشغيل. **والآخر:** سلطة على شؤونه المالية، من عقود وتصرّفات وحفظ وإنفاق.

ومن ثمّ تنقسم الولاية إلى نوعين: ولاية على النفس، وولاية على المال.

3- **تندرج ولاية العلاج ضمن الولاية على النفس**: والتي بدورها تنقسم إلى قسمين: قوية وضعيفة. فأمّا الضعيفة هي مجرد رعاية القاصر وإيوائه وتأديبه وتعليمه وإيجاره أو دفعه في حرفة تليق بأمثاله ينتفع منها، بخلاف القوية التي تخولّ صاحبها سلطة التزويج الإجباري والتأديب والختان والتطبيب بالكي وبالعملية الجراحية، فمن لم يكن له ولاية قوية على نفس القاصر ليس له حقّ في أن يكلف طبيبا بإجراء عملية جراحية له، أو بأن يختنه، وإذا فعل فحصل منها ضرر للقاصر أو وفاة كان ضامنا للضرر أو الدية [7].

ولا ضمانا إجماعا[8] على الطبيب إذا أذن له من ولايته ولاية قوية على نفس القاصر في القطع أو الختان، وتولد على فعله موت القاصر أو تلفٍ أو عيب دون تعدٍ من الطبيب أو تفريط؛ لأنّ القاعدة الشرعية تقرر أنّ: « الجواز الشرعي ينافي الضمان ». قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معرض كلامه عن أقسام الأطباء: « أحدها: طبيب حاذق أعطى الصنعةَ حقَّها ولم تجن يده، فتولَّد من فعله المأذون فيه من جهة الشارع، ومن جهة مَن

يطبُّه تلفُ العضو أو النفس، أو ذهابُ صفةٍ، فهذا لا ضمان عليه اتفاقاً، فإنها سِراية مأذونٍ فيه، وهذا كما إذا خَتَنَ الصبيَّ فى وقت، وسِنِّه قابل للختان، وأعطى الصنعةَ حقَّها، فتلف العضو أو الصبيُّ، لم يضمن، وكذلك إذا بَطَّ من عاقل أو غيره ما ينبغى بطُّه فى وقته على الوجه الذى ينبغى فتلف به، لم يضمن، وهكذا سِراية كُلِّ مأذون فيه لم يتعدَّ الفاعل فى سببها » (9).

المطلب الثاني : متى تثبت ولاية العلاج ؟

1- **الأصلُ في ولاية الإنسان لنفسه وماله ولايةٌ ذاتية قاصرة عليه:** وتثبت له إذا توفرت فيه الأهلية الكاملة، والتي تنضبط بالبلوغ والعقل والقدرة على التعبير عن إرادته، وعليه فإنّ الموافقة على الإجراء الطبي حق متمحّض له، لا يجوز لأحدٍ أن يفتات عليه فيه، فليس لأحد أن يجبره على الإذن، ولا أن يأذن نيابة عنه، كما أنّه ليس لأحد أن يعترض على إذنه بهذا الإجراء، ما لم يكن هناك مبرر شرعي لذلك(10). والأصل في هذا ما صح عن أمّ المؤمنين عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا أنها قالت: لددنا(11) رسول الله ﷺ في مرضه فأشار أن لا تلدوني، فقلنا كراهية المريض للدواء، فلما أفاق قال: «**لا يبقى أحد منكم إلا لد غير العباس فإنه لم يشهدكم** »(12).

ووجه الاستدلال من الحديث: أنه ﷺ عاقب من داواه بعد نهيه عن ذلك، والعقوبة لا تكون إلا بسبب تعدٍ(13)، وهذا يدلّ على وجوب أخذ إذن المريض في أيّ إجراء طبي، وله الحقّ في رفض ذلك، ولا يجبر عليه.

2- **مناط أهلية الإنسان:**

مناط أهلية الأداء العقلُ، الذي يعرّف بأنه: « صفة يميز بها بين الحسن والقبيح، وعن الشافعي أنه: آلة التمييز » (14)، فإذا كمل العقل ثبتت أهلية أداء كاملة، وإذا نقص العقل ثبت أهلية أداء ناقصة، وإذا فقد العقل لم تثبت أهلية أداء مطلقا. ولذلك قسّم الأصوليون أهلية الأداء إلى قسمين (15):

أ- أهلية أداء كاملة: تثبت عند كمال العقل ببلوغ الشخص بالنسبة للتكليفات

الشرعية، وبالبلوغ مع الرشد بالنسبة للمعاملات المالية وسائر التصرفات.

والبلوغ يعرف بعلامات وهي[16]:

أولا: العلامات المشتركة بين الذكر والأنثى:

- **الاحتلام:** وهو خروج المني من الرجل أو المرأة في يقظة أو منام لوقت إمكانه.

- **الإنبات:** بظهور الشعر الخشن للعانة لا للإبط أو اللحية أو الشارب فإنه يتأخر عن البلوغ. وهو مذهب المالكية والحنابلة ورواية عن أبي يوسف خلافا للحنفية الذين لا يعتبرون الإنبات علامة للبلوغ، ويرى الشافعية أن الإنبات يقتضي الحكم ببلوغ ولد الكافر، ومن جهل إسلامه، دون المسلم.

ثانيا: تختص الأنثى بعلامتين هما: الحيض و الحمل لأنه مسبوق بالإنزال.

ثالثا: البلوغ بالسن: إذا لم توجد العلامات السابقة يحكم على بلوغ الصبي بالسنّ: يوجد كان البلوغ بالسن، فحدّه **الشافعية والحنابلة** والصاحبان بتمام خمس عشرة سنة قمرية للذكر والأنثى. والمشهور عند **المالكية** أن البلوغ يكون بتمام ثماني عشرة سنة. وقيل: سبع عشرة. وعند أبي حنيفة يبلغ الغلام بتمام ثماني عشرة سنة، والجارية بسبع عشرة سنة.

وقد أصدر المجمع الفقهي الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي: في دورته (18) بماليزيا ما بين جمادى الآخرة 1428هـ/ يوليو 2007م قراره رقم 168 (18/6): « نظرا لكون البلوغ مرتبطا بنمو الجسم ووصوله إلى مرحلة معينة يحصل بها تمام الإدراك، فإنّه يعتبر البلوغ الطبيعي بالأمارات الدالة عليه، أو بالبلوغ بالسنّ بتمام (خمس عشرة سنة) في مسائل التكاليف بالعبادات، أمّا في التصرفات المالية والجنائية فلولي الأمر تحديد سنّ مناسبة للبلوغ حسبما تقتضيه المصلحة طبقا للظروف المكانية والبيئية »[17].

وقد حدد القانون المدني الجزائري سنّ الرشد بتمام تسعة عشر سنة كاملة (19

سنة)[18].

ب- أهلية أداء قاصرة أو منعدمة: قد يعرض للشخص من بعد كمال أهليته ما ينقصها أو يفقدها، ويسمى هذا عارضا من عوارض الأهلية، وهي على قسمين: عوارض سماوية وعوارض مكتسبة[19].

فإذا تأثرت إرادة المريض بعارض الجنون أو الإغماء أو فقدان للوعي، سواء كان فقدانا مؤقتا بنوم أو مرض أو دواء أو تخدير أو حادثة أو سكر أو مخدرات، أو فقدانا دائما بسبب مرض من الأمراض أو عاهة من العاهات، ويدخل في ذلك تشويش الذهن واضطرابه وعدم قدرته على التمييز فإنّه ينوب عنه وليّه في الإذن بالإجراءات الطبية[20].

أمّا الطفل: فهو يمرّ على مرحلتين قبل البلوغ

1- مرحلة ما قبل التمييز: فأقواله وتصرفاته وعقوده كلها هدْرٌ لا يترتب عليها حكم؛ لأنّه عديم العقل والتمييز، لفقده أهلية الأداء[21]، وعليه: إذا أذن الصبي للطبيب بالإجراء الطبي فعبارته غير معتبرة، ولا ينعقد العقد بينهما، ولا يسقط الضمان على الطبيب لأنه كمن باشر بغير إذن شرعي، قال الدسوقي في شرح عبارة **(أو داوى بلا إذن معتبر):** « بأن كان بلا إذن أصلا، أو بإذن غير معتبر شرعاً، كأن داوى صبياً بإذنه، فإنه يضمنه ولو علم ولم يُقَصِّر » [22].

وقال ابن القيم في سرايةِ الخِتَان: « فإن كان بالغا عاقلا لم يضمنه؛ لأنه أسقط حقه بالإذن فيه، وإن كان صغيرا ضمنه لأنه **لا يعتبر إذنه شرعا** » [23].

2- **مرحلة التمييز**[24]: [ومثله: المعتوه[25] مع البلوغ] في هذه المرحلة قد أصاب الطفل ضرباً من أهلية الأداء، لكنها أهلية قاصرة، ومبناها على العقل القاصر. فوجود وصف الوعي والعقل يمنع من إبطال تصرفاته حتى لا يلحق بالبهائم. ووجود وصف الصغر يمنع اتصافه بالأهلية الكاملة[26]، وقد قسّم الأصوليون تصرفات الصبي المميز في غير حقوق الله تعالى إلى ثلاثة أقسام[27]، ونخرج على هذه الأقسام التصرفات الطبية

للصبي أو المعتوه:

القسم الأول: التصرفات الضارة ضرراً محضاً

والتي يترتب عليها خروج شيء من ملكه كالهبة والقرض والوقف. فهذه التصرفات لا تصح ولا تنعقد من الصغير أصلاً، بل ولا يملك الولي إجازتها، لأنّ مبنى الولاية: النظر للصغير ورعاية مصلحته، وليس من النظر في شيء مباشرة التصرفات الضارة به، أو إجازتها إذا باشرها الصغير.

ويدخل في هذا القسم تصرف الصبي بالتبرع بأحد أعضائه أو التبرع بالدم[28].

القسم الثاني: التصرفات النافعة نفعاً محضاً

التي يترتب عليها دخول شيء في ملكه، فهذه تصح مباشرته لها وتنفذ من غير حاجة إلى إذن وليه كقبول الهبة والهدية وسائر التبرعات، فإنها نفع محض لا ضرر منها على مال الصبي ولا على بدنه، فلا مانع من صحة قبوله لها.

ويدخل في هذا القسم قبوله تبرع غيره له بعضو من الأعضاء أو بالدم له، ومثل ذلك بل آكد منه قبوله لإجراء الكشف الصحي عليه وإذنه في ذلك، بشرط أن يكون الفحص خالياً من أي مخاطر إشعاعية أو غيرها، وأن يكون تبرعاً من الطبيب مجاناً بغير عوض، لأنه إن كان محفوفاً بمخاطر لم يكن نفعاً محضاً، وإن كان بعوض فليس نفعاً محضاً، أما الفحوص الطبية التي تنطوي على مخاطر على بدن المريض فالقياس أنها لا تندرج تحت هذا القسم[29].

القسم الثالث: التصرفات المترددة بين المنفعة والمضرة

وهذا النوع لا يبطل بطلانا مطلقا بل يكون متوقفا على إجازة الولي، ومثال هذه الحالة سائر المعاوضات التي تقبل الربح والخسارة، كالبيع والإجارة والسلم والجعالة وغيرها، فهذه التصرفات إن أثمرت ربحاً، فهو نفع محض، وإن أثمرت خسارة فهو ضرر محض. واقتضت حكمة المولى تبارك وتعالى، أن يجعل مناط صحة هذه التصرفات

إذن الولّي أو الوصيِّ رعاية لمصلحة الصغير؛ لأنه مَظِّنة الغبن والتغرير.

ومن هذا النوع عقد الصغير مع الطبيب ليجري عملية جراحية على بدنه أو ليفحصه فحوصاً مخطرة على بدنه. وعلى هذا لا يجوز للطبيب علاج الصغير وإن كان مميزا ما لم يكن ذلك بإجازة الولي. فإن تعاقد الطفل المريض مع الطبيب على معالجته، وكان الطفل مميزاً فإن عقده يعتبر صحيحاً إذا كان بإذن من الولِّي أو الوصيِّ، أما إذا حصل التعاقد من غير علم الولي، فإن صحة العقد تعتبر موقوفة حتى يجيزه الولي أو الوصي، بناء على أن الإجازة اللاحقة كالإذن السابق[30].

المطلب الثالث: من تثبت له ولاية العلاج ؟

إذا تقرر أنّ الولي ينوب عن المريض القاصر في الإذن بالعلاج، فمن هو شخص الولي؟

يقول ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « مبني الولاية على النّظر والشفقة، وذلك معتبر بمظنته وهي **القرابة**، فأقربهم أشفقهم، ولا نعلم في هذا خلافا بين أهل العلم » [31].

فالمعيار المعتبر في الولاية على القاصر عند الفقهاء هو القرابة فقط، لما جبل الله عليه القريب من العاطفة الصادقة التي توجب الحرص الشديد على نفع القريب ودفع الضرر عنه، لذلك فإنه يغلب على الظنّ قيامهم برعاية مصلحة المريض[32].

ويقول الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ولو جاء رجلٌ بصبي ليس بابنه، ولا مملوكه، وليس له بولي، إلى ختانٍ أو طبيب، فقال: اختن هذا، أو بُطّ هذا الجرح له، أو اقطع هذا الطرف له من قرحة به فتلف، كان على عاقلة الطبيب والختان ديته، وعليه رقبةٌ» [33].

في حين تسقط المسؤولية الطبية عن الولي الشرعي إذا تولد عن إذنه مضاعفات من غير تعدٍ منه أو تفريط، يقول ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « وإذا ختن الولي الصبي في وقت معتدل في الحر والبرد، لم يلزمه ضمان إن تلف به؛ لأنه فعل مأمور به في الشرع، فلم يضمن ما تلف به، كالقطع في السرقة» [34].

1- ترتيب الأولياء:

يتفاوت الأولياء قوة وضعفا بحكم قوة القرابة الرابطة بالمريض القاصر، «وإنما يقدم الشرع في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها... ورب كامل في ولاية ناقص في أخرى... فإذا اجتمع الأولياء يقدم من وصفه أقرب لحسن النظر في الولية»[35]، فـ: «تقدم الأمهات على الآباء في الحضانة لمعرفتهن بها وفرط حنوهن على الأطفال... ويقدم الآباء على الأمهات في النظر في مصالح أموال المجانين والأطفال وفي التأديب وارتياد الحرف والصناعات لأنهم أقوم بذلك وأعرف به من الأمهات. وكذلك يقدم في ولاية النكاح الأقارب على الموالي والحكام. ويقدم من الأقارب أرفقهم بالمولى عليه كالآباء والأجداد» [36].

والضابط في الولايات كلها: أنّه لا يقدم فيها إلا أقوم الناس بجلب مصالحها ودرء مفاسدها [37].

وعليه: فأولى وأقوم الناس بالمريض القاصر أقربهم شفقة: **فالأب** في حق ابنه الصغير ومن في حكمه أقرب الناس شفقة من الكل، وغير الأب قاصر الشفقة؛ لأن مزيد شفقة الأب على القرابات يوجب من سداد النظر ما لا يهتدي إليه غيره غالبا [38].

والأبناء في حقّ أبيهم أقرب الناس إليه، لأنّ التعصيب بالبنوة مقدم على التعصيب بالأبوة، ولهذا يحجب الابن الأب حجب نقصان ولا يحجبه الأب [39].

وولاية الزوج لزوجته عند الحاجة، مقدمة على جميع الأقارب [40]، للنصوص الواردة بشأن عظم حق الزوج وتقديم أمره على غيره، ولما بين الزوجين من المودة والرحمة التي امتن الله بها في قوله تعالى: ﴿ **وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً** ﴾ [الروم: 21].

ثم يأتي بعد هؤلاء: العصبات من الأقارب على ترتيب الإرث المبني على قوة التعصيب، فأحقّهم بالميراث أحقهم بالولاية.

ووقع الخلاف في أحقية الأخ الشقيق أو لأب على الجد في ولاية العلاج، نظرا لاختلاف الفقهاء في أحقيتهم في ولاية الزواج، فذهب الدكتور قيس آل مبارك إلى أنّ الإخوة مقدّمون على الجدّ؛ لأنّ الجدّ يُدلي بالأبوة فيقول: أنا أبو أبيه ، والأخ يدلي بالبنوّة فيقول أنا ابن أبيه، والبنوّة مقدمة على الأبوّة، يحجب الابن الأب من جملة المال إلى السدس، والقياس على تقديم المالكية الأخ على الجد في ولاية النكاح [41].

وذهب كثير من المعاصرين [42]: إلى اعتبار ولاية الجدّ مقدمة على ولاية الإخوة في العلاج، لأنّ الجد يقوم مقام الأب.

وأرى: أنّ للهيئة الطبية أخذ أحسنهم رأيًا، قياسا على تنازع الأولياء المتساوون في ولاية النكاح عند المالكية [43].

وينبني على هذا الترتيب: أن لا يُرجع إلى القريب الأبعد في حال وجود من هو أقرب للمريض منه. وتسقط موافقة ذلك القريب البعيد، في حال امتناع من هو أقرب للمريض منه. وإذا مات الولي الأقرب أو بطلت ولايته بجنون أو رقّ أو كان غير أهل بصغر أو إغماء ينتقل حق ولاية العلاج إلى الولي الذي بعده مباشرة [44].

2- ولاية المرأة في العلاج:

منح الشارع المرأة حق حفظ الولد في مبيته وذهابه ومجيئه، والقيام بمصالحه من طعامه ولباسه وتنظيف جسمه وموضعه، وهي ما يسمى بولاية الحضانة[45]. فهل يشمل معنى الحضانة أن تأذن بمعالجة من لا يستقل بأموره من صبي أو مجنون أو سفيه أو غيرهم؟

فقد ذهب الحنفية إلى جواز ختان وصيّ الأب والجدّ دون وصيّ الأم، ففي الفتاوى الهندية: «وللأبّ أن يختن ولده الصغير ويحجمه ويداويه، وكذا وصي الأب. وليس لوصي الخال والعمّ أن يفعل ذلك إلا أن يكون في عياله، فإن مات فلا ضمان عليه استحسانا وكذلك إن فعلت الأم ذلك... والجد ووصي الجدّ بمنزلة الأب. ولا يجوز ذلك لوصيّ الأم وإن كان في حجره ... وإذا حجمه أو ختنه أو ربط قرحته فهو ضامن؛ **لأنه ليس بولي**»[46]، فاعتبروا وصيّ الأبّ وليا دون وصيّ الأم؛ لأنّ شفقة الأب تمنع من استخلاف

من لا يوفي بمقاصد اشفاقه، وإذا حصلت مقاصد الإشفاق فهو كمباشرة المشفق(47).

غير أنّه قد تندرج تحت معنى الحضانة بعض المعالجات والجراحات البسيطة دون المخطرة، كإخراج شوكة من اليد أو خياطة جرح بالأصبع، وسائر صور التمريض والتطبيب التي اطّرد العرف بعدم الحاجة للاستئذان فيها، أمّا المعالجات وسائر الجراحات الخطرة، المخوّفة منها وغير المخوفة، فمصدر الإذن فيها هو الولي الشرعي من أبٍ أو جدٍ أو وصيّهما.

ولا يشكل على هذا أن المرعيَّ في الولاية وفور الشفقة، وأن الأمّ أشفق، ذلك أن الله قد منح المرأة مزيداً من العاطفة والتحنان، مما قد يجعلها تقدِّم في أحكامها عواطفها القلبية على صوت العقل وندائه، فيعود ذلك على القاصر بالضّرر، فالمرأة قد يبلغ بها الخوف على الصبيّ مبلغاً يمنعها من الإذن بعمل جراحة لاستئصال ورم في البطن ونحوه، فغلبة العواطف الوجدانية عند النساء تُعدُّ عارضاً من العوارض الجبليّة المانعة من مساواتها للرجل في أصل الخلقة، بحيث تقدم المرأة على الرجل في مواضع كحق الحضانة، ويقدم الرجل عليها في مواضع أخرى(48).

المطلب الرابع: شروط صحة ولاية العلاج

لتنعقد ولاية العلاج اعتبر الفقهاء في الولي شروطا، وهي:

1- عجز المريض عن التصرف عجزاً حقيقياً أو حكمياً

فأصحاب الحقوق ثلاثة: المريض نفسه، أو وليّه، أو الحاكم، قال ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإن ختن صبياً بغير إذن وليّه، أو قطع سِلْعَةً من إنسانٍ بغير إذنه، أو من صبي بغير إذن وليّه، ففسرت جنايتُه ضمن، لأنّه قطعٌ غير مأذونٍ فيه، وإن فعل ذلك الحاكم، أو من له **ولايةٌ عليه**، أو فعله من أذنا له، لم يضمن، لأنّه مأذون فيه شرعا » (49).

2- كمال أهلية أداء الولي

ويكون ذلك بالبلوغ والعقل والحرية. فلا ولاية لصغير وعبد ومجنون؛ لأنه لا ولاية لهم على أنفسهم فأولى أن لا يثبت على غيرهم (50)، فيمنع اعتبار إذن الولي انعدام

أهليته، فإذا تقرر أنّ المريض لا يعتد برضاه في حال عدم أهليته، فإنه ينبني على ذلك عدم اعتبار إذن الولي الفاقد للأهلية؛ لأنّه بدل عنه(51).

3- اتحاد الولي مع المولى عليه في الدين

لقول الله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة:71] ، ولقوله تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: 141] ، وللكافر ولاية على ولده الكافر لقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [الأنفال: 73]؛ لأنّ اتحاد الدين أدعى إلى مراعاة مصلحة المولى عليه وعدم فتنته في دينه أو تحويله عن معتقده(52).

4- الذكورة

فالولاية تثبت للعصبات وهم الذكور بالاتفاق، إلا في العلاجات البسيطة فأجاز الفقهاء ولاية المرأة عليها ودخولها في ولاية الحضانة، كما سبق بيانه.

5- العدالة

وقد اختلف العلماء في اشتراط العدالة في الولي، فذهب الحنفية والمالكية على المشهور على عدم اشتراط العدالة في الوليّ(53)، واشترطها الشافعية والحنابلة(54).

والصحيح: عدم اشتراط العدالة في الولاية على نفس المريض القاصر، لأن العدالة لم تشترط إلا لتكون وازعة للولي عن أن يقع منه تقصير أو خيانة، فهذا الوازع متحقق في القريب بحكم طبعه، فطبعه يمنعه عن أن يفعل شيئا يدخل بسببه الضرر على نفسه أو على من هو وليه(55).

6- أن يكون تصرف الولي متضمنا لمصلحة راجحة للمولى عليه

فنفاذ تصرف الراعي على الرعية ولزومه عليهم شاءوا أو أبوا معلق ومتوقف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفه، ولذلك قعّد الفقهاء قاعدتهم المشهورة: « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » (56).

المطلب الخامس: حالات سقوط ولاية العلاج

هناك حالات لا يشترط فيها إذن الولي فيما يتعلق بعلاج موليّه، يمكن حصرها فيما يلي:

1-حالات العلاج التي جرى العرف فيها بالمسامحة وعدم استئذان الأولياء:

كما في المعالجات البسيطة التي لا خطر في فعلها، وكذلك ما جرى العرف به من إذن الأولياء بمعالجة أبنائهم عندما يحتاجون للعلاج أثناء فترة الدراسة [57].

بل نصّ الفقهاء على سقوط المسؤولية عن الطبيب إذا داوى بلا إذن، وكان العرف يسمح بذلك، يقول العلامة ابن فرحون رَحِمَهُ ٱللَّهُ : « وإذن العبد للحجام أن يحجمه أو يختنه غير مفيد في عدم الضمان، إن نشأ عن الحجامة أو الختان خطر، لأن رقبة العبد ملك لسيده. قال ابن عبد السلام: ما قاله في الختان ظاهر، وأما الحجامة فالعرف مطرد بعدم استئذان السادات فيها، لا سيما إذا كان موجبها ظاهر » [58].

فأشار بقوله: (فالعرف مطرد) إلى أثر العرف في إسقاط شرط الاستئذان من سيد العبد، إذ العرف معتبر في الشرع للقاعدة الفقهية « العادة محكمة »، وفي حكم الحجامة سائر المعالجات البسيطة التي جرت عادة الناس على المسامحة فيها.

وقوله: (لاسيما إذا كان موجبها ظاهراً) يدلّ على أن الإباحة تتأكد حين تزداد حاجة الصغير أو القاصر للعلاج. وعليه فإذا كان عرف الناس المسامحة في هذه الأشياء البسيطة فلا عتب ولا مسؤولية على الطبيب لو أقدم على العلاج[59].

2- الحالات التي تقتضي المصلحة العامة معالجتها:

كالأمراض المُعدية التي يخشى انتشارها بين الناس، فمن حق الدولة كما في المواد (52) و(55) و(60) من قانون حماية الصحة وترقيتها رقم (85-05) [60] أن تفرض التداوي قسراً على المريض حتى لا يضرّ سائر أفراد المجتمع، كما أن من حقها أن تعزله في مواضع خاصة لذلك، تعرف باسم الحجر الصحي أو نحوها، ويمكن فرض

التداوي على المريض كذلك في حالات الإصابة بالأمراض الجنسية: كالسيلان والزهري والكلاميديا، أو الأمراض التي تنتشر عن طريق الاتصال الجنسي أو نقل الدم ومشتقاته: كمرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز)، أو الأمراض الأخرى: كجنون البقر، والإيبولا، وحمى اللاسا، وماربورج، والهربس، والالتهاب الكبدي الوبائي، وانفلونزا الطيور والملاريا، ونحوها[61].

ومن حق الدولة أن تفرض التطعيم والتحصين ضد مجموعة من الأمراض الخطيرة التي تصيب الأطفال والمجتمع: تحصينات الأطفال ضد الحصبة والسعال الديكي والدفتريا وشلل الأطفال والدرن، والتطعيم ضد الجدري والكوليرا والحمى الصفراء وخاصة عند السفر إلى المناطق الموبوءة، وقد أمر النبي ﷺ بالتوقي من الأمراض المعدية، التي تنتشر حمى المرض فيها بالمخالطة أو المعايشة المعتادة، حيث أمر بالفرار من المجذوم لأن مرضه معدٍ، فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه ﷺ قال: « **فِرَّ مِنَ المَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ** »[62]، ونهي ﷺ عن مخالطة الصحيح للمريض، فقال: « **لا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ** »[63]. وكل هذا وغيره يدل على وجوب اتخاذ كل ما من شأنه معالجة المريض الذي تنتقل عدوى المرض منه إلى الأصحاء وإن لم يأذن أو وليه في ذلك، اكتفاء بإذن الشارع فيه، مراعاة للمصلحة العامة التي تقدم شرعا على المصلحة الخاصة عند التعارض [64].

3-**الحالات الخطيرة التي تهدد حياة المريض بالهلاك، أو تهدده بتلف عضو من أعضائه أو منفعة هذا العضو:** والتي يكون فيها فاقداً الوعي، أو يكون في حالة نفسية لا يمكن معها أخذ إذنه، أو تكون الحالة التي وصل إليها مما لا يمكن معها التوقف عن اتخاذ إجراء لإسعافه حتى يحصل على إذن منه أو من وليه، أو إذا لم يكن ثمة ولي حاضر في الحالات التي لا يمكن معها أخذ إذن المريض أو المصاب، ليؤخذ إذنه في إجراء العمل الطبي المناسب لحال المولى عليه، ومن أمثلة ذلك حالات:

– التهاب الزائدة الدودية التي بلغت درجة يخاف من انفجارها وموت المريض بسببها ما لم يتخذ إجراء عاجل لاستئصالها.

- جراحات الحوادث المختلفة: كالجراحات التي يقتضيها إسعاف حياة المصاب في حادث حريق أو هدم أو غرق أو اصطدام أو سقوط، أو نحو ذلك، والتي يكون المريض أو المصاب فيها في حالة لا يمكن معها الحصول على إذنه، ولا يمكن انتظار أوليائه، فلا مناص حينئذ من اتخاذ ما يلزم لعلاجه وإنقاذ حياته دون إذن؛ لأن في عدم علاج المريض انتظارا للحصول على الإذن إضراراً بالمريض، و**«الضرر يزال»**[65]، ولا مسؤولية على الطبيب حينئذ، سئل ابن حزم: فيمن قطع يدا فيها أكلة، أو قلع ضرسا وجعة، أو متأكلة بغير إذن صاحبها، فأجاب: « قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾ [المائدة:02]، وقال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: 194] ، فالواجب استعمال هذين النصين من كلام الله تعالى، فينظر، فإن قامت بينة، أو علم الحاكم أن تلك اليد لا يرجى لها برء، ولا توقف، وأنها مهلكة ولا بد، ولا دواء لها إلا القطع، فلا شيء على القاطع، وقد أحسن، لأنه دواء، وقد أمر رسول الله ﷺ بالمداواة »[66].

4- رفض الولي معالجة مريضه:

إذا قام الولي بعكس ما هو منوط به من حفظ مصلحة القاصر أو فاقد الأهلية، فإنّ الشرع يبطل هذا التصرف الضار بالمولى عليه، وعليه: إذا امتنع الولي عن التدخل الطبي الضروري لمن هو تحت ولايته لأسباب غير مجدية، كما لو كان قائما على اعتبارات مالية أو معتقدات اجتماعية أو دينية، فإنّ حقّه في الإذن يسقط كما قرر ذلك المجمع الفقهي الإسلامي الدولي في القرار رقم 184 (19/10)، وفيه: « إذا كان المريض ناقص الأهلية ورفض وليه إعطاء الإذن الطبي لعلاجه في الحالات المستعجلة فلا يعتد برفضه وينتقل الحق في الإذن إلى ولي الأمر أو من ينيبه من الجهات المختصة في الدولة.

(4) إذا كانت الجراحة القيصرية ضرورية لإنقاذ حياة الجنين أو الأم أو هما معاً ورفض الزوجان أو أحدهما الإذن بذلك، فلا يعتد بهذا الرفض وينتقل الحق بذلك إلى ولي الأمر أو من ينيبه في إجراء هذه الجراحة.

(5) يشترط للتدخل الطبي في الحالات المستعجلة ما يأتي:

(أ) أن يشرح الطبيب للمريض أو وليه أهمية العلاج الطبي وخطورة الحالة المرضية والآثار المترتبة على رفضه وفي حالة الإصرار على الرفض يقوم الطبيب بتوثيق ذلك.

(ب) أن يقوم الطبيب ببذل جهد كبير لإقناع المريض وأهله للرجوع عن رفضه للإذن تفادياً لتردي حالته.

(ج) يتولى فريق طبي لا يقل عن ثلاثة أطباء استشاريين، على ألا يكون الطبيب المعالج من بينهم، التأكد من تشخيص المرض والعلاج المقترح له مع إعداد محضر بذلك موقع عليه من الفريق، وإعلام إدارة المستشفى بذلك

(د) أن تكون المعالجة مجانية، أو تقوم أحدى الجهات المحايدة بتقدير التكلفة» [67].

والله أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

ـ الحواشي والإحالات:

(1) **بط القرحة:** أيّ شقّ الدمل ونحوه، ويقصدون بذلك ولاية إجراء العمليات الجراحية مطلقا. انظر: **المدخل الفقهي العام:** مصطفى أحمد الزرقا، ج2، ص849، (دار القلم، دمشق، ط1، 1418هـ/ 1998م).

(2) انظر: **لسان العرب:** محمد بن مكرم بن منظور، مادة (ولى)، المجلد السادس، ج54، ص4920. (ت: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، د. ت. ط).

(3) **البحر الرائق شرح كنز الدقائق:** زين الدين ابن نجيم الحنفي، ج3، ص117، (دار المعرفة، بيروت، 1413هـ/1993م).

(4) **المدخل الفقهي العام:** ج2، ص843.

(5) انظر: **الولايات الخاصة، الولاية على النفس والمال في الشريعة الإسلامية:** نصر فريد واصل، ص9، (دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422هـ/2002م). **إذن الطفل بالعلاج:** قيس بن محمد آل الشيخ مبارك، ص1. مقال منشور على موقع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (أيسسكو):
www.isesco.org.ma

(6) انظر: **المدخل الفقهي العام:** للزرقا، ج2، ص845.

(7) انظر: **المصدر نفسه:** ج2، ص849-850.

(8) انظر: **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:** علاء الدين الكاساني، ج7، ص305، (دار الكتاب العربي،

بيروت، 1982م). **الإجماع:** لابن المنذر، ص171، (ت: صغير أحمد بن محمد حنيف، مكتبة الفرقان، عجمان، الإمارات العربية المتحدة، ط2، 1420هـ/1999م).

(9) **زاد المعاد في هدي خير العباد:** ج4، ص 139، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1415هـ /1994م).

(10) انظر: **الإذن في إجراء العمليات الطبية، أحكامه وأثره:** هاني بن عبد الله بن محمد بن جبير، ص12، (مقال منشور في موقع الفقه الإسلامي، ضمن أبحاث النوازل الطبية: www.islamfeqh.com).

(11) **اللَّدُودُ:** ما يُصَبُّ بالمسْعُط من السقْي والدَّواء في أَحد شِقّي الفم. قال الأَصمعي: اللَّدود ما سُقِيَ الإِنسان في أَحدِ شقَّيِ الفم، ولديدا الفم: جانباه.

انظر: **لسان العرب:** لابن منظور، مادة (لدد)، المجلد الخامس، ج44، ص4019.

(12) **أخرجه البخاري في صحيحه**: كتاب الديات/ باب القصاص بين الرجال والنساء في الجراحات، رقم (محمد فؤاد عبد الباقي/6886). **ومسلم في صحيحه:** كتاب السلام/ باب كراهة التداوي باللدود، رقم (محمد عبد الباقي/2213).

(13) انظر: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج:** أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، ج14، ص199، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ).

(14) انظر: **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج:** محمد الخطيب الشربيني، ج1، ص33، دار الفكر، بيروت، د.ط).

(15) انظر: **أصول الفقه:** محمد أبو زهرة، ص333، (دار الفكر العربي، د.ت.ط)

(16) انظر المصادر التالية: **رد المحتار على الدر المختار:** محمد أمين بن عمر عابدين الحنفي، ج6، ص153، (دار الفكر، بيروت، ط2، 1412هـ / 1992م). **حاشية محمد عرفة الدسوقي على الشرح الكبير:** لأبي البركات أحمد الدردير، ج3، ص293، (دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، د.ط). **مغني المحتاج**: للشربيني، ج2، ص167. **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني:** عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، ج6، ص 597 ، (ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ/1997م).

(17) انظر القرار في موقع المجمع: www.iifa-aifi.org/2270.html

(18) انظر: **المادة (40)** من القانون المدني.

(19) **العوارض السماوية:** الأوصاف التي تحصل للإنسان من غير اختيار منه. وأوصلها العلماء إلى إحدى عشر عارضا، هي: الصغر – الجنون – العَتَه – النسيان – الغفلة – النوم – الإغماء – الرّق – الحيض والنفاس – مرض الموت – الموت.

العوارض المكتسبة: الأوصاف التي تحصل بكسب الإنسان واختياره، كالجهل، والسكر، والهزل، والسفه، والسفر، والخطأ، أو من قبل شخص آخر، كالإكراه. انظر: **أصول البزدوي:** ص329. أصول الفقه: أبو زهرة، ص338.

(20) انظر: **أسئلة في باب التداوي:** محمد علي البار، ص6، (الدورة 19 للمجمع الفقهي الإسلامي بالشارقة، الإمارات)

(21) انظر: **أصول الفقه:** لأبي زهرة، ص333.

(22) **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**: ج4، ص 355 .

(23) **تحفة المودود بأحكام المولود:** ص195، (ت: عبد القادر الأرناؤوط، دار البيان، دمشق، ط1، 1391هـ/ 1971م).

(24) سن التمييز: هي السن التي إذا انتهى إليها الصبي عرف مضاره ومنافعه، ويتكامل تمييزه حتى يبلغ،وأقام تافقهاء سنّ السابعة مقام ظهور آثار التمييز، استئناساً بقوله γ « مروا الصبي بالصلاة إذا بلغ سبع سنين». انظر: **الموسوعة الفقهية الكويتية:**ج7، ص157،(دار السلاسل، الكويت، ط2، 1427هـ).

(25) المعْتُوهُ: هو من كان قليل الفهم، مختلط الكلام، فاسد التدبير، لكنه لا يضرب ولا يشتم كما يفعل المجنون. وقد يكون بحالة لا يعقل فيها ألفاظ التصرفات وآثارها، فيكون كالصغير غير المميز، أو يكون بحالة يعقل فيها ألفاظ التصرفات وآثارها، فينزل منزلة الصبي. انظر: **الموسوعة الفقهية الكويتية:** ج45، ص160.

(26) انظر: **كنز الوصول إلى معرفة الأصول:** علي بن محمد البزدوي، ص331، (مطبعة جاويد بريس، كراتشي، د.ط)

(27) انظر: **أصول البزدوي،** ص328. **أصول الفقه:** لأبي زهرة، ص334.

(28) انظر: **إذن الطفل بالعلاج:** قيس بن محمد، ص4.

(29) انظر: **المرجع نفسه:** ص4.

(30) انظر: **أصول البزدوي: ص328. المرجع نفسه**: ص5.

(31) **المغني:** ج9، ص359.

(32) انظر: **أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها**: محمد بن محمد المختار الشنقيطي، ص247، (مكتبة الصحابة، جدة، ط2، 1415 هـ/ 1994م).

(33) **الأم:** ج6، ص61، (دار المعرفة: بيروت، 1410هـ/1990م).

(34) **المغني:** ج12، ص529.

(35) **الذخيرة:** أحمد بن إدريس القرافي، ج4، ص246، (ت: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م).

(36) **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام:** عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، ج1، ص108، (ت: نزيه كمال حماد، عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط1، 1421هـ/2000م).

(37) انظر: **المصدر نفسه:** ج1، ص107.

(38) انظر: **المغني:** لابن قدامة ،ج9، ص356. **الذخيرة:** للقرافي، ج4، ص217.

(39) انظر: **أحكام الجراحة الطبية:** محمد الشنقيطي، ص248.

(40) انظر: **أحكام الإذن الطبي:** عبد الرحمن الجرعي، ج1، موقع علماء الشريعة:
www.olamaashareah.net

(41) انظر: **الذخيرة:** للقرافي، ج4، ص247. : **إذن الطفل بالعلاج:** ص12.

(42) انظر: **أحكام الجراحة الطبية:** محمد الشنقيطي، ص248. **الإذن في العمليات الطبية والجراحية المستعجلة:** هاني سليمان الطعيمات، ص26. **الإذن في العمليات الجراحية المستعجلة:** عصام محمد سليمان موسى، ص7، (ضمن أبحاث الدورة 19 للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، من 1-5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26-30 إبريل 2009م. بإمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة:)، وأخذ به المجمع الفقهي الإسلامي الدولي في قراره رقم (7/5/69). **أحكام الإذن الطبي:** عبد الرحمن الجرعي، ج1.

(43) انظر: **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير:** ج2، ص233.

(44) انظر: **أحكام الجراحة الطبية:** محمد الشنقيطي، ص248.

(45) انظر: **حاشية الدسوقي،** ج2، ص526.

(46) **الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان:** الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، ج5، ص357، (دار الفكر، 1411هـ/1991م).

(47) انظر: **الذخيرة:** للقرافي، ج4، ص223.

(48) انظر: **إذن الطفل بالعلاج:** قيس بن محمد، ص13-14.

(49) **المغني:** ج8، ص117.

(50) انظر: **البحر الرائق:** لابن نجيم، ج3، ص132.

(51) انظر: **أحكام الجراحة الطبيّة:** للشنقيطي، ص 251 .

(52) انظر: **البحر الرائق: لابن نجيم،** ج3، ص132. **المغني:** لابن قدامة، ج9، ص377.

(53) انظر: **بدائع الصنائع:** للكاساني، ج2، ص239. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير:** ج2، ص230.

(54) انظر: **مغني المحتاج:** للشربيني، ج3، ص154. **المغني:** لابن قدامة، ج9، ص 368.

(55) انظر: **إذن الطفل بالعلاج:** قيس بن محمد، ص11.

(56) انظر: **المنثور في القواعد:** محمد بن بهادر الزركشي، ج1، ص309، (ت: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1405هـ). **شرح القواعد الفقهية:** أحمد الزرقا، ص309، (علق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم ، دمشق، سوريا، 1409هـ/ 1989م).

(57) انظر: **التداوي والمسؤولية الطبية:** قيس بن محمد آل الشيخ مبارك، ص210، (مكتبة الفارابي، دمشق، سوريا، ط1، 1412هـ/1991م).

(58) **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام،** ج2، ص252، (تحقيق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/1995م).

(59) انظر: **التداوي والمسؤولية الطبية:** قيس بن محمد، ص211.

(60) المؤرخ في 26 جمادى الأولى 1405هـ/ 16 فيفري 1985م. انظر: (**الجريدة الرسمية،** عدد 08، السنة 22).

(61) انظر: **الإذن في العمليات الجراحية المستعجلة:** عبد الفتاح محمود إدريس ، ص19، (الدورة 19 للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، من 26-30 إبريل 2009م. بإمارة الشارقة،

دولة الإمارات العربية المتحدة).

(62) **أخرجه البخاري في الصحيح**: كتاب الطب/ بَابُ الجُذَامِ، رقم(محمد عبد الباقي/5707).

(63) **أخرجه مسلم في الصحيح**: كتاب السلام/ بَابُ لا عَدْوَى وَلا طِيَرَةَ،، رقم(محمد عبد الباقي/2221).

(64) انظر: **أحكام الجراحة الطبية:** للشنقيطي، ص265-266.

(65) انظر: **الإذن في العمليات الجراحية المستعجلة:** عبد الفتاح محمود إدريس، ص19-20.

(66) **المحلى:** ج10، ص444، (المطبعة المنيرية، مصر، 1350 هـ).

(67) قرار بشأن الإذن في العمليات الطبية المستعجلة في الدورة التاسعة عشر:
www.iifa-aifi.org/2314.html

oooooooooooooooooooooooooooo

The tutelage of treatment in Islamic jurisprudence

By Issam Kharkhach
Algiers University -1

Abstract:

Al-Shara established the tutelage upon self and money on the young and those who were mentally ill , Dementia, ribald, coma or disease that prevented him from exercising his interests.

As the medecine is the mode of bringing the interests of safety and wellness, The Sharia has permitted medication by the patient's authenticity, or by the sponsor as exception.

Key Words: medecine – medication – tutelage - jurisprudence – interest.

الأساسيات الاقتصادية لمقومات الاستخلاف في الاقتصاد الإسلامي

بقلم

د. الإمام بله طيب الأسماء حمد(*)

ملخص

لأي نظام اقتصادي مقومات ومرتكزات يعتمد عليها في توجيه نشاطه الاقتصادي؛ فالنظام الرأسمالي يتعمد في طرق الكسب والإنفاق على الملكية الخاصة بدافع الحافز، والنظام الاشتراكي يعتمد في طرق الكسب والإنفاق على طريق الملكية العامة وتوزيع الثروة بين أفراد مجتمع. أما الاقتصاد الإسلامي يقوم على عدة بنيات سوف يتناولها البحث بشيء من التفصيل.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد الإسلامي- العمل- الإنتاج- التوزيع- الاستهلاك- الاستثمار.

مقدمة

هنالك تفويض وتسخير كامل للإنسان بخلافته في الأرض والوجود تنعماً واستهلاكاً لكفاية ذاته وغيره، بما ما هو موجود من موارد طبيعية، وهذا التمكين والتفويض والاستخلاف المقصود منه وهو تحقيق العبودية الكاملة لله عز وجل، وأيضا يأتي هذا التكليف للإنسان بعمارة الأرض لقوله تعالى: ﴿**هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**﴾ فهي إذاً خلافة تلزم الإنسان بإدارة الموارد وعمارة الأرض على نحو ما يحدده

(*) أستاذ بقسم الاقتصاد الإسلامي- كلية العلوم الإسلامية والعربية- جامعة وادي النيل- السودان.

alemam31@gmail.com

المنهج الإلهي.

مما سبق يمكن القول أن للاقتصاد الإسلامي مقومات تقوم على كيفية وتوجيه واستغلال هذه الموارد عن طريق العمل بغرض الكسب ولإنفاق؛ ثم الإنتاج لتحقيق إشباع مستهلك لحاجياته ورغباته في صورة استهلاك للسلع وخدمات عن طريق توزيع الدخل؛ فهذه المرتكزات تختلف من نظام اقتصادي لآخر؛ فمثلا النظام الاقتصادي الرأسمالي يعتمد عليها في توجيه نشاطه الاقتصادي وطرق الكسب والإنفاق على الملكية الخاصة بدافع حافز الربح وتحقيق المصلحة الشخصية، والنظام الاشتراكي يعتمد في طرق الكسب والإنفاق وتوزيع الثروة بين أفراد مجتمع على الملكية العامة. أما الاقتصاد الإسلامي يقوم على عدة مقومات وأصول ومبادئ ثابتة جاء بها القرآن الكريم فسرتها السنة النبوية؛ ووضحت معالمها وكيفية العمل بها على أساس منهجي يترجمها النظام الاقتصادي الإسلامي في صورة منتج أو مستهلك يقوم بالعمل من أجل الإنتاج لكسب الدخل لإنفاقه (توزيعه) على السلع والخدمات الأساسية لإشباع حاجات ضرورية أولا؛ تم تحسينية ثانيا، وإذا فاض عن الحاجة يتم نفاقه على الواجب إذا بلغ النصاب أو الطوعي كالصدقات والوقف وغيرها؛ أو استثمار الاستهلاك المستقبلي(الادخار) لحل مشاكل التوظيف عن طريق التنمية الاقتصادية لتحقيق النمو الاقتصادي.

المبحث الأول

الاقتصاد الإسلامي بين مفهوم النظام والمذهب والأصول

أولا: تعريف الاقتصاد الإسلامي :

أن تعريف الاقتصاد الإسلامي مره بعدة مراحل ولكل مرحله عدة علماء منها مرحلة تأكيد المذهبية: عرفه الدكتور شوقي الفنجري بأنه:(المذهب الذي يوجه النشاط الاقتصادي وينظمه وفقا لأصول الإسلام وسياسته الاقتصادية). ومرحلة تأكيد العلمية عرفه الدكتور أحمد صفي الدين عوض بأنه:(العلم الذي يبحث في طرق الكسب والإنفاق على ضوء الآداب التي تضمنها شريعة الإسلام). ومرحلة التحليلية عرفه الدكتور يوسف بن عبد الله وأبو علام بن جيلاني: (دراسة تحليلية لسلوك الفرد في

المجتمع الإسلامي والمتعلق باستعمال المواد النادرة وتوزيعها واستعمالها في أنتاج السلع والخدمات في أطار من سعى المجتمع نحو تحقيق عبودية الله ومرضاته). [1]

ويعرف كذلك بأنه: (ذلك العلم الذي يبحث في كيفية استخدام الإنسان ما استخلف فيه من موارد، لسدّ حاجات أفراد المجتمع الإسلامي، الدينية والدنيوية، طبقا للمنهج الشرعي المحدّد) [2].

إذا يمكن القول إن الاقتصاد الإسلامي يمكن تعريفه بأنه: (ذلك العلم الذي يهتم بتنظيم طرق العمل بغرض الإنتاج والكسب من ثم الإنفاق على متطلبات الحياة وفق ضوابط الشريعة الإسلامية).

ثانيا: تعريف النظام الاقتصادي في النظامين الوضعي والإسلامي :

1/ تعريف النظام الاقتصادي الوضعي:

أ) هو مجموعه من الأسس والقواعد والتشريعات التي يختارها ويطبقها المجتمع لتنظيم شؤونه الاقتصادية. النظم الاقتصادية تختلف فيما بينها باختلاف قناعاتها واختيارها للقواعد والأسس التي تسير عليها وتسترشد بها في تنظيم سلوك الأفراد في النشاط الاقتصادي.

ب) ويعرف كذلك بأنه: (مجموعة من المؤسسات الاجتماعية التي تتعامل مع الإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك للبضائع والخدمات ضمن مجتمع معين). إذا النظام الاقتصادي يتكون من أشخاص ومؤسسات، وتتضمن أيضا علاقاتهم مع مصادر الإنتاج، مثل الملكية أو للملكية. بالتالي فهي تتعامل مع مشاكل الاقتصاد مثل تحديد وإعادة توزيع المصادر الفقيرة في اقتصاد ما. أمثلة عن النظم الاقتصادية المنتشرة: الرأسمالية، الاشتراكية واقتصادات مختلطة. اقتصاد إسلامي.[3]

3/ تعريف النظام الاقتصادي الإسلامي :

أ) يعرف بأنه: (الطريقة التي يتعين على المجتمع الإسلامي إتباعها في حياته

الاقتصادية وحل مشاكلها العملية. لذا نجد الاقتصاد الإسلامي يعترف ويقر بكلا الملكيتين الخاصة والعامة ويجعل لكل منهما حدودها ومجالها وضوابطها). (4)

ب/ ويعرف كذلك بأنه: هو مجموعة من القواعد والأسس المأخوذة من الشريعة الإسلامية التي يسير عليها المجتمع لتنظيم شؤونه الاقتصادية. وتتصف هذه القواعد والأسس بالتنظيم والترابط والتناسق فيما بين أجزائها بما يرفع كفاءة المجتمع في الاستفادة من موارده وإمكاناته المتاحة.

يرى الباحث أن النظام الاقتصادي الإسلامي وهو:(مجموعة من القواعد والمبادئ والأسس التي جاءت بها الشريعة الإسلامية بغرض تحقيق الاستخلاف والعبادة؛ وذلك من خلال استخدام وسائل وأدوات تنظم الحياة الدنيا).

ثالثا: المذهب الاقتصادي الإسلامي :

هو عبارة عن إيجاد طريقة لتنظيم الحياة الاقتصادية، تتفق مع وجهة نظر معينة عن العدالة. إذا المذهب يقيم تنظيم الحياة الاقتصادية ويحدد كيف ينبغي أن تكون، وفقاً لتصوراته عن العدالة وماهية هي الطريقة العادلة في تنظيمها. يعرف المذهب الاقتصادي كذلك بأنه: (الطريقة التي يفضل المجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية وحل مشاكلها العملية). ولتحقيق هذا الغرض والتأكيد على الطابع المذهبي للاقتصاد الإسلامي، كان يكفي أن نقول عن المذهب: أنه طريقة، وعن العلم: أنه تفسير، لنعرف أن الاقتصاد الإسلامي مذهب لا علم.[5] المَذهب (عند العلماء): مجموعة من الآراء والنظريات العلمية والفلسفية ارتبط بعضها ببعض ارتباطًا يجعلها وحدة منسقة والجمع: مذاهب.[6] أما الهيكل الاقتصادي فيمكن تعريفه بأنه طريقة تكوين هذا المجتمع من الناحية الاقتصادية؛ أي الأهمية النسبية لكل قطاع وطريقة ارتباط الأنشطة الاقتصادية ببعضها البعض وبطريقة أخرى فهو الإطار الذي يمارس في نطاقه النشاط الاقتصادي للمجتمع.(7)

إذا يرى الباحث أن المذهب الاقتصادي هو: (العلم والمعرفة والموهبة التي يكتسبها

المجتمع من خلال بيئة التي يعيش فيها لتنظيم حياته المعيشية وذلك بغرض تحقيق الهدف من الاستخلاف). إذا المذهب الاقتصادي في الإسلام، هو الذي يحدد علاقة الإنسان بالثروة وعلاقة الإنسان بالإنسان من خلالها في إطار العلاقة الاستخلافية المقدسة: علاقة الإنسان برب الوجود تبارك وتعالى.(8)

رابعا: أصول الاقتصاد الإسلامي :

الأصول جمع أصل هو ما يبني غيره سواء أكان البناء حسيا كبناء الحائط على الأساس. أو عقليا كبناء الحكم على الدليل. أو عرفيا: كبناء المجاز على الحقيقة. فلأساس والدليل والحقيقة: أصل ينبي على غيره.(9)

المبحث الثاني

العمل في الاقتصاد الإسلامي

ذكر ابن جرير عن ابن عباس: أن أول طعام أكله آدم في الأرض، أن جاءه جبريل بسبع حبات من حنطة، فقال: ما هذا؟ قال: هذا من الشجرة التي نهيت عنها فأكلت منها فقال: وما أصنع بهذا؟ قال: ابذره في الأرض، فبذره. وكان كل حبة منها زنتها أزيد من مائة ألف، فنبتت فحصده، ثم درسه ثم ذراه، ثم طحنه ثم عجنه ثم خبزه، فأكله بعد جهد عظيم. وتعب ونكد، وذلك قوله تعالى: ﴿**فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنْ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى**﴾.(10) وكان أول كسوتهما من شعر الضأن: جزاه ثم غزلاه، فنسج آدم له جبة، ولحواء درعاً وخماراً.11

أولا: مفهوم العمل في اللغة: -

يرتبط لفظ العمل غالباً بالكسب والحرفة والمهنة وكلّ نشاط جسديّ تكون غايته الحصول على نتاج. فقد وَرد في "لسان العرب" لابن منظور (12) أن العمل هو المهنة والفعل، مِن عَمِلَ عَمَلاً والجمع أعمَال، وأعمَله واستعمَله طلب إليه العمل، واعتَمَلَ أي عمل بنفسه وأعمل رأيه، والعَمَلة أي العاملون بأيديهم، والعَامِل على الصدقة الذي يسعى إلى جمعها، والعَامِل من يعمل في مهنة أو صنعة، وقد يطلق لفظ العمل على

تصرفات وسلوك الإنسان، فيقال عَمَل معروف أي تصرف معروف. والاصطلاح العام للعمل هو كل ما يَصدُر من فعل أو حركة ظاهرة عن أي جسم سواء بإرادة أو بغير إرادة. أو بمعنى أخر: كل نشاط يبذله الإنسان عن وعي وقصد، ويحس بالألم حين يبذله، وهدفه من ذلك خلق الأموال أي الأشياء التي تشبع الحاجات مباشرة أو بطريق غير مباشر. أما العمل بمفهومه الديني فهو القيام بالفرائض والواجبات الدينية. بينما العمل بالمفهوم الاقتصادي هو الجهد البدني الذي يبذله الإنسان في مجال النشاط الاقتصادي في سبيل إنتاج الخدمات والسلع الاقتصادية لغرض الكسب والعيش.[13]

وذكر الأزهري[14] أن اختدم تحمل معنى خدم نفسه، واقترأ إذا قرأ السلام على نفسه، واستعمل فلان غيره إذا سأله أن يعمل له، واستعمله بمعنى طلب إليه العمل، واعتمل تعني اضطرب في العمل ويقال استعمل فلان إذا ولي عملاً من أعمال السلطان. أما الرجل العمول فتأتي بمعنى رجل مطبوع على العمل. ويقال أيضاً أعمل فلان ذهنه في كذا وكذا إذا دبره بفهمه، وأعمل رأيه وآلته ولسانه واستعمله عمل به. وفي حديث خيبر: دفع إليهم أرضهم على أن يعتملوها من أموالهم، الاعتمال: افتعال من العمل أي أنهم يقومون بما يحتاج إليه من عمارة وزراعة وتلقيح وحراسة ونحو ذلك. ويقال استعمل فلان اللبن إذا ما بنى به بناء[15].

ثانيا: التعريف الاصطلاحي للعمل: -

تُعرّف "موسوعة المورد" العمل بأنّه: (الجهد الجسدي أو العقلي الذي يبذله الناس تحقيقاً لغرض غير مجرَّد الاستمتاع به. ومنذ عهد غير قريب ميّز الباحثون بين العمل المثمر (أو المنتج) والعمل غير المثمر (أو اللاّمنتج). فقد أكّد الفيزيوقراطيون أن العمل الزراعي هو وحده العمل المثمر، وأن عمل الصنّاع والتجّار وغيرهم عملٌ عقيم. وحتى آدم سميث نفسُه ذهب إلى القول بأن عمل الخَدم غير مُنتج [16]. أما المفهوم الحديث للعمل فيقول بأن كلّ جهد يُشبع حاجةً أو يخلق منفعةً هو عملٌ مثمر، سواء أكان هذا العملُ عملَ كاتب أو رسام أو ممثل مسرحيّ، أو عملَ طبيب أو مهندس أو مدرّس، أو

عملَ فلاّح أو سائق قطار أو عامل في مصنع من مصانع النسيج.

أمّا أندري لالاند، فقد حدَد في موسوعته الفلسفيّة، العمل من حيث هو عملية يجريها كائن، وتعتبر من نتاجه بالذات، لا من نتاج علة خارجية. كما أن للعمل معنى تقنياً في الميكانيكا حيث هو نتاجُ طاقة من خلال زمن[17]. وعموماً، وباختلاف كلّ هذه التحديدات، يحمل مفهوم العمل في طيّاته هيكلاً موحّداً يرتبط بصيغته الجهديّة والحرفيّة والاقتصاديّة وما تتضمّنه من منافع للإنسان. هذه الرّؤية لجوهر مفهوم العمل تتوسّع داخل الحقل الديني وترتبط بالمسألة الأخلاقيّة.

يمكن القول دوافع العمل للإنتاج بأنواعه المختلف الزراعي والصناعي هو الآكل (الاستهلاك ومحله المستهلك) لذا وَّجه الإسلام الناس إلى العمل في هذا الأرض ليتمكنوا من إعمارها تحقيقا للاستخلاف المنوط ببني الإنسان، ولقد إن العمل هو المصدر الوحيد لعمران الأرض واستخراج كنوزها، والوسيلة الأولى لضمان معيشة الإنسان، واستقرار حياته فلولا عمله وسعيه في تحصيل معيشته لما أمكن أن يبقى حياً على الكرة الأرضية.

ثالثا: تعريف العمل في الاقتصاد الإسلامي : ـ

يعرف العمل بأنّه: (الجهد المبذول لإنتاج السلع والخدمات المقبولة شرعاً، كالاشتغال في الصناعة والزراعة والتجارة وغيرها من المهن والخدمات الأخرى التعليم، القاضي، المحاماة، الطبيب، والخياطة والرعي وغيرها)[18]. وللعمل في الاقتصاد الإسلامي مجموعة من الضوابط التي تقيده منها: الإخلاص بأنّ يقصد بعمله وجه الله تعالى[19]، كما ينبغي أن يكون في دائرة الحلال، وأن تحكمه أخلاقيات الإسلام المعروفة، من صدق وإتقان، لقوله ﷺ: (إنّ الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه)[20]، وكذلك يجب أن لا يتنافى هذا العمل مع نصوص الشريعة، أو يترتب عليه ضرر بالآخرين[21]، مع ضرورة تعلم العامل الأحكام الشرعية المرتبطة بمهنته، حتى لا تزل به القدم فيقع في المحرم[22]. ويأتي مفهوم العمل بمعنى الكسب: باعتبار أنّ الكسب هو

السعي في طلب الرزق من المصادر المشروعة له في الاقتصاد الإسلامي. و ينقسم إلى قسمين قسم يقوم به الشخص بنفسه والقسم الآخر هو واجب شرعي وطوعي وأخلاقي ويمكن توضيحهما كالأتي:

1/ الكسب الذي يقوم به الشخص بنفسه: هو البيع أو التجارة: أما البيع هو عبارة عن عقد معاوضة على غير منافع[23]، وهو مشروع بالكتاب والسنة والإجماع فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ [24]، ومن السنة قوله ﷺ:(أفضل الكسب عمل الرجل بيده، وكالبيع مبرور)[25]، كما أجمعت الأمة الإسلامية على مشروعية التعامل به[26]، وذلك لأن حاجة الإنسان تدفعه إلى التعلق بما في يد غيره، وهذا الغير لا يبذله في العادة بغير عوض، فكان في تجويز البيع، طريق مشروع إلى وصول كل واحد منهما إلى غرضه، ودفع حاجته[27].أما التجارة فهي من الأعمال المشروعة لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا**﴾.[28]ومن الأعمال التجارية المشروعة بيع السلم والمضاربة والمرابحة وغيرها.

2/ الصناعة: الصناعة هي عملية تحويل المواد الأولية (الخام) إلى سلع تفيد المجتمع؛ جائزة شرعا لقوله تعالى: ﴿ **وَ اللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ** ﴾.[29] وخاصة التي لا تضر بالمجتمع وقد مارسها الأنبياء مثل سيدنا نوح عليه السلام يصنع السفن وسيدنا داود يصنع الدروع الحربية كما جاء في قوله تعالى: ﴿ **وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ** ﴾.[30]

3/ الجعالة: وهي عبارة عن عقد على منفعة يظن حصولها، كمن يلتزم بجعل معين لمن يرد عليه متاعه الضائع، أو دابته الشاردة، أو يحفظ ابنه القرآن[31].

4/ السمسرة: هي التوسط بين البائع والمشتري لإمضاء البيع، فالسِّمسار هو الذي يدل المشتري على السلع، ويدل البائع على الأثمان[32]، وتجوز السمسرة بشرط ألا يخدع

السمسار أحد العاقدين لحساب الآخر أو لحساب نفسه، وأن يأخذ من الأجر ما يكافئ جهده، دون غبن أو استغلال [33].

5/ المصادر العسكرية (الغنيمة والفيء والسلب): الغنيمة هي اسم لما يؤخذ من أموال الكفرة بقوة الغزاة وقهر الكفرة [34]، وقد أنزل الله كيفية قسمة هذه الغنائم في سورة الأنفال. أما السلب فيتمثل في ثياب المقتول وماله ودابته وسلاحه.

6/ الإجارة: لفظ الإجارة مأخوذ من الأجر وهو الثواب، فمعنى استأجر الرجل لرجل، أي استعمله عملاً بأجرة، أي بثواب يثيبه على عمله، من قولهم أجرك الله يأجرك أي أثابك يثيبك[35]، ولقد ثبتت مشروعية الإجارة من الكتاب والسنة والإجماع، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ**﴾ [36]، فالله تعالى يقول في هذه الآية ليسخر هذا في خدمته هذا، ويعود هذا على هذا بما في يديه من فضل الله، رحمة منه لعباده ونعمة عددها عليهم، بأن جعل افتقار بعضهم إلى بعض سبباً لعيشهم في الدنيا وحياتهم فيها[37].

أمّا من السنة فقوله عليه الصلاة والسلام(قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القِيامة، رجل أعطى بِي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرًا فاستوفى منه ولم يعط أجره)[38]، وقد أجمعت الأمّة الإسلامية على مشروعية الإجارة[39]، وذلك لحاجة الناس إلى التبادل في المنافع والخدمات، كحاجتهم إلى التبادل في السلع والأعيان[40]، تتنوع إجارة الأشخاص إلى نوعين، إجارة خاصة وإجارة مشتركة، فالإجارة الخاصة كاستئجار شخص للخدمة مدة معينة، وفي هذه الحالة يقتضي العقد من الشخص تسليم نفسه للمستأجر، ويسمى أجيرا خاصا، أما الإجارة المشتركة فتتم من خلال التعاقد على إتمام عمل معين، كبناء دار[41]، وسمي الأجير مشتركا، لأنه يقبل أعمالا لأكثر من واحد في وقت واحد، كالحائك والنجار ونحوه، بينما الأجير الخاص، لاختصاص المستأجر بنفعه في تلك المدة دون سائر لناس[42]، يشترط في الأجرة أن

تكون معلومة وموصوفة علما لا يقضي إلى المنازعة، ويتحقق العلم بالأجرة إما بالرؤية والمعاينة، أو بالصفة ببيان الجنس والنوع والصفة والقدر[43].

ثانيا: الكسب الأخلاقي :

من أهم مقومات مرتكزات الاقتصاد الإسلامي هي الأخلاق والتعامل في العبادات والمعاملات بين العبد وربه وبين العبد ونفسه وبين العبد وأخيه؛ ينتج عن ذلك رضا من الله سبحانه وتعالى وتتنزل البركات والخير والطمأنينة على المجتمع من هذه المعاملات والعبادات هي: -

1) الاستغفار: هو عبارة عن شعور قلبي بالتوبة والندم على فعل المعاصي والعزم على عدم الرجوع لها على المستوى الشخصي والجماعي، بأن يغلب الصلاح على الفجور، والاستقامة على الانحراف، ففي هذه الحالة يستحق العبد الرحمة العاجلة من الله سبحانه وتعالى في الدنيا لقوله جل وعلا: ﴿ **فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا**﴾[44]. فالاستغفار بهذه الكيفية سبب لنزول المطر وسعة الرزق أي المال والإنجاب وخصوبة الأرض وكثرة الزرع[45]، فمثلا بلغة الاقتصاد نزول الغيث يؤدى إلي زيادة المساحات المزروعة (أي التوسع الأفقي بالمساحات المزروعة والرأسي بزيادة الإنتاج وتنوع المحاصيل، وزيادة تربية الحيوانات بأنواعها)، ومن ثم يزيد الإنتاج وهذا بدوره يؤدي إلي انخفاض الأسعار مما ينعكس على الدخل، وأيضا تزيد موارد الزكاة وذلك بدفعها يوم حصاد المحصول، وكما يزيد حجم الماشية، وكذلك يزيد وعاء الزكاة، أما زيادة المال(الدخل) ينعكس إيجابا على صاحبه وعلى الفقراء والمساكين وغيرهم من مصارف الزكاة الأخرى.

2) الشكر: حقيقته أن الله هو المنعم والمتفضل والمعطي لعباده، ويستوجب إقرارا باللسان وعملا بالجوارح [46]، بأن تحمد الله فمتى حصل الشكر استحق الشاكر نعمة الله في الدنيا ببسط الرزق وسعته لقوله تعالى: ﴿**لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ**

عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [47].

3) التوكل سبب في زيادة الدخل (الرزق)، أما في السنة وروى عن جابر بن عبد الله أن الرسول ﷺ قال:(لا تستبطئوا الرزق، فإنه لم يكن عبد ليموت حتى يبلغ آخر رزق هو له)، وعن عمر بن الخطاب لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا، و روى أبو هريرة دخل رجل على أهله، فلما رأى ما بهم من الحاجة خرج إلى البرية، فلما رأت امرأته قامت إلى الرحى فوضعتها، وإلى التنور فسجرته، ثم قالت: اللّهم ارزقنا فنظرت، فإذا الجفنة قد امتلأت. قال: وذهبت إلى التنور فوجدته ممتلئا قال: فرجع الزوج، قال: أصبتم بعدي شيئا، قالت امرأته: نعم من ربنا، فقام إلى الرحى فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال:أما أنّه لو لم يرفعها لم تزل تدر إلى يوم القيامة).

4) البركة: البركة هي ثمرة الطاعة، وهي من الأسس المعتمدة في عقيدة المسلم وتصوره، وقد لا يفهمها من نظر إلى الحسابات الآلية فقط وابتعد عن المشاعر الإيمانية وحجبته قوانين الأرض فقط، فالبركة هي: النماء والزيادة والسعادة والاتساع والكثرة في كل خير[48]، لقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ**﴾ [49]، وفي شرح منتهى الإرادات: البركة الزيادة أو حلول الخير الإلهي في الشيء[50]، وقيل لأحد الصالحين: إنّ الأسعار قد ارتفعت، قال: أنزلوها بالتقوى، وقد دعا رسول الله ﷺ لأنس بالبركة فقال:(اللّهم أكثر ماله وولده وبارك له فيما أعطيته)[51]، قال أنس: (فو الله إنّ مالي لكثير وإن ولدي وولد ولدي يتعادون على نحو المائة اليوم وإنّ أرضي لتثمر في السنة مرتين وما في البلد شيء يثمر مرتين غيرها)[52]، ويقول د. أشرف دوابة الخبير الاقتصادي: إنّ مفهوم البركة هو أن يكون هناك نماء في الباطن رغم وجود نقص ظاهري للمال، ويري الباحث أنّ البركة هي الزيادة والنماء ويلاحظ ذلك من بركة الأنعام وما يذبح منها يومياً وفي المواسم الدينية وهي متزايدة مقارنة مع غيرها من الحيوانات منزوعة البركة مثل البغال والخنزير وغيره.

5/ الرزق: الرزق في الاصطلاح يشمل الهبة والعطاء الرباني لعباده وهو من أحد طرق الكسب، لقوله عز وجل: ﴿**كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً**﴾(53). ومنه الرزق الحسن وهو ما يصل إلى صاحبه بلا كد في طلبه. وقيل ما وجد غير مرتقب ولا محتسب ولا مكتسب. (54) ويقال أعطى السلطان رزق الجند. وأيضا أرتزق الجند أي أعطوا أرزاقهم. (55)وفي السنة عن أبي الدرداء عن الرسول ﷺ قال:(إنّ الرزق ليطلب العبد أكثر ما يطلبه أجله). (56)وعن الحسن أنه كان إذا رأى السحاب قال لأصحابه: فيه والله رزقكم ولكنكم تحرمونه بخطاياكم. ومنه قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاء مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (57).

الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي

إن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان ليحيا في الدينا حياة غير الكاملة ليتخذها دار عبور للحياة الآخرة الكاملة، وأمده بوسائل الحياة العديدة ممثلة في الأرض بما فيها من نبات وحيوان ومعادن لقوله تعالى ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا**﴾(58) ليستغلها استغلالا كاملا وليستمد منها احتياجاته من قوت وسكن وملبس ولم يخلق اللّه القوت والمسكن والملبس مصلحا بحيث يستغنى عن صنعة الإنسان فيه. (59). تعريف الإنتاج في الاقتصاد الوضعي: وقد عرّف الاقتصاد الوضعي الإنتاج بأنه كل نشاط يتولد عنه منفعة أو زيادة في المنفعة وتعرّف المنفعة بأنها قدرة السلعة أو الخدمة على إشباع حاجة من حاجات الإنسان. إذا الإنتاج: هو كل عملية يقوم بها الإنسان ويترتب عليها حدوث منفعة اقتصادية جديدة(60). ومعنى ذلك أن النشاط الإنتاجي يتمثل في تلك الجهود والأعمال التي تجعل الأشياء صالحة أو أكثر صلاحية لإشباع حاجات الإنسان، يستوي في ذلك الأشياء المادية (السلع) والأشياء المعنوية (الخدمات).

ويعرف الإنتاج بأنه بذل الجهد الدائب في تثمير موارد الثروة ومضاعفة الغلة من أجل رخاء المجتمع، ودعم وجوده وقيمه العليا.(61) ويعد الإنتاج من أهم الأنشطة التي يقوم

بها الاقتصاد القومي وهو الأداة الوحيدة لتحقيق الاستهلاك، حيث يعمل على توفير احتياجات المواطنين من السلع اللازمة لاستمرار حياتهم، كما يوفر الإنتاج الاستغناء عن العالم الخارجي، ويعمل على استقلاله عن الاقتصاديات الأخرى، ونظراً لهذه الأهمية للإنتاج اعتبره الاقتصاديون أحد المؤشرات لقياس متانة الهيكل الاقتصادي.(62)

أولا: معنى الإنتاج في الفكر الاقتصادي الحديث: أدخل آدم سميث في معنى الإنتاج كل نشاط إنساني يؤدي إلى خلق أموال مادية سواء كانت هذه الأموال المادية منتجات زراعية أم صناعية ثم أدخل جان بانت ساي الخدمات في معنى الإنتاج وأصبح الإنتاج يعني كل نشاط إنساني يؤدي إلى خلق المنافع أو إلى زيادتها بقصد إشباع الحاجة الإنسانية وعلى ذلك فالإنتاج ينقسم إلى قسمين وهما: -

1) الإنتاج المادي: للإنتاج المادي أكثر من صورة فعلى سبيل المثال من صور الإنتاج المادي بالإضافة إلى الإنتاج الزراعي كل عمل يؤدي إلى تغير شكل المادة مثل صنع الإنسان الأثاث من الأخشاب أو الملابس من القطن أو الأحذية من الجلود أو السيارات أو الطائرات.

2) الإنتاج غير المادي: لا يقتصر معنى الإنتاج على الإنتاج المادي فقط. بل هناك حاجات إنسانية لا يمكن إشباعها إلا من خلال الإنتاج غير المادي كالخدمات (السلع غير الملموسة) كالحاجة لخدمة الطبيب والمهندس والمدرس والجند والقاضي والمحامي وخدمة البنوك والتجارة والسياحة(المترجم) وغيره.

ثانيا: مفهوم الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي :

لقد التفت الفكر الاقتصادي الإسلامي إلى ما تمثله العملية الإنتاجية من صلاحية السلعة أو الخدمة لإشباع حاجات الإنسان؛ ولذلك فقد سميّ هذا النشاط بجوهره وهو (إصلاح الأشياء) وقد شاع هذا التعبير الدقيق على لسان الإمام الغزالي فنراه يقول: المصلحين للأطعمة أي المنتجين لها، والمصلحين لآلات الأطعمة وغير ذلك (اعلم أن هؤلاء الصناع المصلحين للأطعمة وغيرها...) ويقول: (والطحان يصلح الحبّ

بالطحن، والحراث يصلحه بالحصاد، والحداد يصلح آلات الحراثة، والنجار يصلح آلات الحدادة..)[63] والاقتصاد الإسلامي يضع قيدًا مهمًّا في تعريف الإنتاج وهو مشروعية الحاجة التي تقوم السلعة أو الخدمة المنتجة بإشباعها.[64] أذا يمكن القول أن الإنتاج في المفهوم الإسلامي يعرف بأنه: استخدام القدرات التي أودعها الله تعالى في الإنسان في معالجة الموارد المادية التي أودعها الله تعالى في الأرض من أجل إيجاد منفعة معتبره شرعا. والهدف من الإنتاج هو توفير الحاجات التي تعين المسلم على عبادة الله تعالى. ولقد أقر ابن خلدون بوجوب توفر الغذاء من أجل أن يستمر البقاء وأن الحاجة هي الدافع الأول للإنتاج وأن قدرة الفرد الواحد لا تمكن من الحصول على الكفاية من الغذاء وبالتالي يجب إن يكون العمل الإنساني منظما تنظيماً اجتماعيا محكما وبصورة يصبح معها الإنتاج كافيا للمجتمع.[65]والإنتاج ليس كله سواء ف منه ما هو حلال طيب ومنه ما هو حرام خبيث، وبذلك تكون الغاية الكبرى هي توجيه الموارد البشرية والطبيعية والأموال نحو إنتاج الحلال الطيب حتى يتحقق الخير للبشرية وهذا هو مناط العمل في الإسلام، حيث يلزم ربط الإنتاج بتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية وهي حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال والتي بها يحيا الإنسان حياة طيبة في الدنيا وينال رضا الله في الآخرة.

❖ يقصد بالإنتاج بصفة عامة بأنه بذل الجهد لاكتشاف واستغلال الموارد المتاحة للحصول منها على المنافع المختلفة لتحقيق الحاجات الأصلية. ويتسع مفهوم الإنتاج في الإسلام ليشمل إنتاج السلع والخدمات المختلفة المشروعة والتي تفيد المخلوقات جميعاً وفق ضوابط الشريعة الإسلامية. ويعتبر الإنتاج في الإسلام من أهم مقومات تعمير الأرض وتوفير سبل المعيشة الرغدة الطيبة للناس في الحياة الدنيا لكي يستطيعوا عبادة الله، ولقد أمر الله سبحانه وتعالى بالعمل من أجل إنتاج الطيبات، فقال ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾ [66] كما وصف الله الطائفة أخرى: ﴿**وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ**﴾ [67]. وحث الرسول ﷺ على العمل المنتج فقال: "ما

أكل أحد طعاماً قط خيرا من عمل يده، وأن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده" (رواه البخاري). (68)

❖ ويعرف الإنتاج في المفهوم الإسلامي كذلك بأنه:(استخدام القدرات التي أودعها الله تعالى في الإنسان في معالجة الموارد المادية التي أودعها الله تعالى في الأرض من أجل إيجاد منفعة معتبره شرعا والهدف من الإنتاج هو توفير الحاجات التي تعين المسلم على عبادة الله تعالى). ولقد أقر ابن خلدون بوجوب توفر الغذاء من لأجل أن يستمر البقاء وأن الحاجة هي الدافع الأول للإنتاج وأن قدرة الفرد الواحد لا تمكن من الحصول على الكفاية من الغذاء وبالتالي يجب إن يكون العمل الإنساني منظما تنظيماً اجتماعيا محكما وبصورة يصبح معها الإنتاج كافيا للمجتمع.

❖ يرى الباحث أن تعريف الاقتصاد الإسلامي للإنتاج ينحصر في الآتي: -

هو السعي وبذل الجهد الإنساني لتحويل واستغلال الطبيعة إلى منافع تشبع الحاجات الإنسانية من سلع وخدمات للحفاظ على الأصول الخمسة ومن ثم تحقيق الاستخلاف في الأرض.

المبحث الثالث

طرق توزيع الثروة والدخل في الاقتصاد الإسلامي

أولا: **التوزيع في اللغة**: هو القسمة والتفريق، وزع الشيء يوزعه توزيعا، إذا قسمه وفرقه، وتوزعوا الشيء فيما بينهم، أي تقسموه. (69)

ثانيا: **التوزيع في الاصطلاح الاقتصادي** : أما المدلول الاقتصادي للتوزيع يشمل كل من الواحد والمتعدد، فيراد بالواحد الدخل (مجموع الدخول التي يحصل عليها أصحاب عناصر الإنتاج خلال فترة معينة عادة تكون سنة مقابل مساهمتهم في العملية الإنتاجية؛ أي مجموع الأجور والريوع والفوائد والأرباح التي يحصل عليها الأفراد خلال سنة معينه) أو الثروة القوميين (السلع المادية النافعة التي يمتلكها الأفراد كالأراضي والمباني والآلات والموارد الطبيعية)، ويراد بالمتعدد أفراد المجتمع أو فئاته. مما

سبق نجد أن تعريف التوزيع ينحصر في شيئين لا ثالث لهما هما الدخل والثروة (الناتج الكلي) على عناصر الإنتاج.[70]

مما سبق يمكن تعريف التوزيع بأنه الطريقة العلمية التي يتم بها توزيع الثروة والدخل بين أفراد المجتمع وفئاته حسب المنهج والنظام المتبع.

ثالثا: أنواع التوزيع في الاقتصاد الإسلامي :

1/ التوزيع الوظيفي في الاقتصاد الإسلامي: يعرف في النظرية التقليدية بالتوزيع التقليدي هو التوزيع الذي يهدف إلى قسمة عائد الإنتاج على عناصر الإنتاج التي شاركت في العملية الإنتاجية. وهي وفقاً للاقتصاديين المحدثين: العمل، والأرض، ورأس المال، والتكنولوجيا، والتنظيم؛ ليحصل كل عنصر من عناصر الإنتاج على نصيبه من عائد النشاط الاقتصادي الإنتاجي .أي يقوم بتحديد الثمن المقابل لخدمات عناصر الإنتاج التي تسهم في العمليات الإنتاجية المختلفة.

أ) يحصل العمل (الجهد البشري العقلي والعضلي) المبذول في العملية الإنتاجية على عائده المتمثل في أجور العمال. كما له أن يحصل على نسبة من الربح إذا كان مضاربا. وأيضاً يحصل عائد آخر هو نسبة من الناتج كما في المزارعة.

ب) تحصل الأرض ويقصد بها جميع الثروات (الموارد الطبيعية) التي خلقها الله للبشر على سطح الأرض؛ سواء أكانت يابسة أم مائية وما فوقها وما تحتها على عائدها نظير المشاركة في العملية الإنتاجية في صورة إيجار يعرف بالريع.

ج) يحصل رأس المال على معدل فائدة مضمون كعائد له على مشاركته في العملية الإنتاجية. وهذا بخلاف عائد رأس المال في الاقتصاد الإسلامي هو أن يشارك في النشاط الاقتصادي، ومن ثم يشترك في النتيجة النهائية للنشاط الاقتصادي، التي يحتمل أن تكون ربحاً أو خسارة، وذلك يمثل الطريق الشرعي والسوي والعادل لنماء المال وزيادته وفقاً لمعايير عادلة، إذ الغرم بالغنم، كشرط شرعي لاستحقاق العائد من رأس المال.

د) تحصل التكنولوجيا على عائد متمثل في أجرة أو ثمن مقابل الخدمة المقدمة للعملية الإنتاجية.

و) وأخيرا يحصل التنظيم على ربح نظير مشاركته في العملية الإنتاجية، والربح هو الفائض (المتبقي) بعد توزيع عائد العملية الإنتاجية على الأربعة عناصر التعاقدية السابقة.(71)

2/ إعادة التوزيع في الاقتصاد الإسلامي :

يعرف بأنه التوزيع الشرعي للدخل الفردي(الإنفاق) وينقسم إلى قسمين هما التوزيع الإلزامي لدخل الفرد والتوزيع الأخلاقي أي الطوعي لدخل الفرد.

أ) التوزيع الإلزامي العقائدي: وهو بمثابة كسب مالي لأهم شريحة في المجتمع هم الفقراء والمساكين من أهم طرق التوزيع الإلزامي للكسب أي الدخل في الاقتصاد الإسلامي هي: -

- الزكاة: هي فريضة ربانية وواجبة على كل مسلم ومسلمة. جاء تشريع الزكاة في الشريعة الإسلامية بغرض تخفيف الفوارق بين فئات المجتمع، جاء في صحيح البخاري "أنّ النبيّ ﷺ بعث معاذ رضي الله عنه إلى اليمن، فقال: فأعلمهم أنّ الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كلّ يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أنّ الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم وتُرد على فقرائهم. وعليه يري الباحث أن فرض الزكاة بلغة الاقتصاد تؤخذ من الأغنياء عندما تعطى للفقراء والمساكين، فترد لهم مرة أخري في شكل مشتريات من للفقراء والمساكين بالتالي كلما زاد مقدار الزكاة كلما يزداد الدخل الأغنياء ومن ثم يزداد حجم الأنفاق على الفقراء والمساكين. إذن توجد علاقة طردية بين الزكاة والدخل.

- الميراث الذي يعيد التوزيع على أساس درجة القرابة والحاجة معاً. أو وهو من مظاهر التكافل الأُسري بين أفراد العائلة الواحدة، وفي نفس الوقت هو طريقة ناجحة في

توزيع الثروة، إذ يقود إلى بالضرورة إلى إحكام التوازن التام في الأمة [72].

– الوصية: تعني الوصية التبرع بالمال بعد الموت. أو هي الأمر بالتصرف بعد الموت أو التبرع بالمال بعده [73].

– زكاة الفطر: مقدار من المال (الأفضل أو صاع عن كل مسلم من قوت أهل البلد) يعطى للفقراء والمساكين فقط، وهم من لا يملكون كفايتهم في يوم العيد؛ جَاءَ عَن ابنِ عَبَّاسٍ – رضي الله عنهما – قَالَ :(فَرَضَ رَسُولُ اللهِ ﷺ زَكَاةَ الفِطرِ طُهرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغوِ وَالرَّفَثِ، وَطُعمَةً لِلمَسَاكِينِ، مَنْ أَدَّاهَا قَبلَ الصَّلَاةِ فَهِيَ زَكَاةٌ مَقبُولَةٌ، وَمَن أَدَّاهَا بَعدَ الصَّلَاةِ فَهِيَ صَدَقَةٌ مِنَ الصَّدَقَاتِ)[74]. إذا يمكن القول إن المدرسة الإسلامية تعتبر الدخل داخليا وذلك من خلال تدفقات إعادة التوزيع الدخل أي إعادة تشكيل الدخل الفردي بحيث يصبح متغير الدخل أكثر فعالية في تفسير علاقة الطلب الاستهلاك.

ب) التوزيع الطوعي والأخلاقي: وهو توزيع مستحب يقوم به الفرد ويثاب عليه ويتمثل في العطية، والصدقات، والكفارات، النذر والوقف: العطية الهبة أو الهدية هما بمعنى واحد عند الأئمة وهما يعنيان: تمليك المال للحصول على منفعة بدون عوض. أو تمليك العين بلا عوض. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:(تهادوا تحابوا)،[75] وأيضا قال ﷺ:(عن أبي إسحق عن طلحة بن مصرف قال سمعت عبد الرحمن بن عوسجة يقول سمعت البراء بن عازب يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول من منح منيحة لبن أو ورق أو هدى زقاقا كان له مثل عتق رقبة).[76] أما العطية عرفها الفقهاء بأنها: "ما يعطى إلى الغير" فالعطية تشمل الهبة والهدية والصدقة والوصية. أما الكفارات عرفها النووي بأنها: (تستعمل فيما وجد، فيه مخالفة أو انتهاك وإن لم يكن إثم كمن قتل خطأ) بمعني هي الدية.[77]

أما النذر هو أن يوجب المكلَّف على نفسه أمرًا لم يلزمه به الشارع.[78] وكذلك الوقف: والوقف عند الفقهاء حبُس العين على ملك الواقف أو على ملك الله تعالى، وهو

شبيه بالزكاة من حيث كونه يمثل سنداً لبيت مال المسلمين، يدعم الفقراء بالصدقات الجارية التي لا تتوقف، دون إثقال كاهل ميزانية الدولة العامة بأعبائهم، لتتفرغ لتحقيق المصالح والخدمات الاجتماعية العامة، سبق الحديث عنه[79].

المبحث الرابع

مفهوم المستهلك والاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي والوضعي

أولا: مفهوم المستهلك: هنالك عدة تعريفات للمستهلك منها على سبيل المثال:

1/ عرف علم التسويق مصطلحين للمستهلك هما: المستهلك النهائي والمستهلك الصناعي، ويعرف الأول بأنّه: الشخص الذي يقوم بشراء السلعة أو الخدمة، وذلك بهدف إشباع حاجة أو رغبة لديه أو لدى أفراد عائلته أو مَنْ يعول من أقاربه [80]، فهو عن هذا الطريق يشبع حاجة غير تجارية، وإنّما يشتري السلعة أو الخدمة، ويستعملها لأغراض شخصية أو منزلية، وأمّا الثاني فيعرف بأنّه: مَنْ يقوم بشراء السلع والخدمات، لإنتاج سلع وخدمات أخرى [81].

2/ وأيضا في القاموس الاقتصادي يعرف المستهلك: بأنّه الذي يستهلك السلع والخدمات لتلبية حاجاته [82]، وعليه فإنّ المستهلك يصرف قسطا من دخله لشراء السلع والخدمات الضرورية، ويدخر الباقي.

3/ إذن تعريف المستهلك في الاصطلاح الشرع هو(من يقوم باستعمال السلع والخدمات لإشباع حاجياته الشخصية، وحاجيات من يعلوهم، ليس بهدف إعادة بيعها، أو تحويلها، أو استخدامها في نطاق نشاطه المهني.[83]

4/ المستهلك أنّه الشخص الذي ينفق دخله المحدود من أجل الحصول على أكبر إشباع ممكن لحاجاته، إذا يتوَجَّب عليه أن يضع ترتيباً تنازلياً لحاجاته؛ واضعاً الضرورية منها في المرتبة الأولى، تليها الحاجات الأقل أهمية بالنسبة له تباعاً. [84].

يرى الباحث أن جميع التعريفات تتفق على أن المستهلك أما فردا أو مجتمعا يقومون بأنفاق دخلوهم على مختلف السلع والخدمات، أو منشآت تقوم بشراء مستلزمات الإنتاج

بغرض الإنتاجية لتحقيق الربح.

ثانيا: ماهية سلوك المستهلك في الاقتصاد الوضعي :

ومن المفترض أنّ سلوك المستهلك يستند إلى العقلانية والرشد في اختياره لمجموعته السلعية بين البدائل المطروحة أمامه، ويتمّ ذلك وفق الإمكانات المتاحة للمستهلك وفي حدود دخله.

يقصد بسلوك المستهلك أيضا (مجموعة الأفعال والتصرّفات التي يقوم بها الفرد والجماعات، وبحسب إمكاناتهم المتاحة، والمعَبَّر عنها بقراره في شراء المنتج، الذي يتوَّقع بأنّه يشبع حاجاته ورغباته فيها لحظة الشراء) (85).

ثالثا: ماهية سلوك المستهلك في الاقتصاد الإسلامي :

تخضع فكرة سلوك المستهلك في الاقتصاد الإسلامي إلي لمبادئ وقواعد، منها: قاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة"، وقاعدة المشروعية (الحلال والحرام)، وقاعدة القِيَم الخُلقية، وقاعدة الاعتدال. إذا يمكن القول إن مفهوم سلوك المستهلك في الاقتصاد الإسلامي هو:(مجموعة الأفعال والتصرفات التي يقوم بها الفرد والجماعات، من إنتاج وشراء واستهلاك سلع وخدمات، وأنفاق دخل وحسب إمكاناتهم المتاحة، وفق المبادئ والقواعد التي نص عليها القرآن الكريم والتصرفات التي جاءت بها السنة الشريفة. ولقد روى أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا سقطت لقمة أحدكم، فليمط عنها الأذى، وليأكلها ولا يدعها للشيطان)، وعن المقدام قال رسول الله ﷺ:(ما ملأ ابن آدم وعاء شراً من بطنه، حسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه، فإن كان فاعلاً لا محالة، فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه) (رواه ابن ماجه)، وكان رسول الله ﷺ إذا أصبح وسأل أهله عن طعام فلم يجد، نوى الصيام. ومن وصاياه ﷺ: (الاقتصاد نصف المعيشة) (البيهقي) وقوله ﷺ كذلك: (من فقه الرجل قصده في معيشته) (رواه أحمد)، فقال ﷺ: (ما عال من اقتصد). كما حث الاقتصاد الإسلامي على الإنتاج لقوله النبي ﷺ : (ما أكل أحدٌ طعامًا قطُّ خيرًا من أن يأكل من عمل يده).(86) ويرى الباحث

أنّ التعريف الجامع لسلوك المستهلك هو تعريف دكتور خالد الجريسي الذي يقول:(إنّ سلوك المستهلك هو مجموعة الأنشطة والتصرفات التي يقدم عليها المستهلكون أثناء بحثهم عن السلع والخدمات التي يحتاجون إليها بهدف إشباع حاجاتهم لها ورغباتهم فيها، وأثناء تقييمهم لها والحصول عليها واستعمالها والتخلص منها، وما يصاحب ذلك من عمليات اتخاذ القرار)[87]، و يشتمل هذا التعريف على الأركان الأساسية الآتية:-

الركن الأول: مجموعة الأنشطة والتصرفات التي يقدم عليها المستهلكون، وهذا يخص المنتج من السلع والخدمات التي ترغم المستهلك لشرائها، حسب اعتقاده من حيث الجودة والمنفعة التي تحققها له، أو من حيث الدين حلال أم حرام (سلع طيبة أم خبيثة).

الركن الثاني: هو إشباع الحاجات والرغبات، وهذا يعني وجود الرغبة المدعمة بالمقدرة الشرائية (الدخل المتاح للأنفاق). الركن الثالث: هو الحصول على السلعة أو الخدمة وتقييمها، من حيث السعر (أحوال السوق) والإنتاج ومدة صلاحيتها وغيره، ومن ثم اتخاذ القرار سواء أن كان بالشراء أو تركها. الركن الرابع: هو استعمال السلعة أو الخدمة، والتخلص منها، وهذا يعني الاستهلاك النهائي للسلعة أو الخدمة وليس الاستهلاك الوسيط.

رابعا: مفهوم الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي :

1/ **الاستهلاك في الاقتصاد الوضعي**: ليس هناك اتفاق وضح بين الاقتصاديين المعاصرين حول تحديد مفهوم وتعريف الاستهلاك فمنهم من يقول: الاستهلاك يشكل المرحلة النهائية التي تُشْبِع الحاجات من السلع، والخدمات[88]. وتعرف وزارة التجارة الأمريكية الاستهلاك تعريفًا إحصائيًا؛ فتقول إنّه: (القيمة السوقية لمشتريات السلع والخدمات من الأفراد والهيئات التي غرضها غير الربح، وقيمة الأكل والملابس والإسكان وغير ذلك)،[89] أما الاقتصادي الألماني شترا يزلر فيقول بأنّ الاستهلاك هو: (المنفعة المتحققة عن الجهد المبذول من أجل الحصول على السلع الضرورية). [90]

2/ **تعريف الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي**: يعرف الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي بأنه:(هو إتلاف المال في منفعة الإنسان)(91). أما عن تعريف الاستهلاك في عرف الشرع قيل: بأنه إهلاك السلع والمنتجات التي يحصل عليها الفرد لقضاء ضرورياته وحاجاته، وجاء في معجم لغة الفقهاء: الاستهلاك هو (زوال المنافع التي وُجِدَ الشيء من أجل تحقيقها، وإن بقيت عينه قائمة)(92). الاستهلاك:(هو مجموع ما ينفق من مال في شراء السلع والخدمات)(93). أما الدكتور أحمد زكي بدوي فيقول معرفًا الاستهلاك في معجم المصطلحات الاقتصادية بأنّه: (النشاط الذي يُشبع به الإنسان حاجاته)(94). بالإضافة إلى أنّ الباحثين في الاقتصاد الإسلامي يكادوا يتفقون على تعريف موحد للاستهلاك هو التناول الإنساني المباشر من الطيبات للسلع والخدمات، لإشباع رغبات الإنسان وحاجاته(95).

ومن هذه التعريفات يلاحظ الباحث أن هنالك خلط بين المفهومين (الإنفاق الاستهلاكي والاستهلاك)؛ لذا يرى الباحث إن الإنفاق الاستهلاكي (هو إنفاق المال) أي الدخل المتاح للإنفاق سواء على السلع والخدمات أو على المواد الخام والمواد الأولية التي تستخدم في الصناعات التحويلية؛ أما الاستهلاك هو الحصول على السلع والخدمات للإشباع الحاجات الضرورية وغير الضرورية؛ أو أتلاف الأسر لكميات للسلع والخدمات بأنواعها المختلفة.

خلاصة القول أنّ الاستهلاك في المفهوم الاقتصادي الإسلامي لا يخرج عن معنى (الإنفاق الذي يوجه لشراء السلع والخدمات النهائية بغرض إشباع الرغبات والحاجات الإنسانية على مختلف مستوياتها وتختلف أنواع الرغبات والحاجات وأولوياتها باختلاف المجتمعات، وكذلك تختلف السلع والخدمات التي يتم بواسطتها إشباع هذه الرغبات والحاجات). أو يعرف كذلك بأنّه (مجموعة التصرفات التي تشكل سلة السلع والخدمات من الطيبات التي توجه للوفاء بالحاجات والرغبات المتعلقة بأفراد المجتمع والتي تتحدد طبيعتها وأولوياتها باعتمادها على القواعد والمبادئ الإسلامية وذلك بغرض التمتع والاستعانة بها على طاعة الله سبحانه وتعالى).

ـ الاستثمار وعلاقته بالادخار في الاقتصاد الإسلامي :

قد اختلفت النظريات الاقتصادية في نوع العلاقة بين الادخار والاستثمار، فالاقتصاديون الكلاسيك يؤسسون رؤيتهم للعلاقة بين الادخار والاستثمار على ما ذكره آدم سميث حيث يرى أن كل ما يدخر سنويا فأنه يستثمر سنويا. وينظر الكلاسيكيون إلى الادخار على أنه صورة الإنفاق على شراء سلع الاستثمار، أي أن الادخار يتحول بالضرورة إلى استثمار. بمعنى آخر أن الدخل القومي يتم أنفاقه بالكامل.(96).

أما الفكر الكينزي قد أتخذ شكلا مغايرا لما كان عليه الفكر الكلاسيك، ولعل أهم ما جاء به كينز، أعتبر الادخار دالة في الدخل وليس في سعر الفائدة، و أن الأشخاص الذين يقومون بالادخار هم ليسوا نفس الأشخاص الذين يقومون بالاستثمار، كما لا يرى أن زيادة الادخار ستؤدي إلى خفض معدلات الفائدة. لأنه يعتبر أن معدل الفائدة يتحدد بطلب النقود وعرضها، كما زيادة الاستثمار يتوقف على الكفاية الحدية لرأس المال، أي مقدار الأرباح التي تخلقها الأموال المستثمرة معدل الفائدة. إذا ترى النظرية الاقتصادية أن الأفراد عندما يوزعون دخلوهم بين الاستهلاك والادخار فأنهم يشترون السلع الاستهلاكية بما ينفقونه من دخل وادخارهم بالبنوك وشركات التأمين يقوم بإمداد المنظمين بالائتمان لتمويل مشترياهم من السلع الإنتاجية؛ وهذا هو الاستثمار. وعليه فإنه وفقا للفكر الكلاسيكي إن الادخار هو المصدر الوحيد للأرصدة المتاحة للإقراض، بمعنى أن الادخار هو مصدر الاستثمار، بمعنى هنالك علاقة بين الاستثمار والادخار.

وقد حظيت العلاقة بين الاستثمار و الادخار باهتمام واضح في الأدب الاقتصادي، ترجمت في عدة دراسات تطبيقية شملت العديد من الدول المتقدمة والنامية، وخصلت الدراسات جميعها ليس هنالك علاقة بين الاستثمار والادخار في جميع دول الدراسة في الأجل القريب، بينما هنالك علاقة قوية بين الادخار والاستثمار في الأجل الطويل لدي الدول المتقدمة بخلاف الدول النامية لأن الاستثمار لدى الدول النامية يعتمد على المساعدات الأجنبية، ومن ناحية أخرى أوضحت الدراسات أن هنالك علاقة سببية بين

الادخار المحلي والاستثمار المحلي في المدى القريب.[97]وهذا الأخير يتفق من نظر الإسلام لتنمية المدخرات (الاستهلاك المستقبلي)، لذا يعرف الاستثمار في المنظور الإسلامي بأنه تنمية المال بشرط مراعاة الأحكام الشرعية عند استثماره، فهو طلب ثمرة المال ونمائه في أي قطاع من القطاعات الإنتاجية المختلفة. وهو ما يتفق مع تعريف الاستثمار بأنه إضافة على الناتج القومي، في إطار أحكام الشريعة بما يؤدي إلى تحقيق وتدعيم أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي، من خلال الأولويات التي تعكس واقع الأمة الإسلامية. وتكمن موجهات الاستثمار من المنظور الإسلامي على استراتيجية محددة في محاور أربع، المخاطرة بدل المغامرة، والمشاركة بدل الربا، واستقرار قيمة النقود بدل التضخم، ومنافسة تعاونية يسودها سعر العدل (ثمن المثل) وحرية التسعير ومنع لبيوع الغرر بدل الاحتكار. [98]

الخاتمة

خلصت الدراسة إلى نتائج وتوصيات يمكن تلخيصها في الآتي:

أولا: النتائج: –

1/ أن أول توجيه لسيدنا آدم عليه السلام هو العمل أذا بذل الجهد يسبق عملية الإنتاج.

2/ هنالك أدوات للكسب يعتمد عليها المجتمع المسلم غيره من المجتمعات الأخرى.

3/ يأتي الإنتاج(العرض) بعد العمل ثم التوزيع على الاستهلاك والاستثمار.

4/ تفرد الاقتصاد الإسلامي بنوع معين من التوزيع الإلزامي والطوعي عن غيره من الاقتصاديات الأخرى.

5/ ليس هنالك علاقة بين الادخار المحلي والاستثمار المحلي في الأجل القصير بينما توجد هذه العلاقة الطويل.

ثانيا: التوصيات: –

1/ يجب الاعتماد على مبادئ وأصول النظام الاقتصادي الإسلامي في جميع أوجه النشاط الاقتصادي الإسلامي.

1/ يجب توفير السياسات الملائمة وتهيئة البيئة المحفزة لتطوير العمل والإنتاج وفق الضوابط الشرعية التي تبيح استغلال الموارد استغلالا أمثل.

2/ يجب معرفة أساسيات الاقتصاد الإسلامي وترتيبها حسب المعيار الشرعي لتستقيم الحياة الاقتصادية.

3/ يجب ترشيد سلوك المستهلك الاستهلاكي عبر الأعلام والخطب المنبرية لتحريك عجلة الاستثمار المحلي لتذليل الفوارق الطبقية بين أفراد المجتمع.

4/ الحث على تفعيل التوزيع الطوعي (إعادة توزيع الدخل) بجانب التوزيع التقليدي للثروة الدخل لتحريك الأنشطة الاقتصادية العاملة.

الحواشي والإحالات:

[1] – إسماعيل شوكري، محاضرات مقدمات في الاقتصاد الإسلامي– الفصل الخامس، كلية الشريعة– جامعة القرويين أكادير، ص 6.

[2] – غازي عناية، موسوعة الاقتصاد الإسلامي لخصائص العامة، دار زهران، الأردن2002 م، ص23 .

[3] – ويكيبيديا الموسوعة الحرة، نظام اقتصادي، الصفحة الرئيسية، https://ar.wikipedia.org/wiki

[4] – سعد بن حمدان اللحياني، أصول الاقتصاد الإسلامي، ب ن، 1431 هـ، ص ص 10–11.

[5] – محمد الباقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت– لبنان،1987م، ص ص57–59.

[6] – معجم المعاني الجامع،
/http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9

[7] – محمد إبراهيم مقداد وأحمد خالد عكاشة، هيكل الاقتصاد الإسلامي، وأثره في الإنتاج والتوزيع، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثاني، يونيو 2014، ص43– ص74.

[8] – عبد الجبار السبهاني، مبدأ الاستخلاف: الأساس المذهبي للاقتصاد الإسلامي، الموقع الرسمي؛ http://al-sabhany.com/index.php/2012-08-21-02-38-00

[9] – الأمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول ج/1، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان،1997م، ص5.

[10] – سورة طه: الآية 117.

[11] – الإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير، قصص الأنبياء، تحقيق عبد الحي الفرماوي، دار الطباعة والنشر الإسلامية، مصر، 1997 م، ص 61.

[12] – أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله على الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة – مصر، دت، ص3107–1108.

[13] – باقر شريف القرشي، العمل وحقوق العامل في الإسلام، مطبعة النجف، النجف – العراق، 1962 م، ص ص 48- 50.

[14] – أبو منصور الأزهري، تهذيب اللّغة، دار الكتب العلميّة، الجزء الثاني، تحقيق محمد على النجار، الدار المصرية للتأليف والنشر، دت، ص ص28 -30.

[15] – أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، مرجع سبق ذكره، ص30109.

[16] – منير البعلبكي، موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت 1991.

[17] – أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة – ترجمة خليل أحمد خليل، الجزء 3 منشورات عويدات بيروت –وباريس، 2001م. ص21.

[18] – سعيد سعد مرطان، مرجع سبق ذكره، ص81.

[19] – عبد الله المصلح وصلاح الصاوي، ما لا يسع التاجر جهله (دليل المستثمر المسلم إلى الأحكام الشرعية للمعاملات الاقتصادية المعاصرة)، دار المسلم، الرياض-السعودية،1422هـ-2001م، ص62.

[20] – أخرجه أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط ج/1، تحقيق :طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ، حديث رقم897، ص275.

[21] – عبد الكريم زيدان، حقوق الأفراد في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت،1988م، ص41.

[22] – عبد – الله المصلح وصلاح الصاوي، ما لا يسع التاجر جهله) دليل المستثمر المسلم إلى الأحكام الشرعية للمعاملات الاقتصادية المعاصرة، دار المسلم، الرياض السعودية، – 1422 هـ- 2001 م، ص 63.

[23] – أحمد الدردير، الشرح الصغير ج/3، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ب ت، ص1.

[24] – سورة البقرة، الآية: 275.

[25] – أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، محمد عبد القادر عطا، كتاب البيوع، باب إباحة التجارة ج/5، حديث رقم10177، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ-1994م، ص263.

[26] – أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني ج/4، دار الكتاب العربي، لبنان،1403هـ-1983م، ص2.

[27] – نصر فريد محمد واصل، فقه المعاملات المدنية والتجارية في الشريعة الإسلامية، المكتبة التوفيقية،1418هـ-1998م، ص56.

[28] – سورة النساء، الآية: 29.

[29] – سورة النحل، الآية:80.

[30] – سورة الأنبياء، الآية:80.

[31] – السيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، ب ت، ص351.

[32] – جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج/6، ب ن،1413هـ-1993م، ص413.

[33] – منظور أحمد الأزهري، ترشيد الاستهلاك الفردي في الاقتصاد الإسلامي، دار السلام، القاهرة،2002م، ص ص48-49.

[34] – محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ج/6، تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، تقديم محمد بكر إسماعيل، دار الكتب العلمية، لبنان،1415هـ-1994م، ص224.

[35] – أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المقدمات الممهدات (لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات)، تحقيق سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، لبنان،1408هـ-1988م، ص163.

[36] – سورة الزخرف، الآية 32.

[37] – أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، مرجع سبق ذكره، ص164.

[38] – أخرجه البخاري، مرجع سبق ذكره، كتاب البيوع، باب إثم من باع حرّا، حديث رقم2227، ص386.

[39] – أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، مرجع سبق ذكره، ص3.

[40] – علاء الدين زعتري، الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها، دار الكلم الطيب، دمشق – بيروت،1422هـ-2002م، ص119، وانظر وعبد الله .بن محمد بن أحمد الطيار، البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق، مؤسسة الجريسي، الرياض، 1414هـ-1994م، ص114.

[41] – فكري أحمد نعمان، النظرية الاقتصادية في الإسلام، دار القلم، دبي، 1405هـ-1985م، ص352.

[42] – عبد الله المصلح وصلاح الصاوي، مرجع سيق ذكره، ص ص191-192.

[43] – علاء الدين زعتري، مرجع سيق ذكره، 120.

[44] – سورة نوح، الآيات من10-12.

[45] – أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج/18، دار الكتب العلمية، بيروت،1993م، ص 302.

[46] – ابن قدامة المقدسي، مختصر منهاج القاصدين، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، ص263.

[47] – سورة إبراهيم، الآية 7.

[48]– لسان العرب /ج10، مرجع سبق ذكره، ص396، وقاموس المحيط ج/1، سبق ذكره، ص1204.

[49] – سورة الأعراف، الآية 96.

[50] – البهوتي ج/1، مرجع سبق ذكره، ص235.

[51] – محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري :الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير، اليمامة –بيروت،1407هـ-1987م، ص5975.

[52] –كامل صقر القيسي، ترشيد الاستهلاك في الإسلام، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي إدارة البحوث، بدبي،2008 م، ص96-97.

[53] – سورة آل عمران، الآية 27.

[54]– على بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، 2004م، ص 95.

[55]– زيد بن محمد روماني، المفاهيم الاستهلاكية في ضوء القرآن والسنة النبوية الجزء الثاني، كتاب شهري

يصدر عن رابطة العالم الإسلامي، العدد 153، رمضان 1415هـ، ص 136.

[56]- أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، البركة (ما يجلب البركة- ماي محق البركة)، دار الصحابة للتراث للنشر والتوزيع، طنطا –مصر،1408هـ-1991م، ص ص21-22.

[57] – سورة الجاشية: الآية 5.

[58]- سورة البقرة – الآية 29.

[59]- الإمام الغزالي "إحياء علوم الدين" نشر مصطفى الحلبي بمصر- 1939، ج3 ص 220.

[60]- إسماعيل إبراهيم البدوي، عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، مجلس النشر العلمي، الكويت، 1427 هـ 2006 م، ص62.

[61]- فهد حمد العصيمي، خطة الدولة في موارد الإنتاج، دار النشر الدولي، الرياض السعودية، 1994م، ص15

[62] – إسماعيل إبراهيم البدوي، سبق ذكره، ص 65.

[63] – الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، جـ4 ص 118.

[64] إبراهيم عبد الرحمن رجب، السلوك الإسلامي في الإنتاج بين المثال والواقع، مجلة المسلم المعاصر – مصر/ العدد 106 ديسمبر 2002، ص

[65] – إبراهيم خريس، الإنتاج والتنمية " رؤية اقتصادية إسلامية، بحث مقدم إلى الملتقى الدولي الأول لمعهد العلوم الاقتصادية التجارية وعلوم التسيير؛ الجزائر، في الفترة من 23-2010/2/24 م، ص 4-5.

[66] – سورة الملك، الآية:15.

[67] – سورة المزمل: الآية:20.

[68] – حسين شحاتة، أولويات الإنتاج في المنهج الإسلامي وأثرها على التنمية، مؤتمر قضية الإنتاج في مصر، 14-16 أبريل 1992م، أسيوط- مصر، ص7.

[69] – أيمن مصطفى حسين الصاغ، نظرية توزيع العوائد على عوامل الإنتاج في الفقه الإسلامي بحث غير منشور لاستكمال درجة الدكتوراه، الجامعة الأردنية، 2003م، ص 18.

[70] – محمد مروان السمان وآخرون، مبادئ التحليل الاقتصادي الجزئي والكلي، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، عمان – الأردن،2010 م، ص 135.

[71] – عبد الفتاح محمد صلاح، عناصر النشاط الاقتصادي في الاقتصاد الإسلامي التوزيع، /8/2015، موقع الاقتصاد العادل. http://thefaireconomy.com/article.aspx?id=73

[72] – محمود الخالدي، اقتصادنا مفاهيم إسلامية مستنيرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 1426هـ . 2005م، ص299.

[73] – صالح بن عبد الرحمن الأطرم، الوصية بيانها وإبراز أحكامها، ب ن،1408هـ، ص 12.

[74] – أخرجه أبو داود (1609)، وابن ماجه (1827)، وحسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود.

[75] – محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار البيان الإسلامي، بيروت- لبنان، 1409 هـ – 1989 م، باب قبول الهدية، حديث رقم 594.

[76] – محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح سنن، الترمذي: الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: محمد

شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 340/4. حديث رقم 1957.

[77] – رجاء بن عابد المطرفي، الكفارات في الفقه الإسلامي، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، المدينة المنورة– السعودية، 2008م، ص30.

[78]– ناصر الحلواني، النذر: أنواعه وأحكامه، موقع شبكة الألوكة (رابط الموضوع:
(http://www.alukah.net/sharia/0/25055/#ixzz49E1Nf4dQ

[79] – محمد الصدفي، الوقف، كيف يعود إلى عصره الذهبي، مجلة "كل الأسرة" العدد 678، 11 أكتوبر، 2006م، 19رمضان، 1427هـ، ص4

[80] – محمد عبيدات، مبادئ التسويق، شركة الشرق الأوسط، عمان، 1989م، ص 75.

[81]– طلعت أسعد عبد الحميد، التسويق مدخل تطبيقي، مكتبة عين شمس القاهرة، 1989م، ص 106.

[82] – محمد بشير علية، القاموس الاقتصادي، المؤسسة العربية للدارسات والنشر، بيروت –لبنان،1985م، ص 393.

[83] – عبد الفتاح بيومي حجازي، النظام القانوني لحماية التجارة الإلكترونية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية– مصر،2002م، ص138.

[84] – إبراهيم أحمد داود، محاضرات في الاقتصاد الجزئي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر :1984م، ص 25.

[85]– نزار عبد المجيد البر واري وأحمد محمد فهمي البر زنجي، مرجع سبق ذكره، ص 111.

[86] – حسين شحاتة، بحث بعنوان "القيم التربوية والضوابط الشرعية للسلوك الاستهلاكي الإسلامي"، مقدم إلى ندوة التربية الاقتصادية والإنمائية في الإسلام تنظيم –جامعة الأزهر . مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية خلال الفترة من 26 –27 يوليو 2002م ص29.

[87] – عبد الرحمن الجريسي، كتاب سلوك المستهلك دراسة تحليلية للقرارات الشرائية للأسرة السعودية، ب ن، 1426 هـ، ص ،100.

[88] – عدنان عابدين، معجم المصطلحات المحاسبية والمالية، مكتبة لبنان، بيروت، 1981م، ص 49.

[89]– سيد محمود الهواري، تصرفات المستهلكين، دون ناشر، الطبعة الأولى،1966م، ص7 ص8.

[90]–ج. آكلي، الاقتصاد الكلي «النظرية والسياسات»، ترجمة عطية مهدي سليمان، الجامعة المستنصرية، بغداد، 1980م، ص769.

[91]– محمد فوزي فيض الله، نظرية الضمان في الفقه الإسلامي العام، مكتبة التراث الإسلامي، الكويت، ص86.

[92] –محمد رواس قلعجي وحامد قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى 1405هـ ص66.

[93] –سوزان لي، أبجدية علم الاقتصادي، ترجمة خضر نصار، مركز الكتب الأردني، 1988م، ص 42.

[94] –أحمد زكي بدوي، معجم المصطلحات الاقتصادية، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984م، ص

.49

95 -أمين مصطفى عبد الله، أصول الاقتصاد الإسلامي، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1404هـ، ص 355.

96 - ضياء مجيد محمد الموسوي، النظرية الاقتصادية التحليل الاقتصادي الكلي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005م، ص50.

97 -أحمد سلامه وأحمد شيخي، اختبار العلاقة السببية والتكامل والمشترك بين الادخار والاستثمار الاقتصاد الجزائري خلال الفترة (1970-2011م)، مجلة الباحث العدد 13لعام 2013م، ص ص 121-122.

98 - قراوي أحمد الصغير، ورقة بعنوان "محددات وموجهات الاستثمار من المنظور الإسلامي" مقدمة للدورة التدريبية: حول تمويل المشروعات الصغيرة المتوسطة وتطوير دورها في الاقتصاديات المغاربية، ينظمها المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ص ص 2-4.

ooooooooooooooooooooooooooooo

The economic fundamentals for the elements of alternation In the Islamic economy

By:Alemam Bellah Tayeb Al asma Hamad
Wad al Nil University –Soudan

Abstract :
For any economic system, there are foundations and fundamentals which it depends on in order to direct its economic activity. For example the capitalist system depends on the private property with the incentive motive for both earning and spending. Whereas the socialist system depends on the ownership procedure and the distribution of wealth among the members of society. On the other hand, the Islamic economic is based on several pillars dealt with in details in this research.

Key Words: Islamic – Economy – Fundamentals - Alternation

الفرد والغريب من الحديث في ميزان التفرد

بقلم

د. عبد المجيد مباركية(*) وحمزة بوروبة(**)

ملخص

كثر تداول ذكر مصطلحات "التفرد"، و"الحديث الفرد"، و"الحديث الغريب" في كتب علوم الحديث ومصطلحه، فمن الباحثين وطلبة العلم من يرى أن هذه المصطلحات كلها تأتي بمعنى واحد، والبعض الآخر منهم يرى أن هناك فرقا بينها مع التفصيل في بعض مسائلها، وهذا البحث المقدم في هذا الموضوع سيكشف عن هذه المصطلحات بنوع من التحرير والبيان، والخروج في نهاية دراسته بنتائج علَّها توضح مقام هذه المصطلحات في سياق استعمالاتها من طرف الباحثين وطلاب العلم .

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي- المصطلح- الحديث الغريب- الحديث الفرد.

مقدمة

إن الحمد لله تعالى نحمده ونستعين به ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل ل، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ـ صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ـ أما بعد:

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم أصول الدين ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.
aboumoncef2@outlook.fr
(**) ماجستير في علوم الحديث، وباحث في الدكتوراه ـ قسم أصول الدين ـ كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة1.

فإن المحدثين قد استعملوا في عباراتهم وكتاباتهم مصطلحات في فن علوم الحديث؛ يعبرون بها عن ضوابط معينة تجمعها قواعد كلية، أو قواعد جزئية ، بحسب موضوع الدراسة، فقد استعملوا مصطلح "الصحيح" للحديث الذي توفرت فيه خمسة شروط معروفة عند أهله، كما استعملوا مصطلح "الحسن" للحديث الحسن الذي تتوفر فيه خمسة شروط كذلك مع تسامح منهم في شرط تمام الضبط إلى خفيف الضبط، وكذلك يقال فيمن جمع بين العدالة الدينية في الرواية الحديثية والضبط مصطلح "ثقة"، وهكذا.

ولما كان موضوعنا في هذا البحث الحديث الفرد والحديث الغريب في ميزان التفرد، فقد أطلقوا هذين المصطلحين على نوع معين من الحديث وذلك عندما تتوفر فيه شروط معينة، فالخبر مثلا باعتبار وصوله إلينا قسموه إلى متواتر وآحاد، وخبر الآحاد عندهم أقسام منه الحديث الفرد، والحديث العزيز، والحديث المشهور أو المستفيض وهكذا.

لكن أثناء قراءتنا ومطالعتنا لكتب المصطلح نلاحظ تكرُّر "الحديث الفرد" و"الحديث الغريب"، و"التفرد" في كتب علوم الحديث، وعند أهل هذا الفن؛ إذ في بعض الأحيان يلتبس الأمر بأنهما مصطلح واحد، وفي بعضها يفترقان، وفي بعضها يشتركان في معنى ويفترقان في معنى آخر.

والمتتبع لصنيع المحدثين والنقاد يكاد يجزم أن هؤلاء الأئمة يفرقون بين هذه المصطلحات، فتراهم يفردون ويعطون للحديث الفرد نوعا وللحديث الغريب نوعا آخر في مصنفاتهم الخاصة بعلوم الحديث ومصطلحه.

كما أن هناك فرقا بين التفرد كموضوع آخر وبين الحديث الفرد كبحث مستقل، كما أنه قد يتبادر إلى الذهن أن الحديث الفرد والحديث الغريب نوع واحد، وأن الحديث الفرد والتفرد شيء واحدٌ لا فرق بينهم، لكن حقيقة الأمر على خلاف ذلك؛ لاسيما في زماننا هذا، فقد ساد في أوساط الطلبة في المعاهد والكليات الإسلامية شبه اتفاق أن هذه المصطلحات تأتي بمعنى واحد، وهذا نظرا لبعد أبنائنا الطلبة عن تطبيقات المحدثين، وكيفية تفعيل وتطبيق هذه المصطلحات في واقع نقد المرويات في كتب النقد والعلل.

ولما كان الأمر كذلك، تبادر إلى أذهاننا أن نطرق هذا الباب والكتابة فيه من خلال

هذا البحث المتواضع، وقد تناولت بعض الدراسات السابقة موضوع التفرد، لكن أن تتناول الفرق بينَ هذه المصطلحات بدقة لم يحصل بالقدر المطلوب، ولا يوجد في حدود علمنا من طرق هذا الباب جمعا وترجيحا؛ إنما هو مجرد إشارات وتلميحات في كتب هذا الفن، دون تفصيل وإطناب منهم فيه؛ لذلك أردنا أن نبين كل هذا ونؤصله ونفصله في هذا البحث المتواضع، جمعا للتعريفات المتداولة في كتب المصطلح.

والهدف من ذلك هو إبراز المعاني الدقيقة لهذه المصطلحات، ومعناها عند أهل الفن، وبيان كيفية استخدام هذه المصطلحات عند الكتابة في مثل هذه البحوث في هذا الباب من طلبة العلم.

كما لا يخفى على طالب علم الحديث أن الأحاديث الضعيفة و المردودة أغلب ردها يتوقف على دليل التفرد والمخالفة الذي يحصل بين الرواة في رواية هذه الأحاديث.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على المنهج الوصفي المقارن بين من تناول هذا الموضوع من المتقدمين والمتأخرين، مركزين ومعتمدين على المحاور التالية:

- التفرد
- الحديث الفرد .
- الحديث الغريب .

وقسمنا البحث إلى مقدمة ومتن وخاتمة، فالمقدمة حوت التعريف بالموضوع، وأهميته، وإشكاليته، وهدفه، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة حوله، والمنهجية المتبعة في البحث، أما متن هذا الموضوع فتناول الحديث الفرد والغريب في ميزان التفرد، والخاتمة تناولت ملخصا عاما عن منهج العلماء في هذا الموضوع، وأهم النقاط التي توصلنا إليها من خلال البحث.

وكل هذه المحاور نتناولها في هذا البحث بالتفصيل والتأصيل، وذلك بذكر التعريفات التي أطلقها أهل الفن على هذه المصطلحات، وكذا كيفية استخدامهم لها في واقع المرويات، علَّه أن نعطي للموضوع نوعا من التحرير والبيان وإزالة الغموض واللبس، وما التوفيق إلاَّ من عند الله تعالى.

ولما كان العلماء في هذا الباب بين متقدم ومتأخر سوف نتطرق إلى مفهوم التفرد، والحديث الفرد، والحديث الغريب عندهم، ثم بعدها نبين المراد من ذلك، وأول هذه المصطلحات تناولا هو: "التفرد".

مفهوم التفرد:

تعريفه لغة:

قال ابن فارس:« فرد، الفاء والراء والدال أصل صحيح يدل على وُحدَةٍ، من ذلك الفرد هو الوتر» [1]. وقال ابن منظور: « الفرد الذي لا نظير له[2]» .

قال تعالى:﴿ **وَزَكَرِيَّاءَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الوَارِثِينَ**﴾[3]، أي: وحيدًا[4].

تعريفه اصطلاحًا:

لا يوجد في كتب علوم الحديث تعريف لـ"التفرد" بعبارة محددة جامعة مانعة، ولكنه ورد ذكره في كتب العلل والرجال والمشيخات والتخريجات وغيرها، فهو مصطلح استُعمل في تطبيقات المحدثين على واقع المرويات، وذلك أثناء جمعهم لطرق الحديث والكلام عن رجاله، ويعود عدم تعريفهم لهذا المصطلح ربما لوضوحه في أذهان الأئمة في تلك الأزمنة، فلا يحتاج منهم إلى توضيح وبيان، وتطبيقاتهم واضحة تماما فيه، فيقولون مثلا: " تفرد به فلان"، و"لا يتابع عليه"، و"هذا حديث غريب"، و"هذا حديث فرد"، إلى غير ذلك من المصطلحات.

ولما كانت هذه التعريفات والتحديدات والتحريرات من اهتمام المتأخرين، وذلك بسبب وفود علم المنطق على العلوم الشرعية عموما وعلوم الحديث خصوصا، كما قال ابن الوزير اليماني: " وذكر الحدود المحققة أمر أجنبي من هذا الفن، فلا حاجة إلى التطويل فيه"[5]

وعليه فإن "التفرد" في هذا التعريف سيكون استنتاجا من خلال إطلاقات علماء الحديث، فحقيقة التفرد هو: " ما يختص بروايته راو واحد، ولا يشاركه فيه غيره".

وذُكر التفرد في "سنن أبي داود"، و"الترمذي"، و"ابن ماجه"، و"سنن الدارقطني"،

و"الكامل" لابن عدي، وغيرها من كتب العلماء، ومن خلال التتبع لصنيع المحدثين النقاد يظهر أنهم استعملوه للمعاني التالية:

أولا: التفرد المطلق بأصل الحديث، بأن لا يُعرف الحديث إلا من هذا الطريق، ولا يكون له متابعة ولا شاهد.

ثانيا: التفرد الواقع في السند أيًّا كان موقعه، ومنه ما يتفرد به الراوي عن شيخ معين، ولا يروي عنه غيره، وقد يعرف الشيخ أو يكون مجهولا.

ثالثا: أن ينفرد الراوي بزيادة في سند الحديث أو في متنه، فالزيادة في السند كالوصل على الإرسال، أو الرفع على الوقف، أو زيادة راو في السند، فالزيادة في المتن كزيادة لفظة أو جملة لم يذكرها غيره من الرواة.

رابعًا: مخالفة الراوي لغيره من الرواة، سواء في السند أو في المتن، سماها المحدثون تفردا إذا لم يتابعه غيره من الرواة، وقد يطلقون التفرد على المخالفة وإن تابعه غيره؛ لضعف تلك المتابعة، أو تيقن خطئها، أو وهم الراوي فيها.

خامسا: تفرد أهل بلد برواية حديث، ولا يعرف الحديث إلا من رواة ذلك البلد.

سادسا: التفرد بنسخة من السند، بأن لا يرويَ بهذا السند غير هذا الراوي، سواء كانت تلك النسخة صحيحة أو ضعيفة، حجة كان الراوي أم لا .

ويسمي المحدثون هذه الحالات "تفردا" بغض النظر عن:

1- حال الراوي المتفرد، فقد يكون إمامًا ثقة حجة، وقد يكون ثقة أقل من الأول، وقد يكون صدوقا، وقد يكون ضعيفا.

2- حال هذا التفرد من حيث النتيجة، هل هو صحيح مقبول، أو هو ضعيف مردود؟، إلا أن أكثر العلماء يطلقونه على الثاني المردود، أو ما به إشكال أو علة(6).

أما من حيث القبول والرد، فالتفرد منه ما هو مقبول كحديث: **"إنَّما الأعمالُ بالنيات"**(7) المعروف عند النقاد والمحدثين، ومنه ما هو مردود وهو كثير، ومنه ما هو بينهما، وذلك بحسب القرائن المحتفة بكل حديث.

أما حالة الراوي المتفرد فعلى أقسام:

أ - إما أن يكون التفرد من إمام حافظ متقن ممن يحتمل تفرده.

ب -وإما أن يكون التفرد ممن دون الأول، كمن وصفه النقاد بـ"الصدوق"، ومن لا بأس به.

ج -وإما أن يكون التفرد من راو ضعيف مخدوش العدالة والضبط، وهذا الصنف كثير.

ولما كان التفرد له علاقة بالحديث الفرد أردنا أن نبين ما هي أوجه الاتفاق والافتراق بينهما، وما هي الضوابط التي يمكن بها التمييز بين المصطلحين ؟.

تعريف الحديث الفرد:

تعريفه لغة: الوتر، والجمع "أفراد" و"فرادى"، يقال: جاءوا أفراداً وفرادى، أي واحداً بعد واحد. ويأتي بمعنى المنقطع والمنفرد عن رفقته، حتَّى قالوا: شجرة فاردٌ، متنحية، وظبية فاردٌ بمعنى منفردة عن القطيع، وسدرة فاردةٌ، أي انفردت عن سائر السدر[8].

والفردُ اصطلاحاً: معظم من تعرض للكلام حول الحديث الفرد من المحدثين لم يتعرض له بتعريف معين دقيق خاص، وإنما تعرض إلى أقسامه، ومن عرَّفه خصَّه بالثقة فقط، وإلا فهو أعم من ذلك، وقد عرفه بعضهم فقال: "هو الحديث الذي تفرَّد به راويه بأيِّ وجهٍ من وجوه التَّفرُّد"[9] ، وإن كان هذا تعريف الحافظ ابن حجر كما في "نزهة النظر"[10] باعتبار أنه لا فرق عنده بين الغريب والفرد.

وتعقيبا على هذا التعريف فإنه يشمل جميع وجوه التفرد، سواء كان المتفرد ثقة أو دون ذلك، وسواء كان التفرد مطلقا أو نسبيا.

الفرق بين التفرد والحديث الفرد:

ولما كان معظم كلام المحدثين عن الحديث الفرد يتمحور حول الفرد المطلق والفرد النسبي، وفي هذه الحالة فهو يختلف عن التفرد، فالتفرد حالة عامة؛ لأن الثقة عندما يخالف الثقات فينتج عن هذه المخالفة الحديث الشاذ، وإذا كان الضعيف يخالف الثقة فينتج عن هذا الحديث المنكر، وإذا زاد الراوي الثقة زيادة تفرد بها عن باقي الرواة يدخل في هذه المخالفة زيادة الثقة، وإذا كان المتفرد بالحديث لم يشاركه أحد سندًا ومتنا كان الحديث فردًا مطلقا، وإذا كان التفرد حصل في جزء الإسناد أو في جزء من متنه كان التفرد نسبيا، وهكذا فالتفرد عام يحوي جميع هذه الجزئيات.

وبهذا نقول بأن هناك تداخل كبير بين هذه المصطلحات، ولبيان مدلول هذا المصطلح لا بأس أن نتناول أقسامه من وجهة نظر أهل الفنِّ فيه، وقبل ذلك نشير إلى أن كل من تعرضَ لهذا المصطلح فقد تناوله بالقسمة الثنائية المعروفة، وهذا هو الذي درجَ عليها كثير من أهل الفن وهو الفرد المطلق والفرد النسبي؛ إلا أن الحاكم جعل هذه القسمة ثلاثية.

الحديث الفرد عند الحاكم:

قسَّم الحاكم . رحمه الله تعالى . الفرد ثلاثة أقسام، فقال في كتابه: "معرفة علوم الحديث"[11]: "هذا النوع منه معرفة الأفراد من الحديث وهو على ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل منه: معرفة سنن رسول الله يتفرّد بها أهل مدينة واحدة عن الصحابي.

النوع الثاني من الأفراد: أحاديث يتفرَّد بروايتها رجل واحد عن إمام من الأئمة.

وأمَّا النوع الثالث من الأفراد: كأن تكون أحاديث في أهل المدينة تفرَّد بها عنهم أهل مكة مثلاً، وأحاديث لأهل مكة ينفرد بها عنهم أهل المدينة مثلاً، وأحاديث ينفرد بها الخراسانيون عن أهل الحرمين مثلاً، وهذا نوع يعز وجوده وفهمه .

فمن خلال هذا التعريف يظهر أن الحاكم جعل الفرد المطلق على نوعين:

الأول: ما تفرد به أهل مدينة عن صحابي.

والثاني: ما تفرد به رجل واحد عن إمام من الأئمة.

والثالث: هو الفرد النسبي.

الفرد المطلق عند ابن الصلاح:

قال ابن الصلاح . وهو يتكلّم عن معرفة الأفراد . في "علوم الحديث"[12]: "لكن أفردته بترجمة كما أفرده الحاكم أبو عبد الله ولما بقي منه فنقول: الأفراد منقسمة إلى ما هو فرد مطلقاً، وإلى ما هو فرد بالنسبة إلى جهة خاصة .

أمَّا الأوّل: أي الفرد المطلق، فهو ما ينفرد به واحد عن كلّ أحد، أو بمعنى آخر: إنَّه ما تفرَّد به راويه عن جميع الرواة لم يروه أحد غيره، وهذا يطابق الغريب متناً وإسناداً، ويدخل فيه أيضاً الشاذ والمنكر" .

الفرد المطلق عند ابن حجر:

قال في معرض كلام له :"لأنَّ الفرد إمَّا مطلق، وإمَّا نسبي، وغاية ما في الباب أنَّ المطلق ينقسم إلى نوعين:

أحدهما: تفرُّد شخص من الرواة بالحديث.

والثاني: تفرُّد أهل بلد بالحديث دون غيرهم.

والأوّل ينقسم إلى نوعين: الأوّل: يفيد كون المنفرد ثقة، والثاني لا يفيد"[13].

فابن حجر يعتبر الحديث الفرد على جهتين": باعتبار شخص تفرد به لم يروه غيره من الرواة، والثاني باعتبار تفرد أهل بلد عن باقي البلاد، وهو نفس تقسيم الحاكم.

والخلاصة: أن الفرد المطلق عند العلماء نوع، وعند الحافظ والحاكم نوعان: مطلق أهل بلد، ومطلق الراوي المتفرد.

الفرد النسبي :

وهو النوع الثاني من أنواع الحديث الفرد، ولم يتعرض أحد إلى تعريفه، وإنما تناولوه من باب التمثيل، وعرفه بعضهم بقوله:" هو ما يقع فيه التفرد بالنسبة إلى جهة خاصة أيًّا كانت تلك الجهة"[14].

ففي الفرد النسبي الحديث ليس فردًا على إطلاقه، وإنما وقع التفرد في حالة خاصة بالنسبة لراو معين يتفرد به على حالة خاصة.

الفرد النسبي عند ابن الصلاح:

قال ابن الصلاح[15]: "وأمَّا الثاني: وهو ما هو فرد بالنسبة، فمثل ما يتفرَّد به ثقة عن كلّ ثقة، وحكمه قريب من حكم القسم الأوّل، ومثل ما يقال فيه:"هذا حديث تفرد به أهل مكة، أو تفرد به أهل الشام....، أو لم يروه عن فلان غير فلان، وإن كان مرويا من وجوه عن غير فلان، أو تفرد به البصريون عن المدنيينَ، أو ما أشبه ذلك".

الفرد النسبي عند ابن حجر:

قال رحمه الله: "وأمَّا النسبي فيتنوّع أيضاً أنواعاً أحدها: تفرُّد شخص عن شخص،

ثانيها: تفرُّد أهل بلد عن شخص، ثالثها: تفرُّد شخص عن أهل بلد، رابعها: تفرُّد أهل بلد عن أهل بلد أخرى "[16].

سبب تسميته نسبيا:

يعني أنه لا يظهر فيه التفرُّد إلا بملاحظة الطرق والروايات الأخرى؛ بخلاف الفرد المطلق ، فهو مطلق في متنه وإسناده، ولا يشاركه أحد في ذلك، ولذا قال الحافظ ابن حجر:«سمي نسبيا لكون التفرد فيه حصل بالنسبة إلى شخص معين، وإن كان الحديث في نفسه مشهورًا، ويقل إطلاق الفرد عليه[17]» .

شرح الأنواع التي ذكرها الحافظ:

الأول: تفرد شخص على شخص: بمعنى أن يكون للشيخ أصحاب، ولم يرو الحديث عنه إلا واحدٌ من هؤلاء الأصحاب، مع أن الحديث معروف ومروي من طرق أخرى غير طريق هذا الشيخ، فهذا يعتبر فردا بالنسبة لهذا الراوي فقط عن هذا الشيخ.

الثاني: تفرد أهل بلد عن شخص: بمعنى أن أهل بلد معين دون البلدان الأخرى يدور حديثهم حول راو معين فقط أي أن حديثهم مخرجه هذا الراوي فقط.

الثالث: تفرد شخص عن أهل بلدٍ: كأن يدخل راو إلى بلد معين ويأتي بحديث هذا البلد، وعندما يعود إلى بلده، يصبح الحديث يدور عليه، ويحدث به أصحابه وحده عن ذلك البلد الذي رحل إليه، وهي حالة عكس الحالة الثانية.

الرابع: تفرد أهل بلدٍ عن أهل بلد آخر: كأن يكون الحديث متعدد الطرق في بلد معين، وينفرد عن هذا البلد بلد آخر دون أن يشركه بلد آخر.

هذه هي الأنواع الأربعة التي ذكرها الحافظ ابن حجر، وقد مثل لكل نوع منها بأمثلة توضيحية كما في "نكته على ابن الصلاح "[18].

وبعد هذا العرض يظهر لنا ما يلي:

1 – أن التفرد ليس هو الحديث الفرد.

2 – أن التفرد المطلق يقسمه العلماء إلى قسمين الفرد المطلق والنسبي، والحاكم يقسمه

إلى ثلاثة أقسام، كما مر بنا.

مفهوم الحديث الغريب:

تعريفه لغة: صفة مشبهة بمعنى المنفرد، أو هو البعيد عن أقاربه. والغربة: الاغتراب، تقول منه: تغرَّب واغترب بمعنى فهو غريب، وغُرُبٌ . بضمتين . والجمع الغرباء، والغرباء أيضاً: الأباعد. وأغرب: جاء بشيء غريب، وأغربَ أيضاً: صَار غريباً[19].

وفي "القامُوس المحيط"[20]: والغَرب: "الذهاب والتنحي، وبالضم النزوح عن الوطن كالغربة والاغتراب والتَّغرُّب"، وكل ذلك بمعنى البعد والانفراد.

تعريفه اصطلاحا: لقد كان الحديث الغريب محل كلام المحدثين، وكل واحد منهم تناوله بما يرى فيه من معنى، وسنذكر في هذا البحث بتعريف الترمذي باعتباره أنه فصل فيه نوعا ما، وخصه بنوع من الكلام كما في "العلل الصغير"، ثم نذكر كلام من بعده من أهل الاصطلاح في هذا الباب.

الغريب عند الإمام الترمذي :

قال الإمام الترمذي[21]: "وما ذكرنا في هذا الكتاب حديث غريب فإن أهل الحديث يستغربون الحديث لمعان:

الأول: "رب حديث يكون غريبا لا يروى إلا من وجه واحد". وقد مثل لهذا المعنى بحديث:" حديث حماد بن سلمة عن أبي العُشراء عن أبيه قال: قلت: يا رسول الله أمَا تكون الذكاة إلا في الحلق واللبَّة؟ فقال: **لو طعنت في فخذها أجزأ عنك.**"[22]

قال الترمذى: "فهذا حديث تفرد به حماد بن سلمة عن أبى العشراء، ولا يعرف لأبى العُشرَاء عن أبيه إلَّا هذا الحديث وإن كان الحديث مشهورا عند أهل العلم، وإنما اشتهر من حديث حماد بن سلمة لا يعرف إلاَّ من حديثه".

فالترمذي بيَّنَ أن أبا العُشراء لم يرو عنه إلَّا حماد بن سلمة فقط، ولم يرو عنه آخر ورغم ذلك فقد قال الترمذي إن هذا الحديث مشهور بين أهل العلم، ويريد بذلك أنه اشتهر وحُفظَ أنه من أفراد حديث حماد بن سلمة، وأبو العشراء لم يرو عنه إلا حماد بن سلمة.

المعنى الثاني[23]: قال: "وربَّ رجل من الأئمة تحدث بالحديث لا يعرف إلا من حديثه، ويشتهر الحديث لكثرة من روى عنه"

ويقصد الترمذي من هذا أن يكون الإسناد مشهورا ومعروفا رويت به أحاديث كثيرة ولا إشكال فيه، لكن هذا المتن بالذات لم تصح روايته إلا بهذا الإسناد، وكأنه يريد القول بأن المتن غريب، والإسناد مشهور.

ومثل الإمام الترمذي لهذا المعنى بحديث: "عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبي ﷺ: **"نهى عن بيع الولاء وعن هبته"**[24].

حتى قال مسلم بن الحجاج[25]: "الناس كلهم عيال على عبد الله بن دينار في هذا الحديث".

والمعنى أنه ليس كل حديث تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر هو حديث غريب، ولكن الغرابة خاصة بهذا الحديث فقط، فهو غريب المتن بهذا الإسناد فقط، لا السند ذاته، والله أعلم.

المعنى الثالث: قال[26]: "وربَّ حديث إنما استغربَ لزيادة تكون في الحديث، وإنما يصح إذا كانت ممن يعتمد على حفظه".

ويقصد الإمام الترمذي بهذا الغرابة المتنية، أي أن يشترك في رواية الحديث رواة كثر؛ لكن ينفرد أحد الرواة بلفظة في المتن لم يروها غيره، ومثل له الإمام الترمذي بزيادة مالكٍ المشهورة في حديث:"زكاة الفطر"[27]، وزاد لفظة "من المسلمين"، وهذه الزيادة ترتبت عليها أحكام فقهية، ولأن الحديث خرج مخرج الأحكام.

المعنى الرابع: قال[28]:"وربَّ حديث يروى من أوجه كثيرة، وإنما يُستغرَبُ لحال الإسناد".

وقد مثل الإمام الترمذي لهذا بأربعة أمثلة، كل مثال منها وقع في سند من أسانيده أمر يستغرب، وهي غرابة نسبية لا مطلقة،، وذلك كأن يقع تفرد في طبقة متأخرة، وهو مظنة الخطأ، وكذلك إذا عُرف الحديث أن مخرجه الصحابي الفلاني، وبه يُعرف الحديث،

ويروى من طريق آخر من صحابي آخر، ولا يعرف عند المحدثين إلا بهذا الإسناد الغريب فيضعف الحديث لهذا السبب.

الحديث الغريب عند ابن منده:

قال :"الغريب من الحديث كحَديث الزهري وقتادة وأشباههما من الأئمة ممن يُجمع حديثهم، إذا انفرد الرجل عنهم بالحديث يُسمَّى "غريباً"، فإذا روى عنهم رجلان وثلاثة واشتركوا في حديث يُسمَّى "عزيزاً"، فإذا روى الجَماعة عنهم حَديثاً سُمِّي "مشهورًا".[29].

فيلاحظ من كلام ابن منده أنه أشار إلى أن حديث الآحاد ينقسم إلى ثلاثة أقسام وذكرها، أما الغريب عنده فخصه بمن يعرف أنه يجمع حديثه، وكأنه يشير إلى أن من لا يجمع حديثه لا يستغرب، فكأنه خص الغرابة بالتفرد عن الأئمة المشهورين، والله أعلم.

الحديث الغريب عند ابن الصلاح[30]:

قال رحمه الله:" قلتُ: "الحديث الذي يتفرَّد به بعض الرواة يُسمَّى بـ "الغريب"، وكذلك الحديث الذي يتفرَّد فيه بعضهم بأمر لا يذكر فيه غيره، إمَّا في متنه وإمَّا في إسناده، وليس كل ما يعد من أنواع الأفراد معدودا من أنواع الغريب، كما في الأفراد المضافة إلى البلاد على ما سبق شرحه".

فالغريب عند ابن الصلاح عام، يعني كل إسناد يقع فيه التفرد، مهما كانت طبقة المتفرد، أو حال الراوي المتفرَّد عنه بالحديث.

الغريب عند ابن حجر:

قال الحافظُ ابن حجر: "والغَريب هو ما ينفردُ بروايته شخص واحد، في أيِّ موضع وقَع التَّفرُّد به من السندِ"[31] .

فيدخل في هذا التعريف ما انفرد به راوٍ بروايته فلم يروه غيره، سواء كان من ابتداء السند، أو في أيّةِ طبقة وقَع التَّفرُّد من طبقات السنَد، أو انفرد بزيادة في المتن، أو في الإسناد لم يذكرها غيره، فهو يسوي بين الفرد والغريب، ولا فرق بينهما عنده رحمه الله .

وبعد ذكر كلام أهل الاصطلاح في الغريب نلاحظ أن نظرة هؤلاء للغريب تكمن في

زاويتين:

الأولى: نظرة الإمام الترمذي، حيث يرى أن الغريب لا يطلق على كل تفرد كما هو شأن ابن الصلاح، ولاسيما الحافظ ابن حجر، فالغرابة عند الإمام الترمذي هي حالات وأوصاف دقيقة في الحديث تجعل الناقد يصف أن هناك غرابة ما في الحديث، ووصفه بصفة الغريب، والدليل على ذلك من يعود إلى وصف الغريب من الإمام الترمذي يجد هذا من خلال الأمثلة التي مثل بها في "العلل الصغير"، كحديث أبي العشراء عن أبيه لم يروه عنه إلا حماد بن سلمة مثلا، وكما قال في زيادة المتن ومثَّل بزيادة مالك المعروفة بلفظة "من المسلمين" في زكاة الفطر" وهكذا، فذكره لها كان على سبيل التمثيل، وإلا فهناك أنواع أخرى معروفة عند العلماء ولم يذكرها كما سنرى في خاتمة البحث.

الثانية: وهنا نذكر نظرة الحافظ ابن حجر الذي يرى بأن الحديث الغريب يطلق على كل تفرد حصل من الرواة، سواء كان مطلقا أو نسبيا.

الفرق بين الحديث الفرد والحديث الغريب:

الذي ينظر في كتب الحديث وعلومه ومصطلحه يجد أن المحدثين يستعملون هذين المصطلحين، ومن يمعن النظر يظهر له أن هناك فرقا بينهما، ومن ينظر من زاوية التمثيل عند المحدثين خاصة عند الإمام الترمذي ومن يجري على مضماره أن هناك فرقا بين الحديث الفرد والحديث الغريب ووجهه: أن الحديث الغريب يطلق على حالات التفرد الدقيقة التي تطرأ على الحديث الفرد، وفي جزئية منه، وعلى هذا المذهب فالفرق واضح بين المصطلحين حيث أن الحديث الفرد أعم من الحديث الغريب.

أما من يعرف الغريب بأنه ما يقع فيه التفرد مطلقا، فهنا الحديث الفرد والحديث الغريب اسمان لمسمى واحد ولا فرق بينهما، إنما الفرق في التسمية، ولا مشاحة في الاصطلاح، وهو صنيع الحافظ ابن حجر الذي جعل الحديث الفرد والغريب مترادفين لغة واصطلاحا، واستثنى منه ما قاله: "إلا أن أهل الاصطلاح غايروا بينهما من حيث كثرة الاستعمال وقلته، فالفرد أكثر ما يطلقونه على الفرد المطلق، والغريب أكثر ما يطلقونه على الفرد النسبي"[32].

إلا أن هناك ملاحظة مهمة ومن خلال اطلاعنا على هذه المصطلحات، فالغريب يراد به الاسم، والحديث الفرد يراد به الفعل، فيقالُ: هذا حديث غريب تفرد به فلان، وقلَّ أن تقرأ: هذا حديث فرد أغرب به فلان"، وقد أشار لهذا الحافظ ابن حجر[33]، والله أعلم.

وإنَّما سُمِّيَ "غريباً" لأنَّه حينئذ كالغريب الوحيد الذي لا أهل عنده، أو لبعده عن مرتبة الشهرة فضلاً عن التواتر، وأنت ترى أنَّهم اشترطوا فيه أنْ يكون المروي عنه ممن تجمع رواياته ويقبل عليه المحدثون، ومع هذا فقد تفرَّد عنه واحد، وبهذا الشرط يفارق الفرد الظاهر، وإنْ كانت الحقيقة أنَّه لا فرق بينهما .

خاتمة

من خلال استعراضنا للحديث الفرد والحديث الغريب والتفرد نخلص إلى ما يلي:

1 – أن الحديث الفرد ليس هو التفرد، بل بينهما فروق منها: أن التفرد أعم وأشمل من الحديث الفرد، إذ الحديث الفرد يندرج تحت موضوع التفرد، فهو جزء منه شأنه شأن الحديث الشاذ والمنكر، وزيادة الثقة والحديث المدرج وهكذا، فالتفرد أعم منها كلها.

2 – أن الحديث الفرد هو: "الحديث الذي تفرد به راويه بأي وجه من وجوه التفرد"، وهو قسمان: فرد مطلق: وهو:"التفرد الذي يحصل مطلقا في سند الحديث ومتنه"، وفرد نسبي وهو: "ما كان التفرد فيه بالنسبة إلى جهة معينة أو بلد معين، أو شخص معين".

3 – من العلماء من يرى أن الحديث الفرد والحديث الغريب مفهوم واحد، ولا فرق بينهما لغة واصطلاحا من حيث الاسم، وصاحب هذا القول هو الحافظ ابن حجر رحمه الله، وأما من حيث كثرة الاستعمال وقلته فالفرد أكثر ما يطلق على الفرد المطلق، والغريب على الفرد النسبي.

4 – ومن العلماء من فرق بينهما كما هو الظاهر من صنيع الإمام الترمذي الذي قد مثل بأمثلة يقصد من ورائها شيئا دقيقا وقع في الحديث بجزئياته، تلفت إلى أن هناك شيئا غريبا وقع في الحديث سندا ومتنا، وهناك أمثلة ذكرها هو في غير ما ذكره في "العلل الصغير" له، كقوله: "غريب بهذا اللفظ"، ولا يقصد به زيادة الثقة، بل يقصد الاختصار أو النقصان في الحديث، وغير ذلك من الأمثلة التي تدل فعلا على أن الترمذي يفرق بين الحديث الفرد والحديث الغريب.

5 – أن الحديث الغريب على وفق كلام الترمذي أخص من الحديث الفرد، والفرد أعم منه.

6 – أن التفرد أعم من الحديث الفرد والحديث الغريب.

7– أن الحديث الغريب والحديث الفرد منه ما هو مقبول ومنه ما هو مردود، والأغلب هو أنه حديث ضعيف مردود.

الحواشي والإحالات:

(1) ينظر هذه المادة "غرب" في "معجم مقاييس اللغة" لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة اتحاد كتاب العرب، 1423هـ-2002م، مادة "فرد" (4/500).

(2) ينظر هذه المادة "غرب" في "لسان العرب" لابن منظور ، دار الحديث القاهرة، 1423هـ-2002م، مادة "فرد" (3/331) .

(3) سورة الأنبياء الآية رقم89.

(4) "مفردات ألفاظ القرآن" للراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، ط3 1423هـ-2003م، مادة "فرد"، ص629.

(5) "توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار"للأمير الصنعاني، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1417هـ-1997م (1/147).

(6) "التفرد في رواية الحديث ومنهج المحدثين في قبوله أو رده" عبد الجواد حمام، دار النوادر، دمشق، 1429هـ-2008م (ص89-90).

(7) البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، نشره علي بن حسن الحلبي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، حديث رقم 1، (ص11).

(8) "القاموس المحيط" (ص277).

(9) "معجم المصطلحات الحديثية" د/ نور الدين عتر ، مطبعة جامعة دمشق، 1396هـ-1976م، ص72، و"نزهة النظر" (ص70).

(10) (ص70)، مع النكت لعلي حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، المملكة السعودية، ط4 1419هـ-1998م.

(11) "معرفة علوم الحديث" للحاكم، تحقيق أحمد السلوم، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1، 1424هـ-2003م، (ص317) .

(12) "علوم الحديث" بتحقيق د/ نور الدين عتر، دار الفكر دمشق، 1433هـ، 2012م (ص88) .

(13) النكت على كتاب ابن الصلاح" للحافظ ابن حجر، تحيق د/ ربيع بن هادي المدخلي، دار الإمام أحمد، القاهرة، ط1، 1430هـ-2009م (2/641-642).

(14) "منهج النقد في علوم الحديث" د/ نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط3، 1418هـ-1997م، ص401، وأخذه عن ابن حجر كما في "نزهة النظر" ص80.

(15)"علوم الحديث" (ص88) .

(16) النكت على كتاب ابن الصلاح" (2/ 641-642).
(17) "نزهة النظر" ص80.
(18) النكت على كتاب ابن الصلاح" لابن حجر (2/ 643-645).
(19) "توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار" للأمير الصنعاني، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1417هـ-1997م (1/ 147).
(20) "القاموس المحيط" للفيروز آبادي، ضبط يوسف البقاعي، دار الفكر، 1431هـ، 2010م (ص110-111).
(21) "ضعيف سنن الترمذي" الألباني، مكتبة المعارف للنشر، الرياض، 1423هـ-2002م، ص506، و"شرح علل الترمذي" لابن رجب الحنبلي تحقيق صبحي السامرائي، دار عالم الكتب، بيروت لبنان، ط3، 1416هـ، 1996م (ص239) وما بعدها.
(22) "سنن الترمذي"، تحقيق أحمد شاكر، دار إحياء التراث، بيروت لبنان، حديث رقم 1481، وينظر: "شرح علل الترمذي" لابن رجب الحنبلي (ص239) وما بعدها.
(23) "شرح علل الترمذي" لابن رجب الحنبلي (ص239) وما بعدها.
(24) البخاري، كتاب العتق، باب بيع الولاء وهبته برقم 2535، ومسلم، كتاب العتق، باب النهي عن بيع الولاء وهبته برقم1506.
(25) "صحيح مسلم" (10/ 128).
(26) "شرح علل الترمذي" لابن رجب الحنبلي (ص239) وما بعدها.
(27) "الموطأ" كتاب الزكاة، باب مكيلة زكاة الفطر برقم625، (ص165) .
(28) "شرح علل الترمذي" لابن رجب الحنبلي (ص239) وما بعدها.
(29) نقله عنه ابن الصلاح في "علوم الحديث" (ص270).
(30) "علوم الحديث" (ص270).
(31) "نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر" لابن حجر عناية علي حسن عبد الحميد، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 4، 1419هـ 1998م (ص70).
(32) – "نزهة النظر" مع النكت(ص81).
(33) – المصدر السابق. (ص81).

oooooooooooooooooooooooooooooo

Al fard and Al gharib in science of Hadith

By: **dr. Abdelmadjid Mebarkia** – El-oued university

Bourouba Hamza– Batna university -1

Abstract

"Alttafarrud"," Alhadith Alfard"," Alhadith Algharib" These expressions have achieved wide circulation in the books of Hadith sciences and its explanation ,some researchers and students believe that all of these expressions have the same meaning, others of them believe that there is a difference between these terms with detail in some of its issues, this research presented in this topic will reveal these expressions with kind of editing and statement . In conclusion, I mentioned some of the results that explain the status of these terms in sciences of hadith.

أبو الفضل محمد بن محمد المشدالي

« العلامة الموسوعي الرحالة »

بقلم

د. نور الدين مداح (*)

ملخص

هذا البحث هو ترجمة لعالم من علماء مشدالة (مدينة شرق البويرة حاليا)، جاب حواضر العالم الاسلامي متعلما و معلما، فعرف العلماء له قدره وفضله. فانطلقت عباراتهم بالثناء عليه، والتنويه بمكانته، حتى لقب بشيخ شيوخ الإسلام: إنه الإمام العلامة الفاضل أبو الفضل محمد بن محمد بن أبي القاسم بن محمد بن عبد الصمد بن حسن بن عبد المحسن المشدالي البجائي المغربي المالكي(ت864هـ) الذي قيل فيه بأنه" أعجوبة الزمان"، و"أحد أذكياء العالم". البارع في الفنون العقلية و النقلية، له صيت وسمعة، وشهرة طائلة، إلا أن مترجمنا لم يعدم حسّادا ومناوئين، ممن حاولوا جحد فضله، وطمس فضائله، فأهل بلده المغاربة لا يقرون له بالفضل، لأن كل بلد يحسدون من بزهم منهم سبقا، وعلاهم فوقا، وأعلاهم فضلا. ورأى في مصر نكايات من جحد فضله، فاتهم بتهم سذاجة، انطلت على بعض العلماء والمؤرخين لأمر في نفوسهم؛ مما حذا بأبي عصيدة أن يقول:" وفي شانيه جهل مركب، فدع قول الذي يتعصب". وقد أثبتت هذه الورقات وهاءها وبطلانها. ومترجمنا لم يؤلف مصنفات، بل ألف رجالا، "فقد تتلمذ عليه غالب طلبة العصر "كما قال السيوطي. كما ترك لنا القاعدة العظيمة في تناسب الآيات والسور، والتي بنى عليها الإمام البقاعي تفسيره "نظم الدرر" وبالرغم من أن أبا الفضل المشدالي رحمه الله توفي في زمن الأشد، وعز الشباب، إلا أنه يصلح أن يكون مثالا

(*) أستاذ محاضر "ب" بقسم العلوم الإسلامية ـ كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ـ جامعة البويرة.

anes.meddah@yahoo.fr

لشبابنا في علو الهمة، لبلوغ المنى، وبذل أقصى الجهود لتحقيق الأماني.

الكلمات المفتاحية: علماء الجزائر- محمد المشدالي- الفقهاء.

مقدمة

أبو الفضل محمد من عائلة علمية مشهورة بالمغرب الأوسط هي عائلة المشداليين. والمشداليون من أهم البيوتات العلمية، التي ساهمت في نشر العلوم الدنيوية والدينية عقلية كانت أو نقلية، داخل الجزائر وخارجها. وكانت لهم رحلات علمية عديدة مشرقا ومغربا مَدُّوا بها جسور التواصل بينهم وبين سائر الأقطار. من خلال التدريس والمناقشات والمناظرات والجدل الذي كان يثار في مختلف القضايا الفقهية والأصولية والفكرية والعقدية واللغوية. وهذا البحث هو ترجمة لعالم من كبار علماء مشدالة، بل العالم الإسلامي جاب حواضر العلم المعروفة، مغترفا من معينها الصافي، فاشتهر بعلمه وذكائه حتى ملأ الأسماع والبقاع. ووصف بأنه أعجوبة الزمان في الحفظ والفهم وتوقد الذهن[1]، بل قال تلميذه الحافظ والمفسر البقاعي: "ما رأيت مثله، ولا رأى مثل نفسه، وأن من لم يحضر درسه ما سمع العلم ولا خرج إلى الوجود"[2]. وأنه "الإمام العلامة نادرة العصر، ومحقق الدنيا"[3]. وقال فيه الحافظ جلال الدين السيوطي بأنه: " أحد أذكياء العالم "[4]. وكفى بشهادة السيوطي شهادة. إنه شيخ الإسلام أبو الفضل، محمد المشدالي البجائي، المالكي ابن العلامة شيخ الإسلام المفتي محمد بن أبي القاسم، كان أبوه شيخ بجاية، وكذا جده وأخوه من كبار علمائها.

اسمه وكنيته ومولده:

هو محمد بن محمد بن أبي القاسم بن محمد بن عبد الصمد بن حسن بن عبد المحسن المشدالي البجائي المالكي، اشتهر في المغرب بـ"ابن أبي القاسم" و"أبي القاسم" وبتعبير المغاربة "بلقاسم" وأبي الفضل، وبها يكنى ويشتهر في المشرق[5]. اختلف في سنة مولده فقيل سنة واحد وعشرين. وقيل: اثنتين وعشرين وجزم بعضهم بسنة عشرين وثمانمائة (820هـ)[6].

نشأته:

نشأ أبو الفضل في أسرة علمية ذات جاه وسمعة، وفقه وعلم وأدب؛ فوالده هو شيخ الإسلام الإمام العالم العلامة الفقيه الزاهد أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم (ت866هـ)

صاحب تكملة حاشية المدونة للونوغي، شيخ بلاد المغرب ورئيسها الذي تتردد إلى بابه الملوك فمن دونهم، ولهم من الرياسة والضخامة ما يجل عن الوصف كما قال البقاعي[7]، وأخوه الأكبر هو محمد بن محمد بن أبي القاسم (ت859هـ) الإمام الفقيه تصدر في بجاية وانتفع به أهل العلم وطلابه. وجده هو العلامة الفقيه الحافظ والبصير بالفقه المالكي أبو القاسم بن محمد بن عبد الصمد الزواوي المشدالي البجائي (ت حوالي 858 هـ) ومفتي بجاية وخطيبها[8]، وجده الأعلى لأمه أبو علي ناصر الدين المشدالي (731هـ) العالم المتفنن الحافظ الذي بلغ درجة الاجتهاد[9]. ومن أخوال أمه أيضا عمران بن موسى المشدالي البجائي (745هـ) الإمام المقرئ الحافظ المحقق[10]. فهو علامة ابن علامة حفيد علامة وأخو علامة، وأخواله أعلام. وهو ما وفر له الجو المناسب لتحصيل مختلف العلوم في بيته.

فحفظ القرآن الكريم في سن الخامسة، وانتهى من حفظه بعد سنتين ونصف، بل ذكر أنه حفظ حزب سبح قبل أن يتهجى من غير إقراء أحد له، وإنما بسماعه ممن يدرسه، وتعلّم العربية، وحفظ متونها، كلامية الأفعال، والكافية الشافية والتسهيل والألفية للعلامة رئيس النحاة والأدباء جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الأندلسي، كما تعلّق بالشعر العربي، فحفظ عيونه ودواوينه الشهيرة، كديوان امرئ القيس والنابغة الذبياني، وزهير بن أبي سلمة وطرفة بن العبد، وحفظ في الفقه مختصر ابن الحاجب الفرعي والرسالة لابن أبي زيد القيرواني، وربع مدونة سحنون، واستوعب متون الفرائض، فحفظ أرجوزة الفقيه النحوي الفرضي أبو إسحاق إبراهيم بن أبي بكر الشهير بالبري، وأتقن علم القراءات فتلى بالسبع على أبيه، وعلى الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي رفاع، كما أخذ قراءة نافع على الشيخين هارون المجاهد وأبو عثمان سعيد العيسوي، فحفظ الشاطبيتين[11] والخراز(محمد بن محمد الأموي الشريشي، الشهير بالخراز والمتوفى سنة 718هـ) واسم الكتاب الكامل هو: "مورد الظمآن في رسم القرآن"، كما أتقن العروض، والحساب، والصرف والنحو والأصلين والمعاني والبيان وعلوم التفسير والحديث والفقه على أبيه، ثم على أبي الحسن إبراهيم بن علي الحسناوي، وعلى غيرهما من علماء بلده[12].

رحلاته العلمية:

بعد أن هضم أبو الفضل المشدالي جل معارف علماء بلده وأتقنها، تاقت نفسه إلى الرحلة

في طلب العلم، والنهل من علماء الحواضر الإسلامية المختلفة، فكانت له رحلات كثيرة، شرقا وغربا، برا وبحرا، جاب فيها المدن والقرى، وركب البر والبحر، لطلب العلم وملاقاة الشيوخ. ومن هذه الرحلات التي سجلتها كتب الطبقات والتراجم:

- **رحلته إلى تلمسان:** أول رحلة لأبي الفضل كانت إلى تلمسان - كعبة العلم في بلاد المغرب الأوسط ومقصد العلماء من أنحاء الدنيا، وعاصمة العلم والثقافة- في أوائل سنة الأربعين وثمانمائة (840هـ) ومكث بها أربع سنوات، أخذ وباحث أبرز علمائها في العلوم العقلية؛ كالجدل والمنطق والفلسفة والهندسة والحساب، والنقلية؛ كالفقه والحديث والتفسير والأصلين، وعلوم اللغة من معان وبيان. وممن أخذ عنهم وباحثهم:

الحافظ الفقيه الأصولي المفسر المجتهد المحقق النظار قطب المغرب ابن مرزوق الحفيد، والإمام الفقيه المعمر قاسم بن سعيد العقباني، والإمام الفقيه الصدر العلم صاحب الفنون العقلية والنقلية أبو الفضل ابن الإمام، والفقيه الإمام المفتي أبو العباس أحمد بن زاغو، والفقيه العلامة المتفنن أبو عبد الله محمد بن النجار المعروف بساطور القياس(لشدة معرفته بالقياس)، وقد كان ابن النجار مرجع الناس في مختصر ابن الحاجب الأصلي، ومع ذلك كان إذا عرض له إشكال في أصول الفقه أمر بعض تلامذته أن يذكره بمحضر أبي الفضل المشدالي لعله يحله[13].

كما كانت له محاورات ومناظرات مع كثير من فضلاء تلمسان، ولم يكن يساميه أحد إلا الشريف أحمد بن أبي يحي ولم يكن يثبت له في النحو سواه، فكانا يتناظران في غالب المجالس، ويجري بينهما الكلام، وابن مرزوق يحكم بينهما، وربما طال بينهما الجدل، فيسكت ويدعهما حتى يسكتا، وهما كفرسي رهان، غير أن أبا الفضل أسد كلاما، وأشد تحقيقا، وأنفذ نظرا، في فنون العلم، مع كون أبي الفضل في سن ولد الشريف"[14]. أي أنه رغم صغر سنه إلا أنه كان آية في العلم والذكاء، ولا يدانيه في سعة العلم والتحقيق والتمكن إلا القليل من أفاضل تلمسان.

ويدلل على هذا ما نقله البقاعي عن أبرز فقهاء تلمسان وهو أن "ابن مرزوق كتب لأبيه (أي والد أبي الفضل) فيما قيل: أنه قدم علينا وكنا نظن به حاجة إلينا فاحتجنا إليه أكثر"، وقال مشيدا بعلمه وفطنته وذكائه:"ما عرفت العلم حتى قدم علينا هذا الشاب، فقيل: كيف؟ قال: لأني كنت أقول فيسلم كلامي، فلما جاء هذا الشاب صار ينازعني، فشرعت

أتحرز، فانفتحت لي أبواب من المعارف"[15]. فلمترجمنا فضل على شيخه ابن مرزوق الحفيد، بل إنه أبدع طريقة جديدة في التدريس في حاضرة تلمسان، وهي عدم التسليم للشيخ في كل ما يقول، ومناقشته والأخذ والرد معه، بل وعدم تقبل أي معلومة إلا بعد الفحص والتثبت والتبين، وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالمنهج النقدي في تلقي العلوم.

– **عودته إلى بجاية:** عاد أبو الفضل إلى بجاية، لكن لم يطل مقامه بها. قال السخاوي: " ثم عاد إلى بجاية في سنة أربع وأربعين (أي 844هـ) وقد برع في العلوم واتسعت معارفه، وبرز على أقرانه، بل وعلى مشايخه"[16]. ورحل من بجاية أواخر (844هـ) أو أوائل(845هـ) بعد أن تصدر فيها للتدريس والإفتاء، فاستفاد منه طلبة العلم.

قال السخاوي: " وتصدر للإقراء ببجاية إلى أن رحل منها"[17].

– **رحلته إلى عنابة وقسنطينة**: انتقل الإمام أبو الفضل من بجاية قاصدا عنابة وقسنطينة، وحضر عند علمائها ساكتا كما ذكر السخاوي والشوكاني[18] أي مستفيدا فقط، فلم يدرس، ولم يقرئ، ولم يناظر بهاتين الحاضرتين مع شهرته واتساع معارفه، ولم يطل مكثه بالمدينتين، إذ لم يحل عليه الحول بهما، بل ذكر السخاوي أنه دخل تونس في أوائل سنة خمس [أي845هـ] [19].

– **رحلته إلى تونس**: ثم رحل إلى تونس، أواسط سنة خمس وأربعين [أي845هـ]، وحضر عند جميع علمائها ساكتا كذلك[20]، وذكر الشوكاني في البدر الطالع أنه دخل تونس سنة(850هـ)[21]. ولا شك أنه خطأ، والقول قول الحافظ السخاوي، لأنه مؤيد بالوقائع والرحلات التالية.

– **رحلته إلى اليونان:** انطلق الإمام أبو الفضل من تونس بحرا قاصدا البلاد المصرية، وكان المركب الذي استقله لنصارى جنويين[22]، فأتاهم ريح عاصف، فساقهم إلى سواحل جزيرة قبرص ببلاد اليونان، فمروا على "اللمسون"، و"الملاحة" ثم أرسوا في "الماغوصة"، فدخل "الأقفسية" مدينة الملك، ورأى بها غرائب، وحصل له مع بعض أساقفتها مناظرة، وخرج من جزيرة قبرص في ذي القعدة من سنة 845هـ [23].

– **رحلته إلى بلاد الشام**: ثم رحل الإمام أبو الفضل من جزيرة قبرص في ذي القعدة من

سنة845 ه إلى (بيروت) وبعدها اتجه إلى (دمشق) ثم طوّف في بلاد الشام (طرابلس) و(حماة). ثم دخل بيت المقدس، سنة 847هـ واستقر بها مدة، وشاع ذكره وبلغ علمه وفضله مسامع أهل المملكة؛ فملأ الأسماع، وصار كلمة إجماع[24]. وأخذ عنه جملة من الأعلام كابن قاضي عجلون الذي انتهت إليه رياسة الشافعية في عصره[25] والعلامة المحقق الفقيه الأصولي المفسر المحدث الإمام شيخ الإسلام الكمال بن أبي شريف صاحب الحافظ السخاوي[26]. وصف ابن أبي عذيبة رحلته إلى القدس فقال : " الإمام العلامة أوحد أهل زمانه قدم علينا القدس سنة سبع وأربعين [أي سنة 847هـ] فأقرأ العضد وكتب المنطق والمعقولات، وشهد له الأئمة ببلدنا، وبدمشق...وتعين لقضاء الشام فأبى "[27].

– **رحلته لأداء فريضة الحج**: وفي سنة تسع وأربعين أي (849 ه) شد الرحال إلى بيت الله الحرام لأداء فريضة الحج، وجاور بمكة المكرمة مدة من الزمان، وتصدر للتدريس بها فأخذ عنه علماؤها، وممن أخذ عنه بمكة عالم الحجاز ورئيسها الفقيه المفتي والمفسر برهان الدين ابراهيم بن ظهيرة قاضي قضاة الشافعية[28] الذي قال عنه السخاوي في ترجمة علي بن حسن بن عبد الحاكم الأجهوري:" هو عبد صالح له فهم وإحساس"[29]. ولقبه الغزي في الكواكب السائرة بـ" شيخ الإسلام "[30].

وقد ذكر أحمد أبو عصيدة أيام أبا الفضل المشدالي بمكة، التي كانت من الحسن فوق أن توصف، ولكثرة منافعها وقصر زمانها كانت كحال طارق، أو لمحة بارق كما قال في "رسالة الغريب إلى الحبيب" التي صدرها بقصيدة مطلعها:

هذي مراسلة العبد الفقير إلى كهف الأنام وفخر الوقت والسلف أتته تنشر ما قد حاز من شيم ومن جلال ومن عز ومن شرف.. إلى أن قال: وما بمكة من أيامه سلفت كانت من الحسن فوق الوصف إن تصف[31].

والمقصود بالعبد الفقير أبو عصيدة، وكهف الأنام وفخر الوقت والسلف أبو الفضل المشدالي، وكان المشدالي قد وعد تلميذه وصاحبه أبا عصيدة بأن يزور مكة والمدينة المشرفتين مرة أخرى، ويستقر بهما مما حدى به إلى نشر فضائله، حتى قال له إمام الحرم النبوي وخطيبه فتح الدين أبو الفتح بن صالح:" مع ما أراكم عليه من فرط الوداد، ونشر أوصافه الجميلة

وفضائله، وعد محاسنه وفواضله....لأنه لم يلم بهذه الحضرة الشريفة[المقصود في الزيارة الأولى] إلا كحال طارق، أو لمحة بارق، ولا سيما حين ذكرتنا بمحاسنه الفائقة، وعجائبه الرائقة"[32].

كما صرح برغبة أبي الفضل ووعده بالإقامة في الحجاز فقال:" وكذلك كان صدر وعدكم الكريم عند الوداع والتسليم أن غرضكم الحلول بهذه الأوطان الشريفة المعالم، والإلمام بهذه الآثار المشتملة على شتى هذه المكارم، وأن قصدكم الإقامة بها مدة من الأزمان، لتتملوا بحضرة الرضا والرضوان...حتى أخبرت بذلك أكثر الناس، وحصل لهم من السرور به ما لا يعد ولا يقاس...لكون لم يحصل لهم منكم ما حصل لجيران بيت الله المعظم ما حصل من الأنس والإقامة والإفادة العامة للخاصة والعامة، وكذلك لجيران المسجد الأقصى وأهل الأرض المقدسة، وهم يرون أن بقعتهم الطاهرة هي المفضلة على الجميع..."[33].

رجوعه إلى القاهرة: بعد أداء أبي الفضل لفريضة الحج، ومجاورته لفترة بالحرمين، سافر إلى البلاد المصرية، وتسامع به علماء مصر وطلبة العلم بها، بل قيل: بأنه لما دخل مصر ارتجت له، فقصده الناس ليحضوا بشرف التتلمذ على يديه، فتصدر للتدريس بالجامع الأزهر الشريف، وقد شهد له من حضر دروسه بموسوعيتة حيث كان يدرس في عدة علوم وفنون، بطريقة تبهر العقول، وتدهش الألباب. ووصفه تلميذه الحافظ برهان الدين البقاعي بحدة الذهن وصفاء الخاطر، وقوة الفهم، وسرعة الإدراك، وسعة الحفظ، ووفور العقل، واعتدال المزاج، واستقامة النظر، وبلاغة القول، وغزارة العلم ما لم يره من أحد. ونقل السخاوي عن البقاعي قوله:"ولقد حدثني غير واحد من ثقات الأفاضل أن الطلبة قالوا له تنزل لنا في العبارة، فإنا لا نفهم جميع ما تقول، فقال شيئا يكاد أن يكون كشفا: "لا تنزلوني إليكم، ودعوني أرقيكم إلي، فبعد كذا وكذا لمدة حددها تصيرون إلى فهم كلامي، فكان الأمر كما قال"[34]. وحضر دروسه في الفقه المالكي فوصفها قائلا:" ثم حضرت درسه في فقه المالكية بجامع الأزهر في ذي القعدة سنة اثنين وخمسين فظهر لي أنني ما رأيت مثله، ولا رأى هو مثل نفسه، وأن من لم يحضر درسه لم يحضر العلم، ولا سمع كلام العرب ولا رأى الناس، بل ولا خرج إلى الوجود، قال: ومن سمع كلامه في العلم، يعلم أنه يخبر عن مشاهدة، وأن غيره يخبر عن غيبة، وليس المخبر عن المشاهدة كالمخبر عن المعاينة، ولهذا نجد كلامه في القلب أثبت من كلام غيره"[35].

وذكر ابن أبي عذيبة أنه تولى التدريس بالقبة المنصورية[36]فدرس بها العجب العجاب، قال ابن تغري بردي في حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور: "وفي هذا اليوم(يقصد أول رجب سنة 854هـ) أيضاً استقر أبو الفضل المغربي المالكي في تدريس التفسير بالقبة المنصورية قلاوون بين القصرين، عوضا عن القاضي محيي الدين عبد القادر الطوخي الشافعي، ونزل إليها ومعه القضاة والأعيان؛ من الفقهاء وغيرهم، وجلس للتدريس على عادة من تقدمه في ذلك". وتعين للقضاء فأبى[37].

وزار الإمام أبو الفضل الحافظ ابن حجر في بيته، فلم ير منه إنصافا فامتنع من التردد عليه، وشاء الله أن يمرض الحافظ ابن حجر ويطول مرضه ويشتد، فأشير عليه بأبي الفضل، وأنه واحد عصره وفريد دهره في الطب، فطلبه عن طريق الكمال والشرف بن العطار، فامتنع أبو الفضل كراهة أن يشتهر بالطب، فلم يزالا يتلطفان به ويترفقان إلى أن أجاب، فعاده وطببه في بيته: "يوم الأحد منتصف ذي الحجة وهو في أشد المرض، فابتهج به-أي الحافظ ابن حجر- ابتهاجاً كثيراً وعظمه تعظيماً كبيراً". وسمع على سارة ابنت ابن جماعة جزء ابن الطلاية ببيتها، وعلى أربعين من العلماء والمسندين ختم البخاري بالظاهرية القديمة.[38]

- **رحلته إلى اليمن**: يذكر السخاوي أن أبا الفضل محمد المشدالي زار عدن باليمن، ودرَّسَ بها، ولا نجد شيئا من تفاصيل هذه الرحلة مدة وزمانا، إلا ما ألمع إليه في ترجمة ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن علي اليافعي اليماني الأصل المكي الشافعي المعروف بالبُطيني (بالضم لقب لأبيه)، وأنه لقي بها- أي بعدن- محمد أبا الفضل المغربي وغيره فأخذ عنهم، كما سيأتي في ترجمة ابراهيم اليافعي الشافعي.

- **رحلته إلى تركيا وبلاد الروم**: يذكر من ترجم لشيخ الإسلام المشدالي أنه زار مدينة عينتاب وهي مدينة تقع في جنوب شرق تركيا، وفيها قلعة حصينة. لكن تلميذه البقاعي يذكر في تاريخه "إظهار العصر" أن عينتاب من أعمال حلب المحروسة"[39]. وهي المدينة التي توفي بها رحمه الله تعالى رحمة واسعة، كما يذكر البقاعي نقلا عن شخصين من أهل أنطاكية أنهما رافقا الشيخ إلى برصة من بلاد الروم، كما ينقل عن شخص من المغاربة لم يسمه أنه رآه متجها من برصة؛ [وهي مدينة تقع قرب بحر مرمرة، وكانت عاصمة الدولة العثمانية] إلى أدرنة.

والاسم الكامل لأدرنة (أدريانا بوليس) أي مدينة (أدريان)، وهو الإمبراطور البيزنطي، وتوجد في القسم الأوربي من تركيا وكانت عاصمة الدولة العثمانية بعد مدينة (بورسه) وقبل فتح القسطنطينية.

وسبب هجرة شيخ الإسلام المشدالي إلى بلاد الروم كما يذكر تلميذه الوفي المفسر البقاعي، هو الاختفاء من الناس، إضافة إلى أن ملك الروم كان من أهل العلم قال: " وكان ذهابه على طريق الاختفاء من الناس، وكان قاصدا إلى بلاد الروم، لكون ملكها من أهل العلم، فكان يرجو أنه إذا سمع كلامه عرف من قدره ما جهله غيره، فرفع من منزلته بمقدار ذلك "(40).

تلاميذه:

اشتهر أبو الفضل بسعة العلم وتنوع المعارف(الموسوعية)، وبرز على الأقران بل على المشايخ، كرس حياته للعلم أينما حل وارتحل، ولم يتزوج، وحتى المناصب التي عرضت عليه كالقضاء رفضها، تخرج على يديه الكثير؛ من الطلبة والعلماء، مما حدا بابن مرزوق-شيخه- أن يكتب لأبيه مفتي بجاية:"إنه قدم علينا وكنا نظن به حاجة إلينا فاحتجنا إليه"(41). فاستفادوا من علمه، ونهلوا من معارفه. وتلاميذه هم كثرة كاثرة لا يحيط بها حصر، حتى قال الحافظ السيوطي:" وأقرأ بمصر وغيرها، وأخذ عنه غالب طلبة العصر "(42). وسأقتصر على إيراد بعضهم وأشهرهم:

1- أبو الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن الرُباط بن علي بن أبي بكر برهان الدين البقاعي (809 /ت 885 هـ): المفسر المحدث الفقيه المؤرخ الأديب الشاعر. رحل إلى القاهرة فأخذ عن الشرف السبكي والعلاء القلقشندى والإمام ابن حجر العسقلاني وطائفة منهم أبو الفضل المشدالي المغربي، واستقر بها مدة، وركب البحر في عدة غزوات ورابط غير مرة، رقاه ابن حجر العسقلاني فعينه في حياة الظاهر جقمق لقراءة الحديث بالقلعة ثم منعه الظاهر في حياته. وكان البقاعي من أشد المعجبين بأستاذه أبي الفضل المشدالي حيث ترجم له كتابه (عنوان الزمان في تراجم الشيوخ والاقران) وفي (إضهار العصر لأسرار أهل العصر) المعروف بـ (تاريخ البقاعي) ووصفه بـ :" الإمام العلامة نادرة العصر وأعجوبة الزمان وهو العمدة في الخوض في المناسبات التي خولف في شأنها "، وبـ" الفاضل البارع المتفنن علامة

الدنيا"و" نادرة الدهر وعلامة الأنام"و" محقق الزمان".[43].

2-القلصادي علي بن محمد البسطي المالكي (ولد حوالي سنة 814 هـ /كان حيا سنة 896 هـ)، كان رفيقا لأبي الفضل المشدالي، في الأخذ عن الشيوخ، في تلمسان كأحمد بن زاغو وقاسم العقباني ومحمد بن مرزوق، فدرس معه التفسير والحديث والفرائض والنحو والفقه والأصلين، "ثم قرأ بعض مستصفى الغزالي على أبي الفضل المشدالي لما رأى من نبله وتقدمه وفضله، وثناء مشايخه عليه [44]". اشتهر القلصادي بتآليفه الكثيرة والتي كان أغلبها في علم الحساب والفرائض، وله في علم الرياضيات ابتكارات. وكانت له الريادة في استخدام الرموز في الجبر، وذلك في كتابه "كشف الأسرار عن علم الغبار" (وهو من أشهر كتبه)، شرح الأرجوزة الياسمينية في الجبر والمقابلة، كشف الجلباب عن علم الحساب، رسالة في قانون الحساب، التبصرة الواضحة في مسائل الأعداد اللائحة، ومن كتبه في الفقه والمواريث:كتاب النصيحة في السياسة العامة والخاصة، كتاب الفرائض مع شرحه، أشرف المسالك إلى مذهب مالك، الضروري في علم المواريث وغيرها[45].

3- إبراهيم بن علي بن محمد بن ظهيرة القرشي المخزومي الشافعي، أبو إسحاق، برهان الدين، قاضي مكة (ولد 825-ت 891 هـ): ينتهي نسبه إلى سيدنا خالد بن الوليد بن المغيرة، القرشي المخزومي– رضي الله عنه- أخذ العلم عن عمه القاضي أبي السعادات وغيره، وانتفع بالشيخ أبي الفضل المشدالي المغربي في فنون كثيرة، وأخذ عن الحافظ ابن حجر، وغيرهم، برع ومهر في الفنون. وولي قضاء مكة نحو ثلاثين سنة، وكان شافعي المذهب. وانتهت إليه رياسة الحجاز على الإطلاق. قال الإمام البقاعي:" أخذ أصول الفقه عن أبي الفضل المغربي وانتفع به مالم ينتفع بغيره...قرأ في سنة خمسين على شيخنا محقق الزمان أبي الفضل المشدالي التجاني(خطأ لم ينتبه له المحققون والصحيح البجائي) جميع العضد. فعلا به علاو كبيرا " [46].

4 - برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أبي بكر بن علي بن مسعود بن رضوان، المقدسي ثم القاهري الشافعي المري ويعرف بابن أبي شريف (ولد سنة 836 هـ، وكان حيا سنة 923 هـ): ولد ببيت المقدس ونشأ بها فحفظ القرآن وهو ابن سبع وتلاه تجويداً، أخذ عن جملة من علماء

عصره منهم الإمام أبو الفضل المشدالي المغربي،حج وسمع بمكة والمدينة على جماعة. من مؤلفاته: "شرح الحاوي للفتاوى" و"قواعد الإعراب لابن هشام" و "العطاء والفتح في شرح عقيدة ابن دقيق العيد أبي الفتح"، و"نظم نخبة الفكر للإمام ابن حجر العسقلاني" وغيرها. أخذ عنه الطلبة في جامع الأزهر وغيره، وأقرأ فنوناً، واستقر في تدريس التفسير بجامع طولون وفي الفقه والميعاد والخطابة ثلاثتها بالحجازية وفي الفقه والنظر بجامع الفكاهين وفي غير ذلك، وناب في الفقه بالمزهرية وبالمؤيدية وتعانى التجارة وعرف بالفضل والبراعة والعقل والسكون. كتب عنه البقاعي وقال:"أنه في العشرين من عمره صار من نوادر الزمان". ولي قضاء الشافعية بالقاهرة.[47]

5 –عبد الله بن محمد بن أبي القسم بن علي بن فضل الله بن ثامر بالمثلثة بن إبراهيم العكي الفزاري العبسي اليماني الحنفي النجري.(825 هـ –898هـ) ولد في قرية حوث – باليمن – ونشأ بها فقرأ القرآن وبحث على والده في النحو والفقه والأصلين وعلى أخيه علي بن محمد ثم حج في سنة ثمان وأربعين، ثم رحل إلى القاهرة، فبحث بها في النحو والصرف على بن قديد وأبي القسم النويري وفي المعاني والبيان على الشمني وفي المنطق على التقي الحصني وفي علم الوقت على العز عبد العزيز الميقاتي وحضر في الهندسة عند أبي الفضل المشدالي المغربي وكان يطالع ومهما أشكل عليه يراجعه فيه، وتقدم حسبما قال البقاعي في غالب العلوم، واشتهر فضله وامتد صيته لا سيما في العربية[48].

6– علي بن أحمد بن محمد بن عمر بن محمد بن وجيه بن مخلوف القاهري، يعرف بابن قطب وبالششيني (807– 870 هـ).ولد بالقاهرة ونشأ بها فحفظ القرآن وحفظ الخرقي ثم المحرر وتفقه بالمحب بن نصر الله والنور بن الرزاز المتبولي وبه انتفع والبدر البغدادي والزين الزركشي وعليه سمع صحيح مسلم والتقي بن قندس لقيه بالشام وغيرها وأذن له هو وغيره بالإفتاء والتدريس، وأخذ عن أبي الفضل المشدالي البجائي المغربي في أصول الفقه والعربية، وسمع على الإمام ابن حجر العسقلاني وكتب عنه في الإملاء وكذا سمع على الشرف أبي الفتح المراغي والشهاب الزفتاوي بمكة وسمع بالقاهرة، وحج مرتين الثانية في سنة خمسين وجاور التي بعدها[49].

7 – علي بن برد بك نور الدين القاهري الفخري الحنفي(838 هـ/872 هـ) ولد بالقاهرة وحفظ القرآن والقدوري في الفقه، والكافية في النحو وأخذ الفقه عن الشمني والنحو والصرف عن ابن قديد ولازم التقي الحصني حتى سمع عليه غالب ما قرئ عليه في الأصلين والمنطق والحكمة والجدل والمعاني والبيان والصرف والعروض عن الشهاب الأبشيطي والشمني، وحضر دروس الأمين الأقصرائي والشرواني وحضر دروس أبي الفضل المغربي من الكافية الشافية لابن مالك، وسمع الحديث على جماعة ولازم المشايخ[50].

8- تقي الدين أبو بكر بن عبد الله أبو بكر بن عبد الله بن عبد الرحمن الزرعي الأصل الدمشقي، ابن ولي الدين المعروف بابن قاضي عجلون الشافعي (ولد سنة 841 هـ كان حيا سنة 896 هـ) العلامة المتقن المحرر الفهامة القدوة الأمة، والرحلة العمدة الإمام الهمام، شيخ مشايخ الإسلام من بيت علم ورياسة وجاه، تفقه على شيوخ بلده فأخذ عنهم التفسير والحديث الشريف، ومن شيوخه أبو الفضل المشدالي المغربي تلقى عنه الفرائض والفقه. قرأ كثيرا، وبرع في الفقه وأصوله، حتى عين في منصب فقيه دمشق والشام، كان بارعاً في العلوم، وأفقه زمانه، وأجل معاصريه وأقرانه، درس بالجامع الأموي والشامية البرانية والعمرية وبالقاهرة دروساً حافلة. انتهت إليه مشيخة الإسلام، ورئاسة الشافعية ببلاد الشام بل وبغيرها من بلاد الإسلام، وحصل له من السعد في العلم والرئاسة وكثرة التلامذة[51].

9- محمد بن محمد بن أحمد بن عبد العزيز اللخمي السنتراوي الأصل، الإمام العالم دفين مكة المكرمة، دخل القاهرة سنة 837 هـ فقرأ بها على الحافظ ابن حجر العسقلاني، وأبي القاسم النويري، وغيرهما، وأخذ على أبي الفضل المشدالي، سمع عليه العضد، وعنه أخذ في المنطق والهندسة والكلام، وكان فاضلاً خيراً منجمعا غالبا. قال السخاوي:" ونعم الرجل كان" توفي سنة(876 هـ)[52].

10- إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن علي برهان الدين بن اليافعي اليماني الأصل المكي الشافعي ويعرف بالبطيني (بالضم لقب لأبيه)، أخذ على البرهاني بن ظهير والزيني خطاب وإمام الكاملية، وأبي الفضل المغربي حين مجاورة الثلاثة في آخرين من أهل مكة والقادمين عليها، وسافر لعدن مرتين ولقي بها محمد أبا الفضل وغيره فأخذ عنهم[53].

11- أحمد بن أحمد بوعصيدة البجائي(ت حوالي سنة 865هـ)، لم يحظ أبو عصيدة بترجمة أو ذكر في كتب الطبقات والتراجم، مع أنها ترجمت لمن هو أقل أثرا وأخمل ذكرا، ولا نعرف شيئا من أخباره إلا ما ذكره هو عن نفسه في "رسالة الغريب إلى الحبيب" التي أرسلها إلى صديقه وشيخه أبي الفضل، أخذ العلم عن شيوخ من عائلة المشدالي منهم محمد أبو القاسم المشدالي-فقيه بجاية ومفتيها- ووالد أبي الفضل غادر بجاية إلى تونس ومصر، ومنها إلى بلاد الحجاز واستقر بها أعواما، ثم عاد فلما وصل إلى تونس جعل يسأل عن أهله وأصدقائه، فكلما سأل عن أحدهم قيل له توفي فضاقت نفسه، ولم يواصل السير إلى بجاية، ورجع إلى الحجاز واستقر بها إلى أن توفاه الله، وقد تعرف على أبي الفضل في بجاية، والتقاه بمصر، وبالحجاز في رحلته الأولى واستفاد منه، فهو صديقه وتلميذه، كما تدل على ذلك رسالته إلى أبي الفضل" رسالة الغريب إلى الحبيب "(54).

12- محمد الديسطي القاهري الأزهري المالكي (حوالي سنة 892 ه) :محمد بن أحمد بن علي الشمس بن الفخر، اشتغل بالفقه والأصلين والعربية والمعاني والبيان وغيرها، وبرع، وأشير إليه بالفضيلة والطلاقة، من شيوخه: الزين عبادة، والشمس الغراقي، وأبو القسم النويري، وأبو الفضل المشدالي المغربي، وسمع على الإمام ابن حجر العسقلاني(55).

13- عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الزين بن العز الدمشقي الحنفي ويعرف بابن العيني. ولد بدمشق سنة سبع وثلاثين وثمانمائة (837هـ)، ونشأ بها فحفظ القرآن، واشتغل بالفقه وأصوله عند حميد الدين، وبكثير من العقليات عند حسين قاضي الجزيرة ويوسف الرومي في آخرين، وقدم القاهرة فأخذ بها عن جماعة منهم أبو الفضل المغربي، ولكنه لم يستكثر من الشيوخ، وتوجه للتدريس والافتاء، وأخذ عنه جماعة من الطلبة، وانتهى الأمر له في قضاء الحنفية بدمشق؛ نال رياسة ووجاهة، مات سنة (893هـ) قال السخاوي:" وبلغنا ذلك وأنا بمكة، فتأسفت على فقده، ونعم الرجل كان رحمه الله وإيانا "(56).

14-محمد بن محمد بن أبي بكر بن خلد البدر السدرشي الأصل القاهري الحنبلي ولد في ثالث شوال سنة ست وثلاثين وثمانمائة (836هـ). مات أبوه وهو ابن ثلاث فنشأ في كفالة أمه وأمها، حفظ القرآن والوجيز وألفية النحو والتلخيص ومعظم جمع الجوامع، وجود في القرآن

علي الزين جعفر السنهوري، وأخذ النحو عن الأيدي والراعي وأبي القسم النويري، وكذا أخذه هو والصرف عن العز عبد السلام البغدادي وقرأ عليه جزءاً من تصانيفه، وقرأ النحو وغيره عن أبي الفضل المغربي، ولازم التقي الحصني في الأصلين والمعاني والبيان والمنطق وغيرها، ولازم الحافظ ابن حجر في كثير من دروس الحديث، والتقى سارة ابنة ابن جماعة بالقاهرة ومصر، ودرس الفقه حتى خضع له شيخ حنابلة الشام والعلاء المرداوي حين راسله يتعقب عليه أشياء وقعت في تصانيفه وأذعن لكونه مخطئاً فيها، والتمس منه المزيد من بيان ما يكون من هذا القبيل، ليحصل له بذلك الأجر والثواب[57].

15- محمد بن محمد بن محمد بن إسماعيل فتح الدين أبو الفتح بن الشمس السوهائي الأصل القاهري الشافعي يعرف بالسوهائي. ولد سنة (826هـ) بالقاهرة حفظ القرآن والمنهاجين الفرعي والأصلي وألفيتي الحديث والنحو وغيرها، لازم العلم البلقيني في الفقه من سنة إحدى وخمسين وإلى أن مات، وأذن له في التدريس والإفتاء، ولازم التقي الحصني في الأصلين والمنطق والجدل والمعاني والبيان والعربية بحيث كان جل انتفاعه به، وأخذ في المنطق والهندسة وغيرهما عن أبي الفضل المغربي، وسمع على الحافظ ابن حجر والسيد النسابة وغيرهما بالقاهرة. مات سنة خمس وتسعين (895هـ)[58].

16- محمد بن محمد بن محمد بن عبد اللطيف بن إسحاق البدر بن الولوي السنباطي ثم القاهري المالكي (841هـ-880هـ). ولد ونشأ بالقاهرة. فحفظ القرآن والعمدة والمختصر الفرعي وألفية ابن مالك وعرض على البلقيني والمناوي وابن الديري وابن الأشقر وآخرين، وسمع على والده والشمني والبلقيني وطائفة ومما سمعه ختم البخاري في الظاهرية، وأخذ في العربية عن أبي الفضل المغربي وفي الفقه وغيره عن السنهوري والنور بن التنسي، وناب في القضاء عن بشر الشافعي، بل وبالقاهرة عن السراج بن حريز ثم عن اللقاني. مات بسنباط في عاشر جمادى الثانية سنة ثمانين(880هـ) رحمه الله وإيانا[59].

17- يحيى بن شاكر بن عبد الغني بن شاكر بن ماجد بن عبد الوهاب بن يعقوب الشرف أبو زكريا بن العلم بن الفخر بن العلم الدمياطي الأصل القاهري الشافعي، ويعرف بابن الجيعان. ولد (814هـ) بالقاهرة ونشأ بها وأخذ عن كثير من علمائها، وأكثر من السماع على

الحافظ ابن حجر، وتردد للعز عبد السلام البغدادي، وغالب شيوخ العصر، واستفاد من أبي الفضل المغربي في قدمته الأولى، وحج غير مرة، وسمع بمكة، وكانت له الرغبة التامة في تحصيل الكتب بحيث اجتمع له منها الكثير في كل فن، قل أن تخلو أوقاته عن مطالعة أو مذاكرة أو استفادة أو إفادة. لقبه السخاوي بذي الرياستين قديماً، ولم يزل الفضلاء من أرباب المذاهب والفنون تهرع للقائه. مات (سنة 885هـ)[60].

18-محمد بن أبى بكر بن على بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن إبراهيم البهاء المشهدى القاهرى الأزهرى ولد سنة (811هـ) بالقرب من الأزهر، أخذ عن جماعة كالعراقى والجلال البلقينى وأبى الفضل المغربى وابن حجر، ودرّس بمواضع، وصنف شرحا لمختصر ابن الحاجب الأصلى، وشرحا لجامع المختصرات، وعلق على المنهاج الفرعى، وعمل جزءا في التسلية عن موت الأولاد، وشرحا على البخارى، في مجلدين توفي سنة (889هـ)[61].

آثاره ومؤلفاته:

لم تذكر كتب الطبقات التي ترجمت لشيخ الإسلام أبي الفضل المشدالي إلا تأليفا واحد هو "شرح على جمل الخونجي"* ألفه في شبابه على طريقة حسنة.

قال البقاعي: "أنهى شرح جمل الخونجي قبل استكماله ثماني عشرة سنة على طريقة حسنة، وهي أنه ينظر في شروحها: لابن واصل الحموي، والشريف التلمساني، وسعيد العقباني، وابن الخطِيب القشنبليني، وابن مرزوق؛ فما أجمعوا عليه ساق معناه، وكذا ما زاده أحدهم، وما اختلفوا فيه ذكر ما رأى أنه الحق. كل ذلك بعبارة يبتكرها، ثم تمم ذلك بما وقع للمتقدِّمين من علماء المسلمين فمن قبلهم فِي تلك المسألة مما يرى أنه محتاج إليه من التحقيقات"[62].

كما ترك منظومات شعرية، وديوان شعر في أغراض شتى، وقد أورد أبو عصيدة البجائي في ترجمته لأبي الفضل المشدالي مجموعة من أشعاره[63].

ومن أبرز ما تركه لنا الإمام أبو الفضل المشدالي **قاعدته الشهيرة في علم المناسبة بين آي وسور القرآن**، والتي نقلها عنه البقاعي وجعلها محور تفسيره "نظم الدرر"، بل قال بأنها أحسن ما في كتابه كله، وأنه لم يسمعها منه غيره، ولولا الأمانة والإنصاف لم ينسبها له كما طمع في ذلك

بعض حساد أبي الفضل المشدالي. قال البقاعي:"لو كنت ممن يتشبع بما لم يعط لم أنسبها إليه، فإنها أحسن من كل ما في كتابي، وهي الأصل الذي أبتني كل ذلك عليه. ولقد سألني بعض أكابر المغاربة أن أسقط ذكره ليكتب الكتاب، ويرسل به إلى الغرب، قال: لأن المغاربة لا يقرون للشيخ أبي الفضل بما أصفه أنا به، فلم أجبه إلى ذلك، وامتنع هو عن الكتابة إلا على ذلك الشرط"[64]. وقد أثنى الشوكاني على تفسير البقاعي لإجادته تطبيق هذه القاعدة فقال:" ومن أمعن النظر في كتاب المترجم له – يقصد للبقاعي – في التفسير الذي جعله في المناسبات بين الآي والسور، علم أنه من أوعية العلم، المفرطين في الذكاء الجامعين بين علم المعقول والمنقول، وكثيرا ما يشكل على شيء في الكتاب، فأرجع إلى مطولات التفسير ومختصراتها، فلا أجد ما يشفي. وأرجع إلى هذا الكتاب – أي نظم الدرر –فأجد فيه ما يفيد في الغالب".[65] بعد أن كان الشوكاني ينكر علم المناسبات جدا، فرجع عن خطئه[66]، وأدرك قيمة جهد البقاعي الذي هو حسنة ممن حسنات الإمام أبي الفضل المشدالي كما يلهج بذلك البقاعي ذاته.

وقد أورد البقاعي القاعدة التي أرشده إليها أبو الفضل في "نظم الدرر في تناسق الآيات والسور" عند تفسيره لسورة الفاتحة فقال:" قال شيخنا الإمام المحقق أبو الفضل محمد بن العلامة القدوة أبي عبد الله محمد ابن العلامة القدوة أبي القاسم محمد المشدالي المغربي البجائي المالكي علامة الزمان سقى الله عهده سحائب الرضوان وأسكنه أعلى الجنان: الأمر الكلي المفيد لمعرفة لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من مقدمات وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام، واللوازم التابعة له التي تقتضي البلاغة شفاء العليل، يدفع عناء الاسشتشراف إلى الوقوف عليها؛ فهذا هو الأمر الكلي المهيمن على حكم الرابط بين أجزاء القرآن. وإذا فعلته تبين لك إن شاء الله وجه النظم مفصلا؛ بين كل آية وآية، في كل سورة سورة، والله الهادي "[67].

ثناء العلماء عليه:

حاز شيخ الإسلام أبو الفضل المشدالي على ثناء كثير من علماء عصره، ممن خالطوه وخبروا أمره، وقد مر شيء من هذا الثناء سابقا، وممن أثنوا عليه:

– الإمام البقاعي قال: "الإمام محقق زمان ونادرة الأوان أبا الفضل محمد بن الإمام أبي عبد الله محمد المشدالي البجائي المغربي"[68]. وقال عنه:"الشيخ أبو الفضل المغربي محقق الزمان"[69]. وقال:"وقد حصلت بيننا اجتماعات وصحبة، ورأيت منه من حدة الذهن، وذكاء الخاطر، وصفاء الفكر، وسرعة الإدراك، وقوة الفهم، وسعة الحفظ، وتوقد القريحة، واعتدال المزاج، وسداد الرأي، واستقامة النظر، ووفور العقل، وطلاقة اللسان، وبلاغة القول، ورصانة الجواب، وغزارة العلم، وحلاوة الشكل، وخفة الروح وعذوبة المنطق/ ما لم أره من أحد"[70].

– وقال عنه الإمام ابن شاهين: "هذا الرجل لا ينبغي أن يحضر دروسه إلا حذاق العلماء"[71].

– وقال عنه أستاذه علامة تلمسان بل المغرب كله الإمام المجتهد ابن مرزوق:"ما عرفت العلم حتى قدم علي هذا الشاب [يقصد أبا الفصل المشدالي] فقيل له كيف؟ قال: لأني كنت أقول فيسلم لي كلامي فلما جاء هذا الفتى شرعت أتحرز، وانفتحت لي أبواب المعرفة "[72].

– ووصفه شيخ الإسلام الأمين الأقصرائي الحنفي بـ:" الإمام العلامة خلاصة الزمان والعلماء"[73].

– وقال عنه الشهاب الأبذي:" جعله الله بحرا لعلوم زاخرة، وعنصرا لفضائل فاخرة، ومحاسن متوالية...فدانت له المملكة المصرية والأقطار الشامية، والبلاد القاصية والدانية، فحاز الرياستين، وقام بالوظيفتين، فالرؤساء حول دياره مخيمون، وعظماء المذهب بفناء منزله محومون، فالوصف يقصر عما هو فيه"[74].

– وقال عنه ابن أبي عذيبة:"الإمام العلامة أوحد أهل زمانه قدم علينا القدس...وشهد له الأئمة ببلدنا وبدمشق ومصر وطرابلس أنه أوحد أهل الأرض وأنه عديم النظير في جنس بني آدم. وأنني عاجز الآن عن عبارة أصفه بها فإن كل عبارة هو فوقها... ولا يحضرني الآن من يضاهيه في كثرة علومه". ونقل عن العز القدسي أنه قال:"ولو سكتوا أثنت عليه الحقائب" وعن ابن الهمام أنه قال:" سألته عن مسئلة في أواخر الأصول فأجابني عنها بأجوبة من لو طالع عليها ثلاثة أشهر لم يجب فيها بمثله"[75].

– وقال عنه تلميذه الإمام الفقيه الرحالة القلصادي في رحلته: "لم أر مثله في تحصيل العلوم وتحقيقها، آخذ في كل علم بأوفر نصيب، وضارب فيه بسهم مصيب"(76).

– أما بلديه الرحالة أبو عصيدة البجائي فقد خصه بترجمة في رسالته: "رسالة الغريب إلى الحبيب" وحلاه فيها بـ: "الشيخ الإمام، سيد فقهاء الإسلام، ذي المفاخر العلمية، والغرائب الحكيمة، والمحاسن الجليلة الأدبية، والنكت الرائقة الزكية، السيد الفقيه الجليل، الخطيب الرحلة الشهير الحسب شيخ شيوخ الإسلام، الولي الصالح سيدي ومولاي أبو عبد الله محمد المشدالي ابن السادات الأئمة العلماء" ومدحه بقصيدة منها هذه الأبيات:

بحـــار علـــوم زاخـــر متوفـــر عليـــم وفي شـــانيه جهـــل مركـــب
عجائـــب مـــا قـــد حازهـــا مـــتعمم فحقـــق و دع قـــول الـــذي يتعصـــب
مسدد آراء جلا كل شبهة مفتح أبواب لمن جاء يطلب(77).

ولأبي عصيدة كتاب في الأدب والتصوف عنوانه (أنس الغريب وروض الأديب). ذكر أنه ترجم فيه لأبي الفضل المشدالي طويلا: "وذكر أنه اطلع علماء الحجاز على هذا التأليف، وتناقش معهم حول أفضلية المشدالي على سائر علماء عصره(78).

– وقال عنه عصريه المؤرخ عبد الباسط الظاهري الحنفي(ت873): " العلامة أبو الفضل المغربي...كان عالما فاضلا بارعا في الفنون، له صيت وسمعة، وشهرة طائلة"(79).

– وقال عن عصريه المؤرخ أبو المحاسن ابن تغري بردي في النجوم الزاهرة (ت874هـ): " وكان إماما في المعقول والمنقول، وشهرته القوية بالأول، كان إماما في النحو والمنطق وعلم المعاني والبيان والأصلين والطب والحكمة، وعلوم الأوائل، وكان إذا حقق مسألة فقهية كان إلى كلامه المنتهى، وبالجملة: إنه كان نادرة من النوادر رحمه الله"(80).

حسد المعاصرين لأبي الفضل المشدالي :

لئن حاز أبو الفضل ثناء عطرا من كثير من العلماء، ممن كانوا شيوخا له، أو تتلمذوا على يديه، أو عاصروه، فشهدوا شهادة حق عن معاينة، لا عن خبر– وليس الخبر كالمعاينة– إلا أن مترجمنا لم يعدم حسّدا ومناوئين، ممن حاولوا جحد فضله، وطمس فضائله، حتى نقل

السخاوي عن بعضهم أنه لا يحسن قراءة الفاتحة، وعن بعضهم أنه لا عهد له بالفقه، وعن آخر أنه تكلم مع أبي الفضل في مسائل أم الولد والمدبر فلم يهتد لكثير من مسائلها[81].لقد صدق أبو عصيدة لما قال:" وفي شانيه [مبغضيه والشانئ: المبغض] جهل مركب، فدع قول الذي يتعصب " كما مر. إن هذه التهم من السذاجة بمكان، وهي أوهى من بيت العنكبوت؛ إذ كيف يتهم رجل حفظ القرآن قبل أن يبلغ ثمان سنوات، وقرأ بالسبع على أبيه والإمام الولي أبي عبد الله محمد بن أبي رفاع، وأتقن قراءة نافع على الشيخين هارون المجاهد وأبي عثمان سعيد العيسوي وغيرهما، وحفظ الشاطبيتين، أنه لا يحسن قراءة الفاتحة؟؟!! هذا عجيب وبعيد غريب، لا يصدر إلا عن حقود حسود.

وكيف يقال عن رجل أخذ الفقه عن كبار فقهاء عصره المجتهدين؛ كأبيه فقيه ومفتي بجاية، وابن مرزوق كبير فقهاء تلمسان بل بلاد المغرب والأندلس، وغيرهما من الفقهاء أنه لا عهد له بالفقه، ويدحض هذه الفرية قول الحافظ السيوطي في وصفه:"أبان عن تفنن في العلوم: فقها وأصولا وكلاما ونحوا وغير ذلك"[82]. بل نقل أبو عصيدة عن الفقيه أحمد الليدي بأنه:" أفقه من أبيه"[83]. وأبوه " أبو القاسم المشدالي" يشار إليه بالاجتهاد، ويعزز هذا أن البسطي في "المعجم المفنن" لما أراد أن يعرف بأبي القاسم المشدالي والد مترجمنا قال:" هو محمد والد العلامة أبو الفضل المالكي" [84].فعَرَّف الأب بابنه، وليس هذا إلا لنبوغ الابن وشهرته. بل قال عنه عصريه المؤرخ ابن تغري بردي في النجوم الزاهرة:" وكان إذا حقق مسألة فقهية فإلى كلامه المنتهى"[85].

وهل يجب على العالم الإحاطة بجميع مسائل الفقه؟ لم يقل بهذا أحد. ثم هل جهل العالم والفقيه بحكم مسألة أو مسألتين تجعلنا نحكم عليه بأنه لا عهد له بالفقه؟ فكيف نحكم إذن على الإمام مالك رحمه الله الذي سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها لا أدري؟؟ بل قال ابن أبي حسان: سئل مالك عن اثنين وعشرين مسألة بحضرتي فما أجاب إلا في اثنتين بعد أن أكثر من قول: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وكم توقف الإمام الشافعي وأبو حنيفة، بل الصحابة في مسائل كثيرة[86].

وممن كان منحرفا عن شيخ الإسلام أبي الفضل المشدالي الحافظ السخاوي فقد أورد في

"الضوء اللامع" نقولا مضطربة، ومتناقضة، فيها حط من شيخ الإسلام، ولمز في علمه، وديانته وأخلاقه، كقوله:" وكان خُروجه من بلاده مغاضبا لأبيه وبغير رضاه"[87]. والبقاعي لم يذكر هذا العقوق؟؟!!، وكل الذي أورده عند ذكر خبر وفاة أخيه محمد قوله:" كان أبوه أرسله ليحج، ويحضر أخاه الشيخ أبا الفضل معه، وكان الشيخ أبو الفضل غير عازم على الرجوع، ففجع أبوهما بهما معا؛ هذا بالموت والشيخ أبي الفضل بالرضا بالغربة"[88]. ووصفه عند الترجمة لشقيقه محمد بالتخليط قال:"مع اشتراكهما في التخليط"[89]. وسبب ذلك هو العداوة المستحكمة بينه وبين الإمام البقاعي الذي كان كثير الذكر والثناء والإشادة بشيخه، وقد تنبه إلى هذا الإمام الشوكاني فقال:"وقد رام السخاوى رحمه الله مناقضة البقاعى فيما وصف به صاحب الترجمة- يقصد المشدالي - ولعل الحامل له على ذلك ما بينه وبين البقاعى من العداوة كما تقدم"[90]. وقال عن مطاعن السخاوي في علماء عصره:"والسّخاوي رحمه الله وإن كان إماماً غير مدفوع، لكنه كثير التّحامل على أكابر أقرانه، كما يَعْرِف ذلك من طالع كتابه "الضوء اللامع"، فإنه لا يقيم لهم وزنا؛ بل لا يسلم غالبهم من الحطِّ منه عليه، وإنما يُعظِّم شيوخه وتلامذته ومن لم يعرفه، ممن مات في أول القرن التاسع قبل موته، أو من كان من غير مِصْره، أو يرجو خيره أو يخاف شره"[91]. وقال صاحب المختار المصون :" وسياق الترجمة التي أوردها السخاوي فيها تناقض كبير... والسخاوي لا يصلح أن يكون مرجحا في هذا، لأنه معروف بالتحامل على كثير من علماء عصره"[92]. وقد أشار الإمام البقاعي إلى حسد كثير من المغاربة والمصريين لشيخ الإسلام أبي الفضل في العديد من المواطن من مصنفاته منها:

- ما جاء في تاريخه " إظهار العصر" قال:" وكان قد رأى في مصر نكايات من جحد فضله، وتقدم من لا يفهم عليه، لا بلدة لو رأو فيها الشافعي ما وقروه، إلا إن كان له جاه ومنزلة من السلطان، وملوكهم لا يفهمون شيئا، فهم لا يعرفون لعالم مقداره إلا إن رفعه أحد من أمرائهم، أو مباشريهم لعلة، ومن العجب أن الشيخ الإمام العلامة نجم الدين محمد بن قاضي عجلون الدمشقي أحد تلاميذ الشيخ أبي الفضل أخبرني أنه سمعه كثيرا ما ينشد متمثلا بقول امرئ القيس:

بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه وأيقـــــن أنا لاحقان بقيصرا
فقلت لـــــه لا تبك ويحـك إنما نحاول ملكا أو نموت فنعذرا.

قال:"وكان إذا أنشدهما يهتز لهما ويظهر عليه أنه يريد محاولة أمر عظيم لا يصده عنه إلا الموت، فسبحان الفعال لما يريد الذي قضى بأن يموت بعينتاب بعد نشأته ببجاية من بلاد المغرب"(93).

– ما جاء في تفسيره "مصاعد النظر" حيث قال:" وكتابي هذا قد نوهت فيه بالنقل عن جماعة، ما عرفهم المصريون إلا مني، منهم الأستاذ أبو الحسن الحرالي، والقاعدة التي افتتحت بها كتابي عن الشيخ أبي الفضل المغربي رحمه الله لم يسمعها منه غيري. لو كنت ممن يتشبع بما لم يعط لم أنسبها إليه، فإنها أحسن من كل ما في كتابي، وهي الأصل الذي أبتني كل ذلك عليه. ولقد سألني بعض أكابر المغاربة أن أسقط ذكره ليكتب الكتاب، ويرسل به إلى الغرب، قال: لأن المغاربة لا يقرون للشيخ أبي الفضل بما أصفه أنا به، فلم أجبه إلى ذلك، وامتنع هو عن الكتابة إلا على ذلك الشرط. فعلمت أن ذلك حسد منهم للشيخ أبي الفضل رحمه الله على تقدير صحته، لأن كل بلد يحسدون من بزهم منهم سبقا وعلاهم فوقا، وأعلاهم فضلا، وأعزهم فصاحة ونبلا: ﴿**أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله**﴾ [النساء 45] إنا لله وإنا إليه راجعون على أن أكثر المصريين كانو يحسدونه رحمه الله، ووالله ما رأيت مثله، ولا رأى هو مثل رأي نفسه. فلا يعتب علي أحد في هذا الكلام، فإنه نفثة مصدور، ورمية مغدور، شغله الذباب عن كثير من مقاصده، ونفر عنه الذباب كثيرا من مصايده، ولقد منع كثيرا من العلماء عن إظهار محاسن أعمالهم، ومعالي أقوالهم وأفعالهم"(94).

وفاته:

توفي رحمه الله في مدينة عينتاب سنة (864هـ) وهو في الأربعينات من عمره. قال البقاعي:" جاء الخبر المشؤوم أن الإمام محقق زمان ونادرة الأوان أبا الفضل محمد بن الإمام أبي عبد الله محمد المشدالي البجائي المغربي مات في مدينة عينتاب، فلعله مات في أوائل هذا الشهر(أي محرم) أو أواخر ذي الحجة سنة أربع وستين[وثمانمائة] (864هـ)ثم غلب على الظن أنه مات قبل ذلك في أواخر شوال أو أوائل ذي القعدة، ثم أخبرني فتاه فرج أنه مرض في أواخر رمضان واستمر نحو جمعة مريضا ومات، فكان في أوائل شوال سنة أربع[أي: 864هـ] رحمه الله وآجرنا في مصيبته وأعقبنا منها عقبى حسنة"(95). وقال:" رحمه الله وآجرنا

في مصيبتنا وأخلفنا خيرا منها، فلقد فقد الناس عالما قل أن سمح الزمان بمثله، ودفن في الأرض من بحور العلم والعقل، وبعد الغور، ونافذ الفكر، وصائب الرأي، وصادق الظن، ما لو تجسد لم تسعه، هذا مع حسن الشاكلة، وخفة الروح، ولطافة المحادثة، وأنس المجالسة، وحلاوة النادرة، وجزالة النظم، وفصاحة اللسان، وبلاغة القول، وجلالة المعاني في كل ما يتوجه إليه، إلى غير ذلك من أمور يعجز البليغ وصفها ويعييه كشفها وإيضاحها. وكان موته عن نيف وأربعين سنة أكثرها أسفار وبعد عن القرار...ثم إنه مات غريبا وحيدا كسيرا فريدا، فسح الله له في قبره ما بينه وبين مولده آمين"(96).

- هوامش البحث:

(1) نظم العقيان في أعيان الأعيان، الحافظ السيوطي 1/ 160، البدر الطالع، الشوكاني2/248، توشيح الديباج وحلية الابتهاج، بدر الدين يحي بن عمر القرافي ص 205

(2) مصاعد النظر،البقاعي1/138، البدر الطالع، الشوكاني 2/248 وانظر رحلة القلصادي، لأبي الحسن القلصادي الأندلسي ص127قال:"لم أر مثله في تحصيل العلوم وتحقيقها".

(3) عنوان العنوان، البقاعي ص305، المجمع المفنن، عبد الباسط بن خليل الملطي ص205.

(4) بغية الوعاة في طبقات النحاة، السيوطي 2/247.

(5) الضوء اللامع، السخاوي9/180 نظم العقيان، السيوطي ص 160. نظم الدرر، البقاعي 1/18، معجم المؤلفين، 11/260.

(6) الضوء اللامع9/180 نيل الأمل في ذيل الدول، عبد الباسط الظاهري الحنفي6/129،نظم العقيان، السيوطي 160، البدر الطالع، الشوكاني 2/246.

(7) إظهار العصر، البقاعي 3/103، رحلة عبد الباسط الظاهري في بلاد المغرب والأندلس، ص39، الضوء اللامع9/188، نيل الابتهاج 541، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في المنهاج، التنبكتي ص180، وفيات الونشريسي ص 99، معجم أعلام الجزائر302.اصطلاح المذهب عند المالكية، د/محمد إبراهيم أحمد علي ص476-477.

(8) الضوء اللامع 8/290 المجمع المفنن 205، نيل الابتهاج 542.الإعلام، الزركلي 5/7.

(9) مقدمة ابن خلدون ص470،نيل الابتهاج 610 عنوان الدراية 229/230، معجم أعلام الجزائر302/303.

(10) نفح الطيب5/223، نيل الابتهاج، 350-352 تعريف الخلف برجال السلف73-74وانظر ماذكره محقق الدراية الأستاذ عادل نويهض في الهامش رقم(1) ص229.

(11) المراد بالشاطبيتين القصيدتان اللتان ألفهما الإمام المقرئ الضرير القاسم بن فيرة بن خلف الشاطبي الرعيني الأندلسي(ت590هـ) وهما: القصيدة اللامية، المسمّاة بـ"حرز الأماني ووجه التهاني"، وعدد أبياتها ألف ومائة وثلاث وسبعون بيتا(1173)،والقصيدة الرائية، المسمّاة بـ" عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد") في القراءات. سير أعلام النبلاء21/261، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، 4/71 معجم المؤلفين 8/11.

(12) الضوء اللامع9/180-181، البدر الطالع2/248.

(13) الضوء اللامع9/ 181، نيل الابتهاج ص541، البدر الطالع2/ 247، توشيح الديباج وحلية الابتهاج، بدر الدين القرافي ص 204.

(14) الضوء اللامع 9/ 182.

(15) المصدر نفسه 9/ 182.

(16) المصدر نفسه9/ 182.

(17) المصدر نفسه9/ 182.

(18) الضوء اللامع9/ 182، البدر الطالع 2/ 247.

(19) الضوء اللامع9/ 182، البدر الطالع 2/ 247.

(20) الضوء اللامع9/ 182.

(21) البدر الطالع2/ 247.

(22) جنويين: نسبة إلى مدينة جنوة القديمة التي تقع شمال غرب إيطاليا، والتي لعبت دورا هاما في الحروب الصليبية. انظر: الروض المعطار في خبر الأقطار، محمد بن عبد المنعم الحِميري ص173

(23) الضوء اللامع 9/ 182،البدر الطالع 2/ 247، معجم أعلام الجزائر302، المختار المصون من أعلام القرون، محمد بن حسن بن عقيل موسى 542.

والماغوصة واللمسون مدينتان في شمالي قبرص فتحتا في شعبان سنة 829ه انظر: نخبة الدهر في عجائب البر والبحر لشمس الدين الأنصاري الدمشقي، ص 118. ونيل الأمل في ذيل الدول، عبد الباسط بن خليل بن شاهين الظاهري 4/ 198، وأطلس تاريخ الإسلام، حسين مؤنس ص272. وأعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم، الدكتور عبد الرحمن حميدة ص601.

(24) الضوء اللامع 9/ 183 نظم العقيان، السيوطي ص160، البدر الطالع2/ 248. رسالة الغريب إلى الحبيب ص31.

(25) نظم العقيان ص150، الإعلام، الزركلي 2/ 66.

(26) الضوء اللامع 2/ 295، وانظر 3/ 187، 3/ 244، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، مجير الدين الحنبلي العليمي2/ 186.

(27) الضوء اللامع9/ 183، 186.

(28) المصدر نفسه 9/ 186، شذرات الذهب، ابن العماد 8/ 331.

(29) الضوء اللامع 5/ 211.

(30) الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدين محمد بن محمد الغزي، 1/ 300.

(31) رسالة الغريب إلى الحبيب، أحمد أبو عصيدة البجائي ص42.

(32) المصدر نفسه ص55.

(33) نفسه ص60،61.

(34) الضوء اللامع9/ 183.

(35) نفسه 9/ 183،184.

(36) القبة المنصورية أقامها السلطان قالون [تولى الحكم في (رجب 678هـ) وهو سابع سلاطين الدولة المملوكية، وتلقب بالملك المنصور، وأجمع المؤخرون على وصفه بأطيب الصفات وأنبلها، قالوا: كان حليمًا عفيفًا في سفك

الدماء، مقتصدًا في العقاب، كارهًا للأذى] لتكون مدفنًا له مقتصرة على هذا الغرض، بل جعل منها مدرسة ومسجدًا، ورتب بها خمسين مقرئًا يقرءون القرآن ليلاً ونهارًا، وخصص لها إمامًا للصلاة، وعالمًا لتفسير القرآن للطلاب الذين يؤمون القبة، وجعل بها خزانة للكتب، وخازنًا يقوم بأمرها. قال المقريزي في الخطط: "وفي هذه القبة دروس للفقهاء على المذاهب الأربعة، وتُعرف بدروس وقف الصالح،... وكان لا يلي تدريس درسه إلا قضاة القضاة وبهذه القبة خزانة جليلة كان فيها عدّة أحمال من الكتب في أنواع العلوم، مما وقفه الملك المنصور وغيره" المواعظ والاعتبار، المقريزي 227/4. وانظر: حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور، ابن تغري بردي حوادث سنة 854هـ.

(37) الضوء اللامع 186/9.

(38) نفسه 184/9. و187/9.

(39) إضهار العصر لأسرار أهل العصر (تاريخ البقاعي) 176/3

(40) المصدر نفسه 178/3 وكذلك ذكر غيره من المؤرخين، كابن خلدون والسخاوي.

(41) الضوء اللامع 183/9.

(42) بغية الوعاة، السيوطي 247/2.

(43) عنوان الزمان للبقاعي، مقدمة المحقق الدكتور حسن حبشي 9/1وما بعدها، إضهار العصر لأسرار أهل العصر (تاريخ البقاعي) 22/1وما بعدها. وانظر الألقاب التي أطلقها البقاعي على شيخه في 156،407،424/1، 175/75،3/2وما بعدها 104/3، 9/3 البدرالطالع 19/1-22 الإعلام، الزركلي 56/1-57.

(44) عنوان الزمان، البقاعي 100/4، 101 الضوء اللامع 15/9.

(45) الضوء اللامع 14/9-15 وانظر ترجمة موسعة له في مقدمة أبي الأجفان في تحقيق كتابه رحلة القلصادي ص30 -50 و ص127.

(46) عنوان الزمان، البقاعي 57/2 الضوء اللامع 42/1 وما بعدها، شذرات الذهب، ابن العماد 331/8،الإعلام، الزركلي 52/1.

(47) عنوان الزمان، البقاعي 87،89/2 الضوء اللامع 134/1وما بعدها. البدر الطالع 26،27/1.

(48) البدر الطالع 1/ 397،399، معجم المؤلفين 137/6.

(49) الضوء اللامع 187،188/5.

(50) عنوان الزمان، 30/4 الضوء اللامع 196،197/5.

(51) نظم العقيان ص150، الإعلام، الزركلي 66/2.

(52) الضوء اللامع 8/9.

(53) الضوء 123/1.

(54) رسالة الغريب إلى الحبيب، مقدمه المعتني الدكتور أبو القاسم سعد الله ص18 وما بعدها.

(55) الضوء اللامع 22/7. ط: منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت.

(56) الضوء اللامع 71/4، 72.

(57) الضوء اللامع 58/9.

(58) الضوء 204,205/9.

(59) الضوء اللامع 229/9.

(60) الضوء اللامع 226/10 وما بعدها.

(61) البدر الطالع149/2.

* صاحب الجمل هو عبد الرحمن بن إسحاق أبو القاسم الناهوندي من أهالي الصيمرة في خوزستان كان إماما في النحو، حظي كتابه الجمل بشهرة قلما حظي بها كتاب آخر، وجعل العلماء يضعون عليه الشروح والتعليقات. حتى وضع له في المغرب مائة وعشرون شرحا. بغية الوعاة 77/2 الإعلام 299/3 معجم المؤلفين 124/5. وقد رام السخاوى مناقضة البقاعي، واللمز من علم المشدالي لمجرد الاعتراض والمناقضة فقط حيث قال:" وسمعت البقاعي يقول غير مرة أنه لم يكن ينظر في دروسه التفسيرية في غير القرآن، وأنه يستلقي على قفاه ويتأمل، فيأتي بصواعق لا ينهض غيره لها. وأنه كان يفعل ذلك في كل علم يقرؤه أو يقرئه، لا يزيد على نظر المتن. وحكى عن علي البسطي ذلك فقال: كان أبو الفضل إذا قرأ علماً لا يقرأه غيره، ولا يزيد على تكرير مطالعة المتن، ولا يطالع شرحاً ولا غيره، وناقض البقاعي قوله ونقله حيث قال: أنهى شرح جمل الخونجي قبل استكماله ثماني عشرة سنة على طريقة حسنة، وهي أنه ينظر في شروحها لابن واصل الحموي والشريف التلمساني وسعيد العقباني وابن الخطيب القشنبليني وابن مرزوق فما أجمعوا عليه ساق معناه وكذا ما زاده أحدهم..." الضوء اللامع 186,185/9 ولا مناقضة في هذا البتة، فكتاب شرح الجمل للخونجي كتبه شيخ الإسلام المشدالي في بداية مشواره العلمي، والبقاعي يتحدث عن المنهج العلمي للمشدالي في التفسير وغير ذلك بعد اشتد عوده ونضج فكره، فكان لا ينظر إلا في القرآن، أو في المتن الذي يريد أن يشرحه، فيأتي بالصواعق كما قال. أو أنه كان يسأل في الأصول وغير ذلك، فيجيب على السليقة بأجوبة من لو طالع عليها ثلاثة أشهر لم يجب فيها بمثله كما قال ابن الهمام الضوء اللامع 186/9.

(62) الضوء اللامع 186/9.

(63) انظر:رسالة الغريب، الضوء اللامع 188/9.

(64) نظم الدرر 17/1، 18، مصاعد النظر 138/1،137.

(65) البدر الطالع 20/1.

(66) قال الشوكاني منكرا علم المناسبة وهو يفسر قوله تعالى:" يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم..." الآية 40 و41 من سورة البقرة:" اعلم أن كثيرا من المفسرين جاءوا بعلم متكلف وخاضوا في بحر لم يكلفوا سباحته، واستغرقوا أوقاتهم في فن لا يعود عليهم بفائدة، بل أوقعوا أنفسهم في التكلم بمحض الرأي المنهي عنه، في الأمور المتعلقة بكتاب الله سبحانه. وذلك أنهم أرادوا أن يذكروا المناسبة بين الآيات القرآنية المسرودة على هذا الترتيب الموجود في المصاحف، فجاءوا بتكلفات وتعسفات، يتبرأ منها الإنصاف، ويتنزه عنها كلام البلغاء، فضلا عن كلام الرب سبحانه. حتى أفردوا ذلك بالتصنيف وجعلوه المقصد الأهم من التأليف كما فعله البقاعي في تفسيره ومن تقدمه.... و هل هذا إلا من فتح أبواب الشك، وتوسيع دائرة الريب على من في قلبه مرض، أو كان مرضه مجرد الجهل والقصور. فإنه إذا وجد أهل العلم يتكلمون في التناسب بين جميع آي القرآن، ويفردون ذلك بالتصنيف، تقرر عنده أن هذا أمر لا بد منه، وأنه لا يكون القرآن بليغا معجزا إلا إذا ظهر الوجه المقتضي للمناسبة، وتبين الأمر الموجب للارتباط. فإن وجد الاختلاف بين الآيات، فرجع إلى ما قاله المتكلمون في ذلك فوجده تكلفا محضا وتعسفا بينا انقدح في قلبه ما كان عنه في عافية وسلامة ". فتح القدير 73/1، 74. ثم ترى الشوكاني ربط بين سورة الحج والأنبياء ثم بين الفيل وقريش وربط بين قصة وأخرى، وهذه هي المناسبات التي رفضها بعينها ووصفها بالمتكلفة، وقد فعل ذلك لأنه اكتشف قيمة علم المناسبة، وكثيرا ما كان علماؤنا يرجعون

عن أقوالهم إذا تبين لهم أن الحق في غير ما قرروه أولا. وانظر بحث الدكتور أحمد بن محمد الشرقاوي سالم حول موقف الشوكاني في تفسيره من المناسبات. وقد قال القاضي أبو بكر بن العربي (ت 543هـ) في كتابه (سراج المريدين): "ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسعة المعاني، منتظمة المباني؛ علم عظيم "انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور1/114.

(67) نظم الدرر في تناسب السور 1/18،17.

(68) إظهار العصر 3/175.

(69) المصدر نفسه 1/424.

(70) الضوء اللامع 9/180.

(71) الضوء اللامع للسخاوي 9/182.

(72) المرجع نفسه 9/182.

(73) نيل الأمل في ذيل الدول، المؤرخ زين الدين عبد الباسط الظاهري 6/328. الضوء 9/185.

(74) الضوء اللامع 9/185.[الشهاب الأبذي: أحمد بن محمد البجائي الأبذي من أهل أبذة، تعلم في بجاية ثم انتقل إلى القاهرة فدرس بالأزهر وغيره، له " الحدود النحوية"و" بيان كشف الألفاظ التي لا بد للفقيه من معرفتها" توفي سنة 860ه]الأعلام 1/229.

(75) الضوء اللامع9/186.[ابن أبي عذيبة (819 – 856 هـ) أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين: فاضل ممن عني بالتاريخ. عاب عليه السخاوي أنه كان يذكر مساوئ الناس. قرأ القرآن واشتغل بالعلم وكان من الفقهاء بالمدرسة الصلاحية واعتنى بعلم التاريخ وكتب تاريخين أحدهما مطولا، والآخر مختصرا، وهو مرتب على حروف المعجم. ولم يظهر تاريخه الكبير بعد وفاته. قيل: بأنه لما توفي اطلع بعض الناس عليه فوجد فيه أشياء فاحشة من ثلب أعراض الناس، فأعدمه فلم يوجد إلا بعض كراريس متفرقة من التاريخ المختصر] الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل 2/184 الأعلام 1/229،228.

(76) رحلة القلصادي صفحة 127.

(77) رسالة الغريب إلى الحبيب أبو عصيدة البجائي، ص 22. وانظر:تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله 1/86

(78) تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله 1/87،86.

(79) نيل الأمل في ذيل الدول، زين الدين عبد الباسط الظاهري الحنفي 6/129.

(80) النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي 16/278.

(81) راجع الضوء اللامع 9/186وما بعدها.

(82) بغية الوعاة 2/247.

(83) رسالة الغريب ص96،95.

(84) المعجم المغنن للبسطي ص205.

(85) النجوم الزاهرة 16/278.

(86) انظر ما ذكره القاضي عياض في تثبت الإمام مالك وتحريه في الفتوى في ترتيب المدارك 1/ 180 وما بعدها، الديباج، ابن فرحون1/112، أصول الفقه الإسلامي الزحيلي2/1076. ونقل القاضي عياض عن ابن وهب قال:" سألت مالكا في ثلاثين ألف مسألة، فقال في ثلثها أو في شطرها أو ما شاء الله منها: لا أحسن ولا

أدري"1/183.

(87) الضوء اللامع 9/186.

(88) إظهار العصر2/75.

(89) الضوء اللامع 9/188.

(90) البدر الطالع للشوكاني2/247-249.

(91) البدر الطالع، ج 1/333-334.

(92) المختار المصون 1/546.

(93) إظهار العصر 3/179،178. وفي 3/ 104 ذكر البيت الثاني على النحو التالي: فقلت له: لا بتك عيناك إنما... وعلى هذا أثبته صاحب الأغاني 18/148. وصاحب خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر بن عمر البغدادي. 4/377.

(94) مصاعد النظر 1/137-138.

(95) إظهار العصر3/175.

(96) إظهار العصر 3/103. نيل الأمل في ذيل الدول، عبد الباسط الظاهري6/129.

المصادر و المراجع:

1- اصطلاح المذهب عند المالكية، د/محمد إبراهيم أحمد علي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط:1- 1421ه-2000م.

2 - أصول الفقه الإسلامي، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، سوريا إصدار: 1996م/1416ه.

3- إظهار العصر لأسرار أهل العصر (تاريخ البقاعي) تحقيق الدكتور محمد سالم بن شديد العوفي ط:1، 1412ه/1992م عربية للطباعة والنشر.

4- أطلس تاريخ الإسلام، حسين مؤنس، طبع الزهراء للإعلام، القاهرة، ط: 1/1987م 1407ه. 5- أعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم، الدكتور عبد الرحمن حميدة، دار الفكر، 1416ه /1995م.

6- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين تأليف خير الدين الزركلي الجزء الأول دار العلم للملايين، بيروت.

7- الأغاني أبو الفرج الأصفهاني، ط: 2، دار الفكر - بيروت.

8- الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل مجير الدين الحنبلي العليمي، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباتة، مكتبة دنديس، عمان 1420ه/ 1999م.

9- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني(ت 1250ه) مطبعة السعادة القاهرة 1348ه ط:.1

10- البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد الملقب بابن مريم الشريف المليتي المديوني التلمساني، اعتنى بمراجعة أصله الشيخ محمد بن أبي شنب، طبع في المطبعة الثعالبية سنة 1908م.

11- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:1، 1384ه/ 1964م، طبعة عيس الحلبي، القاهرة.

12- تاريخ ابن خلدون المسمي العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيم العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السطان الأكبر، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي التونسي المالكي(ت808هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.
13- تاريخ الجزائر الثقافي، الدكتور أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط:1 /1998م.
14- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، ط:1، 1420ه/ 2000م.
15- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض طبعة المملكة المغربية ط:1403،2ه، 1983م،
16- تعريف الخلف برجال السلف، أبي القاسم محمد الحفناوي بن أبي القاسم الديسي، طبع بمطبعة بيبر فونتانة الشرقية بالجزائر 1324ه/1906م
17- توشيح الديباج وحلية الابتهاج، بدر الدين يحي بن عمر القرافي، تحقيق الدكتور علي عمر، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة- ط:1 1425ه/2005م.
18- حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفى: 874هـ) تحقيق :د/ محمد كمال الدين عز الدين الناشر :عالم الكتب الطبعة :الأولى، 1410هـ - 1990م.
19- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب عبد القادر بن عمر البغدادي(ت1093هـ) تحقيق محمد نبيل طريفي/اميل بديع اليعقوب، دار الكتب العلمية بيروت 1998م.
20-درة الحجال في أسماء الرجال، لأبي العباس أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي تحقيق / محمد الأحمدي أبو النور مطبوع سنة 1390هـ دار التراث القاهرة، المكتبة العتيقة تونس. 21-الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الشهير بابن حجر العسقلاني ت852ه، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
22-الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابراهيم بن علي بن محمد بن فرحون برهان الدين ت 799هـ، مطبعة المدينة، دار السلام،دار التراث للطباعة، القاهرة.
23- رحلة القلصادي، لأبي الحسن علي القلصادي الأندلسي(ت891هـ) دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان الشركة التونسية للتوزيع 1978م
24- رحلة عبد الباسط الظاهري في بلاد المغرب والأندلس، زين الدين عبد الباسط بن أبي الصفاء خليل بن شاهين الملطي الظاهري الحنفي تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، الجامعة اللبنانية طرابلس.
25 - رسالة الغريب إلى الحبيب، أحمد أبو عصيدة البجائي تعريف وتعليق وتلخيص أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، ط: 1/1993م.
26 - الروض المعطار في خبر الأقطار، محمد بن عبد المنعم الحِميري تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، طبع على مطابع دار السراج ط:2 / 1980 م.
27 - سير أعلام النبلاء، للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى 748 ه أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه الشيخ شعيب الارنؤوط طبع مؤسسة الرسالة ط: 9، 1413 ه/ 1993 م بيروت، لبنان.
28- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تأليف محمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة 1439هـ.

29- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي ابن العماد الحنبلي (1032هـ/1089هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
30- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ) منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت.
31- عنوان العنوان، أو المعجم الصغير، إبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق الدكتور حسن حبشي، ط:2 مطبعة دار الكتب والوثائق القومية القاهرة، 1431هـ/2010م.
32- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، أبو العباس الغبريني أحمد بن أحمد بن عبد الله (ت714هـ) حققه عادل نويهض، منشورات دا الآفاق الجديدة، بيروت. ط:2 /1979م.
33- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، إدارة المعارف بالرباط، 1345هـ.
34- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، طبعة بدون تاريخ.
35- كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في المنهاج، أحمد بابا التنبكتي، تحقيق: محمد مطيع، طبعة المملكة المغربية، 2000م/1421هـ.
36- الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدين محمد بن محمد الغزي، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1987م-1418هـ.
37- المجمع المفنن بالمعجم المعنون، عبد الباسط بن خليل الملطي الحنفي، تحقيق عبد الله محمد الكندري، دار البشائر، بيروت، لبنان، ط:1 - 1432هـ/ 2010م.
38- المختار المصون من أعلام القرون، محمد بن حسن بن عقيل موسى، دار الأندلس الخضراء، جدة.
39- مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور،الحافظ المفسر المؤرخ برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي الشافعي، تحقيق الدكتور عبد السميع محمد أحمد حسنين دار المعارف- الرياض ط:1- 1408هـ/1987م.
40- معجم أعلام الجزائر - من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر المؤلف :عادل نويهض الناشر :مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت- لبنان، ط:2، 1400 هـ - 1980 م.
41- مقدمة ابن خلدون، اعتناء أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت - لبنان.
42- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقريزي ت 845هـ الناشر :دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة:1، 1418 هـ.
43- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق : إحسان عباس: دار صادر – بيروت 1.
44- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين بن أبي المحاسن بن يوسف بن تغري بردي الأتاباكي ت876هـ قدم له وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ط:1، 1413هـ/1992م.
45 - نخبة الدهر في عجائب البر والبحر لشمس الدين الأنصاري الدمشقي، قام بطبعه فرين وهو أحد أعضاء الأكاديمية الإمبراطورية بطربورغ واعتنى به وصححه أغشطس بن يحيى المدعوّ مَهْرَنْ، قوبنهاغ، طبع في المطبعة الأكاديمية الإمبراطوريّة في بطربورغ 1865م 1281 هـ.

46-نفح الطيب، المقري من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني تحقيق د. إحسان عباس، الناشر دار صادر، طبع سنة 1388هـ،بيروت.
47- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة. صححه محمد حبيب الله الرشيد القادري، صدر المصححين بدائرة المعارف العثمانية، وآخرين.
48- نظم العقيان في أعيان الأعيان، السيوطي، تحقيق فيليب حتى 1927 نشر المكتبة العلمية بيروت.
49-نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي (ت963-1036هـ) منشورات كلية الدعوة الإسلامية-طرابلس ليبيا، ط:1-1989م.
50- نيل الأمل في ذيل الدول، المؤرخ زين الدين عبد الباسط بن خليل بن شاهين الظاهري الحنفي(844-920هـ) تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، المكتبة العصرية صيدا بيروت ط:1/2002م-1422هـ.
51- وفيات الونشريسى أحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني، أبو العباس المالكي المتوفى:سنة 914هـ المحقق: محمد بن يوسف القاضي، الناشر: شركة نوابغ الفكر للنشر والتوزيع والتصدير، ط:1/2009م.
52- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق : إحسان عباس: دار صادر – بيروت.

oooooooooooooooooooooooooooooo

Abou El-Fadl Mohammed bin Muhammad Al-Michdali

By: **dr. Noureddine Meddah**

Bouira university

Abstract

This research is a biography of one of the eminent scientists of MiChdallah, (located in the east of the city of Bouira) who traveled to several capitals of the Islamic world dedicating his mission to education and teaching. This has brought him recognition and respect from well-known scientists at point to naming him as "eminent scholar of Islam". He is the prominent Imam Abou El-Fadl Mohammed bin Muhammad bin Abu al-Qasim bin Mohammed bin Abdul Samad bin Hassan bin Abdul Mohsen Al-Michdali Al-bijai Al-Maghrabi Al-Maliki (864 H). Hi was a phenomenon in his time and one of the smartest scholars .however, He had many opponent in Maghreb and Mashreq.

This research refutes these falsehoods and shows his real value. Al-Mashdali did not write a lot of books but he formedand learned many students and scientists., Al-Michdali is one of the best examples for our young generations in his robustness and determination to reach his goal and make utmost efforts to achieve their aspirations.

Keywords: Al-Michdali, biography, M`Chdallah, Algerian scientists. Jurists.

صفحة بيضاء

صفحة بيضاء

Rules of Publication

- Research should be within the purview of the journal.
- Commitment to fundamental basics of scientific research and its general rules taking care to accurate scientific documentation of research materials.
- research should not be published or has been submitted for publication in another journal.
- Research should not be part of thesis or part of book previously published.
- number of research pages should be in the range of fourteen to thirty pages.
- Research should be sent via e-mail journal, or it is sent in a magnetic-CD with two copies on paper through the postal address of the journal.
- The researcher must send a signed request to publish his research, and he undertakes that his research is not part of thesis, a book published or sent for publication in another journal.
- The researcher has to send an Resume (c.v) of himself including scientific rank, function, full address, postal mail and phone number.
- Researches is displayed on preliminary examination committee to look at whether they satisfy Rules of Publication, then it is forwarded confidentially to specialized expertise.
- The journal send a promise of publishing once the positive reports is received. The journal also sends apology for the publication if the reports are not positive without resending researches to their owners or explaining the reasons to refrain from publishing.
- Each researcher is granted two copies of the published issue which contains his research.
- The journal reserves all publishing rights. It shall not be published in another journal before obtaining an official permission of the journal.

TABLE OF CONTENTS

Alshihab Journal
N°.7, Vol. 3 - Ramadan 1438 – June 2017

page number	Articles
09	● goals reading in the jihad of the Prophet -Peace be upon him.the goal of justice as a model. By: **Dr.Ruqaia Taha Al Alwani**
45	● The principle of satisfaction and its impact on human organ donation. By : **Dr. Toufik Aggoune**
75	● Fasting on Saturday - Study in Fiqh and Hadith. By **: Dr. Imad Jarraya**
97	● Sheikh Muhammad Izz al-Din Abbasi and his method in the fatwa through his Book "Tuhfat al-salik ila khayr al-Masalik". By: **MOHAMMED LAOUINI & DR.MOHAMMED MEZYANI**
121	● The tutelage of treatment in Islamic jurisprudence by: **Issam Kharkhach**
141	● The economic fundamentals for the elements of alternation in the Islamic economy. By: **Alemam Bellah Tayeb Al asma Hamad**
171	● Al fard and Al gharib in science of Hadith. By: **dr. Abdelmadjid Mebarkia &Bourouba Hamza**
187	● Abou El-Fadl Mohammed bin Muhammad Al-Michdali. By: **dr. Noureddine Meddah**

Advisory Board

A- Members of the Advisory Board of University of El-oued

Prof. Abou Bakr LECHEHAB
Prof. Ibrahim RAHMANI
Prof. Mostafa HAMIDATOU
Prof. Mohammed Rachid BOUGHZALA
Prof. Abdelkrim BOUGHZALA
Prof. Kamel GUEDDA
Prof. Youcef ABDLAOUI

B- Members of the Advisory Board of national universities

Prof. Lakhdar ELAKHDARI (University of Oran)
Prof. Slimane NACER (University of Ouargla)
Prof. Slimane ouled KHSAL (University of Medea)
Prof. Saleh BOUBCHICHE (University of Batna)
Prof. Saleh HEMLILE (University of Adrar)
Prof. Abdelkader BEN HARZALLAH (University of Batna)
Prof. Abdelkader BEN AZOUZE (University of Algiers 1)
Prof. Abid BOUDAOUD (University of Maskr)
Prof. Azzedine KIHEL (University of Biskra)
Prof. Mouhammed khaled STOMBOULI (University of Adrar)
Prof. Mohammed SNINI (University of Blida)
Prof. Mguelati SAHRAOUI (University of Batna)
Prof. Mouloud AOUIMER (University of Algiers 2)
Prof. Nasr SALMANE (University of Emir Abdelkader)

C- Members of the Advisory Board of the outside homeland:

Prof. Amine Mohammed ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Badia said ELAHAM (University of Damas)
Prof. Hassan Abdelghani ABOU RAGHDA (King Saoud University - Saudi Arabia)
Prof. Rachid ben mohammed KAHOUS (University Al Quaraouiyine - Kingdom of Morocco)
Prof. Saleh Khaled ALCHOUKAIRATE (al jouf university - Saudi Arabia)
Prof. Abdelhak HEMMICH (hamad bin khalifa university – Qatar)
Prof. Abdelaziz DOKHAN (University of Sharjah)
Prof. Abdelwahab FERHAT (King Khalid University)
Prof. Ezeddine BEN ZGHIBA (College of Islamic and Arabic Studies, Dubai)
Prof. Mohammed ben Mohammed RAFIA (sidi mohamed ben abdellah university - Fes - Kingdom of Morocco)
Prof. Mohammed Ahmed Hassan ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Mohammed Ali SMIRAN (al-al bayt university jordan)
Prof. Youcef Ibrahim YOUCEF (al azhar university)

ALSHIHAB JOURNAL

Refereed quarterly
Specializing in Research and Islamic Studies

Published by the Institute of Islamic Sciences - University of El-oued

ISSN 2477–9954

N°.7, Vol. 3 - Ramadan 1438 – June 2017

Honorary President of the Journal
Pr. Omar FERHATI

Director of Journal
Pr. Ibrahim RAHMANI

Editor in chief:
Pr. Mostafa HAMIDATOU

Deputy Chief Editor
Dr. Rachid KHEDHIR

Editorial Board:
Pr. Abou Baker LACHEHAB
Pr. Mohammed Rachid BOUGHZALA
Pr. Abdelkrim BOUGHZALA
Pr. Abderrahmane TORKI
Pr. Kamel GUEDDA
Pr. Youcef ABDLAOUI

All correspondence should be addressed to:

Editor in chief of Alshihab Journal – Institute of Islamic Sciences -
University of El-oued.
PO Box 789 El-oued 39000 Algeria
E-mail: alshihab@univ-eloued.dz
www.univ- eloued.dz

ALSHIHAB

Refereed quarterly
Specializing in Research and Islamic Studies
Published by the Institute of Islamic Sciences
University of El-oued

ISSN 2477-9954

N°.7, Vol. 3 - Ramadan 1438 – June 2017

رقم الإيداع القانوني بالمكتبة الوطنية:
2015.6182