



فصلية
عالمية
محكمة

الشهاب

ALSHIHAB

مختصة في البحوث والدراسات الإسلامية
تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

المجلد: 05 العدد: 03 محرم 1441 هـ / سبتمبر 2019 م

<https://www.univ-eloued.dz/shehab/>



ALSHIHAB

Refereed quarterly

Specializing in Research and Islamic Studies
Published by the Institute of Islamic Sciences
University of El-oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Vol. 5, N°3 – Muharram 1441 – September 2019

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 – 2015

صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>



منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي :

فصلية
عالمية
محكمة

ALSHIHAB



متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية

تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلة: 05 - عدد: 03 - محرر 1441 هـ / سبتمبر 2019 م

مدير المجلة مسؤول النشر
أ.د. إبراهيم رحمانى

المدير الشرفي
أ.د. عمر فرحاتي

هيئة التحرير

رئيس التحرير : أ.د. مصطفى حميداتو (جامعة الوادي)

نائب رئيس التحرير: د. حمزة بوخزنة (جامعة الوادي)

أ.د. رشيد كهوس (المغرب)

أ.د. سمير جاب الله (جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة)

أ.د. صالح خالد الشقيرات (السعودية)

أ.د. محمد أنس سرميني (تركيا)

أ.د. عبيد بوداود (جامعة معسكر)

أ.د. علي العجين (الأردن)

أ.د. دياراً سبياك (كوت ديفوار)

أ.د. إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي)

أ.د. نورة بن حسن (جامعة باتنة)

- للمراسلة: مدير مجلة الشهاب - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي ، ص ب 789

مدينة الوادي 39000 ولاية الوادي - الجزائر.

البريد الإلكتروني للمجلة : alshhab@univ-eloued.dz

الموقع الإلكتروني للمجلة : <https://www.univ-eloued.dz/shehab/>

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 - 2015.

صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة

(أ) من جامعة الوادي:

- أ.د. أبو بكر لشهب (أصول الفقه) أ.د. محمد رشيد بوغزالة (الفقه الإسلامي)
أ.د. إبراهيم رحامي (الفقه المقارن) أ.د. كمال قدة (علوم القرآن)
أ.د. مصطفى حميداتو (علوم الحديث) أ.د. يوسف عبد اللاوي (علوم الحديث)
أ.د. عبد الكريم بوغزالة (علوم القرآن) أ.د. عبد الرحمن تركي (العقيدة)

(ب) من الجامعات الوطنية:

- أ.د. الأخضر الأخضر (جامعة وهران) أ.د. عبيد بوداود (جامعة معسكر)
أ.د. سليمان ناصر (جامعة ورقلة) أ.د. عز الدين كيحل (جامعة بسكرة)
أ.د. سليمان ولد خسال (جامعة المدية) أ.د. محمد خالد اسطنبولي (جامعة أدرار)
أ.د. صالح بوشيش (جامعة باتنة) أ.د. محمد سنيني (جامعة البليدة)
أ.د. صالح حمليل (جامعة أدرار) أ.د. مقلاتي صحراوي (جامعة باتنة)
أ.د. عبد القادر بن حرز الله (جامعة باتنة) أ.د. مولود عويمر (جامعة الجزائر 2)
أ.د. عبد القادر بن عزوز (جامعة الجزائر 1) أ.د. نصر سلمان (جامعة الأمير عبد القادر)
أ.د. نوار بن الشلي (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 زغنية (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 - مجلد: 05 - عدد: 03 - محرر 1441 هـ / سبتمبر 2019 م

رقم الصفحة	الموضوع
08	- بين يدي هذا العدد
	• منهج القرآن الكريم في بيان خطوات الشيطان « عرض ودراسة ».
09	كـ د. نبيل بن محمد مرعي سعيد (جامعة الملك خالد - السعودية)
	• إعجاز القرآن عند العلماء المغاربة «مالك بن نبي، وعبد الحميد بن باديس - أنموذجاً».
49	كـ د. ميلود عمارة (جامعة الوادي)
	• التعبير عن الحال بالمأل عند النحاة وبلاغته في الخطاب القرآني.
81	كـ د. حمزة بوخزنة (جامعة الوادي)
	• تفاضل الأيام في السنة النبوية.
103	كـ د. أسامة محمد علي النجار (فلسطين)
	• المقاصد الاجتماعية لخصال الكفارات.
125	كـ د/ أحمد خويلدي ود/ هارون الرشيد بن موسى (جامعة الوادي - ومركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة - الأغواط)
	• نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد.
151	كـ أ.عبد القادر مقتيت (جامعة وهران 1)
	• التعليق على نص « فواتح الرحموت » المتعلق بتقييد الحكم الشرعي - المجتهد فيه - بالظني.
189	كـ د. رضوان السروري (جامعة جازان - السعودية)
	• التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني.
229	كـ د. علاء أحمد القضاة ، ود. محمد أحمد القول (أكاديمية الأمير الحسين ابن عبد الله الثاني للحماية المدنية / الأردن)
	• مراحل نشأة وتطور المذهب المالكي ومميزاتها.
265	كـ د. نوارة دري (جامعة باتنة 1)
	• عالمية الإسلام دعوة للتعايش السلمي.
293	كـ د. حقي حمدي خلف (وزارة التربية - العراق)

• بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي (ت753هـ) مع ملحق ضمنته رسالة من تأليفه بعنوان: تحقيق الكلام في براءة يوسف عليه السلام.

✍ عبد الرحيم الإسماعيلي

313 (دار الحديث الحسنية بالرباط - جامعة القرويين - المغرب)

357

• البيانات بالإنجليزية



أسماء المراجعين الذين أسهموا في تحكيم أبحاث هذا العدد

مجلة الشهاب: مجلد: 05 - عدد: 03 - محرم 1441هـ / سبتمبر 2019م

- ✉ إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي)
- ✉ حياة عبيد (جامعة الوادي)
- ✉ خريف زتون (جامعة الوادي)
- ✉ سمحاء عبد المنعم أبو العطا عطية (جامعة الأزهر. مصر)
- ✉ عبد المجيد لخذاري (جامعة خنشلة)
- ✉ عبد المجيد مباركية (جامعة الوادي)
- ✉ عبيد بوداود (جامعة معسكر)
- ✉ علي أبو الفتوح حسين العبادي (جامعة النيلين. السودان)
- ✉ عماد حمدي إبراهيم (جامعة سوهاج. مصر)
- ✉ قبلي بن هني (جامعة الأغواط)
- ✉ محمد أنس سرميني (جامعة اسطنبول 29 مايو. تركيا)
- ✉ مصطفى منتوران (جامعة القاضي عياض. المغرب)
- ✉ مقلاتي صحراوي (جامعة باتنة 1)
- ✉ نصر الدين وهابي (جامعة الوادي)
- ✉ نور الدين عباسي (جامعة الجزائر 1)
- ✉ نورة بن حسن (جامعة باتنة 1)

• 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.

- أن يلتزم الباحث بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للبحث.
- يرسل البحث حصريا عبر صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP) بعد وضعه في القالب المخصص والذي يحتمل من أيقونة "تعليقات للمؤلف" وتستكمل جميع البيانات المطلوبة فيه. رابط صفحة المجلة: <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

- يرفق الباحث خطاباً موقعاً منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمنا تصريحاً بكون بحثه ليس جزءاً من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى (يُدرج في ملف البحث).

- يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني - الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف (يُدرج في ملف البحث).

- تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص الثنائي بشكل سري، وعند الاختلاف يلجأ للتحكيم الثالث.

- المجلة غير ملزمة بالجواب على قرار استبعاد النشر، ولا الجواب بخصوص الطلبات غير الملزمة بقالب المجلة ونماذج الالتزام المعتمدة.

- يتابع الباحث خطوات سير بحثه من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP).

- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بين يدي هذا العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ. وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَمَا بَعْدُ:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102].

﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ

ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ 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 نرفِّ إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية العدد التسلسلي السادس عشر (المجلد الخامس، العدد الثالث) من مجلة الشهاب، وقد ضمناه 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، وبيارك الجهود.

أسرة المجلة

منهج القرآن الكريم في بيان خطوات الشيطان « عرض ودراسة »

بقلم

د. نبيل بن محمد مرعي سعيد (*)



ملخص

تناول الباحث في هذه الدراسة الحديث عن منهج القرآن في بيان خطوات الشيطان، وقد بدأ بتعريف مصطلحات البحث (المنهج، والخطوات، والشيطان)، ثم تناول معالم منهج القرآن في التحذير من اتباع خطوات الشيطان، الأول منها: تمام الهداية، والدخول في الإسلام كافة، والثاني: تحقق التزكية، والثالث: الولاء لله، والرابع: العلم، كما تناول الباحث منهج القرآن في بيان خطوات الشيطان، وجعلها مرتبة وفق ثلاث مراحل، كما يلي: المرحلة الأولى: الإزلال، وفيها: النزغ، والوسوسة، والهمزات، والمس، والافتان، والاستحواذ، والمرحلة الثانية: الإضلال، وفيها: الهوى، والتزيين، والاقتران، والولاية، والمرحلة الثالثة: الشيطنة، وفيها الوحي والتنزيل، وفق منهج الاستقراء والتحليل لمعاني الكلمات الواردة في الآيات التي تحدثت عن عمل الشيطان، متوصلاً إلى ترتيب اجتهادي من وجهة نظر الباحث هو الأقرب للصواب، والله أعلم.

الكلمات المفتاحية: منهج؛ القرآن؛ بيان؛ خطوات الشيطان.

(*) أستاذ مساعد بقسم القرآن الكريم - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - السعودية.

تاريخ الإرسال: 2019/05/22 تاريخ القبول: 2019/06/08

namsaeed@kku.edu.sa

مقدمة

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، وبعد:

فقد شاء الله أن جعل للإنسان عدواً يواجهه مدى حياته، قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [سورة فاطر: 6]، وحتى قيام الساعة بصدق وعد الله لإبليس في قوله: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [سورة الأعراف: 14-15]. إنها عداوة لا يرجى زوالها، ولا يؤمل في انقطاعها.

إن الشيطان عدو يعمل على محاربة الإنسان في جميع شؤون حياته، فقد جاء في صحيح مسلم من حديث جابر ط قال: سمعت النبي ﷺ يقول: إن الشيطان يحضر أحدكم عند كل شيء من شأنه⁽¹⁾. وما نشهده اليوم من انحرافات أخلاقية، ودعوات للإلحاد، والبعد عن دين الله، والتشكيك بثوابت هذا الدين ومعالمه وأحكامه وشرائعه، كلها بسبب نزغات هذا العدو، وهذا ما أعلنه عن أساليبه. قَالَ تَعَالَى: ﴿قَالَ فِيمَا آغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الأعراف: 16-17].

لقد فصل الله في كتابه خطوات هذا العدو، وكيفية مواجهتها، قَالَ تَعَالَى: ﴿مَا فَرَّقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: 38]، وحذرنا من اتباع خطواته في أكثر من موضع، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة النور: 21]، ومن هذا المنطلق فقد رأيت الكتابة في هذا الموضوع بعنوان: منهج القرآن في بيان خطوات الشيطان- عرض ودراسة-؛ لبيان خطورة هذا العدو، ودراسة تفاصيل خطواته وأساليبه؛ لتكون على حذر من اتباع خطواته، ونتمكن من مواجهته في ضوء القرآن الكريم.

أهمية البحث: تتجلى أهمية البحث في الآتي:

- 1- ارتباطه المباشر بكلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.
- 2- كونه يتحدث عن أخطر عدو يواجهنا في كل لحظة.
- 3- تناوله لبيان منهج القرآن في إيضاح خطوات الشيطان، فإذا تعرف العبد على خطواته فيمكنه الحذر منها، والبعد عنها، ومواجهتها.

أسباب اختيار الموضوع:

تعود أسباب اختيار الموضوع إلى ما يلي:

- 1- ما تم ذكره في الأهمية.
- 2- خطورة خطوات الشيطان على الإنسان، وحاجة الإنسان للتعرف عليها والحذر منها.
- 3- رغبتني في إضافة دراسة جديدة في الدراسات القرآنية.
- 4- صراعنا اللحظي مع الشيطان، وبالتالي من الأهمية جداً أن يتعرف الإنسان على حقيقة هذا العدو ليتمكن بإذن الله من التغلب عليه.

مشكلة البحث:

الناس في الأغلب يدركون أن عدوهم الحقيقي هو الشيطان، ومع هذا الإدراك تراهم سرعان ما يستسلموا لغوايته، ولأساليب تحريشه بينهم، وصاحب هذا البحث يفترض أن السبب يعود إلى عدم إدراكهم بمدخله، ومعرفتهم لخطواته، ولذلك جاءت هذه الدراسة للإجابة على الأسئلة التالية:

كيف يستجيب الناس لأساليبه، ولماذا يستجيبون، وما هي خطواته، وهل يمكننا ترتيب خطوات الشيطان من خلال الآيات التي تحدثت عنه، بحيث نجد خطوة أولى وخطوة أخيره، وما بينها خطوات؟

ومن أجل تحقق هذه الفرضية رجعنا إلى القرآن الكريم، ذلك أنه استخدم مفهوماً محددًا لكل خطوة، تؤدي في النهاية إلى تمام الغواية.

أهداف البحث: تهدف هذه الدراسة إلى الآتي:

- 1- بيان منهج القرآن الكريم في تفصيل خطوات الشيطان والتحذير من اتباعها.
- 2- ترتيب خطوات الشيطان وفق الأولوية، والمدة الزمنية المستنبطة من معانيها.
- 3- تعريف الناس بحقيقة العداوة، التي أعلنها الله في القرآن في أكثر من موضع، وبيان خطرهما.

4- الإسهام في إثراء المكتبة القرآنية بهذا النوع من الدراسات القرآنية.

الدراسات السابقة:

الدراسات القرآنية في بيان عداوة الشيطان عديدة، ومتنوعة، وعلى الرغم من الاطلاع على عناوين ومضامين رسائل وفهارس جامعات كبيرة، كجامعة الملك خالد، وجامعة أم القرى، وجامعة الإمام محمد بن سعود، وجامعة القاهرة، ومكتبة المصطفى الإلكترونية، والشبكات العنكبوتية، ومنتدى الكتب المصورة وغيرها، فلم يجد الباحث فيها ما كُتب في هذا الموضوع، أو يشبه هذا البحث لمحاولة استخراج خطوات الشيطان من نصوص القرآن، وترتيبها بهذه الطريقة من خلال الاستقراء والتأمل في معانيها، ومن الرسائل التي تم الاطلاع عليها:

- عداوة الشيطان للإنسان وعلاجها في ضوء القرآن الكريم - دراسة موضوعية للدكتور عبدالمنعم بن حواس الحواس، وهي مطبوعة في عام 2004م، دار ابن الجوزي.

وعلى الرغم من جودة هذه الدراسة إلا أنها تناولت التعريف بالشيطان، في التمهيد، ثم بعدها تحدثت عن أصل الشيطان وأصل الإنسان، وعبادة الشيطان ومكائده،

منهج القرآن الكريم في بيان خطوات الشيطان د. نبيل بن محمد مرعي سعيد

وأهدافه الدنيوية والهدف الأخرى، ثم تناولت الوقاية والعلاج من الوقوع في حبال الشيطان، وهي جديرة بالاستفادة منها، ولكنها لم تتطرق إلى خطوات الشيطان بهذه المنهجية، وهذا الترتيب الذي ذكرناه في هذا البحث.

- الشيطان خطواته وغاياته، دراسة قرآنية موضوعية، رسالة ماجستير مقدمة لقسم التفسير وعلوم القرآن، استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير بكلية أصول الدين، في الجامعة الإسلامية بغزة، من إعداد الطالب: وائل عمر علي بشير، 1426هـ - 2005م، تحدث الباحث فيها عن الشيطان تعريفه ونظائره، وصفاته، في الفصل الأول، ثم تناول: عداوة الشيطان وأولياؤه، في الفصل الثاني، وفي الفصل الثالث تحدث الباحث في أحد مباحثه عن الخطوات المنهجية للشيطان، وهي: تزيين العمل وتسويله، والإنساء، والتمنية والإملاء، والتخويف من الفقر والموت، والنزغ والمس، وفي الفصل الرابع: غايات الشيطان وفي الفصل الخامس: عواقب اتباع الشيطان ووسائل محاربتة.

وعلى الرغم من تشابه العنوان بين هذه الدراسة، وبين دراستنا، إذ يظن الناظر لهما أنهما متماثلة، إلا أن الفرق بينهما يكمن في أن الدراسة السابقة تناولت جزئية بسيطة من خطوات الشيطان المنهجية في أحد مباحث الفصل الثالث، ولم يتطرق لها بنفس دراستنا، وترتيبنا، بينما هذه الدراسة اختصت ببيان الخطوات، وفق ترتيب منهجي، بناءً على استقراء للآيات، ومعاني الكلمات، كما تناول الباحث في الدراسة السابقة خمس خطوات من غير مراعاة للترتيب، فمثلاً جعل الباحث النزغ والمس هي الخطوة الأخيرة، بينما في دراستنا هذه جعلنا النزغ الخطوة الأولى، والمس الخطوة الرابعة، كما سيأتي، وعدد الخطوات في هذه الدراسة اثني عشر خطوة، حسب ثلاث مراحل، ونسأل الله التوفيق.

منهج البحث:

استخدمتُ في هذا البحث المنهج الاستقرائي الاستنباطي، وذلك باستقراء الآيات التي تحدثت عن الشيطان، وبيان معالم القرآن في التحذير من خطواته، واستنتاج الخطوات وترتيبها من خلال استقراء معانيها.

إجراءات البحث:

* تناول الآيات والمواقف المتعلقة بالشيطان، والتي تتحدث عن موضوع البحث أو تشير لجانب من جوانبه، مع استنباط المعالم والخطوات منها، ووضع العناوين المناسبة لذلك.

* الالتزام بتوثيق مادة البحث وشواهد، مع تدوين نتائج ما توصل إليه الباحث في الخاتمة.

* أوثق النقل وأعزوه إلى من نقلت عنه في الهامش، بذكر اسم الكتاب والمؤلف والجزء والصفحة، وفي حالة النقل بالمعنى: يصدر العزو بكلمة: انظر.

خطة البحث: تشتمل الدراسة على التمهيد وفيه التعريف بالمنهج والخطوات والشيطان، ومبحثين:

المبحث الأول: معالم منهج القرآن في التحذير من اتباع خطوات الشيطان.

المبحث الثاني: منهج القرآن في بيان خطوات الشيطان.

والخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات، ثم فهرس الموضوعات، وقائمة بثبت مصادر مراجع البحث.

التمهيد:**ويشتمل على التعريف بمصطلحات البحث****(المنهج والخطوات والشيطان)**

تعريف المنهج لغة: قال ابن فارس: "النون والهاء والجيم أصلان متباينان: الأول النهج، الطريق. ونهج لي الأمر: أوضعه. وهو مستقيم المنهاج. والمنهج: الطريق أيضاً، والجمع المناهج. والآخر الانقطاع". وأتانا فلان ينهج، إذا أتى مبهوراً منقطع النفس. وضربت فلانا حتى أنهج؛ أي: سقط. (2)، فالمنهج هو: الطريق المنهوج؛ أي: المسلك (3)، ويُراد بالنَّهَج سلوك الطريق حسياً كان أو معنوياً، والنَّهَج هو الطريق الواضح البيّن، ومنه المنهَجُ والمنهاج (4). قال ابن منظور: والمنهج والمنهاج بمعنى: الطريق الواضح، وقد ذكر ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قوله: "لم يمته رسول الله ﷺ حتى ترككم على طرق ناهجة"؛ أي: طريق واضحة (5).

وقد وردت (منهاجا) في قوله ﷺ: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]، بمعنى الطريق الواضحة التي لا لبس فيها ولا غموض، ويستعمل في كل ما كان بيناً واضحاً سهلاً، فلكل قوم منكم جعلنا طريقاً إلى الحق يؤمّمه، وسبيلاً واضحاً يعمل به (6). ويمكننا مما سبق تعريف المنهج في الاصطلاح: بأنه الطريق التي يسلكه صاحبه لبيان أمرٍ ما.

ومنهج القرآن باعتباره مركباً وصفيّاً: هو الطريق الواضح الذي سلكه القرآن الكريم في طرح موضوعاته وبياناتها.

تعريف الخطوات: الخُطوة بالضم ما بين القدمين والجمع خُطَى وخُطوات وخُطوات... وفي حديث الجمعة: رأى رجلاً يَتَخَطَّى رِقَابِ النَّاسِ أَي يَخْطُو خَطْوَةَ خَطْوَةٍ (7). وفي الحديث: وكثرة الخُطَى إلى المَسَاجِدِ (8).

وعرفها ابن عاشور: "والخطوة - بضم الخاء -: اسم لنقل الماشي إحدى قدميه التي

كانت متأخرة عن القدم الأخرى، وجعلها متقدمة عليها⁽⁹⁾.
تعريف الشيطان: من شَطَنَ عنه بَعْدَ وَأَشْطَنَهُ أَبْعَدَهُ، ... الشَّاطِنُ البعيد عن الحق⁽¹⁰⁾، فهو بعيد عن كل خير. قال ابن قتيبة: وقد قرأ (لا تشطط) بضم التاء وكسر الطاء، فمعناه لا تبعد عن الحق⁽¹¹⁾.

وعرفه ابن جرير فقال: والشيطان، في كلام العرب: كل متمرد من الجن والإنس والدوابِّ وكل شيء.

وكذلك قَالَ تَعَالَى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطِينِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ [سورة الأنعام: 112]، فجعل من الإنس شياطين، مثل الذي جعل من الجن⁽¹²⁾.

قلت: والمقصود بالشيطان في هذا البحث هو تلك الحقيقة الغيبية التي أخبر الله عنها في كتابه، بأنه يرانا ولا نراه، خلقه الله من نار، ورفض أن يسجد لآدم لما أمره؛ فأبعده من رحمته.

المبحث الأول

معالم منهج القرآن في التحذير من اتباع خطوات الشيطان

لقد جاء القرآن الكريم بالنور والهدى، وبين الله ما فيه هداية البشرية، وسلامتهم من كل شر، وسعادتهم في الدنيا والآخرة، ولم يترك باب خير إلا وندب الناس إليه، ولا باب شر إلا وحذر الناس منه، قال تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، ولأن الإنسان كريم عند الله، فقد أسجد الله لآدم ملائكته، وحينما رفض إبليس السجود مستكبراً طرده الله من رحمته، ولعنه إلى يوم الدين، وحذر آدم منه قبل أن يدخله الجنة، ثم حذره للمرة الثانية وهو في الجنة، ثم أكد عليه للمرة الثالثة بعد أن أخرجه من الجنة، فقال الله له في المرة الأولى قبل أن يدخل الجنة: ﴿إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِرِوَجِكَ فَلَا يُخْرِجُكَ مِنْ الْجَنَّةِ فَتَشْفَى﴾ [سورة طه: 118-119]. وفي المرة الثانية قال الله

معتاباً أبانا آدم عن استجابته لدعوة هذا العدو: ﴿وَنَادَيْنَاهُمَا رُبُّمَا آتَمَّا أَنَّهُمَا عَن تِلْكَمَا الشَّجَرَةَ وَأَقْلَ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [سورة الأعراف: 22]. وفي المرة الثالثة أعلنها الله بعد خروجه من الجنة وهبوطه إلى الأرض فقال: ﴿وَقُلْنَا أَهْبَطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمَا فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتْعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [سورة البقرة: 36].

ففي القرآن العظيم بيان بالتفصيل لخطوات الشيطان، وتحذير للناس من اتباعها؛ لأن الاتباع يقود إلى النار عياداً بالله، قال تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِن أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [فاطر: 6].

وفيما يلي دراسة مختصرة لمعالم منهج القرآن في التحذير من اتباع خطوات الشيطان:

المعلم الأول: تمام الهداية

إن تمام الهداية تعني الدخول في الإسلام كافة، وذلك بتطبيق شرائعه، والعمل بأحكامه، والوقوف عند حدوده، وخلاف ذلك ليس إلا اتباعاً لخطوات الشيطان، لذا جاء النداء الرباني لأهل الإيمان بالامتثال به، والالتزام بالدخول في الإسلام كمنظومة متكاملة، قَالَ تَعَالَى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [سورة البقرة: 208]. ففيها تحذير من اتباع خطوات الشيطان؛ لأنه سيصدهم عن تمام الهداية، والدخول في الإسلام كافة، قال الزحيلي: "ولا تتبعوا طرق الشيطان في التفرق في الدين أو في الخلاف والتنازع، فهذه وسائله ووساوسه التي يزخرها أو يزينها للناس، يسوّ لهم المنافع والمصالح، ويصرف الشخص عن الحق والهداية، ويفرق بين الجماعة، كما حدث من أهل الكتاب الذين تفرقوا واختلّفوا من بعد ما جاءهم البيّنات، وحرفوا وبدلوا، ونقصوا وزادوا، فتمزقت وحدتهم، وسلّط الله عليهم الأعداء، والسبب في تحذيرنا من اتباع خطوات الشيطان: أنه العدو اللدود

الظاهر العداوة، فإن جميع ما يدعو إليه هو الضلال والباطل بعينه" (13).

قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣١﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [سورة الأنعام: 162]، وتأمل قوله تعالى: ﴿وَمَحْيَايَ﴾ أي: الحياة كلها لله، حياتك لا بد أن تكون وفق ما يرضي الله، وبعيدة عما يسخطه، ويوجب عقوبته. إن حظ الشيطان من الإنسان بقدر بعده عن الإسلام وتعاليمه وهديه، فكلما ابتعد عنه اقترب منه الشيطان، واستحوذ عليه، واستهواه وزين له عمله، واتخذة خليلاً وتولاه.

المعلم الثاني: التزكية

لقد نهانا الله عن اتباع خطوات الشيطان في سورة النور، تلك السورة التي جاءت لتزكية الناس، وطهارة المجتمع وصلاحه، وبيان معالم المنهج القرآني في بناء الفرد والأسرة والمجتمع، وتربطهم بنور الله وتعاليمه السماوية، قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤﴾﴾ [سورة النور: 21]. قال ابن عاشور: "ووقوعه عقب الآيات العشر التي في قضية الإفك، مشير إلى أن ما تضمنته تلك الآيات، من المناهي، وظنون السوء، ومحبة شيوع الفاحشة؛ كله من وساوس الشيطان، فشبهه حال فاعلها في كونه متلبساً بوسوسة الشيطان بهيئة الشيطان يمشي والعامل بأمره يتبع خطى ذلك الشيطان" (14). وقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ كقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة النساء: 83]. قال ابن عطية: "أي تزكيتكم لكم وتطهيره وهدايتهم؛ إنما هي بفضلها لا بأعمالكم، وتحرككم من المعاصي" (15). وما أجمل ما ذكره السعدي في

معنى التزكية هنا فقال: "أي: ما تطهر من اتباع خطوات الشيطان؛ لأن الشيطان يسعى هو وجنده، في الدعوة إليها وتحسينها، والنفس ميالة إلى السوء أمانة به، والنقص مستول على العبد من جميع جهاته، والإيمان غير قوي، فلو خلي وهذه الدواعي، ما زكى أحد بالتطهر من الذنوب والسيئات، والنماء بفعل الحسنات، فإن الزكاء يتضمن الطهارة والنماء، ولكن فضله ورحمته أوجباً أن يتزكى منكم من تزكى" (16).

المعلم الثالث: الولاء لله

يعد الولاء لله جل وعلا والتوكل عليه والثقة بوعده من أبرز معالم المنهج القرآني في التحذير من اتباع خطوات الشيطان، ويتجلى هذا المعلم بوضوح في أكثر من آية؛ أبرزها قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [سورة البقرة: 168]. وقوله: ﴿حَلَالًا طَيِّبًا﴾ خرجت به المحرمات التي ثبت تحريمها في الكتاب والسنة، ومثله قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [سورة الأنعام: 141]؛ قال الخازن عند قوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ "أي: لا تسلكوا سبيله، وقيل معناه لا تأثموا به ولا تتبعوا آثاره وزلاته، والمعنى احذروا أن تتعدوا ما أحل الله لكم إلى ما يدعوكم إليه الشيطان" (17). إذ إن الوسائل المحرمة في الحصول على الرزق ليست إلا استجابة لخطوات الشيطان، ونتيجة لعدم التوكل على الله والولاء له؛ لأن الشيطان يعمل على تخويفه من الفقر، ويأمره بالفحشاء، فيلجأ الإنسان إلى أكل المال الحرام، بالحصول عليه بوسائل غير مشروعة، كالسرقة والربا والرشوة، ولو أنه توكل على الله، وأجمل في طلب الرزق، لجاء حلالاً طيباً، وقد بين الله في كتابه بأن الخوف من الفقر هو نتيجة استجابة للشيطان قَالَ تَعَالَى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ﴾ [سورة البقرة: 268]، بينما وعد الله مختلف تماماً، ﴿وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ

وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿﴾ إن وعده كان مأتياً بالمغفرة والفضل، فهو واسع عليم. قال أبو زهرة: "في هذه الجملة يبين سبحانه وتعالى بواعث الشر الكامنة في نفس الإنسان، فالشيطان يجري في عروقه مجرى الدم، وهو يوسوس للإنسان بالشر، فإذا تقدم لينفق في سبيل الله، وإعلاء شأن الحق، أو سد حاجة المعوزين من الفقراء والمساكين وأبناء السبيل، وسوس إليه بأن ذلك سبيل نفاذ المال، وأنه إذا ذهب ماله، ضاع وهانت حاله، ويوسوس له بذلك، فيحجم بعد إقدام، وإن أقدم فليعط قليلاً من المال، أو ليتخير الحشف - رديء المال - من ماله. هذه وسوسة الشيطان، وهذا مغزى قوله تعالى: (الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ) أي يوعدهم إذا أنفقتم بالفقر، ويحذركم من الصدقة بما يوسوس بذلك في أنفسكم... وبذلك يشير المولى الحكيم إلى أن وسوسة الشيطان للإنسان بتخويفه بالفقر؛ هي من قبيل وسوسته بالفحشاء والمعاصي المنكرة القبيحة، وإن الممتنع عن الإنفاق في موطنه، كمن يرتكب أفحش الفواحش، وينتهك الحرمات؛ لأن امتناعه عن العطاء وقت لزومه يؤدي إلى انتهاك الحرمات، وارتكاب المعاصي؛ إذ ينقلب الفقير هادماً مخرباً، فترتكب أبلغ المحرمات إيغالاً في الشر، وقد يكون في ترك الإنفاق تعريض البلاد للخراب والدمار، وفي ذلك نشر للفساد، وتعريض البلاد لأن تنتهك فيها الحرمات، وترتكب فيها أشنع الموبقات، وهل بعد الذلة خير يرتجى وشر يدفع؟" (18).

إن المتوكل على الله لا يخشى على رزقه؛ لعلمه بأن الرزاق هو الله، ولا يخشى من أحد على رزقه؛ لعلمه بأن الضار هو الله، وأن رزقه قد قسمه الله، وهو في بطن أمه، وجعله في اللوح المحفوظ وليس بمقدور أحداً أن يصعد إلى السماء ويأخذ اللوح المحفوظ فينقص من رزقه مثقال ذرة، مهما علا شأنه وعز سلطانه، فيعيش مطمئناً على رزقه، متوكلاً على الله وحده.

لقد أقسم الشيطان بعزة الله على إعلان حربه على آدم وذريته، وذكر وسائل هذه الحرب وأدواتها، وبيّن الله لنا خطواتها، وحذرنّا من اتباعها، ولقد أكسب الله إبليس صفة الرؤية لبني آدم من غير أن يروه، وهي بلا شك صفة خطيرة؛ كونه يمتلك مراقبة الآخرين، ويرصد حركاتهم، وهم لا يرونه فهذا يكون متحكماً فيهم أشد تحكماً، وتبقى هذه الصفة خطيرة على بني آدم إلا من استعصم بالله؛ فإنه من دون شك سيعصمه من إبليس ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأعراف: 27].

المعلم الرابع: العلم

قال البقاعي: ولما جعل أمارتهم في ولاية الشيطان عدم الإيمان، عطف على ذلك أمارة أخرى فقال: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً...﴾ أي أمراً بالغاً في القبح... (19).

إن المتأمل في التعقيب على قصة آدم مع إبليس في سورة الأعراف يجد أن العلم معلم من معالم المنهج القرآني في التحذير من اتباع خطوات الشيطان، فقد بيّن الله جل وعلا أن فعلهم للفاحشة ناتج من دافعين؛ الأول: التقليد لأبائهم، ومعلوم أن التقليد من موانع العلم، والآخر قولهم: أن الله أمرهم بها، فكان قولهم هذا بسبب جهلهم، فقال الله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 28]، قال أبو حيان: إنكار لإضافتهم القبيح إليه وشهادة على أن مبني أمرهم على الجهل المفرط (20)، ثم قال عقب هذه القصة: ﴿كَذَلِكَ نَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 32]، فالعلم من موانع اتباع خطوات الشيطان، وبالعلم يدرك المرء خطورة الشيطان، ومدخله، ومكائده، وبالعلم يواجه المرء الشيطان فيهزمه، وبالعلم يحصن المرء نفسه منه، وبالعلم يعرف حقيقة عداوته، وبالعلم يعرف قدر ربه فيتولاه، وحقيقة الشيطان فيعاديه، بقدر ما تحمل من العلم تنتصر عليه، وبقدر جهلك يتغلب عليك، ويأمرك بالقول بالجهل:

﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 169].

المبحث الثاني

منهج القرآن في بيان خطوات الشيطان

قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ [سورة النور: 21]. وقوله ﷻ: ﴿ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ قيل: هي طُرُقُه، أي لا تَسْلُكُوا الطَّرِيقَ التي يدعوكم إليها⁽²¹⁾.

إن الشيطان على علم بالآلية تغيير هذا الإنسان، وكيفية إيقاعه في الغواية، وصرفه عن الهداية، وإذا أراد منه أن يصنع حدثاً ما، إما قولاً أو فعلاً؛ فإنه يسوق إليه الفكرة عن طريق خطوات خطيرة جداً، وفق عدة مراحل، فيبدأ بالخطوة الأولى، وينتهي به عند آخر خطوة، إلا أن يتدارك الإنسان لخطواته، ويعمل على مواجهتها، كما بين الله ذلك في كتابه، فأولى خطوات الشيطان عبارة عن فكرة، أو خاطرة سريعة، فإذا اكتملت هذه الفكرة خرجت إلى حيز الفعل باللسان أو الجوارح؛ فتبدأ خطوات المرحلة الأولى بالترغ، ثم الوسوسة، ثم الهمزات، ثم المس، ثم الإفتان، ثم الاستحواذ، فيقع الإنسان في الزلل، ثم إذا استمر في معصيته، يدخل في خطوات المرحلة الثانية، فيبدأ بالهوى، ثم التزيين، ثم الاقتران، ثم الولاية، فيحدث بذلك الضلال والعياذ بالله، ثم يدخل في المرحلة الثالثة والخاصة بمن هم أكثر ضلالاً، وكفراً، وبعداً عن الله جل وعلا، وهي الوحي والتنزيل.

جاء في حديث أبي موسى الأشعري قال: إذا أصبح إبليس بث جنوده، فيقول: من أضل اليوم مسلماً ألبسته التاج، قال: فيخرج هذا فيقول: لم أزل به حتى طلق امرأته، فيقول: أوشك أن يتزوج. ويجيء هذا فيقول: لم أزل به حتى عق والديه، فيقول: يوشك أن يبرهما. ويجيء هذا فيقول: لم أزل به حتى أشرك، فيقول: أنت أنت! ويجيء

هذا فيقول: لم أزل به حتى قتل، فيقول: أنت أنت، ويلبسه التاج" (22).
وقوله: لم أزل به، تفيد أنه يعمل معه وفق خطوات، كل خطوة تنقله إلى ما بعدها؛
حتى يطلق امرأته، أو يعق والديه، أو يشرك بالله، أو يقتل النفس التي حرم الله.
وإليك أخي القارئ الكريم هذه الخطوات كما يصورها القرآن الكريم بالتفصيل
وفق المراحل التالية:

خطوات المرحلة الأولى "الإزال": من النزغ إلى الاستحواذ

الخطوة الأولى: النزغ

قال ابن فارس: النون والزاء والغين كلمة تدلُّ على إفسادٍ بين اثنين. ونَزَغَ بين القوم: أفسد ذاتَ بينهم⁽²³⁾. قال الأزهري: النزغ شبه الوخز والطنع⁽²⁴⁾. ونَزَغَهُ بكلمة نَزَغًا نَحَسَهُ وَطَعَنَ فِيهِ⁽²⁵⁾. قال الليث: النزغ: أن تنزغ بين قوم فتحمل بعضهم على بعض بفساد ذات بينهم⁽²⁶⁾، ولقد ذكر الله النزغ في أكثر من موضع مقروناً بعمل الشيطان. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة فصلت: 36]. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة الاعراف: 200]. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ [سورة الإسراء: 53]. وَقَالَ تَعَالَى عَلَى لِسَانِ يَوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة يوسف: 100]. قال الألوسي: النزغ والنسغ والنخس بمعنى، وهو إدخال الإبرة أو طرف العصا أو ما يشبه ذلك في الجلد⁽²⁷⁾. وقال ابن عاشور: "وإطلاق النزغ هنا على وسوسة الشيطان استعارة: شبه حدوث الوسوسة الشيطانية في النفس بنزغ الإبرة ونحوها في الجسم بجامع التأثير الخفي" (28). وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي

ﷺ قال: لا يشير أحدكم على أخيه بالسلاح فإنه لا يدري لعل الشيطان ينزع في يده فيقع في حفرة من النار⁽²⁹⁾. وكذلك يخرج المولود صارخاً من طعنة الشيطان، فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «صياح المولود حين يقع نزغة من الشيطان»⁽³⁰⁾. وفي رواية أن رسول الله ﷺ قال: ما من مولود يولد إلا نخسه الشيطان، فيستهل صارخاً من نخسة الشيطان، إلا ابن مريم وأمه، ثم قال أبو هريرة اقراءوا إن شئتم: ﴿وَإِنِّي أَعِذُّهَا بِكَ وَذَرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾⁽³¹⁾.

والرواية الثانية تفسر معنى النزغ في الرواية الأولى بأنه النخس - الطعن -.

قلت: ويتضح مما سبق أن النزغ عبارة عن غرس المعلومة بسرعة الطعنة، وتقدر سرعتها خلال لحظة - أقل من ثانية - أو ثانية، وأنت تحس بها وتدركها؛ وإلا لما أمرنا الله بالاستعاذة منها، فإذا قبلها الإنسان تصبح حديث نفس، وهي عبارة عن عدة كلمات مبنية بعضها على بعض، وتلك الخطوة الثانية!

الخطوة الثانية: الوسوسة:

قال الكفوي: الوسوسة: "القول الخفي لقصد الإضلال، من وسوس إليه، ووسوس له؛ أي فعل الوسوسة لأجله، وهي حديث النفس والشيطان بما لا نفع فيه، ولا خير."⁽³²⁾، والوسوسة الصوت الخفي... والوسواس حديث النفس⁽³³⁾، قال أبو عبيدة: والوسوسة: ما جاء في التنزيل، وهو ما يلقيه الشيطان في القلب⁽³⁴⁾. وقد ذكرت في أكثر من موضع. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاءٍ تَيْهَمَا﴾ [سورة الأعراف: 20]. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ۝١ مَلِكِ النَّاسِ ۝٢ إِلَهِ النَّاسِ ۝٣ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ۝٤ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ۝٥ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [سورة الناس 1-6].

قال السمعاني: الوسوسة: حديث يلقيه الشيطان في قلب الإنسان⁽³⁵⁾، وبه قال

البغوي⁽³⁶⁾.

وقال جمهور المفسرين: الوسوسة: الصوت الخفي، والوسوسة: حديث النفس⁽³⁷⁾، والوسوسة الكلام الخفي المكرر الملقى بغير اتئاد أى بعجلة⁽³⁸⁾.

قلت: والوسوسة: هي عبارة عن حديث نفس لا يصاحبه أي انفعال، وهي نتيجة طبيعية لنمو النزعة، فتأخذ مدة زمنية أطول منها، فيظن الشخص أنه يحدث نفسه بإرادته، بينما الحقيقة أن الشيطان هو الذي يحدثه، ولشدة خطر الوسوسة فقد أفرد الله فيها سورة كاملة، وسأها سورة الناس، واستعاذ منها بالربوبية والألوهية والأسماء والصفات، بينما شرور كافة المخلوقات استعاذ منها بتوحيد الربوبية فقط. قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۝۱ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ۝۲﴾ [سورة الفلق: 1-2]. أي من شر جميع ما خلق الله. والوسوسة هي المقدمة الرئيسة بعد النزغ لئن يتغلب عليك الشيطان، فإذا لم تدفع هذه الوسوسة بالاستعاذة؛ فإنها ستتمو حتى تصل إلى الهمزات، وهذه الخطوة الثالثة!.

الخطوة الثالثة: الهمزات:

قال ابن فارس: الهاء والميم والزاء كلمة تدلُّ على ضَغْطٍ وَعَصْرٍ⁽³⁹⁾. وهمز رأسه يهززه همزاً: غمزه... وهمزه: دفعه وضره... وهمز الشيطان الإنسان همزاً: همس في قلبه وسواساً. وهمزات الشيطان: خطراته التي يخطر بها بقلب الإنسان، وفي حديث النبي ﷺ: «أنه كان إذا استفتح الصلاة قال: اللهم إني أعوذ بك من الشيطان الرجيم، من همزه ونفته ونفخه قيل: يا رسول الله، ما همزه ونفته ونفخه؟ قال: أما همزه فالموتة، وأما نفته فالشعر، وأما نفخه فالكبر»⁽⁴⁰⁾؛ قال أبو عبيد: الموتة الجنون، قال: وإنما سماه همزاً لأنه جعله من النخس والغمز⁽⁴¹⁾.

وقد ذكر الله الهمزات في القرآن بأنها من عمل الشيطان في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ

أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ ﴿ [المؤمنون:97]، قال ابن قتيبة: هو نَحْسُهَا وَطَعْنُهَا⁽⁴²⁾، قال القرطبي: "أي نزغات الشياطين الشاغلة عن ذكر الله تعالى،... أمر الله تعالى نبيه ﷺ والمؤمنين بالتعوذ من الشيطان في همزاته، وهي سورات الغضب التي لا يملك الإنسان فيها نفسه، وكأنها هي التي كانت تصيب المؤمنين مع الكفار، فتقع المحادة، فلذلك اتصلت بهذه الآية. فالنزغات وسورات الغضب الواردة من الشيطان هي المتعوذ منها في الآية، وعائداً بك أن يحضرون، أي يكونوا معي في أموري، فإنهم إذا حضروا الإنسان كانوا معدين للهمز، وإذا لم يكن حضور فلا همز. وفي صحيح مسلم عن جابر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الشيطان يحضر أحدكم عند كل شي من شأنه حتى يحضر عند طعامه، فإذا سقطت من أحدكم اللقمة، فليمط ما كان بها من أذى، ثم ليأكلها، ولا يدعها للشيطان فإذا فرغ فليلعق أصابعه فإنه لا يدري في أي طعامه البركة"⁽⁴³⁾. وفي هذا الحديث بيان لشدة عداوة الشيطان، وحضوره عند كل أمر يخص الإنسان، وفيه كذلك إشارة دقيقة إلى أن الشيطان يحارب الإنسان حتى في اللقمة التي تسقط من يده، فقال ﷺ: "ولا يدعها للشيطان"، قال ابن الجوزي: وهمزات الشياطين: دَفَعُهُم بِالْإِغْوَاءِ إِلَى الْمَعَاصِي"⁽⁴⁴⁾.

وقال ابن جزى والشوكاني: يعني نزغاته ووساوسه⁽⁴⁵⁾، وفيه إرشاد لهذه الأمة إلى التعوذ من الشيطان⁽⁴⁶⁾، قال ابن عاشور: ﴿ **وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ** ﴾ متصلاً بقوله: ﴿ **ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّبِّئَةِ** ﴾ [المؤمنون:96]، فلما أمر الله رسوله ﷺ أن يفوض جزاءهم إلى ربه، أمره بالتعوذ من حيلولة الشياطين دون الدفع بالتي هي أحسن، أي التعوذ من تحريك الشيطان داعية الغضب والانتقام في نفس النبي ﷺ، فيكون الشياطين مستعملاً في حقيقته. والمراد من همزات الشياطين: تصرفاتهم بتحريك القوى التي في نفس الإنسان (أي في غير أمور التبليغ) مثل تحريك القوة

الغضب كما تأول الغزالي في قول النبي ﷺ في الحديث: «ولكن الله أعانني عليه فأسلم» (47). ويكون أمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام بالتعوذ من همزات الشياطين مقتضيا تكفل الله تعالى بالاستجابة كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: 286]، أو يكون أمره بالتعوذ من همزات الشياطين مراداً به الاستمرار على السلامة منهم" (48).

قلت: والهمزات هي عبارة عن نمو للوسوسة - حديث نفس -، مصحوبةً بالدفع المتكرر حتى يصدر منه الانفعال، وقولنا الدفع المتكرر مستفاد من قوله تعالى: (همزات)، بالجمع، مما يعني أنها همزة بعد همزة، فإذا صدر منه التفاعل مع هذه الدفعات، والتزغات والوساوس فإنه يدخل في الخطوة الرابعة، وهي المس.

الخطوة الرابعة: المس.

قال ابن فارس: الميم والسين أصلٌ صحيح واحدٌ يدلُّ على جَسِّ الشَّيء باليد (49). وقيل: مسك الشيء بيديك، ثم استعير للأخذ والضرب لأنها باليد، واستعير للجماع؛ لأنه لمس... وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَمَّا مَسَّنِي بُشْرٌ﴾ (50).

وقال الزبيدي: والصواب: تناولته الأيدي، فهو على هذا في معنى مفعول، كأنه (مس حين تنوول باليد) (51).

ذكر الله المس في كتابه في أكثر من آية.

قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [سورة الأعراف: 201].

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَأذْكَرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [سورة ص: 41].
قال أبو حيان: "التزغ من الشيطان أخف من مس الطائف من الشيطان؛ لأن التزغ

أدنى حركة والمس الإصابة، والطائف ما يطوف ويدور عليه، فهو أبلغ لا محالة" (52)، وقال سعيد حوى: أي لمسة (53). قال ابن عاشور: "المس: حقيقته وضع اليد على جسم لا اختبار ملمسه، وقد يطلق على الإصابة مجازاً مرسلًا" (54).

قلت: والمس هو عبارة عن حديث نفس يصاحبه انفعال، هذا الانفعال ناتج عن مس الشيطان لمكاته الداخلية فانفعل على ضوء ذلك، فتتفخ الأوداج، ويبدأ بالهيجان، والهديان!، كما جاء في الحديث: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مبلغ الدم وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما» (55). فإذا لم يدفع هذا المس بذكر الله، والاستعاذة من الشيطان، فسوف ينتقل إلى الافتان، وهذه هي الخطوة الخامسة!.

الخطوة الخامسة: الافتان.

قال ابن فارس: الفاء والتاء والنون أصلٌ صحيح يدلُّ على ابتلاء واختبار (56). وقال الأزهري: جماع معنى الفتنة في كلام العرب الابتلاء والامتحان، وأصلها مأخوذ من قولك: فتنت الفضة والذهب إذا أذبتها بالنار ليطهر الرديء من الجيد، ومن هذا قول الله جل وعز: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُقْنُونَ﴾ [سورة الداريات: 13] ... وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما تركت فتنة أضرم على الرجال من النساء» (57)، يقول: أخاف أن يعجبوا بهن فيشتغلوا عن الآخرة والعمل لها. وأخبرني المنذري عن إبراهيم الحربي أنه قال: يقال: فتن الرجل بالمرأة وافتتن. قال: وأهل الحجاز يقولون: فتنته المرأة وأهل نجد يقولون: أفتنته (58).

ومما سبق يتضح أن الافتان له معنيان: الأول: التسخين، تقول: فتنت الذهب، إذا أدخلته النار لتنظر ما جودته. أي سخنته، وقال الخليل: الفتن: الإحراق. والثاني: الإعجاب، والفتنة إعجابك بالشيء (59).

لقد ذكر الله الإفتان في قوله تعالى: ﴿يَبْنَىءَ آدَمَ لَا يَفْنَىءُكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ

أَبْوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ ﴿ [سورة الأعراف: 27]، قال النيسابوري: لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ، وهي دعاؤه إلى الخطيئة بوجه خفي كما تشتهيهِ النفس (60).

قال السعدي: بأن يزين لكم العصيان، ويدعوكم إليه، ويرغبكم فيه، فتتقادون له (61).

وقد جاء في البخاري من حديث سليمان بن صرد أن رجلاً من أصحاب النبي ﷺ قال: استب رجلان عند النبي ﷺ فغضب أحدهما فاشتد غضبه حتى انتفخ وجهه وتغير فقال النبي ﷺ إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه الذي يجد فانطلق إليه الرجل فأخبره بقول النبي ﷺ وقال تعوذ بالله من الشيطان فقال أترى بي بأس أمجنون أنا اذهب (62). وفي الحديث: «الغضب جمرة توقد في جوف ابن آدم، ألا ترى إلى حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه!» (63)، وهو غليان دم القلب لطلب الانتقام، وبالتالي لا بد أن يصنع حدثاً.

قلت: والافتان بمعنى التسخين خطوة الشيطان في الشهوات، والخلاف مع الآخرين، بينما الافتان بمعنى الإعجاب خطوة الشيطان في الشهوات كما في قصة آدم، أو النظر المحرم للنساء، فيقع الإنسان في الإعجاب بهن، فتأمل!!
ولذلك إذا لم يتراجع عن هذه الخطوة فإنه يدخل في طور الاستحواذ، وهذه هي الخطوة السادسة!!.

الخطوة السادسة: الاستحواذ

قال ابن فارس: الحاء والواو والذال أصل واحد، وهو من الخفة والسُرعة وانكماش في الأمر (64)، وقال الليث: حاذ يحوذ حوذاً، بمعنى: حاط يحوط حوطاً، واستحوذ عليه الشيطان إذا غلب عليه، ولغة استحاذ. وقال الله جل وعز حكاية عن المنافقين يخاطبون بها الكفار: ﴿ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْكُمْ ﴾ [سورة النساء: 141]. قال الفراء: استحوذ عليهم

أي غلب عليهم. وقال أبو طالب: يقال أحوذ الشيء، أي جمعه وضمه؛ ومنه يقال استحوذ على كذا إذا حواه⁽⁶⁵⁾. وقيل: استحوذ على كذا إذا حواه وأحوذ ثوبه ضمه إليه⁽⁶⁶⁾، وفي الحديث: ما من ثلاثة نفر في قرية ولا بدو لا تقام فيهم الصلاة إلا استحوذ عليهم الشيطان، فعليك بالجماعة فإنها يأكل الذئب من الغنم القاصية⁽⁶⁷⁾. وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ شَحْوَذًا﴾ [سورة النساء: 141]؛ أي ألم تغلب على أموركم ونستول على مودتكم. واستحوذ عليه الشيطان إذا غلب عليه⁽⁶⁸⁾.

ذكر الله الاستحواذ في سورة المجادلة. قَالَ تَعَالَى: ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَهُمْ وَذَكَرَ اللَّهُ أُولَئِكَ حِزْبَ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة المجادلة: 19].

قال ابن جرير: وأصل "الاستحواذ" في كلام العرب، فيما بلغنا؛ الغلبة، ومنه قول الله جل ثناؤه: ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَهُمْ وَذَكَرَ اللَّهُ﴾، بمعنى: غلب عليهم، وبه قال السمعاني والبعوي والزنجشري⁽⁶⁹⁾. قال ابن عطية: "استحوذ عليهم الشيطان" معناه: تملكهم من كل جهة وغلب على نفوسهم"⁽⁷⁰⁾. وقال العلامة محمد الأمين: "والاستحواذ: التغلب على الشيء والاستيلاء عليه"⁽⁷¹⁾.

قلت: والاستحواذ هو الاستيلاء التام على منافذ الفكر فلا يذكر الإنسان شيئاً، ولا ينظر للعواقب؛ لأنه أنساه ذكر الله، وعند هذه الخطوة لا بد أن يصنع حدثاً شاء أم أبى، وهذا الحدث إما قولاً أو فعلاً.

ونتيجة هذه الخطوات الخمس الزلل! والزلل في اللغة معناه: زلّ. وزللت يا فلان... إذا زل في طين أو منطلق⁽⁷²⁾. والزلّة: الخطأ؛ لأن المخطئ زلّ عن نهج الصواب. وقد ذكر الله الزلل وأنه من نتاج عمل الشيطان في سعيه لإضلال الإنسان في أكثر من آية. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [سورة البقرة: 36]، قال أبو

السعود: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ أي: أصدر زلَّتْهُمَا أي زلَّ قَهْمَا وحملهما على الزلة بسببها، ونظيره عن هذا ما في قوله تَعَالَى: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ أو أزلهما عن الجنة بمعنى أذهبهما وأبعدهما عنها، يقال: زلَّ عني كذا، إذا ذهب عنك، ويعضده قراءة أزلهما، وهما متقاربان في المعنى، فإن الإزلال أي الإزلاق يقتضي زوال الزال عن موضعه البتة⁽⁷³⁾.

قلت: والزلل هو الانزلاق، ومنه يقال: فلان زل، أي انتكس وسقط. وإلى هذه الخطوة وصل أبونا آدم مع إبليس في معركته الأولى فقال الله عنها: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ أي: أسقطهما فأخرجهما مما كانا فيه من النعيم، ولا زال الإنسان في دائرة السعة، وفي مقدوره التوبة بسهولة، فأدم حينما اعترف بذنبه، واستغفر من زلته، تاب الله عليه.

فهذه خطوات المرحلة الأولى للشيطان في محاربة الإنسان ابتداءً بنزغة وتنتهي بقتل نفس أو طلاق أو غيره.

وبعد خطوات المرحلة الأولى، تأتي خطوات المرحلة الثانية، وذلك إذا تكرر منه هذا الفعل مرة بعد أخرى، ولم يتب إلى الله، فينتقل إلى خطوات أشد خطراً كما في المرحلة الثانية من الهوى حتى الولاية.

خطوات المرحلة الثانية "الإضلال": من الهوى حتى الولاية

الخطوة الأولى: الهوى.

قال اللغويون: الهوى محبة الإنسان الشيء وغلبته على قلبه؛ قال الله ﷻ: ﴿وَنهى النفس عن الهوى﴾؛ معناه نهاها عن شهواتها وما تدعو إليه من معاصي الله ﷻ... واستهوته الشياطين: ذهبت بهواه وعقله⁽⁷⁴⁾. وهَوِيَ أَحَب⁽⁷⁵⁾. قال ابن فارس: وأمَّا

الهوى: هوى النفس، فمن المعنيين جميعاً، لأنه خالٍ من كل خير، ويهوى بصاحبه فيما لا ينبغي⁽⁷⁶⁾. وقال الفراء في قول الله جل وعز: ﴿فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم﴾ [إبراهيم: 37] يقول: اجعل أفئدة من الناس تريدكم، كما تقول: رأيت فلانا يهوى نحوك، معناه يريدك. قال: وقرأ بعض الناس (تهوى إليهم) بمعنى تهواهم⁽⁷⁷⁾.

ذكر الله هذه الخطوة في أكثر من موضع: قَالَ تَعَالَى: ﴿كَأَنِّي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى انْتِنًا﴾ [الأنعام: 71].

قال الواحدي: استمالته وزينت له هواه⁽⁷⁸⁾، وحمل الزمخشري استهوته على أنه من الهوى الذي هو المودة والميل⁽⁷⁹⁾.

وقال ابن عاشور: "والاستهواء استفعال، أي طلب هوى المرء ومحبه، أي استجلاب هوى المرء إلى شيء يحاوله المستجلب... والعرب يقولون: استهوته الشياطين، إذا اختطف الجن عقله فسيرته كما تريد"⁽⁸⁰⁾.

ومعنى الهوى: الحب، ومنه قيل: وهذا الشيء أهوى إلي من كذا، أي أحب إلي. وقد ذم الله من اتبع هواه. قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [سورة النجم: 23]. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَأْتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَاسْلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الضَّالِّينَ ﴿٣١﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَنُكَلِّمَهُهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَشَبَّهُ لَمِثْلُ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الأعراف: 175-176]. وقال النبي ﷺ: «ثلاث مهلكات»، ومنها: «وهوى متبع»⁽⁸¹⁾. والهوى لا يرضى لنفسه إلا أن يكون إلهاً. قَالَ تَعَالَى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مِنْ أَخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عَاقِبِ عَمَلِهِ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشًّا فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة الجاثية: 23].

قلت: فالفضية لم تعد مجرد نزغة خاطر أو وسوسة، بل هي هوى، فتتقوى الفكرة بشكل أكبر فترى الآدمي في هذه المرحلة حيران، تكلمه وتجدّه معك بجسده فقط، لكنه في عزلة شعورية؛ لأن الهوى بداخله قد اختطف عقله، فتقول له: يا فلان! عساه يسمع نداءك، وأنّى له ذلك!، ثم يفوق بعد ذلك؛ فتسأله هل سمعت ما قلت لك؟ فيقول: لا! مع أنه كان في الظاهر يسمع لك، ويحرك رأسه أيضاً، فتظن أنه معجب بحديثك، وهو في الحقيقة يعيش في عالم آخر، إنه عالم الهوى الذي سيطر على عقله، وذهب بتفكيره! فتجده في حيرة وما أجمل هذا التعبير البليغ في القرآن الكريم " □ ! " وقد وصف الله هؤلاء في موضع آخر فقال: ﴿ وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ مَا إِنَّا إِلَّا نَكِلَكُمُ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴾ [سورة عمد: 16]. فإذا لم يتب من الخطوة الهوى؛ فإنه ينتقل إلى خطوة أخرى أشد خطورة وهي التزيين!

الخطوة الثانية: التزيين:

قال ابن فارس: الزاء والياء والنون أصلٌ صحيح يدلُّ على حُسن الشيء وتحسينه⁽⁸²⁾. ومعنى الزَّين: نقيضُ الشَّين⁽⁸³⁾، والزينة: ما يتزين به. ويوم الزينة: يوم العيد، وتَزَيَّنَتِ الْأَرْضُ بالنبات⁽⁸⁴⁾.

لقد ذكر الله هذه الخطوة في أكثر من موضع. قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴾ [سورة النمل: 24]. وقد توعد إبليسُ بني آدم بتزيين الباطل، فقال تعالى على لسانه: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [سورة الحجر: 39]. قال ابن جرير: وعنى بقوله: ﴿ لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ لأحسننَّ لهم معاصيك، ولأحبينها إليهم في الأرض⁽⁸⁵⁾ وبه قال الثعلبي⁽⁸⁶⁾ والخازن⁽⁸⁷⁾. وقال الشوكاني: والتزيين منه، إما بتحسين المعاصي وإيقاعهم فيها، أو

بشغلهم بزينة الدنيا عن فعل ما أمرهم الله به، فلا يلتفتون إلى غيرها(88).

قلت: ففي هذه الخطوة تنعكس مقاييس الإنسان وموازينه، فيرى المنكر معروفاً، والمعروف منكراً، فيمارس المعصية وهو يتلذذ بها، بل ويباهر بها، دون خجل أو حياء من أحد؛ لأن الشيطان لبسها عليه وزينها له.

فإذا قوي عليك في هذه الخطوة، وأصبح يصدك متى ما أراد، فهذا يعني أن الحكم أصبح له، والقرار بيده، فيدخل الإنسان في خطوة أخرى تسمى الاقتران.

الخطوة الثالثة: الاقتران.

قال ابن فارس: القاف والراء والنون أصلان صحيحان، أحدهما يدل على جمع شيء إلى شيء، والآخر شيء يتأ بقوة وشدة(89). ومعنى القرين: صاحبك الذي يقارنك(90). وقرنت بين البعيرين وقرنتهما: إذا جمعت بينهما في حبل قرنا(91).

وقد ذكر الله هذه الخطوة في أكثر من موضع. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِصَّ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ [سورة الزخرف: 36]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾ [سورة النساء: 38].

قال أبو جعفر: يعني بذلك جل ثناؤه: ومن يكن الشيطان له خليلاً وصاحباً، يعمل بطاعته، ويتبع أمره(92).

قال القرطبي: والقرين: المقارن، أي الصاحب والخليل وهو فعيل من الإقتران(93). وقال الخازن: يعني من يكن الشيطان صاحبه وخليله، فبئس الصاحب، وبئس الخليل الشيطان(94). وذكر الله في القرآن نماذج تطبيقية لقوم عبدوا غير الله؛ بسبب تزيين الشيطان أعمالهم؛ منها ما قرره على لسان الهدهد، فقال تعالى: ﴿وَجَدْتُمَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ

قلت: والقرين هو الصاحب الملازم لصاحبه في حياته، وجميع شؤونه، ففي هذه الخطوة يصبح القرار لكليهما، وكلاً منهما في طاعة الآخر، والعياذ بالله، فإذا قوي القرين على الإنسان أكثر، فإنه يسوقه إلى خطوة يحسم معه القضية تماماً، ويحدد له المصير، وتلك هي خطوة الولاية!

الخطوة الرابعة: الولاية

قال ابن فارس: الواو واللام والياء: أصلٌ صحيح يدلُّ على قرب. من ذلك الوَلِيُّ: القُرْب. يقال: تَبَاعَدَ بَعْدَ وَايٍ، أَي قُرْبٍ. وَجَلَسَ مِمَّا يَلِينِي، أَي يُقَارِبُنِي (95). والوَلِيُّ: الصَّدِيقُ والنَّصِير... والموالاتة: ضد المعاداة، والولي: ضد العدو، ويقال منه تولاه. وقوله ﷺ: ﴿فَتَكُونُ لِلشَّيْطَانِ وَايًا﴾ (96).

وقد ذكر الله هذه الخطوة في أكثر من موضع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ [النحل:100]، وقوله: ﴿أَفَنَسَخَدُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف:50]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَتَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ ﴿٤﴾ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [سورة الحج 3-4]. قال ابن كثير: ﴿أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ﴾ أي: اتبعه وقلده (97).

وقال ابن عاشور: "أي كتب عليه إضلال من تولاه. والتولي: اتخاذ ولي، أي نصير، أي من استنصر به" (98).

وقال الزحيلي: أي قضي على من اتبع الشيطان، وجعله ولياً ناصراً له؛ أن يوقعه في الضلال، وأن ولايته له لم تثمر إلا الإضلال عن طريق الجنة، والهداية إلى النار،

وإيصاله إلى جهنم⁽⁹⁹⁾.

قلت: والولاء هو المحبة والنصرة والتأييد، فتكون ولايته للشيطان، وهنا الخطر الحقيقي، وأمامه طريق واحد، وخط مباشر إلى جهنم وبئس المصير، والولاء لا يكون إلا لله أو للشيطان، ولا يوجد ولاء ثالث بين الاثنين، ومعنى الولاية ضد العداوة، وأصل الولاية المحبة والقرب، وأصل العداوة البغض والبعد.

ونتيجة هذه الخطوات الضلال، والضلال والضلالة ضد الهدى، وضل الشيء؛ خفي وغاب، يقال: ضللت الشيء وضللته إذا جعلته في مكان، ولم تدرك أين هو وأضللته إذا ضيعته: ﴿فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾.

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [سورة النساء: 60].

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مَيَّنَتْهُمْ﴾ [سورة النساء: 119]. نعوذ بالله من الضلال والغواية. وفي المرحلة الثالثة تأتي خطوتان لمن هم أكثر ضلالاً، وأشد كفراً وجحوداً، وهاتان الخطوتان تكون غالباً عند السحرة والمشعوذين؛ لأنهم يضررون باعتقاد الناس، أما أصحاب المعاصي، فيكتفي الشيطان بترقيتهم إلى مرتبة الولاية، ولقد جاء في الحديث: (من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة)⁽¹⁰⁰⁾.

إذا كانت هذه عقوبة الزائر فما بالك بالساحر؟ كيف تكون عقوبته؟!

إن هؤلاء السحرة يكرمهم الشيطان كراماً كبيراً فيوحي لهم؛ لأنهم أصلاً شياطين كما ساهم الله، ﴿شَيْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾، وهنا ندرك حقيقة تضحية المردة من الجن بأنفسهم في الملاء الأعلى، وهم يسترقون السمع ﴿فَأَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ﴾؛ لأنه يعلم أنه بهذه التضحية يختصر جهداً كبيراً على نفسه؛ إذ إنه بهذه المعلومة الغيبية التي يعطيها لهذا الكاهن، فيخبر الناس بأمر في المستقبل سيضل أمة من الناس بلحظة!

تأتي خطوة الوحي بعد الولاية بدلالة قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ﴾ فلا يمكن للشيطان أن يوحي له، إلا إذا ضمن ولاءه أولاً.

خطوات المرحلة الثالثة "الإنزال": الوحي والتنزيل

الخطوة الأولى: الوحي:

قال ابن فارس: الواو والحاء والحرف المعتل: أصل يدلُّ على إلقاء عِلْمٍ في إخفاء أو غيره إلى غيرك⁽¹⁰¹⁾، ومعنى الوحي: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقىته إلى غيرك. يقال: وحيت إليه الكلام وأوحيت، وهو أن تكلمه بكلام تخفيه... وأوحى: كلمه بكلام يخفيه من غيره⁽¹⁰²⁾.

ذكر الله هذه الخطوة في أكثر من موضع في كتابه. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَاطِئِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ عُرُورًا وَلَوْ سَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ [سورة الأنعام: 112].

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَدِّدُوا لَكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [سورة الأنعام: 121]، قلت: فبعد تحقق الولاية أوحى الشيطان إليه، ولذلك جعلنا هذه الخطوة بعد خطوة الولاية.

قال السمعاني: أي: يلقي بعضهم إلى بعض⁽¹⁰³⁾. وقال العليمي: أي: يوسوس ويلقي شياطين الجن إلى شياطين الإنس، وبالعكس⁽¹⁰⁴⁾. وقال التستري: أي يسر بعضهم إلى بعض، وقد يكون بمعنى الإلهام كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [سورة النحل: 68]. يعني ألهم النحل⁽¹⁰⁵⁾. وقال محمد رشيد رضا: يلقي بعضهم إلى بعض القول المزين المموه، بما يظنون أنه يستر قبحه، ويخفي باطله، بطرق خفية دقيقة لا يفتن لباطلها كل أحد،

ليغروهم به. فالإيحاء: الإعلام بالأشياء من طريق خفي دقيق سريع كالإيحاء⁽¹⁰⁶⁾.

الخطوة الثانية: التنزيل.

قال ابن فارس: النون والزاء واللام كلمةٌ صحيحة تدلّ على هبوط شيء ووقوعه⁽¹⁰⁷⁾. ومعنى (نزل) التَّزُولُ الحُلُولُ، وقد نَزَلَهُمْ، ونَزَلَ عَلَيْهِمْ، ونَزَلَ بِهِمْ، يَنْزِلُ نَزْولًا⁽¹⁰⁸⁾. وقد ذكر الله حقيقة هذه الخطوة في كتابه. قَالَ تَعَالَى: ﴿ هَلْ أُنبِئُكُمْ عَلَىٰ مَن نَّزَّلُ الشَّيْطَانُ ﴾ [نَزَلَ عَلَىٰ كُلِّ آفَاكٍ أَثِيمٍ] [سورة الشعراء: 221-223]. وجاء في صحيح مسلم من حديث عبد الله بن عباس، قال: أخبرني رجل من أصحاب النبي ﷺ من الأنصار، أنهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول الله ﷺ رمي بنجم فاستنار، فقال لهم رسول الله ﷺ: «ماذا كنتم تقولون في الجاهلية، إذا رمي بمثل هذا؟» قالوا: الله ورسوله أعلم، كنا نقول ولد الليلة رجل عظيم، ومات رجل عظيم، فقال رسول الله ﷺ: «فإنها لا يرمى بها لموت أحد ولا لحياته، ولكن ربنا تبارك وتعالى اسمه، إذا قضى أمرًا سبح حملة العرش، ثم سبح أهل السماء الذين يلونهم، حتى يبلغ التسبيح أهل هذه السماء الدنيا» ثم قال: "الذين يلون حملة العرش لحملة العرش: ماذا قال ربكم؟ فيخبرونهم ماذا قال: قال فيستخبر بعض أهل السماوات بعضًا، حتى يبلغ الخبر هذه السماء الدنيا، فتخطف الجن السمع فيقذفون إلى أوليائهم، ويرمون به، فما جاءوا به على وجهه فهو حق، ولكنهم يقرفون فيه ويزيدون"⁽¹⁰⁹⁾. وعن عائشة، قالت: قلت: يا رسول الله إن الكهان كانوا يحدثوننا بالشيء فنجده حقا قال: «تلك الكلمة الحق، يخطفها الجني فيقذفها في أذن وليه، ويزيد فيها مائة كذبة»⁽¹¹⁰⁾.

قال قتادة: هم الكهنة، تسترق الجن السمع، ثم يأتون إلى أوليائهم من الإنس⁽¹¹¹⁾.

قال ابن عطية: "ويريد الكهنة؛ لأنهم كانوا يتلقون من الشياطين الكلمة الواحدة التي سمعت من السماء، فيخلطون معها مائة كذبة، فإذا صدقت تلك الكلمة كانت

سبب ضلالة لمن سمعها" (112).

قلت: والتنزيل هو إعطاء معلومات غيبية مستقبلية، ويذهب ضحاياها كبار المردة، في سبيل الحصول على هذه المعلومات؛ نظراً لأهميتها في سهولة إضلال الناس، وصددهم عن دين الله.

وبهذا نكون قد أدركنا خطورة هذه الخطوات، ونحن في الحقيقة أمام خيارين: إما أن نحذر من اتباع خطوات الشيطان، ونواجه هذا العدو بالوسائل المذكورة في القرآن، أو نقبل بالهزيمة، وما يترتب عليها من صد عن سبيل الله، وبُعد عن دينه، وانحراف في القيم، وفساد أخلاق.

وبعد الحديث عن هذه الخطوات أودُّ أن أجيب على تساؤلات قد ترد على ذهنك - أخي القارئ- عن سبب ترتيب الخطوات بهذه الكيفية، وهل قال بها أحد من قبل؟ وهل يمكن أن نقدم خطوة على أخرى أو نجمع خطوتين في خطوة واحدة؟ والجواب على هذه التساؤلات بما يأتي:

أولاً: ترتيب الخطوات بهذه الطريقة اجتهادي، وذلك بالاستقراء والنظر إلى معاني الكلمات الواردة في الآية التي تحدثت عن الشيطان وعمله، ولهذا جعلنا النزغ الخطوة الأولى قبل الوسوسة؛ لأن النزغ معناه الوخز والطعن، بينما الوسوسة حديث نفس، وبلا شك أن سرعة الطعن أقل زمنياً من حديث النفس، فالطعن في لحظة أو ثانية، تقدر بسرعة النظرة، بينما حديث النفس قد يستغرق دقائق أو ساعات أو أيام، والقريظة الأخرى تكمن في أن حديث النفس لا بد له من سبب ودافع، وسببه هنا النزغ، وسيوضح لك هذا من خلال قراءتك الخطوات جيداً، وجعلنا الهمزات خطوة ثالثة؛ لأنها حديث نفس مصحوبة بنزغات ووساوس متكررة، فقال عنها: (همزات) بالجمع، ولم يقل: (همز) الشياطين؛ كونها همزة بعد همزة في الوقت الواحد حتى يدخل في الخطوة

الرابعة، كما أننا جعلنا المس الخطوة الرابعة بعد الهمزات، وذلك لوجود فرق في المدة الزمنية، وهذا الفرق يكمن في وجود انفعال مصاحب لحديث النفس، هذا الانفعال هو نتيجة جريان الشيطان في دمه، ومسه لملكاته من الداخل، إذ لا يقع الإنسان في الغضب والانفعال إلا بعد تفكير عميق - الوسوسة - فمن هذا القبيل جعلناها متأخرة، وكذلك الحال في الخطوة الخامسة الافتان، ففي النظر إلى معناه وتطبيقه على واقع أي مشكلة، ستجد أن الإعجاب في الشهوات لا يأتي بدون مقدمات، ومقدماته النظرة ثم حديث النفس، ثم مع حديث النفس، تتكرر منه الوسوس، فيحصل التأوه - المس -، بينما الخطوة السادسة الاستحواذ، تعدُّ خطوة نهائية، وتعني انتصار وتغلب الشيطان عليه، وهذه الغلبة لا تكون إلا بعد أن تنقل به الشيطان من خطوة إلى خطوة أخرى، حتى أنساه ذكر الله فوق في الزلل، وفي المرحلة الثانية تأتي خطوات لمن هم أكثر ضللاً، واستمراراً في المعاصي، فتبدأ بالهوى حتى الولاية مرتبة حسب الاستقراء والبحث في المعاني كذلك، كما سبق معنا في المرحلة الأولى، ثم تأتي في المرحلة الثالثة خطوات وهما: الوحي والتنزيل، وجعلناها آخر شيء، بعد الولاية، وذلك انطلاقاً من قوله تعالى:

﴿وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِرُوحِئِهِ أَوْلِيَاءُ﴾ ، فبعد تحقق الولاية أوحى إليه الشيطان.

ثانياً: قد يقول قائل هل من الممكن أن تتداخل هذه الخطوات مع بعضها أو نقدم خطوة على أخرى؟

والذي يظهر لي من خلال البحث أن خطوات الشيطان مرتبة وممنهجة، إذ من المستحيل أن يقع الإنسان في الإعجاب بامرأة من غير أن يراها ابتداءً ثم يفكر بها، أو يقع الإنسان في مصيبة قتل دون مقدمات لهذه المصيبة بدايتها من المهارات الكلامية سواء كانت بقصد أو بغير قصد، ولعلك أخي القارئ بعد قراءتك لهذا البحث، والتركيز في مفاهيمه، ستجد الكثير من الأجوبة على التساؤلات التي تخطر ببالك، وستكتشف أنك

أمام عدو يدير معك معركة لحظية، لا يرجى فيها توقف أو هدنة أو مصالحة.

خاتمة

وفي ختام هذه الدراسة عن منهج القرآن في بيان خطوات الشيطان ووسائل مواجهتها توصلت إلى جملة من النتائج والتوصيات كما يأتي:

أهم النتائج:

أولاً: معالم المنهج القرآني في التحذير من خطوات الشيطاني تتجلى في تمام الهداية، وتحقق التزكية، والولاء لله، والعلم.

ثانياً: أن للشيطان خطوات ممنهجة بينها القرآن الكريم؛ بدءاً بالأدنى ووصولاً عند آخر خطوة، وهي حسب الترتيب كما سبق معنا، ففي المرحلة الأولى: التزغ، والوسوسة، والهمزات، والمس، والافتان، والاستحواذ، ومجموع هذه الخطوات الست نتيجتها الزلل.

ثالثاً: خطوات المرحلة الثانية لمن هم أكثر بعداً عن الله، وتكررت منهم المعصية، وهي: الهوى، والتزوين، والاقتران، والولاية، ومجموع هذه الخطوات الأربع نتيجتها الإضلال.

رابعاً: تأتي خطوات المرحلة الثالثة "الإنزال" بعد الولاية، كما سبق معنا، وهي: والوحي والتنزيل، وهاتان الخطوتان خاصتان بالسحرة والمشعوذين والكهان والعرافين، الذين يستخدمون السحر للصد عن دين الله، وتفكيك الأسرة والمجتمع.

التوصيات:

أوصي المتخصصين والباحثين بجمع كل ما يتعلق من الآيات بهذه الموضوع ودراسته دراسة موضوعية شاملة، حيثما ورد، وخاصة أنه من المواضيع التي تبصرهم بحقيقة عدوهم، وخطره على حياتهم وأسرهم ومجتمعهم، وكيفية مواجهته ومقاومته.

الدواشي والإحالات:

- (1) صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري - دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة. بيروت، كتاب: الأشربة، باب: استحباب لعق الأصابع والقصعة وأكل اللقمة الساقطة بعد مسح ما يصيبها من أذى، برقم (2033)، 3/ 1607.
- (2) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام هارون - دار الفكر، 1399هـ - 1979م. مادة: نهج 5/ 361.
- (3) التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ) عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م، ص: 317.
- (4) الصحاح في اللغة، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الأزهرى الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين الطبعة: الرابعة، 1407هـ - 1987م، (1/ 346).
- (5) لسان العرب، لابن منظور، دار صادر - بيروت الطبعة: السادسة 2008م، ج 2/ 383، مختار الصحاح، أبو عبد الله محمد الرازي تحقيق: يوسف الشيخ محمد ص: 320.
- (6) تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر الطبري، تحقيق: أحمد شاکر، دار السلام - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1428هـ، 2007م، 10/ 384.
- (7) لسان العرب لابن منظور 5/ 107، وتهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى، دار النشر: دار إحياء التراث العربى - بيروت - 2001م، ج 7/ 206.
- (8) سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر - بيروت. أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب: المساجد والجماعات، باب: المشي إلى الصلاة، رقم 776، 1/ 255.
- (9) التحرير والتنوير لابن عاشور، دار سحنون - تونس. 187/ 18.
- (10) لسان العرب لابن منظور 8/ 81.
- (11) تهذيب اللغة للأزهري 9/ 4.
- (12) جامع البيان لابن جرير الطبري 1/ 111.
- (13) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة: الثانية، 1418هـ، 2/ 236.
- (14) التحرير والتنوير لابن عاشور: 186/ 18.
- (15) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542هـ)، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، الطبعة: الثانية - 2007م. 4/ 172.
- (16) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى:

- 1376هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى 1420هـ - 2000م، ص 563.
- (17) لباب التأويل في معاني التنزيل لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشحبي أبو الحسن، المعروف بالخازن - دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1415هـ، 1/ 101.
- (18) زهرة التفاسير، الإمام الجليل محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، 2/ 1006.
- (19) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتب العلمية - بيروت - 1415هـ - 1995م، 7/ 384.
- (20) البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الثانية 2007م - 1428هـ. 233/4.
- (21) لسان العرب لابن منظور، 5/ 107.
- (22) صحيح ابن حبان لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي - مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1408هـ - 1988م. أخرجه ابن حبان، باب: بدء الخلق 14/ 68، برقم 6189، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب 2/ 317، برقم 2449.
- (23) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 5/ 416.
- (24) تهذيب اللغة للأزهري، 8/ 78.
- (25) لسان العرب لابن منظور 14/ 235 والصحاح في اللغة للفارابي 4/ 1327.
- (26) تهذيب اللغة للأزهري، 8/ 78.
- (27) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، 548/9.
- (28) التحرير والتنوير لابن عاشور 9/ 229.
- (29) صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله - دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى 1422هـ. أخرجه البخاري، كتاب: الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منا 9/ 49، برقم 7072، و أخرجه مسلم، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم، 4/ 2020.
- (30) أخرجه مسلم، كتاب: الفضائل، باب: فضائل عيسى عليه السلام، رقم (2367) 7/ 97.
- (31) أخرجه مسلم، كتاب: الفضائل، باب: فضائل عيسى عليه السلام، رقم (2366) 7/ 96.
- (32) الكلبيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: 1094هـ)، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، ص 941.

- (33) مختار الصحاح للرازي 1/ 740، ولسان العرب لابن منظور 15/ 207.
- (34) جمهرة اللغة لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م. 1/ 205.
- (35) تفسير السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، غنيم بن عباس، الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، دار الوطن، 1418هـ - 1997م، 170/2.
- (36) معالم التنزيل، لأبي محمد البغوي، دار طيبة - الرياض، الإصدار الثاني، الطبعة: الثانية - 2006م. ج 4/ 727.
- (37) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى - 1434هـ، 2013م. 22/ 580. والكشاف للزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت - الطبعة: الأولى - 2006م. ج 4/ 626.
- وأنوار التنزيل وأسرار التأويل، تفسير البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: الطبعة: الأولى، دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ، 3/ 8. وفتح القدير لمحمد بن علي الشوكاني، دار الوفاء - المنصورة، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى، 2014م. ج 5/ 707.
- (38) الأساس في التفسير، لسعيد حوى - دار السلام - القاهرة، الطبعة: السادسة، 1424 هـ. 4/ 1869.
- (39) معجم مقاييس اللغة لابن فارس 6/ 65.
- (40) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: الاستعاذة في الصلاة، رقم (808) 2/ 106.
- (41) لسان العرب لابن منظور 5/ 425.
- (42) غريب القرآن لابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ)، تحقيق: أحمد صقر، مصر: دار الكتب العلمية، 1978م ص 300.
- (43) سبق تخريجه، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 12/ 148. وينظر: المحرر الوجيز لابن عطية 4/ 155، وينظر فتح القدير للشوكاني 3/ 588.
- (44) زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1404 هـ، 3/ 270.
- (45) التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ)، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، الطبعة: الأولى - 1416 هـ، 2/ 57. وفتح القدير 3/ 588.
- (46) فتح القدير للشوكاني، 3/ 588.
- (47) صحيح مسلم، كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، باب: تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس،

- برقم (2814)، 8 / 139.
- (48) التحرير والتنوير لابن عاشور، 18 / 121.
- (49) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 5 / 271.
- (50) تهذيب اللغة للأزهري، 12 / 226. ولسان العرب لابن منظور، 14 / 72.
- (51) تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض - دار الهداية، 16 / 506.
- (52) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 4 / 445هـ، 1420.
- (53) الأساس في التفسير لسعيد حوى، 4 / 2073.
- (54) التحرير والتنوير لابن عاشور، 9 / 232.
- (55) أخرجه البخاري، كتاب: الأدب، باب: التكبير والتسييح عند التعجب، برقم (6219).
- (56) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 4 / 472.
- (57) صحيح البخاري، كتاب: النكاح، باب: ما يتقى من شؤم المرأة، رقم (5096)، 7 / 8.
- (58) تهذيب اللغة للأزهري، 14 / 211. وينظر: مختار الصحاح للرازي، 1 / 517.
- (59) لسان العرب لابن منظور، 11 / 125.
- (60) إيجاز البيان عن معاني القرآن للنيسابوري أبو القاسم - دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1415هـ. ج 1 / 327.
- (61) تفسير السعدي، ص 286.
- (62) أخرجه البخاري، باب ما ينهى من السباب واللعن برقم (6084).
- (63) مسند الإمام أحمد، باب: مسند أبي سعيد الخدري برقم (11159).
- (64) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 2 / 115.
- (65) تهذيب اللغة للأزهري، 5 / 133.
- (66) لسان العرب لابن منظور، 4 / 262 وتاج العروس للحسيني، 1 / 2388.
- (67) سنن أبي داود، كتاب: الصلاة، باب: في التَّشْدِيدِ فِي تَرْكِ الْجَمَاعَةِ، برقم 547، قال الشيخ الألباني: (حسن) انظر حديث رقم: 5701 في صحيح الجامع.
- (68) مختار الصحاح للرازي، 1 / 167.
- (69) جامع البيان لابن جرير الطبري، 4 / 2601. و تفسير القرآن، لأبي المظفر، منصور السمعاني - دار الوطن، الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1997م. 5 / 392. و معالم التنزيل للبعوي، 4 / 349. و الكشف للزنجشري، 4 / 373.

- (70) المحرر الوجيز لابن عطية، 257/8.
- (71) تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن للعلامة محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي المرري الشافعي، دار طوق النجاة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م. 440/6.
- (72) لسان العرب لابن منظور، 51/7.
- (73) تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي - بيروت. 91/1.
- (74) تهذيب اللغة للأزهري، 6/258، لسان العرب لابن منظور، 15/115.
- (75) مختار الصحاح للرازي، 1/705.
- (76) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 6/15.
- (77) تهذيب اللغة لابن لأزهري، 6/259.
- (78) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، لأبي الحسن الواحدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1415 هـ - 1994 م. 287/1.
- (79) الكشاف للزمخشري، 2/30.
- (80) التحرير والتنوير لابن عاشور، 7/301.
- (81) البيهقي في شعب الإيثار، للبيهقي - دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1410 هـ. أخرجه البيهقي في شعب الإيثار 1/471، برقم 389، قال الشيخ الألباني: (حسن) انظر حديث رقم: 3039 في صحيح الجامع.
- (82) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 3/41.
- (83) تهذيب اللغة للأزهري، 13/174. ومختار الصحاح للرازي، 1/280.
- (84) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 3/41. ومختار الصحاح للرازي، ص 280.
- (85) جامع البيان لابن جرير الطبري، 6/4895.
- (86) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، لأحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي - دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1422 هـ - 2002 م. ج 5/341.
- (87) لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن، 3/56.
- (88) فتح القدير للشوكاني، 3/180.
- (89) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 5/76.
- (90) تهذيب اللغة للأزهري، 9/89. لسان العرب لابن منظور، 12/89، ومختار الصحاح للرازي، ص 76.
- (91) تهذيب اللغة للأزهري، 9/90.
- (92) جامع البيان لابن جرير الطبري، 2/2323.
- (93) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 6/320.

- (94) لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن، 536/1.
- (95) معجم مقاييس اللغة لابن فارس 6/ 141.
- (96) لسان العرب لابن منظور، 283/15. ومختار الصحاح للرازي، ص 740.
- (97) تفسير ابن كثير لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير - دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة: الأولى - 1419 هـ. 394/5.
- (98) التحرير والتنوير لابن عاشور، 17/194.
- (99) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، للزحيلي، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الثانية عشر - 2014م. 9/168.
- (100) أخرجه مسلم، كتاب: السلام، باب: تحريم الكهانة وإتيان الكهان، برقم (2230)، 4/ 1751.
- (101) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 6/ 93.
- (102) تهذيب اللغة للأزهري، 5/192، ولسان العرب لابن منظور، 15/171، ومختار الصحاح للرازي، ص 740، وينظر الكليات للكفوي، ص 918.
- (103) تفسير السمعاني، 2/137.
- (104) فتح الرحمن في تفسير القرآن لمجير الدين بن محمد العليمي المقدسي الحنبلي، دار النوادر (إصدارات ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - إدارة الشؤون الإسلامية)، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م. 2/452.
- (105) تفسير السمعاني، 1/89.
- (106) تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، دار إحياء التراث العربي، بيروت - الطبعة: الأولى. 9/8.
- (107) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 5/417.
- (108) لسان العرب لابن منظور، 14/237.
- (109) أخرجه مسلم، كتاب: السلام، باب: تحريم الكهانة وإتيان الكهان برقم (2229) 4/1750.
- (110) أخرجه مسلم، كتاب: السلام، باب: تحريم الكهانة وإتيان الكهان برقم (2228) 4/1750.
- (111) التفسير الوسيط للواحدي، 3/365، ومعالم التنزيل للبعوي، 3/484.
- (112) المحرر الوجيز لابن عطية، 6/511.

The Approach of the Holy Qur'an in Stating the Steps of Satan - View and Study -

Dr. Nabil Ben Mohamed Meeri Saeed

Faculty of Sharia and Fundamentals of Religion

King Khalid University.

namsaeed@kku.edu.sa



Abstract:

The study discusses the approach of the Qur'an in stating the steps of the devil or Satan. It starts with defining the terms of the research (approach, steps, and Satan), and then deals with the features of the Quran's approach in warning against following the steps of the Satan. These features include complete guidance, establishing purification, loyalty to Allah, and seeking knowledge.

The research also shows the Qur'anic approach in arranging the Satanic steps as follows: an evil suggestion, insinuation, temptations, devil's touch, provocation, appropriation, prejudice, being a companionship, loyalty, and revelation. This arrangement is based on using method of induction and analysis of the words mentioned in the verse talking about the Satan's work, as the researcher believes this is a valid way to be arranged .

Keywords:

Approach; The Holy Qur'an; statement; Steps; Satan.

إعجاز القرآن عند العلماء المغاربة مالك بن نبي، وعبد الحميد بن باديس - أنموذجا-

بقلم
د. ميلود عمارة (*)

ملخص

مما اهتمت به المدرسة المغاربية في دراستها لقضايا اللّغة والدراسات القرآنية؛ نظرية الإعجاز القرآني ومباحثه الخادمة له المشتركة مع علوم شتى، كمبحث الإعجاز البياني والتحدي عند المفسرين، ومبحث كلام الله ومصدرية القرآن عند علماء العقيدة، وغيرها وإن لم يكونوا سابقين إلى تأسيس معالم هذا الفنّ مقارنة بالعلماء المشارقة؛ فقد كان أثرهم في دراسة مسائل الإعجاز واضحا، وعنايتهم ببيان مفهومه ووجوهه ومتعلقاته؛ بارزة، ومنه جاء هذا البحث يعالج فروع وخبايا هذا الموضوع، وتهدف إلى إبراز اهتمامات وعناية علماء الغرب الإسلامي بدراسة الإعجاز القرآني واستخلاص اختياراتهم، وما نخلته أيديهم من دلائل مصدرية القرآن وإعجازه البياني والتي من شأنها أن تضيف لبنة جديدة في تصوّر مسائل إعجاز القرآن، محاولا بذلك ربط الدارسين والباحثين في الدّراسات القرآنية بأعلام المدرسة المغاربية، وما أضافته إلى درس إعجاز القرآن.

الكلمات المفتاحية عناية؛ علماء؛ مغرب؛ درس؛ إعجاز؛ قرآن.

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم الحضارة الإسلامية - معهد العلوم الإسلامية - وعضو مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر
تاريخ الإرسال: 2019/05/22 تاريخ القبول: 2019/07/20
miloud-amara@univ-eloued.dz

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وبه أستعين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين، ثم أما بعد:

فإنَّ أفضل ما اشتغل به المشتغلون من العلوم، ووجهت إلى فهمه همم الدارسين؛ كتاب الله تعالى الذي أودعه الحكم والأسرار، تحدّى الله ﷻكَّ النَّاس جميعاً أن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا، ولهذا كانت العناية بالقرآن لدى المسلمين فضيلة وشرفاً يترفع به المخلصون لينهلوا من معينه العذب الذي لا ينضب، وذلك بتفحص ألفاظه ومعانيه وفهم أسراره ومقاصده التي لا تنقضي، فلا غرابة في أن تتدافع في خدمته الأجيال على مرّ العصور والأزمان.

وقد كان لعلماء المغرب الإسلامي حظّهم من هذه العناية في أشكالها المتنوعة، ومنها قضية "إعجاز القرآن" ودلائل مصدره الرباني، فصنّفوا فيه المصنّفات التي تعكس ضبطهم، وتمكنهم من الخوض في قضاياها، وإتقان أدواته، ومعرفة وجوهه، ولا تزال آثار علماء الغرب الإسلامي في الإعجاز إلى اليوم شاهدة على تمسّكهم بالقرآن الكريم على أنه بجميع علومه؛ حجة الله على كافّة خلقه، وهي باقية ما بقي الزّمن.

وفي خضمّ هذا جاء هذا البحث موضّحاً لهذه الفكرة بأسطا الكلام فيها، محاولاً تتبع أشكال العناية التي خصّها علماء المغرب بدرس الإعجاز القرآني، وقد عنونته: الإعجاز القرآني عند العلماء المغاربة مالك بن نبي وعبد الحميد بن باديس - أنموذجاً -

❖ أهمية الدراسة:

تتضح أهمية هذه الدراسة في الاطلاع على ما تزخر به الدراسات المغاربة في الإعجاز القرآني من نفائس وبدائع فريدة، أوصل إلينا علماءنا بعضاً منها غصّاً رطيباً،

ولكن ظلَّ بعضها حبيس المكتبات الخاصَّة، ولربما أُهمل بعضها الآخر، وشقَّ طريق الضَّياع فلم يُكتب له الدُّيوع، لذلك تُحتمُّ الدِّراسة إبراز هذا الموضوع.

❖ الهدف من الدِّراسة:

يتوخَّى الباحث جملة من الأهداف؛ منها:

أ- الإسهام في صرف اهتمام أمتنا المغاربية بحفظ تراثها العلمي.

- ب- ربط الباحثين بأعلام المدرسة المغاربية والإشادة بجهودهم في مجال الإعجاز ومتعلقاته كالبلاغة والنَّقد والبيان، مما يثير في نفوسهم هممة للبحث والتحقيق.
- ج- بيان اهتمامات وعناية علماء الغرب الإسلامي بدراسة الإعجاز القرآني، وتفحص مباحثه، وتعداد وجوهه.

❖ إشكالية البحث:

يجيب هذا البحث بجملته على إشكالات علمية تحتزل مادة الموضوع، وهي الآتي:

- مَنْ هم أبرز أعلام المدرسة المغاربية في درس الإعجاز القرآني؟
- ما هي أهم مباحث الإعجاز من خلال مصنَّفاتهم؟ وما ملامح إضافاتهم فيها؟
- فيم تجلَّت عناية عالمي المغرب الأوسط: مالك بن نبي وعبد الحميد بن باديس؛ بقضية إعجاز القرآن؟

❖ الدِّراسات السابقة:

من الدِّراسات التي طرقت جزئيا هذا الموضوع أخصَّ دراستين هما:

- جهود علماء الغرب الإسلامي واتجاهاتهم في دراسة الإعجاز من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، حسن مسعود الطوير، طبعته الأولى في دار ابن قتيبة، بيروت، عدد صفحاته: 648 صفحة، فهذه الدِّراسة متميِّزة في موضوعها وشموليتها، لكنَّها مقيدة بأربعة قرون فقط: من الخامس إلى الثامن هجري.

- الإعجاز في دراسات السابقين، عبد الكريم الخطيب، عرض الباحث فيها أهم المؤلفين في مجال الإعجاز وآرائهم منذ النشأة، لكنها لم تفصل الكلام على مؤلفات المغاربة، ومذاهبهم، وإبداعاتهم في الإعجاز.

❖ منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث اتباع طريقة العرض والتحليل في المعالجة، فنهجت المنهج الوصفي والذي عرضت فيه أهم أعلام المدرسة المغاربية في الإعجاز، وكذا مباحث الإعجاز في مصنّفاتهم، ثم ذكر بعض إضافاتهم فيه، كما اعتمد المنهج التحليلي في مناقشة وتفسير بعض مباحث الإعجاز، وفكر أصحابها.

❖ خطة البحث:

جاء هذا البحث مكونا من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة مذيلة بالتناج والتوصيات على التقسيم الآتي:

مقدمة: وعرفت فيها بالموضوع، وأهميته، وبيّنت الإشكالية التي أردت الإجابة عنها، والدراسات المتعلقة بالموضوع.

المبحث الأول: من مؤلفات علماء المغرب الإسلامي في إعجاز القرآن.

المطلب الأول: مباحث الإعجاز في كتب التفسير وعلوم القرآن

المطلب الثاني: مباحث الإعجاز في كتب العقائد والسيرة النبوية

المبحث الثاني: مباحث الإعجاز وآرائهم فيه من خلال مؤلفاتهم

المطلب الأول: مباحث الإعجاز في كتب ومؤلفات المغاربة.

المطلب الثاني: اجتهاد المغاربة في دراسة إعجاز القرآن.

المبحث الثالث: عناية مالك بن نبي وعبد الحميد بن باديس بدرس الإعجاز.

المطلب الأول: عناية مالك بن نبي بدرس الإعجاز.

المطلب الثاني: عناية عبد الحميد بن باديس بدرس الإعجاز.
خاتمة: تحوي نتائج البحث.

المبحث الأول

من مؤلفات علماء المغرب الإسلامي في إعجاز القرآن

عرف مغربنا الإسلامي في مجال الدراسات القرآنية عموماً نشاطاً مثمراً ومتميزاً؛ درساً وتأليفاً، وقد اضطلع بحمل هذه الرسالة العلمية مجموعة طيبة من علماء المغرب في مختلف أقطاره، فمنهم من اعتنى بدرس التفسير ومنهم بمباحث علوم القرآن، والقراءات، والنحو، والبيان، ويندرج ضمننا في ثنايا ذلك مبحث "الإعجاز القرآني" ومباحثه المتعلقة به. -كما سيأتي التفصيل في هذا-

ومما اشتهرت به المغرب في عصر المرابطين وما بعده ظهور حركات فكرية متعدّدة من أبرزها حركة العلوم المتعلقة بالدراسات القرآنية في كلّ من سبتة وفاس والتي صنّفت من أكثر الحركات تمثيلاً للنشاط العلمي في المغرب إذ اتّسمت بتوافد كبار علماء المغرب والأندلس مُشكّلةً بذلك مدوّنة معرفية في هذا المجال تدريسا وتأليفاً.⁽¹⁾

وإذا كانت معاني القرآن الكريم وتأويله هي المرمى الذي يسعى إلى بيانه كلّ من التفسير والإعجاز اللّغوي والبياني فلا بد لنا في هذه الوقفة أن نبرز ملامح التفسير عند المغاربة بإيجاز وبيان مذهبهم في التعامل معه.

فطريقة المغاربة عموماً كما رصد علماءنا هو الاهتمام بتحفيظ القرآن الكريم بخطه ورسمه غير مشتغلين بما سواه، على اعتبار أنّ القرآن الكريم رأس العلوم، وأصل التعليم.

يقول ابن خلدون: «فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط وأخذهم أثناء المدارس بالرّسم ومسائله، فهم لذلك أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم.»⁽²⁾

ولا غرو في تعظيم شأن أهل المغرب في العناية بالقرآن الكريم والاعتناء به في مجالات اجتهادوا في أحقيتها ودورها في توجيه ناشئتنا، لكن الذي يعيننا في هذا السياق هو مدى عنايتهم بجانب الإعجاز في القرآن؛ وخاصة البياني الذي يعدّ أهمّ متعلّقات إعجاز القرآن.

مما لا ريب فيه أنّ علم البيان هو أساس لإدراك وتدوّق ملامح إعجاز القرآن، يقول ابن خلدون في مبحث البيان: «واعلم أنّ ثمرة هذا الفنّ إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن، لأنّ إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكمال، مع الكلام فيما يختصّ بالألفاظ، في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن إدراكه. وإنما يدرك بعض الشّيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه.»⁽³⁾

لكن الذي يلفت نظر الباحث في مجال الإعجاز خصوصا عند المغاربة هو شحّ التأليف، وقلّته سواء في إعجاز القرآن، أو الدراسات البيانية في القرآن الكريم، وهذا مقارنة بتأليف العلماء المشاركة، فيمّ يمكن تفسير هذه القلّة؟

نقل المقري أنّ «المقصود بالتأليف سبعة: شيء لم يسبق إليه فيؤلف، أو شيء ألف ناقصا فيكمل، أو خطأ فيصحح، أو مُشكل فيُشرح، أو مطول فيختصر، أو مفترق فيجتمع، أو منثور فيرتّب.»⁽⁴⁾

يُفهم من هذا الكلام أنّ تجاوز هذه الأغراض ينقص من قيمة المؤلّف، فالتأليف

إذا اقتصر على نقل ما الكتب السابقة لا فائدة من ورائه تجنى.

ومن عادات العلماء المغاربة ألا يصنّفوا تصنيفاً لم تدعهم حاجتهم إلى تصنيفه، فهم مُقلّون عموماً لكنّهم مجيدون من حيث الإفادة العلمية، ولذلك تجدهم يحرصون على أن يأتوا في تواليفهم بما يميّزها عن غيرها من إضافات علمية وتنقيحات وتصويبات، وعرض الآراء ومناقشتها، وهذه تكاد تكون طبيعتهم منذ أن تشبعوا بالثقافة العربية الإسلامية، ولذلك فالعالم المغربي بصفة عامّة لا يخرج عن طوقه فإذا تعاطى للتأليف فهو أهل له، وإذا أحجم عنه فمعنى ذلك أنه لن يتكلّفه.⁽⁵⁾

وقد أنتج مغربنا الإسلامي أئمة أعلام أسهموا في بناء لبنات إضافية في صرح الإعجاز، كما أثنى على جهدهم ومؤلفاتهم؛ كثير من العلماء الإسلام ونصحوا بالاعتناء بها، والرجوع إليها والاستفادة منها. وما وصلنا من دراسات هؤلاء الأعلام حول إعجاز القرآن على قلتها فهي تمتاز بالجدية والتحقيق، لا كما هو مشاع عن أكثرهم أنّهم يعتمدون النقل المجرد والتقليد.

والتساؤل المقصود من هذا المبحث هو: ما هي أهمّ المؤلفات التي قدمها علماء المغرب الإسلامي قديماً وحديثاً في مجال الإعجاز القرآني؟ وفي أي مبحث تمحورت دراستهم؟ هذا التساؤل هو ما ستجيب عنه الفروع المنضوية تحت المطلبين الآتين.

المطلب الأول

مباحث الإعجاز في كتب التفسير وعلوم القرآن

سأتناول في هذا المبحث أهمّ المؤلفات التي صنّفها علماء المغرب الإسلامي في التفسير وعلوم القرآن ومتعلقاته وضمّنها مباحث متعلّقة بإعجاز القرآن كمادة الإعجاز التي نظر لها المفسرون في مقدمات تفاسيرهم، وكذا المؤلفات التي تدخل في جانب من علوم القرآن كأساليب القرآن وبيانه.

الفرع الأول: مباحث الإعجاز في كتب ومقدمات التفسير.

حوت مقدمات التفاسير مادة مهمة من قضايا الإعجاز القرآني، من هذه التفاسير:

1. « المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز »، لابن عطية (481هـ - 546هـ).
2. « الجامع لأحكام القرآن » للإمام القرطبي - رحمه الله - (ت 671هـ).
3. « القرآن رسالة الله إلى جميع البشر »، وهو من التفاسير المعاصرة غير التامة قام بتأليفها: محمد عبد السلام بن عبود، وتضمّن مبحثين هامين، مبحث في التأويل، وآخر في إعجاز القرآن، وهو مطبوع في مطبعة الأطلس بالدار البيضاء، المغرب، بلغت عدد صفحاته: 308 صفحة.

الفرع الثاني: مباحث الإعجاز في كتب علوم القرآن

1. لابن الحصّار⁽⁶⁾ (364هـ - 422هـ) مقالة في "إعجاز القرآن"، لكن لم تصل إلينا، وقد نقل عنه القرطبي في أكثر من موضع في تفسيره⁽⁷⁾ وخاصة في باب وجوه الإعجاز مما يوحى بثناء زاده، وقد نقل الإمام الذهبي قول "ابن حزم" في ذكاء ابن الحصّار؛ يقول: « ما لقيت أشدّ إنصافاً في المناظرة من ابن بشر، ولقد كان من أعلم من لقيته بمذهب مالك مع قوّته في علم اللّغة والنحو، ودقّة فهمه. »⁽⁸⁾
2. « نيل النّجاح والفلاح في علم ما به القرآن لاح »، أرجوزة للسّلاطان مولاي عبد الحفيظ العلوي 1356هـ. طبعت بفاس 1324هـ، ضمنها إعجاز القرآن والبلاغة، بلغت عدد صفحاتها 106 صفحة .
3. « تعليقات على كتاب إعجاز القرآن للخطّابي »، لمؤلفه: عبد الله بن الصّديق الغماري.

الفرع الثالث: مباحث الإعجاز في كتب أساليب القرآن

من المؤلّفات المغاربية التي تسهم في بيان إعجاز القرآن ما تعلقّ منها بالأساليب

القرآنية وضروب البيان وأفانين القول والمقارنة بين كلام الله تعالى وكلام البشر وهذا ما هو مدرّج عند المتخصّصين في مباحث إعجاز القرآن البياني، ومن هذه المؤلفات نذكر:

1. «بيان إعجاز القرآن» و«انتخاب الجرجاني» مكّي بن أبي طالب: (355هـ-437هـ).

تجلّت عناية مكّي بن أبي طالب بقضية إعجاز القرآن في تصنيفه كتابين هامين في هذا العلم أولهما: "بيان إعجاز القرآن" والذي يظهر من عنوانه أنه شرح فيه معنى الإعجاز وفحواه، وهو مفقود، والكتاب الآخر فهو المسمى: "انتخاب الجرجاني" (392هـ) في نظم القرآن وإصلاح غلطه " وهو مفقود أيضا، وقد صرّح الزركشي باسم كتاب مكّي في كتابه: "البرهان في علوم القرآن" ونقل منه موضعا هاما في مبحث إعجاز القرآن نصّه: «قال ابن أبي طالب مكّي في اختصاره نظم القرآن للجرجاني؛ قال المؤلف: أنزله بلسان عربي مبين بضروب من النظم مختلفة على عادات العرب، ولكن الأعصار تتغير وتطول فيتغيّر النظم عند المتأخرين لقصور أفهامهم، والنظر كلّ جار على لغة العرب، ولا يجوز أن ينزله على نظم ليس من لسانهم لأنّه لا يكون حجّة عليهم»⁽⁹⁾.

كما كان مكّي مهتمّا بعلم التفسير؛ اهتماما بالغا حتى قال عنه ابن حزم: «أما القرآن فمن أجل ما صنّف في تفسيره كتاب "الهداية إلى بلوغ النهاية" في نحو عشرة أسفار، صنّفه الإمام العالم الزاهد أبو محمد مكّي بن أبي طالب القرطبي»⁽¹⁰⁾.

ورغم أنه قد ألّف في إعجاز القرآن مصنّفات مستقلة فإنّه في تفسيره لم يتعرّض للحديث عن الإعجاز كما أنّ الأسرار البيانية والنكات البلاغية لم تكن كثيرة بهذا التفسير، ومردّد ذلك إلى أنه حصّ ذلك بمصنّفات مستقلة، فرغب عن التكرار، كما أنّ

- علم البلاغة لم يتطور تطور العصور اللاحقة. (11)
2. «ري الظمآن في متشابه القرآن»، لعبد الرحمن بن محمد الأنصاري الأندلسي (ت 634هـ)
3. «التنبيهات على ما في التبيان من التموهيات» أحمد بن عبد الله بن عميرة؛ أبو المطرف (12) (580هـ-658هـ)، قال عنه المقرئ: «وله كتاب ردّ به على كمال الدين الأنصاري في كتابه المسمّى بالتبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، وسمّاه بـ"التنبيهات على ما في البيان من التموهيات"». (13)
4. «التنبيه على ما زخرف من التموه في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن»، لابن عصفور الإشبيلي (ت 669هـ).
5. «منهاج البلغاء وسراج الأدباء»، لأبي الحسن حازم القرطاجني (ت 684هـ).
6. «ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل»، لابن الزبير الغرناطي (708هـ).

المطلب الثاني

مباحث الإعجاز في كتب العقائد والسيرة النبوية

سأتناول في هذا المبحث أهمّ المؤلفات التي صنفها علماء المغرب الإسلامي في العقائد وسيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام وضمّنتها مباحث متعلّقة بإعجاز القرآن وجاءت مذكورة في كتب التوحيد والكلام، وكذا المؤلفات التي تدخل ضمن مباحث السيرة النبوية وتشارك مع إعجاز القرآن كباب المعجزات والبراهين الدالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وفيما يأتي بسط الكلام فيها.

الفرع الأول: مباحث الإعجاز في كتب العقائد ودلائل النبوة:

1. «الفصل في الملل والأهواء والنحل» أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم

الظاهري⁽¹⁴⁾ (384هـ-456هـ).

ألّف ابن حزم كتابه المشهور: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" وشكّله من خمسة أجزاء، أدرج في جزئه الثالث؛ باباً خاصاً بإعجاز القرآن، وبيان قضية الصرفة كوجه للإعجاز، وغيرها.

وعلى الرّغم من القدرات العقلية التي كان يتمتّع بها ابن حزم وإحاطة معرفته بالعلوم الشرعية واللّسانية والأدبية فإنه لم يخرج عن حدود المذهب الظاهري، فهو يقرّ بموافقة العقل الصّريح للشرع الصّحيح، بقوله: « وكلّ ما قاله الله تعالى فحق ليس منه شيء منافيا للمعقول. »⁽¹⁵⁾

ولا جرم أنّ هذا الاعتقاد في فهم النّصوص سينعكس على تصوّر مفهومه لمسائل الإعجاز، ومن المباحث التي اتضحت فيها مخالفة ابن حزم لجمهور العلماء هو مبحث مفهوم المعجزة وعلاقتها بالتحدي، فقد أسّس وفق منهجه الظاهري منهجا يتصور من خلاله أن الله تعالى سمى تلك المعجزات المطلوبة من الأنبياء عليهم السّلام آيات ولم يشترط عزّ وجلّ في ذلك تحدياً من غيره فصحّ عنده أن اشتراط التحدي باطل محض، كان هناك تحدّ أو لم يكن.⁽¹⁶⁾

ولما أسّس عقيدته الظاهرية في فهم وجوه الإعجاز على أنه سبحانه تعالى لا يسأل عما يفعل بنى على ذلك عدة آراء نسبت له فوجها بعده منتقديه، منها: أنّ الإعجاز قائم على الصرفة فلا يقال لله تعالى لمّ عجّزت بهذا النّظم دون غيره، ولمّ أرسلت هذا الرّسول دون غيره.⁽¹⁷⁾

ومادامت الصّرفة والإعجاز البلاغي فكرتان لا يجتمعان فمن أقرّ بالأولى فسيتردد عن الثانية وهو ما وقع فيه ابن حزم أيضاً، وما بني على الصّرفة أيضاً هو تسويته بين

المعجزات الحسّية في الكتب السماوية الأخرى وبين معجزة القرآن المبينة عنده على الصّرفة. (18)

ولنا أن نساء هل وجه الصّرفة منذ بزوغه كان عائقا فعليا لمفهوم حقيقة الإعجاز؟

أقول بأنّ ذلك ليس عائقا لأنه لو تصورنا أن الله تعالى صرف الناس على الإتيان بمثله لا يستلزم أن بهذا الصرف انتفت دواعي المعارضة وزالت أسباب وجودها بعد قيامها، فيفهم منه إذا بأنه صرف قدرتي اقتضته مشيئة الله تعالى لاستطاعة الإنسان ولا يمكن أن عاقلا يتصور أن شيئا حدث فجأة عند نزول القرآن تعطلت به علومه كانوا يتقنونها مدى حياتهم، وأساليب جرت في ألسنتهم مجرى الدم في عروقهم!

صحيح إذا اعتبرناه أوهن الأقوال وأضعفها، ولكن ليس صائبا أن يتوقف فهم الإعجاز على انتفاء معناه وهذا على سبيل التقدير والتنزل مع القائلين بالصّرفة، وليس على سبيل الصواب المقطوع به، وهو بعينه ما قصده شيخ الإسلام ابن تيمية حين ضرب مثلا يوضح هذا المعنى بقوله: إذا قُدِّرَ أنّ هذا الكلام يقدر الناس على الإتيان بمثله فامتناعهم جميعا عن هذه المعارضة مع قيام الدواعي العظيمة إلى المعارضة من أبلغ الآيات الخارقة للعادات.. ولأنّ المنع من المعتاد كإحداث غير المعتاد. (19)

ولئن كان مسار شبهة الصّرفة التي ولدها المعتزلة يعدل عن مسار إعجاز القرآن البياني؛ فإنّ مقتضياته أثبتت أنه بذاته الزناد الذي به ينقذ الإعجاز البياني، ولأجله اشتد عوده واستوى، كيف ذلك؟

لأنّه لولا تنوير القول بالصّرفة لما كتب في الإعجاز البياني الكمّ الذي كتب فيه، ولولا الخطأ لما عرف الصواب، ولولا اللحن في القول لما عرفت السّلامة في الإعراب

والبلاغة وغيرها.

2. كتاب «أعلام النبوة»، لأبي العباس أحمد بن عمر بن أنس بن دلهات الدلائلي الأندلسي (ت478هـ) ذكره البغدادي في إيضاح المكنون⁽²⁰⁾، وأسماه الزركلي في الأعلام⁽²¹⁾، والذهبي في السّير⁽²²⁾ ب: «دلائل النبوة».

3. رجز على كتاب «الإحكام في معجزات النبي - عليه الصّلاة والسلام-» لأبي الحسن علي بن محمد بن حسن الأنصاري الإشبيلي (ت540هـ) ذكره أبو عبد الله محمد المراكشي في كتابه الذّيل والتّكملة، وقال: «ورجَزَ الإحكام في معجزات النبي عليه الصّلاة والسّلام تأليف شيخنا أبي محمّد حسن بن القطان ترجيزاً حسناً مستوعب الأغراض، وله منظومات كثيرة في مقاصد شتى ورسائل منوّعة.»⁽²³⁾

4. كتاب «المقسط في ذكر المعجزات وشروطها» لأبي بكر بن العربي (ت543هـ)، ذكره المؤلّف في كتابه أحكام القرآن.⁽²⁴⁾

5. كتاب «البشائر والأعلام لسياق ما لسيدنا محمّد ﷺ من الآيات البيّنات والمعجزات الباهرات والأعلام» لأبي الحسن علي بن محمّد بن القطان الفاسي (ت548هـ). ذكره البغدادي في إيضاح المكنون⁽²⁵⁾ والنبهاني في كتابه: "حجّة الله على العالمين" قال: «قال الحافظ أبو علي الحسن بن علي بن عبد الملك الرهوني المعروف بابن القطان في كتابه البشائر والإعلام لسياق ما لسيدنا ومولانا محمّد المصطفى عليه أفضل الصّلاة والسّلام من الآيات البيّنات والمعجزات الباهرات والأعلام: كان من أول ما ظهر من آياته صلّى الله عليه وسلم قبل البدء ما رواه علي بن الحسين عن أبيه عن جدّه -رضي الله عنهم- قال: قال رسول الله ﷺ: كنت نورا بين يدي ربي عزّ وجلّ قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام...»⁽²⁶⁾

6. كتاب: «معجزات الرّسول ﷺ»، لعبد الحقّ الاشبيلي، المعروف بـ"ابن الخراط" (ت581هـ) ذكره ابن فرحون في الدّيباج المذهب حكاية عن محمد بن حسن

الأنصاري عن المؤلف، إملاء منه عليه قال: "في سفر". (27)

الفرع الثاني: مباحث الإعجاز في كتب السيرة النبوية

1. «شفاء الصدور»، أبو الربيع بن سبع السبتي (ت 520هـ)
 2. « الشفا بتعريف بحقوق المصطفى»، القاضي عياض (28) (476هـ- 544هـ)
- ويعد هذا المصنّف الفذ مكسبا مهما للمكتبة المغربية والذي أوضح فيه وجوه الإعجاز القرآني، وذكر فيه فصلا في معنى المعجزات وبين فيه إعجاز النظم والأسلوب، وغيره، كما وضّح "القاضي عياض" المراد من الصّرفة في كتابة: "الشّفا" وأنها على ضربين: ضرب هو من نوع قدرة البشر فعجزوا عنه فتعجيزهم عنه فعل لله دلّ على صدق نبيّه، كصر فهم عن تمّني الموت، وتعجيزهم عن الإتيان بمثل القرآن على رأي بعضهم.
- وقد اعتنى المغاربة وكذا المشاركة بهذا المصدر ونوّهوا بشأنه وعكفوا على شرحه وتوضيح عباراته حيث بلغت عدد شروحه عند علماء المغرب العشرين مصنفاً أو أكثر، أما الشروح التي حظيت بشرحه في المشرق فبلغت الخمسين مصنفاً أو يزيد، ولعل أول شرح يعود إلى القرن السابع الهجري وهو شرح علي بن أحمد الحرالي التجيبي (ت 637هـ).

المبحث الثاني

أهمّ مباحث الإعجاز وآرائهم فيه من خلال مؤلفاتهم

المطلب الأول: أهمّ مباحث الإعجاز في كتب ومؤلفات المغاربة.

الفرع الأول: مبحث وجوه الإعجاز:

مما اهتم بتوضيحه علماء المغرب مبحث وجوه الإعجاز كالإعجاز البلاغي والغبيبي، والعلمي، والتشريعي، والنفسي، وغيرها، وأهمّ مبحث اعتنوا به هو المبحث البياني، يقول المراكشي: «الجهة المعجزة في القرآن تعرف بالتفكير في علم البيان، وهو

ما يُحْتَرز به عن الخطأ في تأدية المعنى وعن تعقيدته ويعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال.. لأنَّ جهة إعجازه ليست مفردات ألفاظ وإلا لكانت قبل نزوله معجزة ولا مجرد تأليفها وإلا لكان كلُّ تأليف معجزاً ولا إعرابها وإلا لكان كلُّ كلام معرب معجزاً، ولا مجرد أسلوبه وإلا لكان الابتداء بأسلوب الشعر معجزاً... ولكان هذيان مسيلمة معجزاً، ولأنَّ الإعجاز يوجد دونه أي الأسلوب في نحو: ﴿فَلَمَّا أَشْتَيْسُوا مِنْهُ حَكَمُوا بِحِجَابٍ﴾ [يوسف: 80] ﴿فَأَصْدَعُ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: 94] (29)

الفرع الثاني: مبحث التحدي:

رجح ابن عطية من العلماء المغاربة أنَّ التحدي وقع بالنظم، وضعف الرأي القائل بأنَّ الإعجاز كامن في إخباره بالغيبيات، يقول: «وفيه عندي نظر، وكيف يجيء التحدي بمماثلة في الغيوب رداً على قولهم "أفترأه" وما وقع التحدي في الآيتين هذه وآية العشر السور إلا بالنظم والرصف والإيجاز في التعريف بالحقائق، وما ألزموا قط إتياناً بغيب، لأنَّ التحدي بالإعلام بالغيوب كقوله: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [الروم: 3]، وكقوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [الفتح: 27] ونحو ذلك من غيوب القرآن فبين أنَّ البشر مقصر عن ذلك.» (30)

الفرع الثالث: مبحث الصِّرفة:

عارض كثير من العلماء المغاربة مذهب الصِّرفة كوجه لإعجاز القرآن الذي اشتهر بتقريره النظام ونقل عن الجاحظ وهو مذهب كثير من المعتزلة، وقد تصدى ابن عطية للرد على هذه الفكرة مشيراً إلى مسألة إحاطة الله تعالى بالأشياء، والبشر معهم الجهل والقصور، يقول: «فبهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة، وبهذا النَّظَر يبطل قول من قال إنَّ العرب كان من قدرتها أن تأتي بمثل القرآن فلما جاء محمد ﷺ صرَّفوا عن ذلك وعجزوا عنه.» (31)

أما القاضي عياض فمعروف عنه أنه كان يهتدي بأراء أهل السُّنة، ومع ذلك فقد ضلَّه عنصر النقل والافتباس؛ فوقع في المحذور حين لم يفهم ما ذكره المعتزلة من القول بالصِّرفة؛ فنراه يذكر ما ذهب إليه أبو الحسن الرماني المعتزلي؛ من أن القرآن ممَّا يمكن أن يدخل مثله تحت مقدور البشر، ويقدرهم عليه ولكنه لم يكن هذا.. فمنعهم الله هذا وعجزهم عنه. (32)

المطلب الثاني

اجتهاد المغاربة في دراسة إعجاز القرآن

مما هو مشاع في أوساط الباحثين في إعجاز القرآن أن علماء المغرب والأندلس كانوا يتلقون أفكارهم ويرقبون علومهم من المشاركة، وعليها يرصدون أقوالهم ويبنون آرائهم، وإضافة إلى هذا كله أن آرائهم لا تحوي جديدا، ولا تحلّل قولاً، ولا تنقد فكرة، وغير ذلك مما لهم باع في إنتاجه.

ألا يزيد هذا الخبر المشاع في شوقك إلى معرفة جهودهم حين تسمع بهذا؟ ألا تتوق نفسك إلى بيان عنايتهم حين تقرأ لابن خلدون وهو يقول عن البيان: « وبالجملة فالمشاركة على هذا الفن أقوم من المغاربة... وإنما اختصَّ بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصّة... وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهل المأخذ، وصعبت عليهم مأخذ البلاغة والبيان لدقّة أنظارهما وغموض معانيهما فتجافوا عنها. » (33)

لكن فكرة هذا البحث تفنّد هذا الاعتقاد في مجال إعجاز القرآن بدليل مؤلّفاتهم المتنوّعة وكتبهم المصنّفة لبيان مسألة الإعجاز، ومباحثه المتعلقة به، وما تضمنته من معالجة لقضاياها واهتمام يتجلى لك حين تجد الإعجاز حاضرا في كلّ علم من العلوم التي كتبوا فيها، كعلم العقائد وعلوم القرآن والتفسير والسير وغيرها.

ومن المقاصد التي لأجلها عقد هذا المطلب هو توضيح مكان من التحقيق والتوثيق وكشف رموز الإشارات التي احتوت شيئاً من الجدة والابتكار.

نوه بعض العلماء بجهود ابن عطية في الإعجاز وأنه محقق ومدقق في المسائل التي سبقه العلماء في الكلام عنها والتنظير لها، ومن هذا ما جاء في بيان وجه الإعجاز، يقول ابن عطية: «ووجه إعجازه أن الله تعالى قد أحاط بكل شيء علماً وأحاط بالكلام كله علماً فإذا ترتبت اللفظة من القرآن علم يحاطه أي لفظة تصلح أن تلي الأولى، وتبين المعنى بعد المعنى ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره، والبشر معهم الجهل والنسيان والذهول، ومعلوم ضرورة أن بشراً لم يكن قط محيطاً، فبهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة.»⁽³⁴⁾

فهذا النص الذي يكشف لنا عن رأي ابن عطية في تفسير فحوى الإعجاز ومناطه ومعدنه؛ يعدّ من الأفكار الجديدة التي احتوت كلّ وجوه الإعجاز المختلفة، وللإشارة إلى أن الدكتور عبد الكريم الخطيب ذكر أن الرافي قد استفاد من هذه الفكرة وانتفع بها انتفاعاً عظيماً في استطلاعاته حول إعجاز القرآن.

فإحاطة الله بكلّ شيء علماً وإحاطته بجميع الألفاظ التي تجري على ألسنة أرباب اللّغة هي التي أعطت القرآن الكريم هذا الرّصف البديع والنظم المعجز فوضعت اللّفظ المناسب للمعنى المناسب بتناسب وتناسق وإحكام فوق عقول العالمين، أمّا العلم البشري فمحدود يقصر عن أن ينفذ إلى أعماق الأمور كلّها، ويتناولها جميعها من أطرافها، ومجال نفوسهم أضيق من أن يتسع لأكثر من حال واحدة تتلبس به في زمن ما.⁽³⁵⁾

ومن مظاهر الجدة والابتكار في مسائل البلاغة والإعجاز:

ما خطّته أنامل العلماء، فكانت لهم لمسة وإضافة في البلاغة القرآنية وإعجاز

القرآن، أعني: العلامة محمد بن عبد السلام السَّائِح الأندلسي الرباطي المتوفى سنة (ت1367هـ).

كان العلامة السَّائِح - رحمه الله - «لا يقف في تقاريره العلمية موقف الحاكي يجلب نصوص الكتاب والمفسرين ويعرضها جافا دون أن يكون له حظ الأخذ والردّ، بل والتوليد والابتكار في غير ما فن.»⁽³⁶⁾

ويشيد المرحوم الجراري بنادرة من نوادره في البلاغة القرآنية ومن فرط عنايته بمسائل الإعجاز اللغوي البياني في القرآن الكريم أنه اهتدى إلى ملاحظة لطيفة في نسق النصّ القرآني مفادها أن من أنواع الأساليب اللفظية المتعددة في باب فواصل الآي المقفاة فواصل أخرى مغايرة للواصل التي بُنيت عليها السُّورة، وهو نوع على نهجه بُنيَ التوشيح وعلى وتيرته ارتكز أسلوبه قال: «لم أجده منصوصا لغيري، وإنما وقفت إليه.»⁽³⁷⁾

المبحث الثالث

عناية مالك بن نبي، وعبد الحميد بن باديس بدرس الإعجاز

المطلب الأول: عناية مالك بن نبي⁽³⁸⁾ بدرس إعجاز القرآن

ألّف مالك بن نبي كتابه الفدّ "الظاهرة القرآنية"، صدرت طبعته الأولى بالفرنسية عام 1946م، ترجمة: عبد الصبور شاهين، وصدرت الطبعة الأولى بالعربية عام 1958م. وأدرج فيه مفاهيم جليلة القدر تتعلق بمفهوم الإعجاز والحديث عن وجوهه التي تليق بالمتقف المعاصر، وعلى قدر معطيات دهره، وفيما سيأتي سآيين مفهوم إعجاز القرآن عند مالك بن نبي، ثم أشرح المنهج الجديد الذي أصّل له مالك وهو منهج التحليل النَّفسي.

الفرع الأول: مفهوم الإعجاز عند مالك بن نبي

بنى مالك بن نبي فهمه لنظرية الإعجاز على غير أتباع لخطى سابقيه الذين نظروا للإعجاز وقضاياها الخطابي والباقلاني ومن بعدهم، فمما اشتهر عند علماء الإعجاز قبل ابن نبي تعريف المعجزة: على أنها "الأمر الخارق للعادة، المقرون بالتحدي، السالم من المعارضة"، وأنّ الإعجاز يكمن في سرّ البلاغة، وجودة النظم الخارجة عن طوق البشر.

لكن مالكا سلك في فكرة المعجزة نهجا آخر، حيث انطلق في فهمه للإعجاز من قضيتين أو اعتبارين بنى عليهما فكره في كتابه الظاهرة القرآنية:

- **أولاهما:** أنّ الإعجاز غير متوقف على زمن أي أن الإعجاز صفة ملازمة له عبر العصور والأزمان.

- **والأخرى:** يجب أن يكون الإعجاز في مستوى إدراك الجميع، لأنّه حجّة للناس جميعا، ويزول المقصد وتتعلّل المصلحة لو كان الإعجاز فوق عقول العالمين.

واعتبر مالك أنّ الإعجاز بالمعنى الشائع يخالف الاعتبارين المذكورين، والثاني خاصة، إذ نشاهد اليوم تطورا كبيرا على صعيد الأذواق والاتجاهات، فالمسلم في عصرنا فقد فطرة العربي الجاهلي، وإمكانات عالم اللغة في العصر العباسي (الجاحظ وغيره) فيتعلّل حينها الذوق البياني، لذلك ينبغي أن يجعل وجه الإعجاز أمرا غير هذا.

إذن كيف يمكن لنا أن نفسّر القرآن على خطى أسلافنا ونحن نفتقر إلى أهمّ وأعظم أداة كانت طيّعة بالنسبة إليهم؟

مضمون هذا السّؤال حرّك روح الإبداع والاجتهاد لإيجاد مفهوم جديد للإعجاز يتناسب ومقتضيات العصر يقول مالك ابن نبي: «والحقّ أنه لا يوجد مسلم وخاصّة في البلاد غير العربية، يمكنه أن يوازن موضوعياً بين آية قرآنية، وفقرة موزونة أو مقفاة من أدب العصر الجاهلي، فمنذ وقت طويل لم نعد نملك في أذواقنا عبقرية اللغة العربية، ليمكننا أن نستنبط من موازنة أدبية نتيجة عادلة حكيمة، ومنذ وقت طويل أيضاً تكتفي عقائدنا في هذا الباب بالتقليد الذي لا يتفق وعقول المتعلقين بالموضوعية. فمشكلة التفسير توضع إذن في ضوء جديد.»⁽³⁹⁾

وهذا ما دعاه إلى أن يعدّل في مفهوم الإعجاز بأن يوسّعه حتى يشمل كلّ حجة ودليل يقدّمه القرآن ويعجز عنه البشر.⁽⁴⁰⁾

الفرع الثاني: منهج التحليل النفسي لدراسة القرآن.

أخرج مالك بن نبي كتابه "الظاهرة القرآنية" لدراسة وتوضيح نوع إعجاز القرآن، وهو بذلك قد وضع المهاد القاعدي لضرورة فهم القرآن باعتباره نصّاً أسس للثقافة الجديدة وشكّل للمسلمين أضخم عماد لحضارتهم وهويتهم، لذلك اقترح منهجاً جديداً رآه حقيقاً بتصور المقصد من إعادة تنزيل القرآن في الواقع، بحسب متغيّرات حاضر العالم الإسلامي فقال: «وإنما أصبح المسلم مضطراً إلى أن يتناوله في صورة أخرى وبوسائل أخرى، فهو يتناول الآية من جهة تركيبها النفسي الموضوعي، أكثر مما يتناولها من ناحية العبارة، فيطبق في دراسة مضمونها طرقاً للتحليل الباطن.»⁽⁴¹⁾

وتجدر الإشارة إلى أنّ السبب الرئيس في تأليف كتابه "الظاهرة القرآنية" وهو السّؤال الذي أجاب عنه الكتاب، ومؤداه: "كيف يدرك المثقّف المعاصر أنّ هذا القرآن معجز"؟ فإذا كانت العرب قديماً على السليقة اللغوية والبلاغية فإنّ تحديها من جهة ذوقها الفطري هو أقوم للحجّة وأبطل للشبهة، وإذا كان العهد الأموي

والعباسي اُتسم بالنهضة العلمية⁽⁴²⁾ فإنَّ إعجاز القرآن يتضح لهم من جهة العلم، أما الصورة التي تتناسب في عصرنا هذا الذي فقد فطرة العربي الجاهلي وإمكانيات عالم اللُّغة في العصر العباسي؛ هي أن نتناول الآية القرآنية من جهة تركيبها النَّفسي والموضوعي أكثر مما يتناولها من ناحية بنائها اللَّفْظي وأسلوبها البلاغي. إنَّ الفائدة التي تحوي الطُّرفة والجِدَّة التي يمكننا أن نستشفها من كتاب "الظاهرة القرآنية"، هي إصرار مالك بن نبي على استمرارية الإعجاز، وأنَّ زمن التحدي قائم ما بقي الإنسان، وفي هذا أفادنا مالك بأن آيات التحدي الثلاث التي ساقها القرآن للتحديّ «لم يسقها القرآن لتنشئ الحجّة، وإنما جاءت إعلاناً هنا وإشهاراً لوجودها في سائر القرآن. كي تؤتي تأثيرها في العقول المتربصة، وتنتج أثرها في القلوب التي لا زالت في أكتتها.»⁽⁴³⁾

المطلب الثاني

عناية عبد الحميد بن باديس⁽⁴⁴⁾ بدرس إعجاز القرآن

الفرع الأوّل: مفهوم المعجزة عند ابن باديس.

لم يذكر ابن باديس رأيه في تعريف المعجزة تصرّحاً لكن ورد له قول ضمن مبحث معجزات الرّسل، عقده في كتابة "العقائد الإسلامية" يفهم منه بيان المعجزة وشروطها، يقول: «لما أرسل الله الرسل هداية خلقه وإقامة حجته، أيدهم بالبينات، وهي كل ما تبين به الحق، من كمال سيرتهم في قومهم، ووضوح بيانهم. وقوة حجّتهم، وأيدهم بالآيات المعجزات الخارقة للعادة، المعجوز عن معارضتها، فكانوا يدعون الخلق بالحجج والبراهين...»⁽⁴⁵⁾

نستشفّ من هذا أنّ مفهومه للمعجزة لا يختلف كثيراً عن تعريف السابقين على أنها أمر خارق للعادة سالم من المعارضة، يجريها الله تعالى على أيدي أنبيائه تأييداً لهم.

ويستمرّ ابن باديس في توضيح علّة اقتران الأنبياء بالمعجزات والغرض منه، بقوله: «... فإذا سألوهم آية ردوا الأمر إلى الله، وتبرأوا من أن يكون لهم معه تصرف في الكون حتى يأتوا بالآيات، فيعطيهم الله الآيات تأييدا لهم، وتخويفا لقومهم، فيخضع قوم فيؤمنون، ويستمر الأكثرون على العناد، فتحق عليهم كلمة العذاب.»⁽⁴⁶⁾

فالغرض من المعجزة عند ابن باديس تأييد الله تعالى لأنبيائه، وتخويفه تعالى للمعاندين، ولا دخل للأنبياء في وجودها من عدمه فهي من عند الله، ومتعلقة بمشيئته وحده سبحانه وتعالى.

الفرع الثاني: وجوه الإعجاز عند ابن باديس.

اهتمّ ابن باديس بمباحث الإعجاز شارحا لها ومبيّنا دلائل مصدرية القرآن، وهذا في كلّ موضع مناسب من تفسيره القيم "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير"، والمتفحص له ولآرائه فيه يجد أنه فهم الإعجاز فهما شموليًّا، حيث اختار ابن باديس في مسألة وجوه الإعجاز⁽⁴⁷⁾ عند العلماء النظرة الشمولية، ولم يقتصر على وجه معيّن فيه، فقد وضح في تفسيره: مجالس التذكير "أنّ الإعجاز البلاغي والوجوه البيانية للقرآن هي الأصل الذي تحدى الله تعالى به العرب، ثمّ اتسع وجه الإعجاز ليشمل جميع العلوم والمعارف الموثقة في القرآن التي تدلّ قطعاً على مصدره الرباني، وأنّه مبين لكلام البشر.

وقد جاء الإعجاز في مفهوم ابن باديس على ناحيتين: بيانية وعلمية؛ والأخيرة عنده هي الأعمّ والأبقى في هذا الزّمان، يقول: «القرآن أعجز العرب ببلاغته حتى عرفوا - وعرف العلماء بلسانهم المتراضين ببيانهم - أنّه ليس مثله من طوق البشر. هذه هي النّاحية الظّاهرة في إعجاز القرآن والاستدلال به له، ولمن أتى به صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وهناك ناحية أخرى هي أعظم وأعمّ: وهي ناحيته العلمية التي يدعن لها كلّ ذي فهم من جميع الأمم، في كلّ قطر وفي كل زمن، وهذه الناحية هي التي احتج بها في هذا الموطن.

فقد استدلّ على أنّ القرآن لا يمكن أن يكون أتى به محمّد من عنده، ولا يمكن أن يستعين عليه بغيره، ولا أن يكون من أوضاع الأوائل، بأنّه ينطوي على أشياء من أسرار هذا الكون لا يعلمها إلاّ خالقه، فمن ذلك:

- ما أنبأ به من أسرار الأمم الخالية، ويبيّن من أسرار الكتب الماضية.
- وما أنبأ من أحداث مستقبلية، وما ذكر من حقائق كونية، كانت لذلك العهد عند جميع البشر مجهولة كالزّوجية في كلّ شيء، وسبح الكواكب في الفضاء، وسير الشّمس إلى مستقرّ مجهول معيّن عند الله لها.

- وغير ذلك من أسرار العمران والاجتماع، وما تصلح عليه حياة الإنسان، مما تتوالى على تصديقه تجارب العلماء إلى اليوم، وإلى ما بعد اليوم، فكتاب اشتمل على كلّ هذه الأسرار لا يمكن أن يأتي به مخلوق. «(48)

فالنّظرة الشّمولية تتمثل في الانفتاح على العلوم المنبعثة من القرآن وعدم الاقتصار على البلاغة وإن كانت هي أصل التحدي، لذلك فإنّ ابن باديس يوضّح مفهومه لإعجاز القرآن بأن الكتاب الذي ينطوي على مجمع العلوم وأسرار الكون قاطبة قديمها وحديثها هو الكتاب المعجز الذي يمتنع ويتعذر على البشر الإتيان به.

ومن هذه الفكرة اقتنع ابن باديس بأنّ تشريع القرآن، والعلم الذي أخبر به القرآن، والغيب الذي قرّره القرآن، وأسرار العمران والاجتماع وغيرها كلّ هذا حقيق أن يوصف بالإعجاز، وكلّ ما نطلّع على هذه بعض تلك الأسرار؛ فإننا نزداد علما عرفانا، ونزيد الدّين حجّة وبرهانا.

وهذا النَّصُّ يُوحي بتأثر ابن باديس بفكرة الإعجاز العلمي في القرآن بما يتوافق مع المفاهيم المعاصرة، وعلى حسب العلوم المواكبة لكلِّ عصر، ولعلّه تأثر في هذا بشيخه الإمام محمّد الطّاهر بن عاشور التونسي.

وقد اتخذت عناية ابن باديس بإعجاز القرآن أشكالا عدّة، منها ما ضمنه تفسيره القيمّ: "مجالس التذكير" من استنباطات عامة يستلهم منها دلائل الإعجاز على اختلاف وجوهه وأنهاطه، وبراهين مصدرية القرآن وأنه من عند الواحد الدّيان.

ومن الأوجه التي اعتنى بإبرازها:

الوجه البلاغي وناحيته جودة النظم، وبراعة الأسلوب، ومنها راح يستخرج أسرار البلاغة في كل موضع يناسب المقام ليدل على أن هذا النظم لا يقدر عليه من هم أقدر الناس على البيان، فضلا على من هم دونهم.

ومن ملامح عنايته بهذا الوجه وهو الرّجل المقتدر على مآخذ القول وتذوق البيان؛ أنه يستعمل مصطلحات دقيقة في التعبير ومدركة للوصف المراد، من ذلك: مصطلح التصوير، والإبداع، والاتّساع، والسّبك، وغيرها مما يوحى بحسّه البلاغي الراقى. ونسوق هنا نصّا عقّب به على تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرُ سِيْرًا فِيهَا لِيَأْتِيَهَا وَيَأْتِيَهَا آمِنِينَ ﴿١٨﴾ فَقَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿١٩﴾﴾ [سبا: 19].

يقول: «ليس المقام مقام تبسّط في وجوه البلاغة المعجزة التي تنطوي عليها هذه الآيات، فقد استوعبت تاريخ أمة في سطور، وصورت لنا أطواراً اجتماعية كاملة في جمل قليلة أبدع تصوير، ووصفت لنا بعض خصائص الحضارة والبداءة في جمل جامعة، لا أظن غير اللسان العربي يتسع لحملها: كقوله ﴿قُرًى ظَاهِرَةً﴾، وكقوله:

﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ﴾، وكقوله: ﴿بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾. حتى إذا وصل القارئ إلى مصير الأمة التي سمع ما هاله من وصفها، واجهه قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ﴾ وأدرکه الغرق في لُجج البلاغة الزاخرة. (49)

ومن وجوه الإعجاز التي انتصر لإثباتها ابن باديس: **الوجه العلمي**، أو ما يعرف بالإعجاز العلمي، ويفيدنا ابن باديس بفكرة عجيبة وهي أن الكون ومكوناته، وجرَيانه وتعاقب الدهور والأزمان من المصادر التي تكشف عن حقائق النصوص الشرعية، بل إنَّ غرائبه لا تتضح إلا بمرور الزمن، وهذا من دلائل إعجازه التي وضَّحها الإمام في غير موضع من كتابه. يقول ابن باديس -رحمه الله-: «القرآن كتاب الدهر ومعجزته الخالدة، فلا يستقل بتفسيره إلا الزمن وكذلك كلام نبينا -صلى الله عليه وآله وسلم- المبين له، فكثير من متون الكتاب والسنة الواردة في معضلات الكون، ومشكلات الاجتماع، لم تفهم أسرارها ومغازيها إلا بتعاقب الأزمنة، وظهور ما يصدقها من سنن الله في الكون، وكم فسرت لنا حوادث الزمن واكتشافات العلم من غرائب آيات القرآن، ومتون الحديث، وأظهرت منها للمتأخرين ما لم يظهر للمتقدمين، وأرتنا مصداق قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- في وصف القرآن: «لا تنقضي عجائبه»، والعلماء القوامون على كتاب الله وسنة رسوله لا يتلقونها بالفكر الخامد، والفهم الجامد إنما يترقبون من سنن الله في الكون، وتدييره في الاجتماع؛ ما يكشف لهم عن حقائقهما، ويكبلون إلى الزمن وأطواره تفسير ما عجزت عنه أفهامهم. وقد أثر عن جماعة من فقهاء الصحابة بالقرآن قولهم في بعض هذه الآيات: "لم يأت مصداقها أو تأويلها بعد" يعنون أنه آت، وأن الآتي به حوادث الزمن، ووقائع الأكوان، وكل عالم بعدهم فإنما يعطي صورة زمنه بعد أن يكيف بها نفسه.» (50)

فمن يتمعن في فكر ابن باديس من خلال مؤلفاته يجد أنه يحمل للأمة الإسلامية

والمغربية خاصّة فكريا إصلاحيا عمليا يتناسب وعصرهم، ويتوافق مع أفهامهم عبر أزمنتهم ومنه نظرية الإعجاز وذلك بربطها بالواقع وتطوّر الحضارات والعمران، مما يوحي بعمق تفكيره في مجال الإعجاز.

وأخيرا ومن خلال عرضنا لأهمّ أعلام ومؤلفات المغرب الإسلامي في الإعجاز القرآني؛ تبيّن مدى عنايتهم بمباحث الإعجاز، ووجوهه ومعناه؛ هذه العناية اتخذت أشكالاً متنوّعة منهم من تناولها من جهة الاعتقاد ومنهم من فسّرها في تقرير النّبوة والرّسالة، ومنهم من عاجلها في تأريخ السّيرة النبوية وعلى الرّغم من قلة التصنيف في شأن الإعجاز مقارنة بالمشاركة، فإنّه لا يعني قلة اهتمامهم وضعف عنايتهم، بل إنّ توفر البيئة الثقافية والعلمية والاجتماعية للخوض في باب الإعجاز ومباحثه في المشرق كان أكثر من توفّره في المغرب خاصّة كثرة المذاهب والصّراعات العقدية التي خلقت مناخا لإثارة قضاياها، كان للإعجاز نصيبه منها.

ونشير أيضا إلى أن التّأثر بأفكار وآراء العلماء السابقين في باب الإعجاز مع التحليل والنّقد والتفسير لا يعدّ تبعية فكرية فالإعجاز كعلم هو سلسلة من المفاهيم المتلاحقة أخذ بعضها برقاب بعض قد يضيف فيها المتأخّر إلى علم المتقدّم أشياء وقد ويبطل أخرى، لذلك فعلمناؤنا المغاربة نلتمس إضافاتهم واهتماماتهم وكيف استثمروا جهودهم قبلهم، أما التّأصيل والابتكار فلا يكاد ينحصر في زمن بذاته أو في إمام بعينه.

خاتمة

من خلال هذا البحث الموسوم: « الإعجاز القرآني عند العلماء المغاربة، مالك بن نبي وعبد الحميد بن باديس -انموذجا- » ظهرت لنا جملة من النتائج توضح العناية التي أولاها علماء الغرب الإسلامي لدراسة إعجاز القرآن، أذكر منها:

1- كشف البحث عن معالم جهود علماء المغرب الإسلامي قديما وحديثا في تناول

قضية إعجاز القرآن تأليفاً وفهماً وتحقيقاً. وبين البحث ملامح عنايتهم في إبراز وجوهه، وآرائهم فيه.

2- فهم مالك ابن نبي الإعجاز على أنه صفة ملازمة للقرآن عبر العصور، وينبغي فهمه أيضاً على أنه في مستوى إدراك جميع الناس، لأنّ اعتباره فوق عقولهم، يُفقد وسائل فهمه. كما ابتكر مالك منهجاً جديداً في دراسة التفسير هو أن تتناول الآية من جهة تركيبها النفسي الموضوعي أو ما يسمّى بـ "المنهج النفسي".

3- اعتنى عبد الحميد بن باديس من خلال تفسيره "مجالس التذكير" بإعجاز القرآن عناية كبيرة، إذ بيّن معظم وجوه الإعجاز مركزاً على الوجه البلاغي غير مهممل للوجوه الأخرى متمثلاً في كلّ هذا؛ آرائه الشمولية في فهم المعجزة والإعجاز.

- وصلى الله وسلّم على نبيّنا محمّد، وعلى آله صحبة أجمعين -

- قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
2. «الإتقان في علوم القرآن»، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ- 1974م.
3. «أحكام القرآن»، ابن العربي المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ - 2003م.
4. «الإعجاز في دراسات السابقين»، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، ط1، 1974م.
5. «الأعلام؛ قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين»، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.
6. «البرهان في علوم القرآن»، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1 1376هـ- 1957م.
7. «ترتيب المدارك وتقريب المسالك»، القاضي عياض، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة، المغرب ط1، 1981م.

8. «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة ط2، 1384هـ-1964م .
9. «جهود علماء الغرب الإسلامي واتجاهاتهم في دراسة الإعجاز، حسن مسعود الطوير، دار قتيبة، بيروت ط1، 1430هـ-2001م.
10. «الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب»، ابن فرحون المالكي، دار التراث، القاهرة، دط.
11. «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، ابن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، دت
12. «السفر الخامس من كتاب الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة»، ت: إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، لبنان، ط1، 1965م.
13. «سير أعلام النبلاء»، شمس الدين الذهبي، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ-2006م.
14. «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»، القاضي عياض، دار الفيحاء، عمان، ط2، 1407هـ.
15. «الظاهرة القرآنية»، مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ط4، 1420هـ-2000م.
16. «مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير»، ابن باديس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1416هـ-1995م.
17. «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ابن عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 1413هـ-1993م.
18. «معجم أعلام الجزائر»، عادل نويهض، مؤسسة نويهض للطباعة، بيروت، ط2، 1400هـ-1980م.
19. «مقدمة ابن خلدون»، ابن خلدون، المطبعة الشرفية، دت.
20. «من أعلام الفكر المعاصر بالعدوتين؛ الرباط وسلا»، عبد الله الجراري، مطبعة الأمنية، الرباط، ط1 1391هـ-1971م.
21. «نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب»، أحمد المقرئ التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط1، 1997م.

- الحواشي والإحالات

- (1) . ينظر: الدراسات القرآنية بالمغرب، إبراهيم الوافي، مطبعة النَّجَّاح، الدَّار البيضاء، 1420هـ-1999م، ص220.
- (2) .مقدمة ابن خلدون، ص630.
- (3) .المصدر نفسه، ص646.
- (4) .أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، أبو العباس المقرَّب التلمساني، ت: مصطفى السَّقا، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1358هـ-1939م، ج3، ص35.
- (5) . ينظر: الدَّراسات القرآنية بالمغرب، إبراهيم الوافي، ص115-116.
- (6) .عبدالرحمن بن أحمد بن سعيد، أبو المطرَّف، القرطبي المالكي، تفقه بأبي عمر الإشبيلي، توفي سنة 422هـ، ينظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج13، ص166.
- (7) . ينظر: الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص73 ص102 ص104.
- (8) .سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج13، ص166.
- (9) . ينظر: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص92.
- (10) . نفع الطيب، أحمد المقرِّي، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م، ج3، ص179.
- (11) . ينظر: جهود علماء الغرب الإسلامي في الإعجاز، الطوير، ص86.
- (12) .أحمد بن عبد الله بن محمد بن الحسين ابن عميرة المخزومي، أبو المطرَّف: أديب، من أجلاء المغرب ومن فحول كتابه. ولد في شقورة، أو أصله منها ومولده ومنشأه في بلنسية (بالأندلس) وانتقل إلى غرناطة ومات في تونس سنة 656هـ. ينظر ترجمته في: الأعلام، ج1، ص159.
- (13) .نفع الطيب، ج1، ص314.
- (14) . أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام. كان في الأندلس خلق كثير يتتسبون إلى مذهبه، يقال لهم "الحزمية". ولد بقرطبة سنة: 384هـ، جاء عن ابنه الفضل أنه اجتمع عنده بخطه أبيه من تأليفه نحو 400 مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة. أشهر مصنفاته "الفصل في الملل والأهواء والنحل" وله "المحل" في 11 جزءا و"جمهرة الأنساب". ينظر: الأعلام ج4، ص254.
- (15) . ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص98.
- (16) . ينظر: المصدر نفسه، ج5، ص6.
- (17) . ينظر: نفسه، ج3، ص11.

- (18). ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص4.
- (19). ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ت: علي بن حسن، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1419هـ-1999م، ج5، ص429.
- (20). ينظر: إيضاح المكنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج3، ص104.
- (21). ينظر: الأعلام، ج1، ص185.
- (22). ينظر: سير أعلام النبلاء، ج14، ص71.
- (23). ينظر: السفر الخامس من كتاب الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ت: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1، 1965م، ج1، ص288.
- (24). ينظر: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ-2003م، ج1، ص40.
- (25). ينظر: إيضاح المكنون، ج3، ص183.
- (26). حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971، ص162.
- (27). ينظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج2، ص61.
- (28). عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي، أبو الفضل: عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته. كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم. ولي قضاء سبتة، ولي قضاء سبتة، ثم غرناطة. وتوفي بمراكش سنة 546هـ، من مصنفاته: تصانيفه " الشفا بتعريف حقوق المصطفى " و " الغنية " و " ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك " ينظر: الديباج المذهب، ج2، ص46.
- (29). الإتيقان في علوم القرآن، ج4، ص10-11.
- (30). المحرر الوجيز، ج3، ص120.
- (31). المصدر نفسه، ج1، ص49.
- (32). القاضي عياض ومفهومه للإعجاز القرآني، أحمد العمري، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1397هـ - 1977م، ص26.
- (33). مقدّمة ابن خلدون، ص357.
- (34). المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ-1993م، ج1، ص49.
- (35). ينظر: إعجاز القرآن في دراسات السابقين، عبد الكريم الخطيب، ص323.
- (36). من أعلام الفكر المعاصر بالعدوتين الرباط وسلا، عبد الله الجراري، ج2، ص147.
- (37). من أعلام الفكر المعاصر بالعدوتين، ج2، ص147.

- (38). هو مالك بن نبي، عالم ومفكر إسلامي، ولد بمدينة قسنطينة 1323هـ الموافق 1973م، درس الهندسة في المعهد العالي للهندسة بباريس تولى إدارة التعليم العالي سنة 1964م، بوزارة الثقافة كان عضوا بمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة توفي رحمه الله 1393هـ، من آثاره: "الظاهرة القرآنية" و"مشكلات الثقافة" و"شروط النهضة" و"وجهة العالم الإسلامي"، وغيرها، ينظر ترجمته في: **معجم أعلام الجزائر**، عادل نويهض مؤسسة نويهض للطباعة، بيروت، ط2، 1400هـ-1980م، ص282.
- (39). الظاهرة القرآنية، ص57-58.
- (40). ينظر: إعجاز القرآن من خلال الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي، عبد الرحمن تركي، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الوادي، العدد الأول ص11.
- (41). الظاهرة القرآنية، ص67.
- (42). نشير إلى أن استعمال مصطلح العلم أو التذوق العلمي المتكّر في فكر ابن نبي لا يقصد به سوى التذوق البلاغي كما عرفته مسائل الإعجاز التي رسمها الجاحظ ومن جاء بعده، أما التذوق الفطري هو الاستجابة الجبلية لمواطن الجمال وإدراك معاييرها وقواعدها فطريا ودون سنن سابقة، ولا يقصد بمصطلح العلم: الإعجاز العلمي الكوني بمفهومه الحديث.
- (43). الظاهرة القرآنية، دار الفكر، دمشق، ط4، 1420هـ - 2000م، ص60.
- (44). هو العلامة محمد بن مصطفى بن مكّي بن باديس الصنهاجي نسبا الجزائري موطنا، ينتهي نسبه إلى المعزّ بن باديس مؤسس الدولة الصنهاجية الأولى، ولد بمدينة قسنطينة 10 ربيع الثاني 1308هـ الموافق لـ04 ديسمبر 1889م، رجل العمل الإصلاحي في الجزائر ومؤسس جمعيات ودور للحديث والقرآن، نشر العلم الشرعي، بعيدا عن التعصب والخرافات، أصدر عدة جرائد تعنى بالإصلاح أهمها وأشهرها: البصائر، أسس جمعية العلماء المسلمين سنة: 1931م، توفي رحمه الله 8 ربيع الأول 1359هـ، من مؤلفاته: تفسير "مجالس التذكير"، والعقائد الإسلامية، وغيرها، ينظر ترجمته في: **معجم أعلام الجزائر**، عادل نويهض، ص29.
- (45). العقائد الإسلامية، مكتبة مرازقة، الجزائر، ط2، ص109-110.
- (46). العقائد الإسلامية، ص110.
- (47). مسألة تحديد وجوه الإعجاز عند العلماء قضية خلافية وفي آراء كثيرة ومتباينة، منهم من اقتصر على وجه واحد، ومنهم من زاد وجوها أخرى، ومنهم من عدّد وجوهه، ينظر: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص93.
- (48). مجالس التذكير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ-1995م، ص160.
- (49). مجالس التذكير، ص398.

(50). المصدر نفسه، ص 377.

Inimitable of The Quran at The Moroccan Ulemas Malek Bennabi and Abdelhamid Ben Badis

Dr. Amara Miloud

*Department of Islamic civilization
Institute of Islamic Sciences - Eloued University
miloud-amara@univ-eloued.dz*



Abstract:

Most of scholars agree that the theory of scientific miracles and its appurtenances like : the rhetoric miracles study, the word of Allah interpreting and source of the Quran according to the faith scholar, is one of the most important issues that had been studied by the Muslim occidental school of Arabic language and Quranic studies .

It is obvious that the oriental Muslim scholars had preceded their brothers, the occidental scholars in this field , we can see their impacts in that study very clear , they have different researches treating these kinds of items.

Our intervention comes in accordance with the second theme of the conference .

Our study aims to show the concerns and care of occidental Islamic scholars by studying the Quranic miracles and extracting their choices, as well as the abstracts of the Quran and its rhetoric c miracles, which would add a new brick to the Quranic miracles. Thus linking the scholars and scholars in Qur'anic studies with the flags of the most famous Maghreb scholars , and adding it to the study of the miracle of the Quran.

Keywords:

Concern, Ulemas; Inimitable; The Moroccan; The Quran.

التعبير عن الحال بالمأل عند النحاة وبلاغته في الخطاب القرآني

بقلم
د. حمزة بوخرنة (*)



ملخص

تتناول هذه المقالة أسلوباً من الأساليب التي يمتاز بها الخطاب القرآني، وهو التعبير عن الأحوال بمآلاتها، ويتجلى لنا هذا الأسلوب في استعمال أحد حروف المعاني؛ وهو "حرف اللام" عندما يتشرب معنى العلية من طريق المجاز كما يذكر النحاة. وقد حاولنا في هذه المقالة تسليط الضوء على هذا النمط الخطابي الفريد الذي نرى عدم الالتفات إليه من قبل الدارسين، فرمنا إبراز ما جاء عند النحاة حوله، مع محاولة لرصد بعض صور توظيفه البلاغي في سياقات الخطاب القرآني.

الكلمات المفتاحية: البلاغة؛ الحال؛ المأل؛ الخطاب؛ القرآن.

مقدمة

تمتاز اللغة العربية بوفرة أساليبها مما يتيح للمتكلم مساحة خطابية واسعة وثريّة تمكّنه من نقل ما يريد للمتلقّي في شتى الموضوعات ومختلف المواقف والسياقات التواصلية. وتبعاً لذلك توسّعت دراسات العلماء والباحثين لهذه الأساليب؛ فمنهم من أفردوا بكتابات متخصصة، ومنهم من درسها مضمّنة مع عموم المباحث اللغوية.

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم الحضارة الإسلامية - معهد العلوم الإسلامية - عضو مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر.
boukhezna-hamza@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2019/08/05 تاريخ القبول: 2019/09/06

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

والذي يتتبع مختلف ما تناوله الباحثون من أساليب، يجد أن كثيراً منها حظي باهتمام بالغ من جوانب عدة، كما تتميز هذه الدراسات بالمزاوجة بين الشق النظري والتطبيقي أثناء الطرح، ومنها ما لم ينل الجهد الكافي لبيانه والكشف عن مختلف أحكامه وأنماطه وأغراضه.

ولعل هذا الأسلوب الذي نحن بصددده، يُعدّ من الأساليب التي تستحق العناية والبحث، إذ على الرغم من تكلم النحاة والمفسرين عنه في معاني حرف اللام، إلا إن البحث فيه لا يزال شحيحاً، ما استدعى منا تسليط الضوء على ما جاء حوله في الدرس النحوي، مع محاولة لإبراز جوانب من استعمالاته القرآني البلاغية، لنبرز من خلالها مظهراً جديداً من مظاهر البيان والدقة في التعبير القرآني.

وسوف نجيب من خلال هذه الدراسة عن الإشكاليات الآتية:

- ما المقصود بالتعبير بالمأل، وكيف بيّنه النحاة من خلال مصنفاتهم؟
- كيف وظّف الخطاب القرآني هذا الأسلوب، وفيما تظهر آثاره البلاغية على مستوى المعنى؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، وضعنا خطة، قُسمت إلى ثلاثة مطالب، جاءت كالآتي:

المطلب الأول: مفهوم التعبير عن الحال بالمأل .

المطلب الثاني: التعبير بالمأل وارتباطه بأسلوب التعليل عند النحاة.

المطلب الثالث: من بلاغة أسلوب التعبير المألّي في الخطاب القرآني.

التعبير عن الحال بالمأل عند النحاة وبلاغته في الخطاب القرآني د. حمزة بوخرنة

المطلب الأول

مفهوم التعمير عن الحال بالمآل

لم نقف على مفهوم عند النحاة لهذا النمط من التعبير، مع أنه جارٍ على عادات العرب وأعرافها في نظم الكلام، وعلى الرغم من إشارتهم إليه في مواطن عديدة في حديثهم عن دلالات الحروف ومعانيها.

ومن خلال تتبعنا لهذا الأسلوب، نجد أنفسنا ملزمين بوضع مفهوم نُقَرِّب به ماهيته إلى ذهن القارئ. وقد لاحظنا أنه يمكن تعريف هذا الأسلوب من جانبين، كلاهما يجتمعان ويتكاملان في تأدية المراد منه:

أحدهما: من جانب المُخاطَب أو السَّامع فيمكن أن نقول بأنه: أحد الأساليب الكلامية التي يُوْتَى بها للدلالة على خلاف ما يتوقع المخاطب إيراداً في ذهنه من خلال سياق كلام سبق ذكره.

والآخر: من جانب المُخاطَب أو المتكلم فنقول بأنه: إعراض المُخاطَب أو عُدوله عن إيراد ما يتوقع المُخاطَب قوله في الحال إلى أثره أو نتيجته في المآل مراعاة لغرض من الأغراض البلاغية.

وليتضح مقصودنا أكثر نورد بعض الأمثلة التوضيحية الشارحة للمفاهيم السابقة، ففي نحو قولك لمن قام بفعل خاطئ وأردت معاقبته بالضرب: (جئت لأبكيك).

فأنت هنا عبّرت بما سيؤول إليه الأثر الحقيقي من فعل المجيء وهو البكاء، وما يقتضيه السياق والحال أن تقول: جئت لأضربك. لكن عبّرت بالبكاء الذي يعدّ أثراً لفعل الضرب ونتيجة له.

ومنه أيضا نحو قولك لآخر تؤنِّبه على فعل كان قد فعله، وهو يظن نفسه محسناً فيه، وأدى الأمر إلى مساءة وضرر قد لحقه: فعلت هذا لضرر نفسك، وهو قد كان حين الفعل راجياً نفعه، غير أن العاقبة جاءت بخلاف ما كان يرجو، وكقولهم: اشترى فلان بضاعة كذا ليخسر، مع أن الحامل له على الشراء الاسترباح. (1)

وكما ذكرنا أن هذا النوع من التركيب جار على سنن العرب، وله شواهد شعرية كثيرة، ومن ذلك كقول الشاعر [من البسيط]:

وَلِلْحُتُوفِ تُرْبِي كُلِّ مُرْضِعَةٍ ... وَلِلْحِسَابِ بَرَى الْأَرْوَاحِ بَارِيهَا (2)

وقول آخر [من البسيط]:

وَلِلْمَنَايَا تُرْبِي كُلِّ مُرْضِعَةٍ ... وَدُورُنَا لِحَرَابِ الدَّهْرِ نَبِيهَا (3)

وقول آخر [من الطويل]:

فَلِلْمَوْتِ تَعْدُو الْوَالِدَاتُ سَخَاهُنَا ... كَمَا لِحَرَابِ الدَّهْرِ تُبْنِي الْمَسَاكِنُ (4)

وقول آخر [من الوافر]:

لِدُؤَا اللَّمُوتِ وَابْنُؤَا لِلْحَرَابِ ... فَكُلُّكُمْ يَصِيرُ إِلَى التُّرَابِ (5)

فعاقبة البناء الخراب، وإن كان في الحال مفروحا به، وعاقبة تغذية السخال الذبح، وإن كانت الآن تُغدَّى لتسمن. (6)

وقد أشار أبو الفرج المعافى إلى هذا الأسلوب وكثرة دورانه في العربية والقرآن حيث قال: «ومن هذا النحو قول الله تعالى: ﴿فَالْتَفَتَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ هُمْ عَدُوًّا وَحَرَزَانًا﴾ [القصص:8]. فهم وإن لم يكن مآل أمرهم معه فيما قصدوه ولا أرادوه بمنزلة من ابتداء شيئا التماسا لعاقبته فجاء على تقديره وإرادته. ولهذا المعنى نظائر في العربية

يتعب إحصاؤها... ونظيرها أن يسقي الرجل الرجل دواء ليشفيه من دائه فيتلف، فيقال سقاه دواء فقتله، وسقاه ليقته، أي كان بمنزلة من قصد إتلافه وإن كارها لهذا غير مختار له». (7)

وعبر الإمام القرطبي في تفسيره عن هذا الأسلوب بأنه " ذكر للحال بالمآل "، في قوله: « لما كان التقاطهم إياه يؤدي إلى كونه لهم عدوا وحزنا، فاللام في " ليكون " لام العاقبة ولام الصيرورة، لأنهم إنما أخذوه ليكون لهم قرّة عين، فكان عاقبة ذلك أن كان لهم عدوا وحزنا. فذكر الحال بالمآل». (8)

والذي نلاحظه في هذا النمط من التعبير أن له ارتباطاً وثيقاً بأحد أنواع أسلوب التعليل، وهو الذي يطلق عليه علماء النحو وأهل التفسير " التعليل المجازي "؛ الذي يرد من طريق لام العاقبة أو المآل على حد تسمية البصريين لها، أو لام الصيرورة كما يسميها الكوفيون. (9) وهي التي تدخل على الفعل المضارع المنتصب وتدخل على الاسم أيضاً، لتدل على عاقبة الأمر. وذلك أن من عادات العرب اللغوية أن تسمي الشيء باسم عاقبته، كما أشار إلى هذا بعض النحاة. (10)

وأنكر البصريون لام العاقبة وهي عندهم للدلالة على التعليل مطلقاً، ومعنى التعليل فيها وارد على سبيل المجاز، وعدوها صنفاً من لام كي. (11)

المطلب الثاني

التعبير بالمآل وارتباطه بأسلوب التعليل عند النحاة

تناول النحاة أسلوب التعليل في مواضع عديدة من مصنفاتهم، وبيّنوا كثيراً من طرائقه التي يُؤدّى بها؛ بالحروف والأسماء والجمل، وقبل التطرق إلى بيان ما ذكره النحاة حول التعبير عن الحال بالمآل، لا بدّ أولاً من الوقوف عند دلالة حرف اللام على معنى العلية لأتمّ المحور الذي يقوم عليه أساس هذا الأسلوب.

فقد ذكر النحاة أنه عند دخول لام التعليل على الفعل يتكوّن لدينا ضربان:

الضرب الأول: إذا كانت العلة موجودا أصالة قبل إحداث الفعل الذي اجتذبتة فَجَعَلَهَا باعثاً للقيام به، نحو: ضربته لإساءته الأدب. فالإساءة جاءت سببا للضرب، وهي متصورة وجوداً قبل إحداثه فكانت سبباً للقيام به. (12) فأفادت اللام بهذا تعليلاً بالسبب.

الضرب الثاني: أن تتأخر العلة على الحدث وجوداً، فإذا تأخرت عليه أفادت الغاية والغرض المطلوب تحصيله بعد القيام بالفعل. (13)

نحو: جئت لأستفيد العلم. فالاستفادة متأخرة وجوداً عن إحداث فعل المجيء، وهي الغرض المطلوب تحصيله من القيام به.

في هذه الحالة تكون اللام داخلية على غرض الفاعل من فعله فتدل على أن ما بعدها غرض لما قبلها، يقول ابن يعيش: « اللام قد تدخل على المصادر التي هي أغراض الفاعلين في أفعالهم، وهي شاملة، يجوز أن يسأل بها عن كل فعل، فيقال: "لم فعلت"؟ فيقال: لـ "كذا"؛ لأن لكل فاعل غرضاً في فعله، وباللام يخبر عن جميع ذلك، و"كي"، و"حتّى" في معناها، فكأنها دخلت على "أن" والفعل، لأنهما مصدر لإفادته أن ذلك الغرض من إيقاع الفعل المتقدم». (14)

وإذا تأملنا الفعل في هذه الصورة نراه واقعا سببا لوجود العلة بعده، ومعنى هذا أن حصول الاستفادة غرض لن يتحقق ما لم يتقدم عليه سبب لحصوله وهو القيام بالمجيء، ولذا قال ابن يعيش: « وأما اللام، فهي من حروف الجرّ، ومعناها الغرض، وأن ما قبلها من الفعل علة لوجود الفعل بعدها». (15)

وهي الباعث على القيام به كما ذكر ابن عاشور « لام التعليل وهي المعروفة عند

النحاة بلام كي وهي لام جارة مثل كي... وحقّ لام كي أن تكون جارة لمصدر منسبك من (أن) المقدرة بعد اللام ومن الفعل المنصوب بها فذلك المصدر هو العلة الباعثة على صدور ذلك الفعل من فاعله». (16)

ومفاد الأمر أنّ النحاة قد أشاروا عموماً إلى أنّ التعليل باللام يأتي على ضربين؛ الأول: تعليل بالسبب، والثاني: تعليل بالغرض.

وفي خضمّ حديث النحاة عن الضرب الثاني وبيانه، أشاروا إلى ضرب آخر من التعليل، وهو التعليل المجازي الذي يعدّ فرعاً من التعليل بالغرض، وهناك فرقٌ دقيقٌ بين لام الغرض ولام العاقبة أو المآل التي تفيد التعليل المجازي، يتجلى لنا في التعليل المعنوي للعلة بفاعل العامل؛ ففي التعليل الحقيقي يكون الغرض هو المقصود المباشر للفاعل من القيام بالفعل، نحو قولك: جئت لأستفيد العلم.

الاستفادة متأخرة وجوداً عن إحداث فعل المجيء، وهي الغرض المطلوب تحصيله من القيام به. في هذه الحالة تكون اللام داخلية على غرض الفاعل من فعله فتدل على أن ما بعدها غرض لما قبلها، كما ذكر ابن يعيش سابقاً، ولا بأس من إعادة كلامه، « اللام قد تدخل على المصادر التي هي أغراض الفاعلين في أفعالهم، وهي شاملة، يجوز أن يسأل بها عن كل فعل، فيقال: "لم فعلت؟" فيقال: "لكذا"؛ لأنّ لكل فاعل غرضاً في فعله، وباللام يخبر عن جميع ذلك، و"كي"، و"حتّى" في معناها، فكأنها دخلت على "أنّ" والفعل، لأنهما مصدر لإفادة أنّ ذلك الغرض من إيقاع الفعل المتقدّم». (17)

بينما في التعليل المجازي فليس المقصود المباشر من إحداث الفعل بل استعيرت لام المآل للغرض كاستعارة الأسد لمن يشبهه، وفي هذه اللام يقول الزمخشري: «حكمها حكم الأسد، حيث استعيرت لما يشبه التعليل، كما يستعار الأسد لمن يشبه

الأسد». (18))

وهذا أيضا نحو قولنا السابق: جئت لأبكيك. فالبكاء ليس الغرض المباشر المراد من فعل المجيء، بل استعير بدل الفعل الحقيقي وهو الضرب، والبكاء هو مآل وعاقبة أو نتيجة لفعل الضرب الذي كان من المتوقع ذكره.

ويتفق التعليل الحقيقي والمجازي في أن كليهما مترتب على القيام بالفعل ولا يتقدمانه وجوداً كالنتيجة المحصلة من إحداث الفاعل للفعل، وهذا ما أشار بدر الدين الزركشي في حديثه عن لام العاقبة « الفرق بينها وبين لام التعليل التي في نحو قوله: ﴿لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مِّمَّنَّا وَنُشْفِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَمًا وَنَأْسًا كَثِيرًا﴾ [الفرقان:49]. أن لام التعليل تدخل على ما هو غرض لفاعل الفعل ويكون مرتباً على الفعل وليس في لام الصيرورة إلا الترتب فقط». (19))

ولعله يقصد من الترتب تأخر الغرض عن القيام بالفعل في التصور والوجود، وهذا أمر كما ذكر تشترك فيه لام التعليل ولام المآل.

المطلب الثالث

من بلاغة أسلوب التعمير المآلي في الخطاب القرآني

الموضع الأول:

قال تعالى: ﴿قَالَ لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ لَعْنًا غَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِبِينَ﴾ [النقص:8]

ذهب طائفة من المفسرين إلى أن اللام للعاقبة وليست للتعليل في ﴿لَيَكُونَنَّ﴾؛ لأنهم أخذوه للتبني ولجعله قرّة عين لهم، فكان عاقبة ذلك أن صار لهم، عدوّاً وحزناً. (20))

التعبير عن الحال بالمآل عند النحاة وبلاغته في الخطاب القرآني د. حمزة بوخزنة

بينما يرى آخرون بأنها للتعليل بالغرض من طريق المجاز والاستعارة لا الحقيقة، وإن دلت على العاقبة في ظاهر المعنى للآية، فمدخولها أبرز في معرض العلة تشبيها له في الترتب عليه بالغرض الحامل عليه، وقد ذكر الزمخشري هذا في قوله: « اللام في (لِيَكُونُ) هي لام كي التي معناها التعليل، كقولك: جئتكَ لتكرمني سواء بسواء، ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوًا وحرنا، ولكن: المحبة والتبني، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته، شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله، وهو الإكرام الذي هو نتيجة المجيء، والتأدب الذي هو ثمرة الضرب في قولك: ضربته ليتأدب. وتحريه: أن هذه اللام حكمها حكم الأسد، حيث استعيرت لما يشبه التعليل، كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد». (21)

وإلى هذا المعنى يميل الرازي وغيره في دلالة اللام على التعليل في الآية « واعلم أن التحقيق ما ذكره صاحب "الكشاف" وهو أن هذه اللام هي لام التعليل على سبيل المجاز، وذلك لأن مقصود الشيء وغرضه يؤول إليه أمره فاستعملوا هذه اللام فيما يؤول إليه الشيء على سبيل التشبيه، كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع والبليد على الحمار». (22)

والذي يظهر من كلام الزمخشري وغيره أن التعليل بالغرض متعلق باللام كلما اتصلت بالفعل المضارع الواقع علة لما قبله ولو من سبيل المجاز كما في لام الصيرورة، وهذا الأسلوب في عرض العلة يعدّ من الأساليب التي تعطينا صورة واضحة عن براعة الخطاب القرآني في التعبير عن الغرض بالمأل والعاقبة، ليأتي اختيار هذا الأسلوب هنا بالضبط موافقاً للسياق الذي ورد الحديث فيه عن فرعون وتجبره فقوبل بهذا الأسلوب المُشعر بالتهكم كما ذكر البقاعي: « والمعنى على طريق التهكم أنهم ما

أخذه إلا لهذا الغرض». (23)

فأخبرت الآية عن الغرض المقصود حقيقة بذكر المآل، وهو الذي حصل فعلاً في الواقع لأن موسى عليه السلام عدو لآل فرعون وحزن لهم، وفي جعل موسى عليه السلام نفس الحزن إيذاناً لتمكن وقوة سببته في إيقاع الحزن فيهم. وأهل البلاغة يطلقون على هذه الصورة البيانية المجاز العقلي.

وهذا الذي تعقّب به بدر الدين الزركشي الذين جعلوا اللام للعاقبة في الآية مسنداً المعنى لواقع الحال في نفاذ قضاء الله ومشيئته ولعرف اللغة واتساعها في قوله: «وأقول: ما جعلوه للعاقبة هو راجع للتعليل فإن التقاطهم أفضى إلى عداوته وذلك يوجب صدق الإخبار بكون الالتقاط للعداوة لأن ما أفضى إلى الشيء يكون علة وليس من شرطه أن يكون نصب العلة صادراً عن نسب الفعل إليه لفظاً بل جاز أن يكون ذلك راجعاً إلى من ينسب الفعل إليه خلقاً كما تقول: جاء الغيث لإخراج الأزهار وطلعت الشمس لإنضاج الثمار؛ فإن الفعل يضاف إلى الشمس والغيث. كذلك التقاط آل فرعون موسى فإن الله قدره لحكمته وجعله علة لعداوته لإفضائه إليه بواسطة حفظه وصيانتها كما في مجيء الغيث بالنسبة إلى إخراج الأزهار». (24)

الموضع الثاني:

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِيَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: 116].

الآية كما يلاحظ خطاب للكفار الذين حرّموا البحائر والسوائب وأحلوا ما في بطون الأنعام وإن تكّ ميتهً.

ذكر الزمخشري أنّ اللام في الآية للتعليل، ولكنها لم تدلّ على غرض الفاعل

التعبير عن الحال بالمآل عند النّحة وبلاغته في الخطاب القرآني د. حمزة بوخرنة

الحقيقي مع اتصالها بالفعل المضارع؛ في قوله: « واللام في ﴿ لَتَفْتَرُوا ﴾ من التعليل الذي لا يتضمن معنى الغرض». (25) وهو يشير إلى التعليل المجازي باللام التي تتضمن معنى العقاب والصيرورة، لأنه لم ير أن النهي عمّا وصفت ألسنتهم الكذب من تحريم وتحليل بأهوائهم ونسبته إلى الله غرضاً للافتراء عليه. أي أنهم كانوا ينسبون التحريم والتحليل إلى الله تعالى، ويقولون: إنه أمرنا بذلك.

لم يكن "الافتراء" الغرض المقصود من كذبهم. بل هو عقاب صار إليها من جملة أغراض أخرى طويت في السياق هي التي ترتب عليها الافتراء على الله، وإن تضمن هذا الأخير التعليل فهو من طريق المجاز. باعتبار اللام لام الصيرورة والعاقبة المستعارة من التعليلية كون الافتراء حاصلًا، لا باعتبار كونه مقصودًا للقائلين، فكان المقصد من اللام هنا تنزيل الحاصل المحقق حصوله بعد الفعل منزلة الغرض المقصود من الفعل. (26)

وأما أبو حيان فيرى أن اللام باقية على أصلها في التعليل « والظاهر أنها لام التعليل وأنهم قصدوا الافتراء كما قالوا ﴿ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾ [الأعراف: 28]، ولا يكون ذلك على سبيل التوكيد لما تقدم لتضمنه الكذب، لأن هذا التعليل فيه التنبيه على من افتروه عليه، وهو الله تعالى». (27)

على رأي أبي حيان يكون حمل معنى الحرف على الحقيقة أظهر وأولى من حمله على المجاز في دلالة على التعليل الحقيقي، لأن ما ذكر من وصف بالكذب من قبل الكفار كان الغرض المقصود منه هو الافتراء بدليل التنبيه على المفترى عليه وهو الله ﷻ وتقديم المتعلق الجار والمجرور الدال عليه على المفعول به (الكذب) لربطه بفعل الافتراء مباشرة في النظم والتركييب النحوي في كلا الموضعين التاليين للغرض في قوله: ﴿ لِنَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾ [النحل: 116]. ولم

يقول: (لتفتروا الكذب إن الذين يفترون الكذب لا يفلحون). ولم يقل: (لتفتروا الكذب على الله إن الذين يفترون الكذب على الله لا يفلحون).

وذلك لما في التقديم من دلالة بليغة على أن غرضهم المقصود الافتراء على الله والتقول عليه هتاناً وزوراً بما لم يأمرهم به. ولعل هذا المعنى أوفق من حمل اللام على التعليل المجازي.

ومن ناحية أخرى فإن إخراج الغرض هذا المخرج من التعبير عن الحال بالمآل ينم بوجه من الوجوه على براعة في البيان، لما ينطوي عليه من تهكم بالمفترين على الله الكذب لأن « من قال على أحد ما لم يأذن فيه كان قوله كذباً، وكان كذبه لقصد افتراء الكذب، وإلا لكان في غاية الجهل، فدار أمرهم في مثل هذا بين الغباوة المفرطة أو قصد ما لا يقصده عاقل، وهذا باب من التهكم عجيب، فكأنه قيل: فما يستحقون على ذلك؟ فأجاب بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَفْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ لَا يَقْلِحُونَ﴾ (28).

الموضع الثالث:

قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغْرِبَكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغْرِبَكُمُ بِاللَّهِ الْفُرُودُ ۗ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُفْرٌ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [فاطر: 5-6].

اختلف المفسرون في دلالة لام ﴿لِيَكُونُوا﴾ فقيل: لام الصيرورة لأن الشيطان لم يدعهم إلى السعير إنما اتفق أن صار أمرهم عن دعائه إلى ذلك. (29)

وذكر ابن حيان أن هذا من قبيل التعليل المجازي بذكر المسبب وطبي السبب، «ونقول: هو مما عبر فيه عن السبب بما تسبب عنه دعاؤهم إلى الكفر، وتسبب عنه العذاب». (30)

وقيل اللام على أصلها في التعليل بالغرض؛ لما فيها من تقرير لعداوة الشيطان

التعبير عن الحال بالمآل عند النحاة وبلاغته في الخطاب القرآني د. حمزة بوخرنة

وتحذيرٌ من طاعته بالتَّنبِيهِ على أنَّ غرضه في دعوة شيعته إلى اتباع الهوى والركون إلى الدنيا وملاذها، وهي علة للدعوة مخفية في خاطره الشيطاني وإن كان لا يجهر بها لأنَّ إخفاءها من جملة كيده وتزيينه، وما قيامه بهذا إلا نكاية بني آدم لتوريطهم وإلقاءهم في العذاب من حيث لا يشعرون، وعلى هذا المعنى فاللام ليست للعاقبة. (31)

ولعلَّ الذي نراه في مجيء النظم على هذا الأسلوب من التعبير بالمأل أن فيه فضحٌ لمأل دعوة الشيطان، وفيه أيضا إيثار مأل الاستجابة لدعوته مبالغة في التحذير من اتباعها، فالخطاب هنا في غاية التحذير كما ذكر القرطبي، (32) وهذه الفائدة تذهب ما لو جعلنا اللام للتعليل بالغرض الحقيقي، فيما لو قيل: (إنما يدعوا حزبه ليزين لهم اعمالهم ويخدعهم بمكره وكيده).

فإننا لا نجد في هذا النظم مبالغة في التحذير كما نجد في الرد عليه النظم القرآني، وليس فيه أيضا فضح للخاطر الشيطاني الذي يترصد بني آدم لإهلاكهم والنكاية بهم وزجهم في نار جهنم.

وقد صرح القرآن الكريم عن دافع الشيطان في غير ما موضع من سياقاته، كقوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ (٧٨) قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ﴿٨٠﴾ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ﴿٨١﴾ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾ [ص: 79 - 83]. يقول ابن عاشور: «... إن الشيطان قد يكون ساعيا لغاية إيقاع الأدميين في العذاب نكاية بهم، وهي علة للدعوة مخفية في خاطره الشيطاني وإن كان لا يجهر بها لأنَّ إخفاءها من جملة كيده وتزيينه...» (33)

الموضع الرابع:

قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ

مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ
وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

﴿٧٢﴾ [الأحزاب: 72-73].

يرى القرطبي أن اللام في الآية للتعليل، بمجيء العذاب نتيجة متعلقة بالفعل وحاصلة منه وهو القيام بحمل الأمانة، « اللام في ﴿لِيُعَذِّبَ﴾ متعلقة بـ "حمل" أي حملها ليعذب العصي ويثيب المطيع، فهي لام التعليل، لأن العذاب نتيجة حمل الأمانة». (34)

بينما يذهب ابن عطية وغيره أتمها للعاقبة فقط؛ لأن الإنسان لم يحمل الأمانة ليقع عليه العذاب لكنه حملها فصار الأمر به وآل إلى أن يعذب من نافق ومن أشرك وأن يتوب على من آمن. (35)

ويذهب بعض المفسرين إلى أن لام ﴿لِيُعَذِّبَ﴾ للتعليل من طريق المجاز، لأنّ التعذيب نتيجة لحمل الأمانة، كوقوع التأديب نتيجة الضرب في: ضربته للتأديب. والنتيجة في مقام العلة الباعثة على القيام بالفعل. (36)

يقول أبو السعود في دلالة لام العاقبة على التعليل الذي أبرز في معرض الغرض الواقع نتيجة للفعل « أي حملها الإنسان ليعذب الله بعض أفراد الذين لم يُراعوها ولم يقابلوها بالطاعة على أن اللام للعاقبة فإنّ التعذيب وإن لم يكن غرضاً له من الحمل لكن لما ترتب عليه بالنسبة إلى بعض أفراد ترتب الأغراض على الأفعال المعلّلة بها أبرز في معرض الغرض أي كان عاقبة حمل الإنسان لها أن يعذب الله تعالى هؤلاء من أفراد لخيانتهم الأمانة وخروجهم عن الطاعة بالكُليّة...» (37)

ومجيء التعليل على هذا النمط نراه أبلغ في التعبير عن المعنى، خاصة وأن السياق

التعبير عن الحال بالمأل عند النحاة وبلاغته في الخطاب القرآني د. حمزة بوخرنة

ذكر ظلم الإنسان وجهله مرتبطاً بحمل الأمانة فاقضى المقام بيان نتيجة حمل الإنسان المتلبس بصفتي الظلم والجهل لها.

كما نلمح في الوصفين بعداً بيانياً لطيفاً في تقديم الظلم على الجهل وعلاقتها بالعرض المجازي الذي تقدّم فيه أيضاً فعل التعذيب على فعل التوبة، ففي ذلك تنبيه على ما يقع من الإنسان المتلبس بالظلم والجهل من حمله للأمانة؛ فهو ظالم بإنكاره لها وتفريطه في اتباعها وأداءها فهذا واقع من المنافقين والمشرّكين، فتقدم التعليل بالعذب مبرزاً نتيجة ظلم هؤلاء مترتباً على الوصف المتقدم. وإما جاهل بشرائعها وأحكامها ومخطئ ومقصر في اتباعها، فهذا يتصور وقوعه ممن لم تبلغه الرسالة أو المؤمنين المقصرين فهؤلاء مستحقون للتوبة بإيمانهم. فترتب التعليل المتأخر بالتوبة على الوصف المتأخر. وفي هذا المعنى مقابلة دقيقة في ترتيب الغرض اللاحق على وصف سابق، في قوله: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (٧٣) لِيُعَذَّبَ اللَّهُ الْمُنْفِقِينَ وَالْمُنْفِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٧٣﴾ [الأحزاب: 72-73].

ولا يقف السياق عند هذا الحد من البيان بل يمدنا بمقابلة أخرى نجدها غاية في البلاغة متناسبة مع ما سبق من المعنى من تقابل بين الظلم والعذاب والجهل والتوبة، وذلك في قوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾. ففي علاقة هذه الفاصلة مع ما سبقها بيان عجيب، وذلك أن الله ذكر في «الإنسان وصفين الظلوم والجهول وذكر من أوصافه وصفين فقال: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ أي كان غفورا للظلوم ورحيماً على الجهول، وذلك لأن الله تعالى وعد عباده بأنه يغفر الظلم جميعاً إلا الظلم العظيم الذي هو الشرك كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13].

وأما الوعد فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء:48]. وأما الرحمة على الجهل فلأن الجهل محل الرحمة ولذلك يعتذر المسيء بقوله ما علمت». (38)

والذي يظهر لنا مما سبق أن الظلم نتيجة العذاب وهو أدعى للمغفرة إن ترك الظالم ظلمه واتبع الحق ولم ينقص منه، والجهل نتيجة التوبة إن آمن الجاهل لأنه ادعى للرحمة بتركه لجهله والبحث عن الحقيقة إذا وقع منه ذلك في الحياة الدنيا. ولكن السياق هنا عن اليوم الآخر وبيانه لما ترتب من عقاب وجزاء من حمل الأمانة فلا مجال وسعة للتوبة فيه.

الموضع الخامس:

قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَنْذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتِكَ قَالَ سَتَقْبَلُونَ أَنبَاءَهُمْ وَتَسْتَجِئْنَ نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف:128].

ورد هذا السياق في قصة موسى عليه السلام مع فرعون، وفيه بيان لمقالة ملاً فرعون وقعت موقع الاستفهام الإنكاري في قولهم: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَنْذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ﴾، وهو استفهام «مستعمل في الإغراء بإهلاك موسى وقومه والإنكار على الإبطاء بإتلافهم». (39)

والشاهد في هذا السياق في قول الملاء: ﴿لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتِكَ﴾. اللام في ﴿لِيُفْسِدُوا﴾ هي لام التعليل التي تسمى لام العاقبة، والتعليل بها ليس تعليلاً حقيقياً بل هو تعليل مجازي مآلي، فيه مبالغة في الإنكار إذ جعلوا ترك موسى وقومه معللاً بالفساد، شبه الحاصل عقب الفعل لا محالة بالغرض الذي يفعل الفعل لتحصيله، واستعير لذلك المعنى حرف اللام عوضاً عن فاء التعقيب. (40)

التعبير عن الحال بالمأل عند النحاة وبلاغته في الخطاب القرآني د. حمزة بوخرنة

وإذا تأملنا التوظيف الدقيق لهذه اللام في هذا السياق وجدناه واقعاً موقعاً غايةً في الإحكام والدقة في البيان، لأن دلالة المأل التي يحملها حرف اللام متوافقة تمام التوافق مع الاستفهام الذي جاء في بداية مقالة المأل، ففي الاستفهام اغراء لفرعون لتسريع الفتك بموسى وقومه، وهذا الأمر يناسبه ذكر التعليل مألًا لإبراز حقد المأل وزيادة في فضح تحريضهم للإسراع بإهلاك موسى ومن معه. لأن ترك موسى ودعوته مآلها في نظرهم فساد في الأرض؛ بإفساد دين الكهنة والمملكة وفيه تفريق لجموع الناس وإثارة للبلابل بينهم وتركهم تعظيم فرعون وتأليهه.

ولو قيل: (أتذر موسى ومن معه ليعشوا بسلام في مصر وينشروا دعوتهم). لم يكن في الكلام مبالغة تصوّر لنا حال مأل فرعون الداعية إلى تسريع إهلاك موسى وقومه والحرص الشديد على ذلك لأجل المحافظة على مكاتبتهم وشرفهم واستعبادهم للناس وسلب أموالهم.

وقد ألمح أبو حيان في تفسيره إلى هذا المعنى، نقله وإن كان به شيء من التطويل، «تضمّن قول المأل اغراء فرعون بموسى وقومه وتحريضه على قتلهم وتعذيبهم حتى لا يكون لهم خروج عن دين فرعون ويعني بقومه من اتبعه من بني إسرائيل فيكون الاستفهام على هذا استفهام إنكار وتعجب، وقيل: هو استخبار والغرض به أن يعلموا ما في قلب فرعون من موسى ومن آمن به، قال مقاتل: والإفساد هو خوف أن يقتلوا أبناء القبط ويستحيوا نساءهم على سبيل المقاصة منهم كما فعلوا هم ببني إسرائيل، وقيل الإفساد دعاؤهم الناس إلى مخالفة فرعون وترك عبادته.

وقرأ الجمهور ويذكر بالياء وفتح الراء عطفا على ليفسدوا أي للإفساد ولترك وترك آلهتك وكان الترك هو لذلك وبدؤوا أولا بالعلة العامة وهي الإفساد ثم اتبعوه بالخاصة ليدلوا على أن ذلك الترك من فرعون لموسى وقومه هو أيضا يؤول إلى شيء

يختص بفرعون قدحوا بذلك زند تغيظه على موسى وقومه ليكون ذلك أبقى عليهم إذ هم الأشراف وبترك موسى وقومه بمصر يذهب ملكهم وشرفهم». (41)

خاتمة

الذي يمكن أن نخلص إليه من خلال كل ما سبق ، أن هذا النوع من التعليل بحرف اللام، هو تعليل يضيف إلى العربية نمطا خطابيا جديداً إلى جملة ما تزخر به من أساليب، ويمكن أن نصلح عليه "أسلوب الخطاب المآلي".

وإن اختلف النحاة والمفسرون في دلالة اللام على العاقبة أو الصيرورة أو إفادتها للتعليل بالعرض من طريق المجاز أو بقاءها على أصلها في إفادة التعليل حقيقة في كثير من المواضع والشواهد خاصة في القرآن الكريم، يبقى هذا النمط من التعبير في غاية البلاغة لدلالته على معنيين كل منهما قد يكون مطلوباً في السياق، وقد أظهر لنا الخطاب القرآني دقة في استعماله في جملة من سياقاته التي تطرقت إليها هذه الدراسة بالبيان، بتوظيفه لحرف واحد " اللام " لإيصال المعنى على أكمل نظم وأوسع صورة وأحكم خطاب.

ولعل ما يوصي به هذا العرض في الأخير الباحثين، ضرورة إقامة دراسات منفردة ومفصلة تتصل اتصالاً مباشرة بهذا الأسلوب، الذي تحفل به كثير من الشواهد العربية والقرآنية، وذلك أن العناية به خاصة من خلال تتبعه في مختلف السياقات القرآنية من شأنه أن يمدنا بصور جديدة من صور البيان والإعجاز الأسلوبي واللغوي في الخطاب القرآني.

الدواشي والإحالات:

- (1) - ينظر: محمد الأمين الأرمي: تفسير حقائق الروح والريحان في رواي علوم القرآن، إشراف: هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت - لبنان، ط:1، (1421 هـ-2001م)، ج:21، ص:105.
- (2) - البيت للشاعر سابق بن عبد الله البربري. وهو من شعراء العصر الأموي. ينظر ديوان شعره، جمع وتحقيق: بدر ضيف، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية-مصر، ط:1، (2004م)، ص:136.
- (3) - لم أفق على قائله بهذا النظم، وهناك بيت آخر يشبهه لسابق البربري، ينظر: الديوان، ص:135. يقول سابق البربري:
أموالنا لذوي الميراث نجمعها ... ودرونا لخراب الدهر ننبها.
- (4) - البيت لسابق بن عبد الله البربري، ينظر ديوانه، ص:130.
- (5) - البيت لأبي العتاهية، ينظر: ديوان شعره، دار بيروت- لبنان، ط:1، 1406هـ-1986م، ص:46. مع تغير في لفظة (تراب) جاء في الديوان (تباب).
- (6) - ينظر: شمس الدين القرطبي (ت:671هـ): الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط:2، (1384 هـ - 1964م)، ج:13، ص:252؛ ومحمد الأمين الأرمي: تفسير حقائق الروح والريحان في رواي علوم القرآن، ج:21، ص:105.
- (7) - أبو الفرج المعاني (ت:390هـ): المجلس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تح: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:1، (1426 هـ - 2005 م)، ص:705.
- (8) - القرطبي: الجامع في أحكام القرآن، ج:13، ص:252.
- (9) - محب الدين الحلبي، المعروف بناظر الجيش (المتوفى: 778 هـ): شرح التسهيل المسمى «تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد»، تح: علي محمد فاخر وآخرون، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - مصر، ط:1، (1428هـ)، ج:8، ص:4260.
- (10) - ينظر: أبو القاسم الزجاجي (ت:337هـ): اللامات، تح: مازن المبارك، دار الفكر - دمشق، ط:2، (1405هـ-1985م)، ص:119؛ وعلي بن عيسى الرماني: كتاب منازل الحروف، تح: عرفان بن سليم حسونة، المكتبة العصرية - بيروت، ط:1، 1426هـ-2005م، ص:202؛ وبدر الدين المرادي (ت:749هـ): الجنى الداني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة - محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:1، (1413 هـ - 1992م)، ص:121.

- (11) - ينظر: المرادي: الجنى الداني، ص: 121؛ وجمال الدين ابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط: 01، (1411هـ - 1991م)، ج: 1، ص: 240.
- (12) - ينظر: فاضل صالح السامرائي: معاني النحو، دار الفكر، عمان - الأردن، ط: 01، (1420هـ - 2000م)، ج: 3، ص: 90.
- (13) - ينظر: المرجع نفسه، ج: 3، ص: 90.
- (14) - أبو البقاء ابن يعيش (ابن الصانع) (ت: 643هـ): شرح المفصل للزمخشري، تح: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 01، (1422هـ - 2001م)، ج: 4، ص: 231 و ص: 242.
- (15) - المصدر نفسه، ج: 4، ص: 232.
- (16) - محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، (1997م)، ج: 20، ص: 75.
- (17) - ابن يعيش: شرح المفصل، ج: 4، ص: 231 و ص: 242.
- (18) - جار الله محمود، أبو القاسم الزمخشري (ت: 538هـ): الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد وعلي معوض وفتحي حجازي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: 3، (1407هـ - 1987م)، ج: 3، ص: 394.
- (19) - بدر الدين الزركشي (ت: 794هـ): البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ط: 01، (1376هـ - 1957م)، ج: 4، ص: 346.
- (20) - ينظر: أبو الحسن الواحدي (ت: 468هـ): التفسير البسيط، تح: أصل تحقيقه في (15) رسالة دكتوراه، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: 1، (1430هـ) ج: 17، ص: 336؛ والحسين بن الفراء البغوي (ت: 510هـ): معالم التنزيل في تفسير القرآن تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 1، (1420هـ)، ج: 3، ص: 524؛ والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج: 13، ص: 252.
- (21) - الزمخشري: تفسير الكشاف، ج: 3، ص: 398.
- (22) - محمد فخر الدين الرازي (ت: 606هـ): مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 3، (1420هـ)، ج: 24، ص: 195؛ وأبو حيان الأندلسي (ت: 745هـ): البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، (1420هـ)، ج: 7، ص: 101؛ وناصر الدين البيضاءوي (ت: 685هـ): أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 1، (1418هـ)، ج: 4، ص: 283؛ ومحمد أبو السعود العمادي (ت:

التعبير عن الحال بالمأل عند النحاة وبلاغته في الخطاب القرآني د. حمزة بوخرنة

- 982هـ): إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2، 1411هـ، ج:7، ص:4؛ والطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج:20، ص:76.
- (23) - إبراهيم بن أبي بكر البقاعي (ت: 885هـ): نظم الدرر في تناسب الآيات والسور دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1404هـ-1984م، ج:14، ص:246.
- (24) - بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج:4، ص:347.
- (25) - الزمخشري: الكشاف، ج:2، ص:598. والبيضاوي: أنوار التنزيل، ج:3، ص:424.
- (26) - ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج:20، ص:106. والطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج:14، ص:311.
- (27) - أبو حيان: البحر المحيط، ج:5، ص:527.
- (28) - أبو بكر البقاعي: نظم الدرر، ج:4، ص:320.
- (29) - - عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت: 542هـ): المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، (1422هـ)، ج:4، ص:430. وينظر: نظام الدين الحسن القمي النيسابوري (ت: 850هـ): غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، (1416هـ-1996م)، ج:5، ص:508.
- (30) - أبو حيان: البحر المحيط، ج:9، ص:14. وينظر: سراج الدين بن عادل (ت: 775هـ): اللباب في علوم الكتاب، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط:1، (1419هـ - 1998م)، ج:16، ص:104.
- (31) - البيضاوي: أنوار التنزيل، ج:4، ص:254. وينظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم، ج:7، ص:144؛ وأبو العباس أحمد ابن عجيبة (ت: 1224هـ): البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، طبع على نفقة: حسن عباس زكي - القاهرة، ط:1، (1419هـ - 1999م)، ج:4، ص:519؛ وشهاب الدين محمود الألوسي (ت: 1270هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، (1415هـ)، ج:11، ص:342؛ والطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج:22، ص:262.
- (32) - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج:2، ص:209.
- (33) - ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج:22، ص:262.
- (34) - المصدر نفسه، ج:14، ص:258.
- (35) - ابن عطية: المحرر الوجيز، ج:4، ص:403؛ وينظر: أبو حيان: البحر المحيط، ج:8، ص:511.
- (36) - الزمخشري: الكشاف، ج:3، ص:565. والبيضاوي: أنوار التنزيل، ج:4، ص:240؛ وابن عاشور: التحرير والتنوير، ج:131، ص:22.

- (37) – أبو السعود: إرشاد العقل السليم، ج: 7، ص: 118.
 (38) – الرازي: مفاتيح الغيب، ج: 25، ص: 189.
 (39) – تفسير التحرير والتنوير، ج: 9، ص: 58.
 (40) – ينظر المصدر نفسه، ج: 9، ص: 58.
 (41) – أبو حيان: البحر المحیط، ج: 5، ص: 143.

**Express the situation as a result when the grammarians
 And his rhetoric in The Quranic Discourse**

Dr. Boukhezna Hamza

*Department of Islamic civilization
 Institute of Islamic Sciences - Eloued University
 boukhezna-hamza@univ-eloued.dz*



Abstract:

This article deals with the angle of the stylistic angles that characterize the Qur'anic discourse, It is an expression of the current situation with the result that will lead to it This is shown in the use of a letter of meaning, which is the "letter of the laam " when the meaning of reasoning is metaphorical, as some of the grammarians have said. Here we have tried to highlight this unique expressionist style, which we see a lack of attention from scholars. We discussed what the grammarians said about this linguistic style. And with an attempt to articulate some of its rhetorical aspects in the Qur'anic discourse.

Keywords:

Rhetoric ; Situation ; The Result ; Discourse ; Quran.

التعبير عن الحال بالمأل عند النّحة وبلاغته في الخطاب القرآني د. حمزة بوخزنة

تفاضل الأيام في السنة النبوية

بقلم

د. أسامة محمد علي النجار (*)

ملخص

تناولت الدراسة موضوع تفاضل الأيام في السنة النبوية، وما لها من أثر طيب في تحصيل الأجر والثواب بها والوصول إلى المراد، وهذا ما حث عليه النبي محمد ﷺ بداية من بدأ الدعوة حتى لقي الله عز وجل، ووسم البحث بعنوان: (تفاضل الأيام في ضوء السنة النبوية)، وجاء البحث على النحو التالي، قسم البحث إلى فصلين، المبحث الأول: المراد بالتفاضل وجاء فيه أربعة مباحث، المطلب الأول تعريف التفاضل لغةً واصطلاحاً، المطلب الثاني: أهمية التفاضل، المطلب الثالث: الأيام الفردية المطلب الرابع: الأيام المجتمعة، أما المبحث الثاني: أمثلة من السنة النبوية والقرآن، وفيه مبحثان، المطلب الأول: أمثلة على الأيام الفردية من السنة النبوية والقرآن، المطلب الثاني: أمثلة على الأيام المجتمعة من السنة والقرآن، ثم الخاتمة والمراجع.

الكلمات المفتاحية: التفاضل؛ الأيام الفردية؛ الأيام المجتمعة.

(*) باحث فلسطيني، متحصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية (السنة وعلوم الحديث) من جامعة الجنان - لبنان .

omays1966@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/06/10 تاريخ القبول: 2019/09/07

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، الحمد لله حمد الشاكرين الذاكرين التائبين الراكعين الساجدين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين الصلاة والسلام على خير ما وطأ الأرض، الصلاة والسلام على من أسري به ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، أوصيكم ونفسي بتقوى الله ولزوم طاعته واتباع ما أمرنا وهو طريق النجاة من النار إلى الجنة، وأحذركم ونفسي من مخالفة شرعه والحياد عن طريق الحق فتزل الأقدام في نار جهنم والعياذ بالله منها ومن كل عمل يقربنا إليها، وبعد.

خلق الله تعالى الخلق باختلاف أجناسها ونوعها وخلق الله السموات والأرض وجعل الشمس والقمر والنجوم لنهتدي بها، وأرسل الرُّسل والنبين ليقم على البشرية الحجَّة، فجاء الخلق على عدة مستويات ففضل بعضها على بعض وجعل لبعضها مزية عن أختها.

لذا تناول البحث التفاضل في الأيام، فيوم الجمعة ليس كباقي أيام الأسبوع لما فيه من فضل وخير، ويوم النحر ليس كباقي الأيام، ويوم عرفة من خير أيام الدنيا فجاء التفاضل في هذه الأيام، سواء كانت أيام منفردة أو أيام مجتمعة.

موضوع البحث:

لقد اهتم الإسلام في بيان أهمية بعض الأيام لما فيها من خير وفير، وقد حثنا النبي ﷺ أن نتعرض إلى مثل هذه الأيام لينال الخير والثواب منها، فهي نفحات إيمانية أفلح من تعرض لها وحصد ما فيها من ثواب عظيم، وجاء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بأمثلة عن هذه الأيام سواء كانت أيام منفردة، أو أيام مجتمعة، وكان الصحابة عليهم رضوان الله حريصون كل الحرص على أن يتبعون سنة نبيهم محمد ﷺ لأنها دليل حبه لهم ومن أحب نبي الله أحب الله، ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ

فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿31﴾ [آل عمران: 31]، ويقول رسول الله ﷺ: (يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفاً بغير حساب)، فقال رجل: يا رسول الله، ادعُ الله أن يجعلني منهم، قال: (اللهم اجعله منهم)، ثم قام آخر فقال: يا رسول الله، ادعُ الله أن يجعلني منهم، قال: (سبقك بهم عكاشة) ⁽¹⁾.

مشكلة البحث:

تكمن المشكلة الرئيسية في تناول هذا الموضوع، هي تداخل الأيام بعضها ببعض وتناول بعض الأحاديث جملة منها في حديث واحد.

حدود الدراسة:

يكتفي الباحث بتناول الأحاديث الواردة في الكتب الستة عامة وفي الصحيحين خاصة.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة الى تسليط الضوء على ما يلي:

1. بيان أهمية الأيام لتحصيل الأجر.
2. إبراز المنهج النبوي السليم في التعامل مع هذه الأيام سواء منفردة أو مجتمعة.
3. تشجيع الباحثين بدراسة جوانب مختلفة من الأماكن والأشخاص كالصحابا.
4. تطبيق العبر والدلالات من النصوص في حياتنا.

منهج الباحث:

لقد جمع الباحث المادة اللازمة لبحثه من الكتب الستة مقدماً الصحيحين (البخاري ومسلم) فإن لم يكن بها يستعين بكتب السنة الستة، واستعان في عمله بالمنهج الاستقرائي في جمع المادة العلمية، وبالمنهج الاستنباطي في الاستدلال والاستشهاد إن لزم الأمر، ويتمثل عمل الباحث في النقاط الآتية:

- 1) الاستدلال بشواهد من القرآن الكريم وبيان تفسيرها إن احتاج الأمر.
- 2) الاقتصار على الأحاديث الواردة في كل من صحيح البخاري وصحيح مسلم، وإلا في كتب الستة.
- 3) ربما يورد الباحث حديثاً واحداً في عدة مواضع، وذلك في حال لم يجد حديث آخر مكانه، وكذلك ربما أورد حديثاً مختصراً أو مقتصراً على موضع الشاهد منه، وذلك تجنباً للإطالة.
- 4) يستعين الباحث بكتب التفسير، وكتب الفقه والأصول، وكتب العقائد، والدراسات المعاصرة المتعلقة بالموضوع، والموسوعات العلمية والبرامج الالكترونية بما يتطلب إخراج البحث في أفضل صورة ممكنة، إن لزم ذلك.

منهج الباحث في تخريج الأحاديث:

قام الباحث بتخريج الأحاديث على النحو الآتي:

- أ- إن كان الحديث في الصحيحين اكتفى الباحث بالعزو إليهما، وأما إن كان من خارجهما خرّجه الباحث حسب حاجة الحديث من التوسع أو الإيجاز في التخريج.
- ب- في حال وجود أطراف للحديث يكتفي الباحث بذكره مرة واحدة.
- ج- يخرج الحديث خلاف الصحيحين من الكتب الستة للسنة، دون تكرار.
- د- تخريج الحديث ذكراً اسم المؤلف ثم عنوان المصنف، واسم الكتاب، والباب، ورقم الحديث - إن توفر - والجزء والصفحة - إن توفر -.
- هـ - يختار الباحث أحاديثه حسب ما يحتاجه الموضوع، فيختار الحديث بناءً على مدى خدمته للموضوع، مقدماً الأصح من الأحاديث.
- و- اعتمد الباحث على النسخة الواحدة من الكتب الستة للسنة.

منهج الباحث في دراسة الأسانيد والحكم عليها:

الأحاديث الواردة في الصحيحين لن يتعرض الباحث لدراسة أسانيدها، وأكتفى بالإشارة إليهما وبيان اللفظ لمن يكون، أما إن كانت الأحاديث من خارج الصحيحين أقوم بنقل كلام ابن حجر في التقريب.

1- ما يتعلق بتراجم الرواة:

- لن يترجم الباحث للرواة الثقات.
- لن يترجم الباحث للصحابة إلا لغير المشهور منهم، فإنه يُعرَّف به.

عمل الباحث في خدمة المتن:

- ضبط الأحاديث بالشكل.
- بيان مشكل الحديث، ومختلفه، وإزالة الإشكال.
- بيان غريب الحديث وغامضه.
- التعريف بالبلدان والأماكن الواردة في المتن.
- التعريف بأسماء الصحابة والأعلام غير المشهورين الواردة في المتن.

خطة البحث:

المبحث الأول: المراد بالتفاضل

- المطلب الأول تعريف التفاضل لغةً واصطلاحًا.
- المطلب الثاني: أهمية التفاضل.
- المطلب الثالث: سرد الأيام الفردية.
- المطلب الرابع: سرد الأيام المجتمعة.

المبحث الثاني: التفاضل في السنة النبوية

- المطلب الأول: أحاديث عن الأيام الفردية.

• المطلب الثاني: أحاديث عن الأيام المجتمعة.

الخاتمة وأهم النتائج.

المبحث الأول: المراد بالتفاضل

مقدمة:

الإنسان المسلم المؤمن بفطرته الصحيحة التي فُطر عليها تجده يميل للبحث عن الأعمال التي تقربه إلى الله عز وجل؛ لكي يظفر بالفوز بدار الآخرة والتي هي الدار الحقيقية، لهذا فتجده يتحرى جميع الأعمال الصالحة من صيام وقيام وزكاة وحج وتسبيح وتهليل وغيرها من الأعمال التي تكثر نصيبك من الحسنات، وهذا بالضبط ينطبق أيضاً على العديد من المسلمين الذين يبحثون عن فضل الأيام، سواء كانت هذه الأيام منفردة كيوم الجمعة، ويوم عرفة، وليلة القدر، أو أيام مجتمعة كالعشر من ذي الحجة، والعشر الأواخر من رمضان.

فتجده حريصاً كل الحرص للتعرض لهذه النفحات الإيمانية التي لا تخلوا من عظيم الأجر كيف لا وهنالك أيام إن صمتها كفرت عاماً عن سيئاتك، وغيرها إن قمت بها غفر ما تقدم من ذنبك، وغيرها العديد من هذه الفرص، فحلي بالمسلم أن يستغل هذه الفرص ليغتتم الثواب العظيم، من هنا نبدأ على بركة الله سائلين الله العلي القدير أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه تعالى وأن ينفعنا به يوم لا ينفع المال والبنون.

المطلب الأول تعريف التفاضل لغةً واصطلاحاً

التفاضل لغة:

الْفَضْلُ وَالْفَضِيلَةُ معروفٌ ضِدُّ النَّقْصِ وَالنَّقِيصَةِ وَالْجَمْعُ فُضُولٌ، وَرَجُلٌ فَضَّالٌ وَمُفَضَّلٌ كَثِيرُ الْفَضْلِ وَالْفَضِيلَةُ الدَّرَجَةُ الرَّفِيعَةُ فِي الْفَضْلِ وَالْفَاضِلَةُ الْأَسْمُ مِنْ ذَلِكَ وَالْفِضَالُ وَالْتَّفَاضُلُ التَّمَازِي فِي الْفَضْلِ وَفَضَّلَهُ مَرَّاهُ وَالتَّفَاضُلُ بَيْنَ الْقَوْمِ أَنْ يَكُونَ بَعْضُهُمْ أَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ وَرَجُلٌ فَاضِلٌ ذُو فَضْلٍ وَرَجُلٌ مَفْضُولٌ قَدْ فَضَّلَهُ غَيْرُهُ وَيُقَالُ

تفاضل الأيام في السنة النبوية د. أسامة محمد علي النجار

فَصَلَ فلان على غيره إذا غلب بالفَضْل عليهم، ورجل مِفْضَال كثير الفَضْل والخير والمعروف⁽²⁾.

الفَضْل: ضِدُّ النَّقْصِ، وجمعه فُضُولٌ، ورجلٌ فَضَّالٌ: كثيرُ الفَضْلِ، والفَضِيلَةُ: الدَّرَجَةُ الرَّفِيعَةُ فِي الفَضْلِ، وَفَضَّلَهُ تَفْضِيلًا: مَزَّاهُ، وَالتَّفَاضُلُ: التَّمَازِي (3). (فَضَلَ) الْفَاءُ وَالضَّادُ وَاللَّامُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى زِيَادَةٍ فِي شَيْءٍ. مِنْ ذَلِكَ الْفَضْلُ: الزِّيَادَةُ وَالْخَيْرُ، وَالْإِفْضَالُ: الْإِحْسَانُ. وَرَجُلٌ مُفْضِلٌ. وَيُقَالُ: فَضَلَ الشَّيْءُ يَفْضُلُ، وَأَمَّا الْمُتَفَضِّلُ فَالْمُدَّعِي لِلْفَضْلِ عَلَى أَصْرَابِهِ وَأَقْرَانِهِ. قَالَ تَعَالَى ﴿مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلَكُمْ يُرِيدُ أَنْ يُتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ [المؤمنون: 24] (4). الْفَضْلُ وَالْفَضِيلَةُ: خِلَافُ النِّقْصِ وَالنَّقِيسَةِ. وَالْإِفْضَالُ: الْإِحْسَانُ، وَالْمُتَفَضِّلُ أَيْضًا: الَّذِي يَدَّعِي الْفَضْلَ عَلَى أَقْرَانِهِ (5). تَفَاضَلَ: يَتَفَاضَلُ، تَفَاضُلًا، فَهُوَ مُتَفَاضِلٌ، تَفَاضَلَ الْقَوْمُ: تَنَافَسُوا فِي الْفَضْلِ، تَفَاضَلَ (مفرد): مَصْدَرُ تَفَاضَلَ (6).

التفاضل اصطلاحًا:

الفَضْل: ابتداء إحصان بلا علة⁽⁷⁾، وجاء "إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً سَيَّارَةً فَضَّلًا" أي زيادة عن الملائكة المرتبين مع الخلائق، ويُروى بسكون الضَّادِ، وَضَمُّهَا، قَالَ بَعْضُهُمْ: "وَالسُّكُونُ أَكْثَرُ وَأَصُوبٌ"، وَهُمَا مَصْدَرٌ بِمَعْنَى الْفَضْلَةِ وَالزِّيَادَةِ (8)، فَضَلَ (الفَضْلُ)، الزِّيَادَةُ (9)، وَقِيلَ: الْفُضُولِي: لُغَةُ الْمُنْسُوبِ إِلَى فُضُولٍ بِالضَّمِّ، وَهُوَ فِي الْأَصْلِ جَمْعُ فَضَلَ بِمَعْنَى الزِّيَادَةِ (10).

المطلب الثاني: أهمية التفاضل

تعود أهمية التفاضل في حياة الإنسان أنها المحرك الحقيقي في نفسه لكي يعمل على تتبع هذه الأيام ليقوم بأمور العبادة فيها؛ ليتحصل على الثواب المرجو منها، ولنا في صحابة رسول الله ﷺ الأسوة الحسنة، فكان صحابة رسول الله يدعون الله ستة

أشهر أن يبلغهم رمضان ثم يدعونه ستة أشهر أن يتقبله منهم، والسبب الحقيقي هو الفوز بالجائزة الكبرى ألا وهي المغفرة والثواب العظيم فما جزاء الإحسان إلا دخول الجنان لمن أخلص العمل لوجه الله تعالى وكان خالياً من الرياء والنفاق.

ومن رحمة هذا الدين الحنيف أنه لم يدع خصلة من خصال الخير والتقوى والبر والعمل الصالح إلا رغب بها وحض على فعلها ويسر سبيلها فكانت البشرية بالثواب والمغفرة، وميزة هذا الدين الحنيف أن سبل الخير والبر أكثر من أن تعد وتُحصى، وهي عظيمة على أن ينهض بها أحدٌ من العباد فخصص لهم نفحات كريمة ومواسم عظيمة، تعد فرصاً مباركة الأجر والثواب فجاءت في أزمنة وأيام محددة، أحياناً منفردة وتارة مجتمعة فيكون فيها الثواب مضاعفاً عما سواها من الأيام وهذا من باب قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133]، وكل هذا ليدرك ما يأمل من الفوز بالجنة فمن زحزح عن النار فقد فاز لقول تعالى: ﴿فَمَنْ زُحِزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: 185]، كما أن أهمية العمل في هذه الأيام المحددة تعود إلى نفسية الإنسان من ضعفٍ وهوانٍ وميل الإنسان إلى الشهوة وهواه والكسل وهذه طبيعة النفس البشرية عند الجميع، إلا من رحم ربي، فجاءت هذه المواسم لتجبر هذا الخلل من جانب الإنسان وهذا من فضل الله ورحمته على عباده فتكون هذه الأيام الحافز لهم لتشحن الهمم والعزائم فلولا هذه المواسم الطيبة الخيرة الغنية بالثواب العظيم لبعدت الشقة على عباده وطال الزمن وقست القلوب وكان ما لا يحمد عقباه، فالكيس الفطن من حاز على الثواب وأستغل هذه الفرص الذهبية ليعوض ما فاته وليجبر ما كان من تقصير في حق الله، فكانت هذه من الأهمية بمكان، وهذه فقط للمسلم أو لمن أراد السبيل.

المطلب الثالث: الأيام الفردية

أيام الأسبوع كما نعلم هي سبعة أيام تبدأ من يوم السبت وتنتهي في يوم الجمعة

تفاضل الأيام في السنة النبوية د. أسامة محمد علي النجار

وبين هذه الأيام السبعة تفاضل، ومنها الليالي وهي كالتالي:

1. يوم عرفة.
2. ليلة القدر.
3. يومي العيد (عيد الفطر وعيد الأضحى "يوم النحر").
4. يوم القر.
5. يوم الجمعة.
6. يوم عاشوراء.
7. يومي الأثنين والخميس.
8. ست من شوال.

فضل يوم عرفة

تعود تسمية يوم بعرفة بهذا الاسم إلى عدة أسباب وربما أكثرها شياعاً بين الناس هي رواية سيدنا آدم وزوجه حواء، يصادف يوم عرفة التاسع من شهر ذي الحجة، ويُعد هذا اليوم أفضل الأيام عند المسلمين على أغلب أهل العلم، لأنه من ضمن الأيام العشر من ذي الحجة، وفي هذه اليوم يقف حجيج الله من كل بقاع الأرض على صعيد عرفة، والوقوف على الجبل من أهم أركان الحج.

فضل ليلة القدر

اختلف أهل العلم في السبب في تسمية ليلة القدر على أكثر من رأي ولعل أرجحها هو قول النووي -رحمه الله-: "وسُميت ليلة القدر، أي: ليلة الحكم والمبحث" (11).

لليلة القدر ميزة دون غيرها من ليالي شهر رمضان المبارك ولها العديد من الفضائل، منها بأنه الله تعالى أنزل القرآن الكريم بهذه الليلة لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر:1]، والثواب والأجر مضاعف في هذه الليلة، وقيام هذه الليلة يساوي

قيام ألف شهر مما سواها، وليلة القدر ليلة سلام وطمأنينة وراحة وهدوء لقوله تعالى: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ [القدر:5]، والحكمة من إخفاء هذه الليلة لتشمير السواعد والإخلاص في العبادة لكشف هذا الأجر العظيم.

فضل يوم العيد

يقول ابن العربي: سُمِّي العيد عيداً؛ لأنه يعود كل سنة بفرح مُجَدَّد⁽¹²⁾، وقول آخر قال أبو الفضيل بن عياض: "سُمِّي العيد عيداً؛ لأنه يعود ويتكرَّر لأوقاته"، وقيل: يعود به الفرح على الناس، وكلاهما مُتقارِب المعنى، وقيل: تفاعلًا؛ لأنه يعود ثانية على الإنسان⁽¹³⁾، للمسلمين عيدان (عيد الفطر بعد صيام شهر رمضان المبارك، وعيد الأضحى وهو يوم النحر)، ويعتبر يوم العيد يوم فرحة ولبس وطاعة وتزاور بين الأرحام ويعمها العديد من الفضائل والآداب ولا تخلوا من العبادات ويوم العيد يوم إدخال الفرحة على قلوب الأمهات والزوجات والأبناء والأقارب.

فضل يوم القر

سُمي يوم القر بهذا الاسم؛ لأنَّ الحجاج يقرّون فيه؛ أيّ أتهم يستقرون في منى، بعد أدائهم لطواف الإفاضة، والنحر، كما أنّ يوم القر يعدّ اليوم الأول من أيام التشريق. وله من الفضل بأن رسول الله ﷺ قال عنه: "أعظم الأيام عند الله يوم النحر، ثم يوم القر"⁽¹⁴⁾ ويوم القر هو اليوم الحادي عشر من أيام ذي الحجة، أيّ أنّه اليوم الذي يعقَّب يوم النحر.

فضل يوم الجمعة

يعود سبب تسمية إلى أكثر من قول، يقول ابن حجر: إنَّ أصح الأقوال في سبب تسميته بيوم الجمعة أن خلق آدم وُجِّع فيه⁽¹⁵⁾، ومن أسباب التسمية الجمعة إنَّ المسلمين يجتمعون فيه في كل أسبوع مرة بالمساجد، وفضل يوم الجمعة كثيرة ففيها

صلاة الجمعة، ومن الجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينها، ولا تقوم الساعة إلا في يوم جمعة، وخلق آدم في يوم الجمعة، وفيها ساعة إجابة وغيرها من الفضائل التي سوف توضح في المبحث الثاني في موضعه.

فضل يوم عاشوراء

جاءت تسمية عاشوراء من اليوم العاشر من شهر محرم في التقويم الهجري فعاشوراء اسم عربي اسلامي يعني العاشر في اللغة العربية ومن هنا تأتي التسمية اشارة للعاشر من محرم، ويعود فضل هذا اليوم لما فيه من هذه الأحداث منها أن الكعبة كانت تكسى بهذا اليوم في زمن الجاهلية، وأن الله قد أنجى يونس عليه السلام من بطن الحوت في هذا اليوم، وأنجى نوح عليه السلام ومن معه، وأرجع يوسف عليه السلام إلى أبيه، وأنجى موسى عليه السلام وقومه، وليوم عاشوراء فضيلة عظيمة، فقد صامه نوح وموسى عليهما السلام والنبي محمد ﷺ وحث على صومه، وكان اليهود وأهل الكتاب يعظمون هذا اليوم، ومن فضل هذا اليوم أن صيامه يكفر سنة ماضية.

فضل يومي الاثنين والخميس

الاثنين يوم من أيام الأسبوع، بين الأحد والثلاثاء، وهو اليوم الثاني من الأسبوع عند العرب لأن الأول عندهم الأحد، وكان اسم يوم الاثنين أهون في الجاهلية. أما بالنسبة، ويوم الخميس من أيام الأسبوع، بين الأربعاء والجمعة، وهو اليوم الخامس عند العرب وكان اسم يوم الخميس مؤنس في الجاهلية، أما بالنسبة لفضل يومي الاثنين والخميس يعود إلى قول النبي ﷺ: "تفتح أبواب الجنة يوم الاثنين، ويوم الخميس فيغفر لكل عبد لا يشرك بالله شيئاً، إلا رجلاً كانت بينه وبين أخيه شحناء، فيقال: أنظروا هذين حتى يصطلحا، أنظروا هذين حتى يصطلحا، أنظروا هذين حتى

يصطلحها(16).

فحلي بالمسلم أن يكثر من الطاعات فيها دون سواهما من أيام الأسبوع، وحث رسول الله ﷺ على صيام هذين اليومين في ما رواه الترمذي قال رسول الله ﷺ: "تعرض الأعمال يوم الإثنين والخميس فأحب أن يعرض عملي وأنا صائم"(17).

فضل ستًا من شوال

بعد الانتهاء من صيام شهر رمضان المبارك، يوصي النبي ﷺ باتباعهم بستة أيام من شوال، ولا يشترط في هذه الأيام التوالي له أن يصومها متفرقة وله أن يصومها مجتمعة، كما أن صيام الستة من شوال بعد رمضان، فرصة من تلك الفرص الغالية، بحيث يقف الصائم على أعتاب طاعة أخرى، بعد أن فرغ من صيام رمضان وتحصيل أجر عظيم فصيام شوال بعد رمضان يكون المسلم قد حقق أجر صيام الدهر كله، كما أخبر النبي ﷺ وسوف يأتي ذكره في المبحث الثاني.

المطلب الرابع: الأيام مجتمعة

هناك أيام تأتي مجتمعة، وهناك تفاضل بينها، وهي كالتالي:

1. شهر رمضان.
2. العشرة من ذي الحجة.
3. الأيام البيض (13 و 14 و 15) من كل شهر هجري.
4. أيام التشريق.

فضل شهر رمضان

شهر رمضان هو الشهر التاسع من السنة الشهور الهجرية ويأتي بين شهر شعبان وشهر شوال، ويعرف بأنه شهر الصوم في بلاد المسلمين، وتعود التسمية لشهر رمضان ابتداءً من ذكره في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ

﴿الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: 185]، وهناك أقوال في تسمية رمضان منها الرَّمَضُ والرَّمْضَاءُ: شِدَّةُ الحَرِّ، والرَّمَضُ: حَرُّ الحِجَارَةِ من شِدَّةِ حَرِّ الشَّمْسِ، وقيل: هو الحَرُّ والرَّجُوعُ عن المَبَادِي إلى المَحَاضِرِ، وأَرْضُ رَمِضَةَ الحِجَارَةِ، والرَّمَضُ: شِدَّةُ وَقَعِ الشَّمْسِ على الرَّمْلِ وغيره: والأَرْضُ رَمِضَاءٌ، ورمضانُ من أسماءِ الشهورِ المعروفةِ، وشهر رمضان مأخوذ من رَمَضَ الصائمُ يَرْمِضُ إذا حرَّ جوفه من شِدَّةِ العَطَشِ (18)، أما بالنسبة لفضل شهر رمضان المبارك لا تعد ولا تحصى وسوف نذكر بعض هذه الفضائل ومنها، أنه شهر الخير والبركة، شهر رمضان بما يعتريه من صيام وقيام وتلاوة للقرآن، وهو شهر العتق من النيران، شهر يعد من أعظم مواسم الإيمان حيث تصفد الشياطين وتفتح أبواب الجنة، ويضاعف الأجر وآخره قيام وتحري لليلة القدر، فهو شهر يجود الله به على المسلمين بالحسنات وتكفير السيئات، قال رسول الله ﷺ: "مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ" (19).

كما أن فضل هذا الشهر وصيامه جاء في قول الله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185]، وأكتفي بهذا القدر لعدم الإسهاب.

فضل العشرة من ذي الحجة

شهر الحج، سمي بذلك للحج فيه (20)، وشهر ذو الحجة هو الشهر الثاني عشر في التقويم الهجري، والثاني من الأشهر الحرم، أما فضائل العشر من ذي الحجة إنَّ لأيام العشر الأوائل من ذي الحجة فضائل عظيمة، ويعتلي هذا الفضل عندما أقسم الله عز وجل بها: ﴿وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ [الفجر: 1-2]، وتأتي السنة النبوية الشريفة لتؤكد على هذا الفضل بشهادة النبي ﷺ: "أفضلُ أيامِ الدنيا أيامُ العشرِ" (21)

ويعود الفضل لهذه الأيام العشر لأن العبادات تجتمع بها؛ من صلاة وصيام وحج

وزكاة وذكر وتهليل وتكبير وعلى رأسها يوم عرفة والذي أشرنا إلى فضله فيما سبق.

فضل الأيام البيض

تعرف الأيام البيض بأنها أيام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كل شهر هجري، يكون القمر بدرًا بتمامه وجماله وكماله، وجاء تعريفها، البيض: ليلة ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة، وسميت لياليها بيضًا لأن القمر يطلع فيها من أولها إلى آخرها⁽²²⁾، ويعود فضل هذه الأيام الثلاثة لنص السنة النبوية عليها قال رسول الله ﷺ: "من صام من كل شهر ثلاثة أيام فذلك صيام الدهر"⁽²³⁾.

المبحث الثاني: التفاضل في السنة النبوية

المطلب الأول: أحاديث عن الأيام الفردية.

يوم عرفة.

أخرج مسلم في صحيحه عن أبي قتادة الأنصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سُئِلَ عَنْ صَوْمِهِ؟ قَالَ: فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا، وَبِبَيْعَتِنَا بِيَعَةً. قَالَ: فَسُئِلَ عَنْ صِيَامِ الدَّهْرِ؟ فَقَالَ: لَا صَامَ وَلَا أَفْطَرَ، أَوْ مَا صَامَ وَمَا أَفْطَرَ، قَالَ: فَسُئِلَ عَنْ صَوْمِ يَوْمَيْنِ وَإِفْطَارِ يَوْمٍ؟ قَالَ: وَمَنْ يُطِيقُ ذَلِكَ؟ قَالَ: وَسُئِلَ عَنْ صَوْمِ يَوْمٍ، وَإِفْطَارِ يَوْمَيْنِ؟ قَالَ: لَيْتَ أَنْ اللَّهَ قَوَّانًا لِذَلِكَ قَالَ: وَسُئِلَ عَنْ صَوْمِ يَوْمٍ، وَإِفْطَارِ يَوْمٍ؟ قَالَ: ذَلِكَ صَوْمٌ أَخِي دَاوُدَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: وَسُئِلَ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الاثْنَيْنِ؟ قَالَ: ذَلِكَ يَوْمٌ وُلِدْتُ فِيهِ، وَيَوْمٌ بُعِثْتُ، أَوْ أَنْزَلَ عَلَيَّ فِيهِ، قَالَ: فَقَالَ: صَوْمٌ ثَلَاثَةٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، وَرَمَضَانَ إِلَى رَمَضَانَ، صَوْمٌ الدَّهْرِ قَالَ: وَسُئِلَ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ؟ فَقَالَ: يُكْفِّرُ السَّنَةَ الْمَاضِيَةَ وَالْبَاقِيَةَ قَالَ: وَسُئِلَ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ؟ فَقَالَ: يُكْفِّرُ السَّنَةَ الْمَاضِيَةَ⁽²⁴⁾.

ليلة القدر.

أخرج البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تَذَاكُرُنَا لَيْلَةَ الْقَدْرِ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: إِنَّهَا تَدُورُ مِنَ السَّنَةِ، فَمَشِينَا إِلَى أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قُلْتُ: يَا أَبَا سَعِيدٍ، سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَذْكُرُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ؟ قَالَ: نَعَمْ، اعْتَكَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْعَشْرَ الْوَسْطَ مِنْ رَمَضَانَ، وَاعْتَكَفْنَا مَعَهُ، فَلَمَّا أَصْبَحْنَا صَبِيحَةَ عِشْرِينَ رَجَعْنَا مَعَهُ، وَأُرِي لَيْلَةَ الْقَدْرِ، ثُمَّ أَنْسِيَهَا فَقَالَ: "إِنِّي رَأَيْتُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ، ثُمَّ أَنْسَيْتُهَا، فَأَرَانِي أَسْجُدُ فِي مَاءٍ وَطِينٍ، فَمَنْ اعْتَكَفَ مَعِي، فَلْيَرْجِعْ إِلَى مُعْتَكِفِهِ، ابْتَغُوهَا فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ فِي الْوَتْرِ مِنْهَا"، وَهَاجَتْ عَلَيْنَا السَّمَاءُ آخِرَ تِلْكَ الْعَشِيَّةِ، وَكَانَ نِصْفُ الْمَسْجِدِ عَرِيشًا مِنْ جَرِيدٍ، فَوَكَّفَ، فَوَالَّذِي هُوَ أَكْرَمُهُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ، لَرَأَيْتُهُ يُصَلِّي بِنَا صَلَاةَ الْمَغْرِبِ لَيْلَةَ إِحْدَى وَعِشْرِينَ، وَإِنَّ جِبْهَتَهُ وَأَرْبَةَ أَنْفِهِ لَفِي الْمَاءِ وَالطِينِ (25).

يومي العيد (عيد الفطر و عيد الأضحى).

أخرج مسلم في صحيحه عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ أَبُو بَكْرٍ وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ مِنَ الْجَوَارِي الْأَنْصَارِ تُغْنِيَانِ بِنَا تَقَاوَلَتْ بِهِ الْأَنْصَارُ يَوْمَ بُعَاثَ، قَالَتْ: وَليستَا بِمَغْنِيَتَيْنِ. فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَمْزَمُورِ الشَّيْطَانِ فِي بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَذَلِكَ فِي يَوْمِ عِيدٍ! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "يَا أَبَا بَكْرٍ، إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا، وَهَذَا عِيدُنَا" (26)، وَكَانَ هَذَا فِي عِيدِ الْفِطْرِ.

أخرج البخاري في صحيحه عن البراء بن عازب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَخْطُبُ، فَقَالَ: "إِنَّ أَوَّلَ مَا تَبْدَأُ مِنْ يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ، ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ فَمَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَصَابَ سُنتَنَا" (27)، وَهَذَا عَنْ عِيدِ الْأَضْحَى الْمُبَارَكِ.

يوم القر.

أخرج أبي داود في سننه عن عبد الله بن قُرط (28) رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "إِنَّ أَعْظَمَ الْأَيَّامِ عِنْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَوْمُ النَّحْرِ ثُمَّ يَوْمُ الْقُرِّ" (29).

يوم الجمعة.

أخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وَفِيهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ، وَفِيهِ أُخْرِجَ مِنْهَا، وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ" (30).

يوم عاشوراء.

أخرج البخاري في صحيحه عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ فَرَأَى الْيَهُودَ تَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، فَقَالَ: "مَا هَذَا؟"، قَالُوا: هَذَا يَوْمٌ صَالِحٌ هَذَا يَوْمٌ نَجَّى اللَّهُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ عَدُوِّهِمْ، فَصَامَهُ مُوسَى، قَالَ: "فَأَنَا أَحَقُّ بِمُوسَى مِنْكُمْ، فَصَامَهُ، وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ" (31).

أخرج مسلم في صحيحه عن عبيد الله بن أبي يزيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَسُئِلَ عَنْ صِيَامِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ فَقَالَ: مَا عَلِمْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَامَ يَوْمًا يَطْلُبُ فَضْلَهُ عَلَى الْأَيَّامِ إِلَّا هَذَا الْيَوْمَ وَلَا شَهْرًا إِلَّا هَذَا الشَّهْرَ. يَعْنِي رَمَضَانَ (32).

أخرج مسلم في صحيحه عن أبي قتادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: رَجُلٌ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ... صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ، إِنْ أَحْتَسِبُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُكْفِّرَ السَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ، وَ السَّنَةَ الَّتِي بَعْدَهُ، وَ صِيَامُ يَوْمِ عَاشُورَاءَ، إِنْ أَحْتَسِبُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُكْفِرَ السَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ (33).

يومي الاثنين والخميس

أخرج مسلم في صحيحه عن أبي قتادة الأنصالي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ صَوْمِ الْاِثْنَيْنِ فَقَالَ "فِيهِ وُلِدْتُ، وَفِيهِ أَنْزَلَ عَلَيَّ" (34).

أخرج البخاري في صحيحه عن كعب بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمَ الْخَمِيسِ فِي عَزْوَةِ تَبُوكَ وَكَانَ يُحِبُّ أَنْ يُخْرَجَ يَوْمَ الْخَمِيسِ (35).

أخرج أبي داود في سنن عن مولى أسامة بن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ انْطَلَقَ مَعَ أُسَامَةَ إِلَى

وادي القرى في طلب مال له فكان يصوم يوم الاثنين ويوم الخميس فقال له مولا له لم تصوم يوم الاثنين ويوم الخميس وأنت شيخ كبير فقال إن نبي الله ﷺ كان يصوم يوم الاثنين ويوم الخميس وسئل عن ذلك فقال إن أعمال العباد تعرض يوم الاثنين ويوم الخميس⁽³⁶⁾.

سُئِلَ مِنْ شَوَّالٍ

أخرج مسلم في صحيحه عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ، كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ"⁽³⁷⁾.

المطلب الثاني: أحاديث عن الأيام المجتمعة

شهر رمضان

أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "الصَّيَّامُ جُنَّةٌ فَلَا يَرْفُثُ وَلَا يَجْهَلُ، وَإِنْ أَمْرٌ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ: إِنِّي صَائِمٌ مَرَّتَيْنِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ. يَبْرُكُ طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ وَشَهْوَتُهُ مِنْ أَجْلِ الصَّيَّامِ لِي، وَأَنَا أَجْزِي بِهِ وَالْحَسَنَةُ بَعْسَرُ أَمْثَالِهَا"⁽³⁸⁾.

أخرج البخاري في صحيحه عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ فِي الْجَنَّةِ بَابًا يُقَالُ لَهُ الرَّيَّانُ، يَدْخُلُ مِنْهُ الصَّائِمُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، لَا يَدْخُلُ مَعَهُمْ أَحَدٌ غَيْرُهُمْ، يُقَالُ: أَيْنَ الصَّائِمُونَ؟ فَيَدْخُلُونَ مِنْهُ، فَإِذَا دَخَلَ آخِرُهُمْ، أُغْلِقَ فَلَمْ يَدْخُلْ مِنْهُ أَحَدٌ"⁽³⁹⁾.

أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول: قال رسول الله ﷺ: "إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ فَتَحَتْ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ، وَغُلِّقَتْ أَبْوَابُ جَهَنَّمَ وَسُلِسِلَتْ الشَّيَاطِينُ؟"⁽⁴⁰⁾. كما أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: ... مَنْ قَامَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ⁽⁴¹⁾.

ومن فضائل هذا الشهر الكريم المبارك أن فيه ليلة القدر، وقد أشرنا إلى هذه الليلة (42).

العشرة من ذي الحجة

أخرج البخاري في صحيحه عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: "ما الْعَمَلُ فِي أَيَّامِ الْعَشْرِ أَفْضَلَ مِنَ الْعَمَلِ فِي هَذِهِ" قالوا: "وَالْجِهَادُ؟" قَالَ: "وَالْجِهَادُ، إِلَّا رَجُلٌ خَرَجَ يُخَاطِرُ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ، فَلَمْ يَرْجِعْ بِشَيْءٍ" (43).

الأيام البيض (ثلاث عشرة، وأربع عشرة، وخمس عشرة) من كل شهر هجري.

أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: أَوْصَانِي خَلِيلِي بِثَلَاثٍ: صِيَامِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، وَرَكَعَتِي الضُّحَى، وَأَنْ أُوتِرَ قَبْلَ أَنْ أَنَامَ (44).

أيام التشريق.

أخرج مسلم في صحيحه عن نُبَيْشَةَ الْهَذَلِيَّةِ (45) قَالَ: قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَيَّامُ التَّشْرِيقِ أَيَّامٌ أَكَلٌ وَشُرْبٌ" (46).

خاتمة

ها أنا قد انتهيت ولله الحمد والمنة من هذا البحث الذي نرجو الله أن ينفعنا به وعموم المسلمين وأن يبصرهم بحقيقة سبل الفوز بالجنة من خلال اتباع سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكتاب ربهم جل وعلا، ويوقفهم على الدخيل الذي دخل كتب الحديث وغيرها من كتب الدين الحنيف وتعد جنائية على الإسلام والمسلمين، وقد وقفت على التنبيه على الأيام التي يميزها الفضل عما سواها؛ ولا سيما حاجة المسلم والمؤمن لها لتحصيل الخير الوفير، فكان هذا الجهد على قدر طاقاتي وعلمي البسيط جداً استطعت أن أخرج بهذا البحث المتواضع موضعاً فيه ما أسلفته سابقاً من أهمية هذه الأيام، وآثره في الولوج إلى الجنة والنجاة من النار، فرحم الله امرئ عرف قدر نفسه، فالحمد

لله في الأول والأخر وفي البداية والنهاية. والحمد لله بنعمته تتم الصالحات وصلى اللهم وسلم وبارك على المبعوث رحمة للعالمين.

أهم النتائج:

- 1- من أراد العزة يلتزم بسنة نبيه.
- 2- التسارع والتسابق يكون في تحصيل الحسنات.
- 3- التعرض لمواسم الخير.
- 4- التزام الصحابة بمنهج النبي ﷺ في حياتهم.

التوصيات:

- 1- تطبيق هذا النهج النبوي الشريف على مناحي الحياة.
- 2- تشجيع الباحثين على الخوض في مختلف أساليب النبي ﷺ في تعليم دين الله.
- 3- تدريس هذه المناهج للطلبة في المدارس.
- 4- عقد دورات وورش تبين دور النبي ﷺ في تأسيس الدولة.

هذا وبالله التوفيق، وصل اللهم وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، والحمد لله رب العالمين

- الحواشي الإحالات:

- (1) صحيح البخاري، للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري الجعفي، المتوفى سنة 256هـ، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة السادسة لنوان، مجلد واحد، سنة الطبع 1430هـ-2009م، (81) كتاب الرقاق، (50) باب يدخل الجنة سبعون ألف بغير حساب، حديث رقم: (6541)، ص1191.
- (2) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، بيروت، دار صادر، ط1، مادة ف ض ل (524/11) بتصرف.
- (3) القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، بيروت، الرسالة، ط3، 1398هـ-1978م، (ص: 1043-1044) بتصرف.
- (4) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ط بلا، 1399هـ-1979م، (508/4).

- (5) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، (68/5).
- (6) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1428هـ-2008م، ص1718.
- (7) التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، ت: 8169هـ، ضبطه: محمود عمر الدمياطي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ-1985م، ص(141).
- (8) النهاية في غريب الحديث والأثر، مبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط بلا، 1399هـ-1979م، (3/455).
- (9) المُعْرَبُ في ترتيب المعرب، ناصر الدين المُطَرِّزِي، تحقيق: محمود فاخوري و عبد الحميد مختار، حلب، مكتبة أسامة بن زيد، ط1، 1399هـ-1979م، (2/142).
- (10) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي بن القاضي التهانوني، ت: 1158هـ، بيروت، مكتبة لبنان، ط1، 1996، ص(1278).
- (11) المجموع شرح المذهب، يحيى بن شرف النووي محي الدين أبو زكريا النووي، ت: 676هـ، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، جدة، مكتبة الإرشاد، جدة، ط بلا، (6/488).
- (12) لسان العرب، محمد بن منظور، (3/319).
- (13) مشارق الأنوار على صحاح الآثار، أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، ت: 544هـ، تونس، مكتبة العتيقة طبعة 1979م، والقاهرة، مكتبة دار التراث القاهرة، (2/105).
- (14) سيخرج في الفصل الثاني في موضعه.
- (15) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت، دار الفكر، ط1، 1420هـ - 2000م (4/771).
- (16) سيخرج في الفصل الثاني في موضعه.
- (17) سيخرج في الفصل الثاني في موضعه.
- (18) لسان العرب، محمد بن منظور (7/160-162).
- (19) سيخرج في الفصل الثاني في موضعه.
- (20) لسان العرب، محمد بن منظور (2/227).
- (21) سيخرج في الفصل الثاني في موضعه.
- (22) لسان العرب، محمد بن منظور (7/124).
- (23) سيخرج في الفصل الثاني في موضعه.
- (24) صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مُسلم بن الحجاج القُشَيْرِي النيسابوري، المتوفى سنة 261هـ،

- بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة السادسة لنوان مجلد واحد، سنة 2011م، (13) كتاب الصيام، (36) باب استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عرفة وعاشوراء والاثنين والخميس، حديث رقم: (1162)، ص422، الشاهد من الحديث ما تحته خط.
- (25) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، (10) كتاب الأذان، (135) باب السجود على الأنف في الطين، حديث رقم: (813)، ص156، الشاهد من الحديث ما تحته خط.
- (26) صحيح مسلم، (8) كتاب صلاة العيدين، (4) باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد، حديث رقم: (892)، ص317.
- (27) صحيح بخاري، (13) كتاب العيدين، (3) باب سنة العيدين لأهل الإسلام، حديث رقم: (952)، ص179.
- (28) تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ، بيروت، دار الفكر، ط1، 1415هـ-1995م، عبدالله بن قُرط، يضم القاف، الأزدي، الثمالي يضم المثلثة وتخفيف الميم، صحابي كان اسمه شيطانًا، فغيره النبي ﷺ، وأمره أبو عبيدة على حمص، واستشهد بأرض الروم سنة 56هـ، (535/1).
- (29) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني "أبي داود"، المتوفى سنة 275هـ، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع مجلد واحد، ط1، (5) كتاب المناسك، (19) باب في المهدي إذا عَطِبَ قبل أن يبلغ، حديث رقم: (1765)، ص271، قال المحدث صحيح.
- (30) صحيح مسلم، (7) كتاب الجمعة، (5) باب فضل يوم الجمعة، حديث رقم: (854)، ص306.
- (31) صحيح بخاري، (30) كتاب الصوم، (69) باب صوم يوم عاشوراء، حديث رقم: (2004)، ص361.
- (32) صحيح مسلم، (13) كتاب الصيام، (19) باب صوم يوم عاشوراء، حديث رقم: (1132)، ص410.
- (33) صحيح مسلم، (13) كتاب الصيام، (36) باب استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عرفة وعاشوراء والاثنين والخميس، حديث رقم: (1162)، ص422.
- (34) صحيح مسلم، (13) كتاب الصيام، (36) باب استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عرفة وعاشوراء والاثنين والخميس، حديث رقم: (1162)، ص423.
- (35) صحيح البخاري، (56) كتاب الجهاد والسير، (103) باب من أراد غزوة فوري بغيرها ومن أحب الخروج يوم الخميس، حديث رقم: (1162)، ص423.
- (36) سنن أبي داود (8) كتاب الصيام، (60) باب في صوم الاثنين والخميس، حديث رقم: (2436)، ص370، قال المحدث صحيح.
- (37) صحيح مسلم، (13) كتاب الصيام، (39) باب استحباب صوم ستة أيام من شوال اتباعاً لرمضان، حديث رقم: (1164)، ص424.
- (38) صحيح البخاري، (30) كتاب الصوم، (2) باب فضل الصوم، حديث رقم: (1894)، ص343.

- (39) صحيح مسلم، (13) كتاب الصيام، (30) باب فضل الصيام، حديث رقم: (1152)، ص 416.
- (40) صحيح البخاري، (59) كتاب بدء الخلق، (11) باب صفة إبليس وجنوده، حديث رقم: (3277)، ص 600.
- (41) صحيح البخاري، (30) كتاب الصوم، (6) باب من صام رمضان إيماناً واحتساباً ونيةً، حديث رقم: (1901)، ص 344.
- (42) سبق تخرجه في صفحة 13.
- (43) صحيح البخاري، (13) كتاب العيدين، (11) باب فضل العمل في أيام التشريق، حديث رقم: (969)، ص 182.
- (44) صحيح البخاري، (30) كتاب الصوم، (60) باب صيام أيام البيض، حديث رقم: (1981)، ص 358.
- (45) تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، نبیثة بن عبدالله الهذلي، ويقال له نبیثة الخير، صحابي، قليل الحديث، (619/2).
- (46) صحيح مسلم، (13) كتاب الصيام، (23) باب تحريم صوم أيام التشريق، حديث رقم: (1141)، ص 412.

Days of preference in the light of the Sunnah

Dr. Osama Ahmed Ali Al-Najjar

Palestinian Researcher, Jinan University - Lebanon.

omays1966@gmail.com



Abstract:

This study under the title: "days of preference in the light of the Sunnah, the study contain tow chapter, the first one named meaning of preference inside this chapter four section. The first section named detention of preference, the second section the importance of preference, single days, last section collecting days. The second chapter named: examples of preference from Sunnah & Quran contain tow section, the first one examples of individual days, the second section examples of combined days. Then the epilogue include the main most important results that the researcher has obtained from this study.

Keywords:

preference; individual; combined.

تفاضل الأيام في السنة النبوية د. أسامة محمد علي النجار

المقاصد الاجتماعية لخصال الكفارات

بقلم

د/ أحمد خويلدي (*)، ود/ هارون الرشيد بن موسى (**)



ملخص

أولى الإسلام عناية بالغة لحياة الجماعة فحياة الفرد مرتبطة بها والعكس، وهذا ما نستشفه من خلال دعوة الإسلام إلى العناية بالأسرة وحسن الجوار، وبذل المعروف والتعاون بين جميع المسلمين.

ويمكن تتبع ذلك حتى من خصال الكفارات (الإطعام - الصيام - العتق) التي تبدو في ظاهرها عقوبات، لكن عند النظر في مقاصدها يمكن استخلاص العديد من المقاصد الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: المقاصد الاجتماعية؛ خصال الكفارات؛ الإطعام؛ العتق؛ الصيام.

مقدّمة

بعث الله سبحانه وتعالى نبيّه محمّد عليه الصّلاة والسّلام برسالة الإسلام العظيمة التي هيمنت على ما سبقها من الرّسالات السّماويّة، وكانت بحقّ خير وأكمل شريعة أنزلت للنّاس، فقد تميّزت بميّزاتٍ أهلّتها لأن تكون وحدها الرّسالة الخالدة أهمّها

(*) قسم الشريعة - معهد العلوم الإسلامية - مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي.

khouildi-ahmed@univ-eloued.dz

(**) مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة - الأغواط.

haroun.benmoussa@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/05/12 تاريخ القبول: 2019/06/08

الربانية، أي أنّ مصدرها الخالق جلّ وعلا الذي يعلم ما يصلح لعباده وما لا يصلح، وما يحقّق لهم السعادة وما يسبّب لهم التّعاسة، فلا يوجد حكم فيها أو تشريع إلاّ ويجتوي على حكم عظيمة ومقاصد جليّة يمكن للإنسان المسلم أن يستنبط بعضها منها ويمكن أن تغيب عليه أخرى وهذا الأمر جار على جميع الأحكام دون استثناء، وكمثال عن ذلك الكفارات التي شرعها الله عز وجل كحل بديل عن ذنوب معينة احتوت خصالتها على العديد من المقاصد فمنها النفسية والاقتصادية والاجتماعية....

ونظرا لعناية الإسلام بالجانب الاجتماعي في حياة الناس وتأكيد على دوره من خلال العديد من النصوص آثرنا أن نركز في بحثنا هذا على المقاصد الاجتماعية لخصال الكفارات فأين تتجلى فيها؟ وما تأثيرها على شبكة العلاقات الاجتماعية؟ وما دورها في إرساء قيم التسامح والمودة والإخاء؟ وقد احتوى المقال على العناوين التالية:

- مقدمة.
- أولاً: مدخل مفاهيمي.
- ثانياً: المقاصد الاجتماعية لخصال الكفارات.
- خاتمة.

أولاً. مدخل مفاهيمي

تعريف المقاصد:

أولاً: تعريف المقاصد لغة: المقاصد جمع مقصد، وهي مشتقة من الفعل قصد، وكلمة المقاصد عند أهل اللغة العربية بمعان عديدة، من هذه المعاني:

1- استقامة الطريق: ومنه قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ

شَاءَ لَهْدَنكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾ [النحل 09].

2- العدل والوسط بين الطرفين: وهو ما بين الإفراط والتفريط، والعدل والجور، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْتِي اللَّهَ بِذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر 32].

3- الاعتماد والاعتزام وطلب الشيء وإثباته: تقول: (قصدت الشيء، وله، وإليه قصداً).¹

اصطلاحاً: "المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد".²

أهمية دراسة المقاصد:

لدراسة المقاصد وتطبيقها على أرض الواقع فوائد وأهمية كبيرة فهي روح الشريعة وغاياتها، وهي مهمة جداً للفقهاء والمجتهد على السواء، فهي ليست مجرد متعة معرفية، ولا مجرد التعمق في المعاني والمرامي، بل لها أثر عملي، وفائدة في الواقع.

فبواسطتها يستطيع الفقيه تنمية ملكة الاجتهاد، واستنباط الأحكام العملية من الأدلة التفصيلية، ويفيده في الحكم على حالات أخرى مشابهة.

كما أن علم مقاصد الشريعة يفيد المجتهد عند تعارض الأدلة، ولذلك يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "إن -يعني عن مرتبة الاجتهاد- إنها لا تنال إلا بشرطين، لا تحصل درجة الاجتهاد إلا لمن اتصف بوصفين:

الأول: فهم مقاصد الشريعة على كمالها .

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على هذا الفهم.³

وكمثال عن ذلك في موضوعنا "المقاصد الاجتماعية لخصال الكفارات" عدم جواز الصيام مع القدرة على الإطعام والكسوة في كفارة اليمين ففي هذه الحالة الصيام لا يجزئ ولا تبرأ الذمة به⁴ لأن الجانب الاجتماعي يتجلى في الإطعام والكسوة أكثر منه في الصيام، فالأولان عبارة عن مال يدفع للغير أما الثاني (الصيام) فله مجموعة من الآثار النفسية التي تساهم في تحسيس المسلم بإخوانه وشعوره بالأمهم، لأنه يعاني ما يعانونه فيدفعه ذلك الشعور إلى تفقد إخوانه المحتاجين ومساعدتهم بقدر الاستطاعة والتخلي عن كثير من الصفات التي يتحلى بها في غير الصيام كالأنانية وحب الذات والجشع وغيرها...

ومنه يمكن القول أن للإطعام تأثير مباشر على الجانب الاجتماعي، أما الصيام فتأثيره غير مباشر لذلك قدم الإطعام على الصيام في كفارة اليمين.

تعريف الكفارات:

لغة: جمع كفارة مشتقة من الكفر -بالفتح- وهو الستر والتغطية، وقد أطلق الكفر على نقيض الإيمان لما فيه من ستر الحق وتغطيته.⁵

اصطلاحاً: قال النووي: "الكفارة من الكفر -بفتح الكاف - وهو الستر، لأنها تستر الذنب وتذهب، هذا أصلها، ثم استعملت فيما وجد فيه صورة مخالفة أو انتهاك، وإن لم يكن فيه إثم كالقتل خطأ وغيره."⁶

وقد عرفها عبد القادر عوده فقال: "هي العقوبة المقررة على المعصية بقصد التكفير عن إتيانها."⁷

وقد عرفت أيضا "إلزام مالي أو بدني وجب بترك التزام شرعي"⁸.

والملاحظ على هذه التعاريف أنها ربطت الكفارات بمعنيين جواهر وزواجر، فالجواهر هي التي تجبر الذنب وتغويه وتستره وهي عبادات وقربات بنية معينة وهو ما ذهب إليه التعريف الأول، والزواجر لأنها عقوبات تزجر عن المعصية وهي عبارة عن تفويت أموال وتحميل مشاق وهو ما ذهب إليه التعريف الثاني .

لكن يمكن للكفارة أن تتجاوز المعنيين للمساهمة في المجال الاجتماعي والاقتصادي أو النفسي لأن لها حكم أخرى قد تغيب عن ذهن الإنسان كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة.

ثانياً: المقاصد الاجتماعية للكفارات

لم نقف على تعريف لكننا حاولنا أن نعرفها كالتالي " هي والحكم والأسرار التي احتوتها الكفارات ذات البعد الاجتماعي " أو هي الغايات الاجتماعية المستنبطة من العقوبات البديلة (الكفارة) "

حكم الكفارة⁹: الكفارة مشروعة باتفاق الفقهاء وهي واجبة جبراً لبعض الذنوب والمخالفات الشرعية ودليل ذلك الكتاب والسنة وإجماع الأمة فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرتُهُمْ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا طَعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّرتُهُمْ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَأَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾ [المائدة: 89]

ومن السنة ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه، وفيه قوله ﷺ: (... وإذا حلفت على يمين غيرها خيراً منها فكفر عن يمينك وآت الذي هو خير).¹⁰

وأما الإجماع فقد أجمع المسلمون من عصر رسول الله ﷺ على مشروعية الكفارة. بين الكفارة والفدية والدية والجزية: الكفارة أخص من الفدية لأن الفدية هي البديل الذي يتخلص به المكلف من مكروه توجه إليه، وتختلف الكفارة أيضا عن الدية لأن الدية هي المال الواجب بالجناية على حر في نفس أو فيما دون النفس، والكفارة غير الجزية لأن الجزية اسم للمال الذي يؤخذ من أهل الذمة لإسكانهم في ديارنا وحمائيتهم وحقن دمائهم.¹¹

عناية التشريع بالجانب الاجتماعي:

المجتمع هو مجموعة من الأفراد تجمعهم روابط معينة، والفرد والمجتمع كل منهما يؤثر ويتأثر بالآخر وهما كجناحين تعلقو وتهبط بهما الحضارات، فالعناية بسلوك الفرد وثقافة المجتمع يرسم مسار الحضارة وينبئ عن عمرها وهو ما عبر عنه المفكر الجزائري مالك بن نبي حين يقول: "فالمجتمع يحمل في داخله الصفات الذاتية التي تضمن استمراره وتحفظ شخصيته ودوره عبر التاريخ، وهذا العنصر الثابت هو المضمون الجوهرى للكيان الاجتماعى، إذ هو الذى يحدد عمر المجتمع واستقراره عبر الزمن، ويتيح له أن يواجه ظروف تاريخه جميعا، وهو الذى يتجسد في نهاية الأمر في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تربط أفراد المجتمع فيما بينهم وتوجه ألوان نشاطهم المختلفة في اتجاه وظيفة عامة هي رسالة المجتمع الخاصة به".¹²

لذلك اهتم الإسلام بالعلاقات التي تكوّن المجتمع الواحد المتناسك والدولة المتناسكة بدءاً من الأسرة، وانتهاءً بالأمة كلها، فقد جاء الإسلام بالعلاقات التي تربط الأسرة ببعضها، وتربط المجتمع ببعضه، حيث أمر الإسلام ببر الوالدين، وصلة الرحم، وحسن الجوار، وبذل الإحسان، والعطف على المحتاج، والمؤاخاة بين المسلمين، وغير ذلك مما فيه صلاح الدنيا والآخرة.

ولنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة، عندما بدأ فور وصوله إلى المدينة المنورة بتوثيق العلاقات بين المسلمين من خلال المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، ثم أتبع ذلك بكتابة وثيقة المدينة المنورة، التي رسمت العلاقات بين أبناء مجتمع المدينة بمختلف أطيافهم، فشبكة العلاقات هي سر تطور المجتمع ونهوضه¹³.

إن فكرة المجتمع واضحة بارزة في شعائر هذا الدين ونظامه على السواء وأنها الفكرة الأولى القوية الشائعة في كيانه كله، فإذا شاهدنا في بعض العصور محاولة لتضخيم الجانب التعبدي في هذا الدين وعزله عن الجانب الاجتماعي أو عزل الجانب الاجتماعي عنه فتلك آفة العصر لا آفة الدين¹⁴.

وحتى العبادة ليست مجرد إقامة الشعائر إنما الحياة كلها خاضعة لشريعة الله، متوجهة بكل نشاط فيها إلى الله، ومن ثم يعد كل خدمة اجتماعية وكل عمل من أعمال الخير في عبادة، ولعل مرض المجتمع يرجع إلى "تضخم الأنا"، وتنامي "النزعة الفردية" داخله؛ حيث إن الفرد يبحث عن مصالحه الشخصية، ومنافعه الذاتية، دون الالتفات إلى مصلحة المجتمع، فيغيب التعاون لبناء المجتمع، وتدور النقاشات بين الأفراد، لا للوصول إلى حلول، بل لجلب الأدلة التي تدعم وجهة نظر الفرد.

أسباب وجوب الكفارة إجمالاً: 15

1- الحنث في اليمين: أي المخالفة لما انعقدت عليه اليمين، وذلك بفعل ما حلف على عدم فعله، أو ترك ما حلف على فعله، إذا علم أنه قد تراخى على فعل ما حلف على فعله إلى وقت لا يمكنه فيه فعله عدم الوفاء بالندر: فمن نذر نذرا ولم يوف به فكفارته كفارة يمين و تتمثل في إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة والفرد مخير في هذه الثلاثة وعند العجز عنها يلزمه صيام ثلاثة أيام. قال تعالى ﴿لَا يُؤْخَذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْآيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ بِهِ إِطْعَامَ عَشْرَةِ

مَسْلِكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾ (سورة المائدة آية 89)

2. كفارة الظهار: وهى الكفارة التي تجب على من يظاهر امرأته بأن يقول لها: أنت

علي كظهر أمي فتحرم عليه حتى يكفر ظهاره وتتحدد الكفارة في قول الله تعالى:

﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ مَنْ قَبْلَ أَنْ يَتَمَاسَا ۚ ذَلِكَ يُؤَعِّظُونَ بِهِ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٤٠﴾ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ۚ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ۚ ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۚ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤١﴾ (سورة المجادلة، آية 4: 3).

يتضح من الآية الكريمة أن كفارة الظهار تكون على الترتيب الآتي تحرير رقبة،

فصيام شهرين متتابعين، فإطعام ستين مسكيناً.

القتل الخطأ: الأصل في كفارة الخطأ قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ۚ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا ۚ فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۚ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ۚ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۚ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾ (النساء 92)

وقد أوجب الله تعالى في دية القتل خطأ شيئين الكفارة والدية.

الجماع في نهار رمضان عمدا: وتتمثل العقوبة فيما روى عن رسول الله ﷺ " أنه

جاءه رجل فقال هلكت قال رسول الله ﷺ: وما أهلكك؟، قال واقعت امرأتي في

رمضان، قال ﷺ تجد رقبة؟، فقال: لا قال ﷺ: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال ﷺ: فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً؟ قال: لا، ثم جلس السائل وأتى النبي ﷺ بعرق تمر فقال تصدق بهذا فقال على أفقر منا يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها أهل أحوج إليه منا فضحك ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال أذهب فأطعمه أهلك"16. وهذه الكفارة واجبة عند جمهور الفقهاء ويرى الإمام مالك أنها تجب على التخيير وأفضلها الإطعام17

محظورات الحج أو الإحرام: إذا ارتكب الحاج بعض محظورات الإحرام وجبت عليه الكفارة وذلك مثل أن يصيد صيد البر أو يخلق شعره أو يقص أظفاره أو يتطيب أو يلبس المخيط ﴿وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلُقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمْتُمْ فَمَن تَمَتَّع بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١٦٦﴾ (سورة البقرة آية رقم 196).

أنواع الكفارات:

أشار الكاساني رحمه الله لأنواع الكفارات من حيث سبب وجودها بقوله:

والكفارات المعهودة في الشرع خمسة أنواع: "كفارة اليمين وكفارة الحلق (في النسك) وكفارة القتل، وكفارة الظهار وكفارة الإفطار في رمضان، والكل واجبة إلا أن الأربعة الأولى منها عرف بالكتاب العزيز، والخامسة منها عرف وجوبها بالسنة"18.

ب- المقاصد الاجتماعية لخصال الكفارات:

من خلال عرضنا لأنواع الكفارات يتبين لنا أن خصالها تتمثل في ثلاثة أشياء

الإطعام أو الكسوة والصيام والعتق وقد احتوت هذه الخصال على مقاصد اجتماعية عامة أي تشترك فيها جميعا ومقاصد اجتماعية تميز كل خصلة عن الأخرى.

مقاصد اجتماعية عامة:

يتجلى في الكفارات جانب الزجر والردع فإذا علم المسلم أنه لو ارتكب فعلا يترتب عليه كفارة وأنها ستكون في ذمته نكان ذلك سببا في ردعه وزجره ومنعه من الإقدام على فعله بل والسعي في أسبابه فتحقق بذلك العديد من المصالح الاجتماعية، ففيها حفاظ على الأسر من ظاهرة الظهار كما يوجد فيها حفاظ على مشاعر المسلمين من انتهاك حرمة رمضان وتثبيت لقيمة اليمين في المجتمع والحفاظ على النفس، فإذا كانت العقوبة تعود على المجتمع بالمصلحة، لما اشتملت عليه من تحرير رقبة أو إطعام أو كسوة، فإن الكفارة حينئذ تكون محققة لمصلحة المجتمع بصورة دقيقة وعميقة.

قال السرخسي: "الكفارات أجزية الأفعال وهي مشروعة للزجر عن ارتكاب أسبابها".¹⁹

وقال ولي الله الدهلوي: "...لأن مقاصد الكفارة أن يكون بين عيني المكلف ما يكبحه عن الاقتحام في الفعل خشية أن يلزمه ذلك، ولا يمكن ذلك إلا بكونها طاعة شاقّة تغلب على النفس، إما من جهة كونها بذل مال يشح به، أو من جهة مقاساة جوع وعطش مفرطين".²⁰

وفي الكفارات أيضا ترسيخ للقيم الأخلاقية لأن الشريعة الإسلامية تدعو المسلمين إلى الفضيلة ومكارم الأخلاق وإلى الأخوة والمحبة والرحمة والعدل بين الناس وحفظ كرامتهم وتنهاتهم عن كل ما يחדش المعاني النبيلة بينهم من ظلم وبغض وتحاسد واحتقار للآخرين أو فعل ما فيه إيغار للصدور كالبيع على بيع الآخر أو

الخطبة على خطبة غيره، وكل ذلك يشكل حصنا واقيا للفرد من الوقوع في الجريمة.

كما أن إثبات الكفارة في حالات تقع دون إرادة من الإنسان كما في القتل خطأ يحمل الكثير من المعاني، بما في ذلك معان نفسية تربوية توقظ في نفس الإنسان قدر الإنسان وقيمه ليس بالنسبة لأهله بل قيمته من الناحية الدينية وقيمه بالنسبة للمجتمع ومن ثم يعظم معنى حفظ النفس في النفوس بما يوجب ضرورة حذر الإنسان في الحياة وحرصه على حياة الآخرين²¹.

المقاصد الخاصة: سبقت الإشارة إلى أن خصال الكفارات تتمثل في ثلاثة أشياء الإطعام أو الكسوة والعتق والصيام ولكل خصلة من هذه الخصال مقاصد اجتماعية تتميز عن الأخرى.

أ- الإطعام والكسوة: لهما نفس المقاصد تقريبا إلا أن الغالب على نصوص السنة هو الإشارة على أهمية الطعام وهو ما جرى عليه العمل في الأدبيات الاجتماعية والتاريخية هو الحديث عن الطعام دون غيره، لذلك آثرنا الحديث عن الطعام دون الكساء وقد احتوى الإطعام على العديد من المقاصد أهمها:

- مقصد تحقيق الاستقرار الاجتماعي: من خلال ما يفرضه على المكفرين من التكافل الاجتماعي والأخذ بأيدي الفقراء ومساعدتهم، لأن غياب الإطعام يؤدي إلى تفكك المجتمع واختلال نظامه، وشيوع الفقر سيبتج عنه ظواهر اجتماعية كثيرة كالنسول والسرقة أو قيام ثورات اجتماعية والتاريخ خير شاهد على ذلك، فمعظم الثورات التي قامت في العالم هي ثورات الخبز وقد أفرد المؤرخ المصري أبو العباس المقرئ كتاباً في مجاعات مصر التي أدت إلى ثورات عارمة، أو إلى موت ذريع بسبب الجوع والوباء، وقد كتب كتابه في أوائل القرن التاسع الهجري بأحاسيسه ودموعه؛ لأن ابنته الوحيدة قضت في الوباء الذي أعقب الجوع في تلك الفترة، وسماه (إغاثة

الأمة بكشف الغمة) أراد به أن يخفف عن الناس مصابهم بذكر مصاب من كانوا قبلهم مما هو أشد من مصابهم، وجمع فيه من أخبار المجاعات وثوراتها.²²

والثورة الفرنسية المشهورة (1789م) كان أهم سبب فيها الجوع، نتيجة للنظام الطبقي والفوارق الاجتماعية التي كانت تسود فرنسا علاوة على الضرائب المتنوعة والعديدة التي وقع عبئها على الطبقة الفقيرة²³ وكذلك الثورة البلشفية (1917م) كان من أسبابها سوء الأوضاع الاقتصادية من ارتفاع للأسعار ونقص للمواد الأولية من غذاء وغيره.²⁴

وقد أشار المؤرخ الأمريكي اللامع ديورانت في كتابة (قصة الحضارة) إلى العلاقة إلى تأثير الجانب الاقتصادي على العلاقات الاجتماعية فذكر أنه من أسبابها " والعوامل الاقتصادية من أهمها فقد يكون لشعب مؤسسات اجتماعية منظمة وتشريع خلقي رفيع، بل قد تزدهر فيه صنغريات الفنون ومع ذلك فإن ضل في مرحلة الصيد البدائية واعتمد في وجوده على ما عسى أن يصادفه من نقائص فإنه يستحيل أن يتحول من الهمجية إلى المدنية تحولا تاما."²⁵

لذلك أولت الشريعة الإسلامية معاش الناس وأرزاقهم عناية عظيمة، فسدت كل طريق لاحتكار الطعام، أو التضييق على الناس فيه، وفي تشريعات البيوع والمعاملات حُص الطعام عن غيره بأحكام لأهميته فجاء في الحديث: «لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ»²⁶ ونقل الترمذي إجماع العلماء على منع الاحتكار في الطعام، وجعلت حيازة الطعام المبيع قبل بيعه مرة أخرى أمرا واجبا، وجاء فيه حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كنا في زمان رسول الله ﷺ نَبْتَاغُ الطَّعَامِ فَيَبِّعُهُ عَلَيْنَا مِنْ يَأْمُرُنَا بِانْتِقَالِهِ مِنَ الْمَكَانِ الَّذِي ابْتَعْنَاهُ فِيهِ إِلَى مَكَانٍ سِوَاهُ قَبْلَ أَنْ نَبِيعَهُ»²⁷، وكانوا يعاقبون على الإخلال بذلك؛ كما روى ابن عمر «أَتَمُّهُمْ كَانُوا يُضْرَبُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذَا

اشْتَرَوْا طَعَامًا جِزَافًا أَنْ يَبِيعُوهُ فِي مَكَانِهِ حَتَّى يُحَوَّلُوهُ».²⁸

وهذا التشديد في الطعام لم يرد في غيره، وكان الشارع الحكيم أراد إفعال كل طريق تؤدي إلى احتكار الطعام؛ لأن معاش الناس متعلقة به، فحين يلزم بكيله ونقله وحيازته بعد بيعه قبل أن يباع مرة أخرى؛ تكثر الأيدي التي تتداوله، فيمتنع احتكاره، ويراه الناس بكثرة وفتحت كل طريق يؤدي إلى إطعام الطعام وبذله، ورتبت عليه الأجور العظام.

ومن أوائل الخطاب النبوي المكي في المرحلة السرية يوم لم يكن مع النبي ﷺ إلا حر وعبد؛ سأله عمرو بن عَبَسَةَ: «ما الإسلام؟» فقال ﷺ: طَيْبُ الْكَلَامِ وَإِطْعَامُ الطَّعَامِ»²⁹ رواه أحمد. فكان إطعام الطعام حاضراً في أول خطابات الدعوة المكية، ولما هاجر إلى المدينة كان أول خطاب له ﷺ فيها فيه ذكر الطعام؛ إذ قال في مقدمه للمدينة: «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَفْشُوا السَّلَامَ وَأَطْعِمُوا الطَّعَامَ وَصَلُّوا الْأَرْحَامَ وَصَلُّوا بِاللَّيْلِ وَالنَّاسُ نِيَامٌ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِسَلَامٍ»³⁰ رواه الدارمي وسئل النبي ﷺ: «أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟» قال: تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ».³¹

مقصد تحقيق التكافل الاجتماعي: تعتبر الكفارات أحد الموارد الهامة لتمويل التكافل الاجتماعي حيث يلاحظ من العرض السابق أن تكفير المخالفات الشرعية يتمثل بصفة أساسية في إشباع حاجات الطعام والكساء للمحتاجين لذلك يشير أحد الباحثين إلى أن الإسلام جعل كفارة كثير من الذنوب إطعام الفقراء وكسوتهم وهذا مورد لتمويل مشاريع التكافل الاجتماعي³².

ولذلك فإن للكفارات دوراً هاماً في التكافل الاجتماعي حيث قد لا تكفى الموارد الأخرى لتأمين حاجات الناس.

مقصد تحقيق السلم الاجتماعي: ذلك أن الإطعام يترك أثراً نفسياً على الفقراء والمساكين والمستفيدين منه بصفة عامة حيث يقضي على جميع الأمراض النفسية والقلبية وهذا يؤدي إلى السلام النفسي الذي ينتج لنا مجتمعاً خالياً من الأحقاد والضغائن، وفي المقابل يعمل على توطيد أواصر الأخوة بين أفراد المجتمع المسلم، إذ يقلل من الطبقة ويعمل على إزالة الفوارق الاجتماعية فتعم الألفة ويسود الهناء وهو ما يهدف إليه الإسلام.

مقصد تحقيق الأخلاق الاجتماعية الفاضلة: لأن الترغيب في الإطعام ترغيب لغيره من الأخلاق الاجتماعية الفاضلة فالمسلم إذا تفقد جاره إذا بات شعبان أم جائع، فإنه يتربى على هذا الفعل وينغرس فيه تفقد جاره و الوقوف معه أيام الشدائد والتضحية بالمال والوقت والبدن من أجل إسعاده، فهذه الخصلة الاجتماعية الحميدة عامل وسبب يؤدي إلى خصال أخرى.

الصيام: للصيام مجموعة من الآثار النفسية تنعكس إيجاباً على المجتمع من بينها:

• تعميق المراقبة لله تعالى وآثارها على المجتمع:

يعمق الصيام في الإنسان المراقبة لله تعالى في كل حركاته وسكناته، والمراقبة سر من أسرار الإسلام لا تعرفه الأمم ولا تستعمله لضبط سلوك المجتمع والأفراد، فالصوم يربى في نفس الصائم صفة المراقبة، مراقبة الله عز وجل في السر والعلن والغيبة والشهود، والمسلم إذا راقب الله حق المراقبة فقد بلغ غاية الإحسان، وفي حديث جبريل المشهور الذي كان رواه الشيخان أنه سأل رسول الله ﷺ فقال: ما الإحسان؟ قال: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"³³ ولا تكاد تجد عبادة تتجلى فيها مراقبة الله مثل الصوم، فالصائم الذي لا يراقب الله سبحانه ربها يأكل ويشرب في الخفاء ثم يظهر أمام الناس بمظهر الصائم المتسك، فالصوم في

الحقيقة سر بين العبد وبين ربه، ولا يطلع على حقيقته إلا الله، ولكونه سرّاً بين العبد وبين ربه أضافه الله إلى نفسه وشرفه بهذه الإضافة، ففي الحديث الصحيح الذي رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ (قال الله تعالى: كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به، والصيام جنة، فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب، فإنه سابه أحد أو قاتله فليقل إنني امرؤ صائم³⁴).

ولا يزال الصوم يقوي من صفة المراقبة حتى تصير ملكة من الملكات النفسية، وإذا صارت ملكة راسخة تحكمت في سلوك الإنسان ووجهته إلى المسارعة في الخيرات والإحجام عن المنكرات، إذ كلما أمرته نفسه الأمانة بالسوء بمنكر تذكر عظمة الله وجلاله وأنه مطلع عليه ومراقب له فتقول له: اترك ولعمل الخير أسرع، وصدق الله حيث يقول ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: 201) وصلاح الأفراد والجماعات متوقف إلى حد كبير على هذا الوازع النفسي الذي يجعل من صاحبه رجلاً حاضر القلب متيقظ الشعور حي الضمير، فإذا استشعر كل فرد من أفراد المجتمع مراقبة الله تعالى أحجم عن كل فعل يسيء إلى مجتمعه فتعم السكينة والطمأنينة وتزول الجرائم.

• التحكم في الشهوات وتقوية الإرادة وآثارها على المجتمع:

وهذا أمر مهم جاء به الإسلام العظيم، فهذا الدين الجليل لم يجعل الوصول إلى رضي الله تعالى عن طريق الامتناع عن الملاذ والشهوات كما زعم أحبار النصارى ورهبانهم، إنما أباح ذلك للمسلم بضوابط، وحثه على التحكم في شهواته، ومرادات نفسه، فقد فرض الله الصوم على الإنسان ليقوي من إرادته، ويشد من عزمته ويرفع من همته، ويكمل من رجولته، فيصير مسلحاً بقوة الإرادة مزوداً بذخيرة الشجاعة، مستعداً استعداداً صالحاً لخوض ذلك العباب، لذا كان من الطبيعي أن يفرض الصوم

على الأمة كما فرض عليها الجهاد في سبيل الله وذلك لتقرير منهجه في الأرض، وللقوامة به على البشرية وللشهادة على الناس، فالصوم هو مجال تقرير الإرادة العازمة الجازمة، ومجال اتصال الإنسان بربه اتصال طاعة وانقياد، كما أنه مجال الاستعلاء على ضرورات الجسد كلها، واحتمال ضغطها وثقلها، إثارة لما عند الله من الرضى والمتاع، وهذه كلها عناصر لازمة في إعداد النفوس لاحتمال مشقات الطريق المفروش بالعقبات والأشواك، والذي تتناثر على جوانبه الرغبات والشهوات والذي تهتف بالسالكين آلاف المغريات.

فليس الصوم الامتناع عن الأكل والشرب فقط بل صوم الجوارح عن كل الآفات التي تمس المجتمع لذلك جاء في الحديث: « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه»³⁵ يعزز روح التقوى والورع في وجود الإنسان وله تأثير مباشر في التربية الروحية لكل أبناء المجتمع فرداً فرداً، وذلك بسبب أن أكثر الذنوب الفردية والاجتماعية ناشئة من غريزتي الغضب والشهوة، بينما الصوم يقف أمام طغيان هاتين الغريزتين، ولذلك فهو سبب تقلص الفساد في المجتمع وازدياد التقوى.

• مظهر عملي للمساواة الكاملة بين أفراد المجتمع:

إن الصيام يشترك فيه الغني والفقير على حد سواء في الإحساس بالجوع طيلة فترة الكاملة، فمن أسرار الصيام الاجتماعية أنه تذكير عملي بجوع الجائعين، وبؤس البائسين، تذكير بغير خطبة بليغة ولا لسان فصيح، تذكير يسمعه الصائم من صوت المعدة، ونداء الأمعاء، فإن الذي نبت في أحضان النعمة ولم يعرف طعم الجوع، ولم يذق مرارة العطش، لعله يظن أن الناس كلهم مثله.. فلا غرو أن جعل الله من الصوم مظهراً للاشتراكية الصحيحة والمساواة الكاملة، وجعل الجوع ضريبة إجبارية، يدفعها

الموسر والمعسر.. يقول السيد سابق عن آثار الصوم الاجتماعية "والصيام فيه معنى المساواة بين الفقراء والأغنياء في الحرمان وترك التمتع بالشهوات وهذا من شأنه أن يرفع من نفس الفقير إذ يجد الغني مثله في القيام بهذه المهمة كما أنه يفجر ينابيع الرحمة والعطف في قلوب الأغنياء ويبعثهم على مساواة الذين ضاقت بهم سبل العيش فتتألف القلوب وتذهب الأحقاد ويتعاون الفقراء والأغنياء على النهوض بالمجتمع وتوفير الطمأنينة له، ولقد كان يوسف عليه السلام أميناً على خزائن الأرض وكان يكثر من الصيام فسئل عن ذلك فقال أخاف أن أشبع فأنسى الجائع".³⁶

• **حسن المعاشرة بين أفراد المجتمع:** إن الصوم يوفر للإنسان أرضية المباشرة بالمسائل المعنوية ويمثل سبباً لابتعاده عن الجرائم الاجتماعية وانخراطه في درب مراعاة التقوى الاجتماعية وحسن المعاشرة مع إخوته وأقرانه. يؤثر الصيام تأثيراً عظيماً في ضبط السلوك الإنساني وإصلاح أخطاء الناس وبالتأكيد إن هذا الأثر يتبلور في شهر رمضان المبارك بأجلى صورته، حيث إن أكثر الناس يصومون فيه ويمارسون بعض الأعمال المستحبة كإفطار الصائمين.

• **إشاعة الأجواء المعنوية وتقلص الجرائم الاجتماعية:** إن الصوم يعزز روح التقوى والورع في وجود الإنسان وله تأثير مباشر في التربية الروحية لكل أبناء المجتمع فرداً فرداً، وذلك بسبب أن أكثر الذنوب الفردية والاجتماعية ناشئة من غريزي الغضب والشهوة، بينما الصوم يقف أمام طغيان هاتين الغريزتين، ولذلك فهو سبب تقلص الفساد في المجتمع وازدياد التقوى.

• **إشاعة روح المحبة والإخاء في المجتمع:** إن ذلك الجوَّ الإيماني الذي يعيشه الصائمون من شأنه أن يوثق العلاقات بين قلوبهم ويشيع فيهم المحبة والإخاء وروح التعاون؛ إذ أن المؤمن يصوم مع إخوانه في جو جماعي متآلف، فالجميع يصومون في

وقت واحد ويفطرون في وقت واحد، ويستشعر كل فرد في المجتمع ما يستشعره الآخرون من الناحية الوجدانية، لأن الصائم يرتاح نفسياً إلى من هو في مثل حاله، وينجذب إليه بالعطف والمودة لاتحاد غايتها ووحدة هدفها في ابتغاء مرضاة الله وغفرانه.. فترى الصائمين في هذا الشهر متعاطفين متحابين، يقصدون المساجد للصلاة وذكر الله وقراءة القرآن، وهم غالباً يتزاورون ويتسامرون بعد صلاة العشاء والتراويح جماعة. وهم بذلك يتفقدون من تخلّف منهم عن حضور الجماعة، فإن كان مريضاً واسوّه، وإن كان في ضائقة تعاونوا لدفعها عنه.

• **توطيد العلاقات الاجتماعية بين المؤمنين:** من ثمار الصوم أيضاً توطيد العلاقات الاجتماعية بين المؤمنين، غنيهم وفقيرهم فهو يغرس في نفوس الموسرين روح البذل والعطاء حين يحسون وهم صائمون بالحاجة إلى الطعام، فيكون ذلك الجوع المؤقت مدعاة لتذكّر جوعة الفقير الدائمة بسبب الحاجة والحرمان كما يعلم الصوم التكافل والإيثار: يتولد عن الصيام كسر شوكة الأنانية لتعويضها بروح التكافل والإيثار، وترى الغني في هذا الشهر، أكثر من أي شهر آخر، يسارع إلى التضامن مع المعوزين ومد يده إليهم بسخاء لأنه أتيح له من خلال الصيام أن يشعر شعورهم ويعيش بعضاً من معاناتهم. وقد ورد في السنة ما يدل على أن للإنفاق في هذا الشهر فضلاً على الإنفاق في بقية الشهور، يدل على ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنه قال كان رسول الله ﷺ أجود الناس بالخير، وكان أجود ما يكون بالخير في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان جبريل يلقاه كل ليلة في رمضان حتى ينسلخ، يعرض عليه النبي ﷺ القرءان، فإذا لقيه جبريل كان أجود بالخير من الريح المرسلة.³⁷

العتق: أولاً: مقاصد التكفير بالعتق:

العتق: مأخوذٌ من السَّبَق، يقال: عتقت منى يمين، أي: سبقت، وعتقت لفرس:

المقاصد الاجتماعية لخصال الكفارات د. أحمد خويلدي، ود. هارون الرشيد بن موسى

إذا سبقت، وعتق فرح الطائر: إذا طار واستقل، فكأن المعتق خُلِّيَ فذهب حيث شاء، ويقال: عتق العبد يُعتق عِتاقاً وعتاقَةً، فهو مُعتَقٌ وعتيق، ولا يقال: معتوق، وخصت الرقبة بالعتق والملك دون سائر الأعضاء؛ لأنَّ تملك السيد لعبده مثاله كمن يضع حبلاً في رقبة آخرٍ يُحرِّكه كيف شاء، وكالغل يُحبس به ولا يستطيع الفكك إلا بأمر ساجنه، وتُحبس الدابة بالحبل وتُربط في عنقها، ولهذا استخدموا الحبل كنايةً في العتق، فقالوا: حبلك على غاربك (لمن أعتق عبده) جعله بمنزلة البعير يُطرح حبله على غاربه فيذهب حيث يشاء، ولا يوثق³⁸.

والإسلام لم يبلغ منبع رق أسرى الحرب لاعتبارات علمية واعتبارات سياسية ونفسية واجتماعية وتشريعية³⁹، لكنه ضيق منافذه إذ جعل السبب الوحيد له هو أسرى الحرب وما يتفرع عنه من أسباب⁴⁰، وفي الوقت نفسه قام الإسلام بتوسيع المخرج لعتق الرقاب وزيادة أسباب العتق⁴¹ لاعتبارات اجتماعية أهمها:

إيجاد العضو الفعال المساهم في الخدمة الاجتماعية: فالرق حالة حكمية تضرب على الرقيق فتحول بينه وبين كمال أهليته لا إزالة أصلها، أي يلحق بها نقص حيث يصبح بذاته مملوكاً لسيدته، فلا يملك ولا يمارس لنفسه أي مما يتعلق به حق التملك ويعامل في جانب مصلحة سيده معاملة المال المملوك، وفي كثير من الجهات يبقى على أصل الحرية فتصح الكثير من أفعاله كالإقرار والشهادة والتزويج، ويخاطب بحقوق الله فيدعى إلى الإسلام ويطلب بالصلاة والصيام والكف عن المحرمات وتجب له النفقة، ولكن تسقط عنه بعض الواجبات كالجمعة والحج والجهاد لا زوالاً للأهلية، ولكن محافظة على حق السيد، فإن أذن له السيد ارتفع المانع فعادت الأهلية ولا يعد ذلك إثباتاً لأصلها⁴²...

لأن خدمة المجتمع والقيام بشؤون أفراده لا تتم بأرقاء ولا مملوكين فالعبد

المملوك هو وماله ملك لسيده فلا يستطيع خدمة نفسه فكيف بالمجتمع لذلك فغرض الشرع الإسلامي من تشجيع العتق هو تزويد المجتمع بالعتقاء بغرض خدمته ويمكن أن نستشف ذلك. ويحسن هنا أن نشير إشارة خاصة إلى إحدى هذه الكفارات لدلالاتها الخاصة في نظرة الإسلام إلى الرق، فقد جعل كفارة القتل الخطأ دية مسلمة إلى أهل القتل وتحرير رقبة: "ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله"⁴³. والقتيل الذي قتل خطأ هو روح إنسانية قد فقدها أهلها كما فقدها المجتمع دون وجه حق، لذلك يقرر الإسلام التعويض عنها من جانبيين: التعويض لأهلها بالدية المسلمة لهم، والتعويض للمجتمع بتحرير رقبة مؤمنة! فكأن تحرير الرقيق هو إحياء لنفس إنسانية تعوض النفس التي ذهبت بالقتل الخطأ. والرق على ذلك هو موت أو شبيه بالموت والرق هو موت أو شبه بالموت في نظر الإسلام على الرغم من كل الضمانات التي أحاط بها الرقيق، ولذلك فهو ينتهز كل فرصة لإحياء الأرقاء بتحريرهم من الرق.⁴⁴

قال محمد بن عبد الرحمن البخاري في كتاب محاسن الإسلام: "ومن جملة المحاسن في الإعتاق أنه إذا اعتقه صار أهلاً للشهادة والولاية والتصرف في الأموال والقضاء وغيرهما فيشيع منافع بدنه لعامة الناس وكان كما قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾ (المائدة: 32)، فكان الإعتاق إحساناً إلى عامة الناس بواسطة الإحسان إليه وبهذا الطريق صلح الإعتاق كفارة للقتل.⁴⁵

لذلك رغب الإسلام في العتق وجعل له منافذ كثيرة أهمها وكان النبي ﷺ

يعتق من الأرقاء من يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة، أو يؤدي خدمة ماثلة للمسلمين. ونص القرآن الكريم على أن كفارة بعض الذنوب هي عتق الرقاب. كما كان النبي ﷺ يحث على العتق تكفيراً عن أي ذنب يأتيه الإنسان، وذلك للعمل على تحرير أكبر عدد ممكن منهم، لأغراض وغايات اجتماعية أهمها:

التأصيل للأخلاق الإسلامية

والإسلام لم يجعل هذا الحل هو الخيار الوحيد، بل جعل طريق الإحسان وهو الإطلاق والمن إذا كان أرفق بهم والذي يدل على ذلك فعل النبي ﷺ مع بني المصطلق حيث أصاب منهم المسلمون سبياً كثيراً، وكان في السبي جويرية بنت الحارث بن أبي ضرار سيد قومه فأعتقها النبي ﷺ وتزوجها، فقال الناس أصهار رسول الله ﷺ فأرسلوا ما بأيديهم، أي اعتقوهم إكراماً لرسول الله ﷺ في مصاهرته فأعتق مائة أهل بيت من بني المصطلق، وكان ذلك سبب إسلام قومها⁴⁶.

إشعار الفرد المسلم بمكانة النفس الإنسانية: لا يعي مكانة الحرية إلا من ذاق ذل العبودية ولا يعرف قيمة الإنسان إلا من تجرع مرارة القهر والاستغلال ولا شك أن لتشوف الإسلام وسعيه الحثيث لتحرير النفس الإنسانية من ذل العبودية أثر نفسي له انعكاسه على الجانب الاجتماعي فحصول الفرد على حريته بالطرق التي شرعها الإسلام يجعله يعرف قيمة النفس وحريتها في الإسلام فيمتنع بذلك عن ظلم الناس والاستعلاء عليهم وضمهم حقوقهم فيشيع الأمن والرخاء وتحفظ الكرامات، على خلاف الكثير من النظم الوضعية الأخرى التي تدع الأمور تتعقد وتتأزم، حيث تقوم الثورات الاقتصادية والاجتماعية حيث تزهق الأرواح بالمئات والألوف، ثم لا يعطي الحرية لطلابها إلا مجبرة كارهة⁴⁷، وهذا الأمر يغذي فيهم حب الانتقام والتسلط فتشيع العداوات وتنتشر الحروب والدماء وتنتشر الفتن.

أعتق النبي ﷺ ثلاثاً وستين نسمة عدد سنين عمره، وقال وأعتقت عائشة سبعا وستين وعاشت كذلك وأعتق أبو بكر الصديق رضي الله عنه كثيراً، وأعتق العباس رضي الله عنه سبعين عبداً، واشتهر عبد الله بن جعفر بالسخاء والجود فمن ضمن سخائه وجوده بأنه أكثر من عتق الرقاب واجتمعت الأمة على صحته وحصول القربة به⁴⁸.

وهذا ما فعله مالك بن دينار الذي شمل بالصدقات التي وزعت على فقراء لا لبصرة فأعتق بها عدداً من الرقاب ويشير هذا على نحو واضح إلى مساعدة الناس على الحقيقة المبنية على روح الشرع، وذلك لرفع شأنهم والحرص على أن ينالوا حقهم من العدل والرحمة بما يتلاءم مع روح الإسلام.⁴⁹

خاتمة

وفي خاتمة هذا البحث يمكننا تسجيل النقاط التالية

1-مدى رحمة الله عز وجل حيث شرع لهم الكفارات تكفيرا لهم لذنوبهم ولتحقيق مقاصد أخرى اقتصادية واجتماعية تطرقنا لبعضها، كما يمكن أن نستنتج حكمة الباري عز وجل فما شرعه للإنسانية من أنظمة وفي ما يسن لها من أحكام هو أعرف بحقائق النفوس وتطور المجتمع وحكم التشريع وأحوال الأمم وتقلبات السياسة.

2-شمولية الإسلام لجميع مناحي الحياة وقد ظهر ذلك جليا في عنايته بالجانب الاجتماعي فلم يعزل الفرد عن الجماعة فللفقير والمسكين حق من وسائله خصال الكفارات.

واقعية الشريعة الإسلامية التي راعت ضعف البشر في تشريعها للكفارات فجاءت

خصالها متصفة بما يلي:

- متنوعة فلم يلزم المسلم بصنف واحد منها.
- على التدرج فالعاجز مثلاً عن الصيام في كفارة الظهر يكلف بالإطعام.
- 3- قيمة النفس البشرية وذلك واضح جلي في تضييق منافذ الرق وتوسيع طرق العتق وذلك ما يتناسب مع دعوة الإسلام الصريحة لقيم العدل والمساواة وتحريم قتل النفس والاعتداء عليها والإلقاء بها إلى التهلكة.
- 4- سبق الإسلام للعمل الخيري: من خلال تشريعه للعديد من وسائل التكافل والتي ضمنت حق الفئات الضعيفة في المجتمع كالفقير والمسكين والأرملة واليتيم، وقد غاب ذلك عن كثير من المنظمات والجمعيات الداعية لحقوق الإنسان التي لو رجعت لتعاليم الإسلام لعم العدل والأمن الغذائي وزالت المجاعات.

الدواشي والإحالات

- ¹ ابن منظور محمد لسان العرب تحقيق عبد الله الكبير - محمد حسب الله - هاشم الشاذلي ط01، دار المعارف (القاهرة) (96/3)
- ² علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط05 1993م، ص06.
- ³ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان (م، ع س) ج05 ص41.
- ⁴ ياسر علي محمد، المسائل المهمة في الكفارات، ص04.
- ⁵ ابن منظور، مرجع سابق (مادة كفر 3897/5)
- ⁶ النووي المجموع شرح المذهب مع تكملة السبكي والمطبعي، دار الفكر، ج6 ص333.
- ⁷ عبد القادر عوده، التشريع الجنائي، ط دار الكتاب العربي (بيروت) 1411هـ/1991م (683/1).
- ⁸ د/ مازن اسماعيل هنية، الإعجاز التشريعي في الكفارات، مجلة الجامعة الإسلامية غزة (فلسطين) مجلد17 عدد02 أوت2009م، ص49.
- ⁹ القياتي محمد، فقه الكفارات، أنواعها وأحكامها، دار الفضيلة للنشر والتوزيع (مصر) ط01 2010م ص08.
- ¹⁰ رواه البخاري في كتاب الأيمان والنذور، باب قول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾

[البقرة: 225]، 6/ 2443

- انظر: الجامع الصحيح للبخاري، تحقيق عبد القادر شيبية الحمد، مكتبة الملك فهد، ط 01 1429هـ-2008م ج 01
- ¹¹ فقه الكفارات (مرجع سابق) ص 08.
- ¹² مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر الجزائر ط 02 1406هـ-1986م، ص 12.
- ¹³ المرجع نفسه ص 25.
- ¹⁴ محمد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق (مصر) د. ط 1415هـ-1995م، ص 12.
- ¹⁵ القياتي محمد، فقه الكفارات، ص 09
- ¹⁶ رواه مسلم كِتَاب الصَّيَام «بَاب تَغْلِيظِ تَحْرِيمِ الْجَمَاعِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ» رقم 495 رقم 1111.
- انظر: صحيح مسلم، تحقيق نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة، ط 01، 1427هـ-2006م
- ¹⁷ ابن رشد: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، مطبعة الاستقامة، بدون تاريخ، ص 414.
- ¹⁸ الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ط 02 دار الكتب العلمية بيروت ج 95/05
- ¹⁹ محمد بن أحمد السرخسي، المسوط، دار المعرفة بيروت 1414هـ-1993م ج 19 ص 40.
- ²⁰ أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تحقيق السيد سابق دار الجيل بيروت ط 01، 1426 / 2 217
- ²¹ د/ مازن هنية الإعجاز التشريعي في الكفارات ص 46.
- ²² المقرئزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، دراسة وتحقيق د/ كرم حلمي فرحات ط 01 ص 59.
- ²³ شوقي عطا الله الجمل وعبد الله عبد الرزاق، تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة ص 89.
- ²⁴ عمر عبد العزيز ومحمد علي القوزي، دراسات في تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية بيروت ط ص 304.
- ²⁵ ديوارت، قصة الحضارة، تقديم محي الدين صابر ترجمة د زكي نجيب محمود ج واحد ص 04.
- ²⁶ رواه مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات رقم 1605 ص 754.
- ²⁷ صحيح مسلم «كتاب البيوع» باب بطلان بيع المبيع قبل القبض ص 711 رقم 1527.
- ²⁸ صحيح مسلم «كتاب البيوع» باب بطلان بيع المبيع قبل القبض ص 711 رقم 1527.
- ²⁹ رواه ابن حاتم في العلل رقم 1971 دار الكتب العلمية ج 02، ص 151.
- ³⁰ أخرجه الدارمي في المسند الجامع، كتاب الاستئذان، باب إفشاء السلام، ص 632.
- انظر أبي عبد الله الفضل الدارمي، المسند الجامع، مكتبة الملك فهد (م ع س) ط 01 1434هـ-2013م.
- ³¹ الكتب «صحيح البخاري» كتاب الإيمان «باب إطعام الطعام من الإسلام» رقم 12 ص 53.
- ³² د. مصطفى السباعي: "اشتراكية الإسلام": مرجع سابق، ص 206.
- ³³ رواه البخاري «كِتَاب الْإِيمَانِ» بِأَبِ سُوَالِ جَبْرِيلَ النَّبِيِّ ﷺ رقم 50 ص 63.

المقاصد الاجتماعية لخصال الكفارات د. أحمد خويلدي، ود. هارون الرشيد بن موسى

- ³⁴ « رواه البخاري » كتاب الصَّوْمِ « بَاب: هَلْ يَقُولُ: إِنِّي صَائِمٌ إِذَا شَيْتُمْ ص 522 رقم 1858.
- ³⁵ رواه البخاري، كتاب الصوم، باب من لم يدع قول الزور والعمل به ص 522 رقم 1903.
- ³⁶ السيد سابق، إسلامنا، دار الفكر بيروت ط 1402 02-1982م ص 125.
- ³⁷ رواه البخاري، كتاب الصيام، باب أجود ما كان النبي ﷺ يكون في رمضان رقم 1855 ص 522.
- ³⁸ محمد بن أحمد بن محمد بن سليمان بن بطال الركبي، أبو عبد الله، المعروف ببطال النظم المستعذب في تفسير غريب المذهب (1991)،، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، صفحة 104. بتصرف.
- ³⁹ د أحمد سليمان البشايرة، الرق قضية إنسانية وعلاج قرآني مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد 15، ص 81. ص 81
- ⁴⁰ المرجع نفسه، ص 127
- ⁴¹ طرق عتق الرقبة وتحفيف منابع الاسترقاق في الإسلام:
- جعل الإسلام عتق الرقاب من التقربات العظيمة إلى الله سبحانه وتعالى: قال النبي عليه الصلاة والسلام: (مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُسْلِمَةً، أَعْتَقَ اللَّهُ بِكُلِّ عَضْوٍ مِنْهُ عَضْوًا مِنْهُ مِنَ النَّارِ حَتَّىٰ فَرَجَهُ بِفِرْجِهِ).
- جعل الإسلام العتق أحد مصارف الزكاة الثمانية.
- جعل الإسلام عتق الرقاب كفارةً للطعم العبد أو ضربه،
- أوجب الإسلام العتق في بعض الكفارات، ومنها كفارة القتل الخطأ، وكفارة الظهار، وكفارة الحنث في اليمين.
- أجاز الإسلام الزواج من الرقيق، وهو من أهم وأوسع أسباب العتق.
- جعل القرار في يد المسترق نفسه؛ فشرع المكاتب مع المالك لكي يعتق نفسه بنفسه ويشترى حرّيته.
- انظر: حث الإسلام على العتق وتوسيع منافذه www.alukah.net
- ⁴² د أحمد سليمان البشايرة، الرق قضية إنسانية وعلاج قرآني، ص 129
- ⁴³ عبد الله ناصح علوان، نظام الرق في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ص 53.
- ⁴⁴ محمد بن عبد الرحمن البخاري، محاسن الإسلام وشرائع الإسلام، مكتبة القدسي (القاهرة) 1357هـ ص 54.
- ⁴⁵ د/ أحمد سليمان البشايرة، الرق قضية إنسانية وعلاج قرآني، ص 122
- ⁴⁶ عبد الله ناصح علوان، ص 44.
- ⁴⁷ حكم عتق الرقاب ص 172
- ⁴⁸ د/ محمد شاکر رشید، حکم عتق الرقاب في الفقه الإسلامي، كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد ص 169.
- ⁴⁹ رواه البخاري، كتاب الصيام، باب أجود ما كان النبي ﷺ يكون في رمضان رقم 1855 ص 522.

Social purposes of atonements characteristics

Dr. khouildi-ahmed
Department of Charia
Institute of Islamic Sciences
Eloued University
khouildi-ahmed@univ-eloued.dz

Dr. haroun.benmoussa
National center of Research in
Islamic sciences and civilization
Laghouat, Algeria
haroun.benmoussa@gmail.com



Abstract:

Islam has paid great attention to the life of the group, this is what we realize by inviting Islam to care for the family and the neighborhood and to seek solidarity and cooperation among all Muslims.

This can be traced even from the qualities of atonements (feeding - fasting - the release of necks) that appear to be penalties, but when considering their purposes can be drawn from many social purposes.

Keywords:

social purposes; feeding ; fasting ; the release of necks; atonements characteristics.



نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد

بقلم
أ. عبد القادر مقتيت (*)



ملخص

إن جمع روايات العلماء الشاذة عبر العصور إلى يومنا هذا في سفر من الأسفار، وترتيبها على حسب موضوعاتها، وتقليب النظر فيها، واستخراج طرق الاستنباط منها، ومعرفة مقاصد المجتهدين من خلالها، ولو كان على جهة الرياضة والتفقه، أو أقل تقدير على جهة التفكه، لحتم لازم لمن تصدى للإفتاء والتأليف، فهذا الكنز الثمين المنبوذ على الرفوف، وفي دواوين المخطوطات لحري أن تلمس من خلال دراسته قواعد الفقه، ووسائل الاستنباط، ونظريات الفقه، ومناهج الاستدلال، فالغوص في بحار فوائدها وفرائضها يكسب الناظر ملكة الفقه والإحراق، والتكليف الفقهي، والبناء الاجتهادي، ومن هنا جاء العزم على بعث معالم " نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد " تكون عوناً للباحث في دراسة هذا الموروث مبيناً الأسس التي تقوم عليها، وعلاقتها بالقواعد الأخرى، وضوابطها، وتطبيقاتها، مع بيان مسالك أعمالها في فقه النوازل خاصة. وتتجلى إشكالية البحث في مدى تأثير نظرية التفقه في الروايات الشاذة، وكيفية الاستفادة منها، وما السبيل لتوظيفها في النوازل؟

الكلمات المفتاحية النظرية؛ التفقه؛ الملكة؛ استثمار؛ منهج.

(*) قسم العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1، الجزائر.

megtitabdelkader@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/03/03 تاريخ القبول: 2019/05/06

مقدمة

الحمد لله الذي هدانا إلى الإيمان بهدائه الأزلية، ووفقنا لمداومة النظر في أسفار أولي الهمم العلية، بعنايته الجليلة، وأطلعنا على أصولهم ونظرياتهم المرعية، وما تنتج من المناهج العلمية، وقد دعا خاصته لتفقه في الحنفية السوية فقال: ﴿قُلُوبًا نَفَرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْشِقُونَ﴾ [التوبة: 122] وصلى الله على أشرف البرية القائل: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»¹ وعلى آله وأصحابه القائمين بنصرة الدين على الطريقة السوية، والصفوة المجتهدين من أمتهم الوارثين لعلمه العزيز على منهج الوسطية وبعد:

إن جمع روايات العلماء الشاذة عبر العصور إلى يومنا هذا في سفر من الأسفار وترتيبها على حسب موضوعاتها، وتقليب النظر فيها، واستخراج طرق الاستنباط منها، ومعرفة مقاصد المجتهدين من خلالها ولو كان على جهة الرياضة والتفقه، أو أقل تقدير على جهة التفكه، لحنم لازم لمن تصدى للإفتاء والتأليف، فهذا الكنز الثمين المنبوذ على الرفوف، وفي دواوين المخطوطات، لحري أن تلمس من خلال دراسته قواعد الفقه، ووسائل الاستنباط، ونظريات التفقه، ومناهج الاستدلال. إن الغوص في بحار فوائدها وفرائضها يكسب الناظر ملكة الفقه والإحاق، والتكليف الفقهي، والبناء الاجتهادي، ومن هنا جاء العزم على بعث معالم " نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد " تكون عوناً للباحث في دراسة هذا الموروث، مبينا الأسس التي تقوم عليها، وعلاقتها بالقواعد الأخرى، وضوابطها، وتطبيقاتها، مع بيان مسالك إعمالها في فقه النوازل خاصة. وتتجلى إشكالية البحث في مدى تأثير نظرية التفقه في الروايات الشاذة، وكيفية الاستفادة منها، وما السبيل لتوظيفها في النوازل، هذا ما سوف نطرحه من خلال هذه المقالة.

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

أهمية الموضوع:

- لقد بات من نافلة القول التأكيد على أهمية هذا البحث فقد ظلت بعض القضايا كالفتوى الشاذة مثار جدل وخلاف ونبوذ، وقد حان الوقت أن تعالج هذه القضية بحكمة وتفقه وبأسلوب علمي بعيدا عن التحيزات، والانفعالات والخلفيات.
- إن هذه النظرية تساعد الباحث على اكتساب ملكة تأهله لأن يكون مجتهدا، لأن تحصيل الملكة لا تتأتى إلا بممارسته للفقه، والترقي في مدارجه، ومطالعه، وما ولده العلماء، ومعرفة مداركهم، ومآخذ أقوالهم، وطرق اجتهادهم، ومنازعتهم في الاستنباط والاستدلال.
- إن هذه الفتاوى الشاذة تحمل في طياتها علما غزيرا وبحرا زاخرا من القواعد والمناهج يحسن للباحث الوقوف عليها.

أسباب اختيار الموضوع: تلخص دوافع الاختيار فيما يلي:

- 1- إن تطبيقات هذه النظرية موجودة عند القدماء خاصة، والمحدثين عموما ولكن بغير تنظير وتقعيد حيث لم أجد من خصها ببحث مستقل في حدود علمي.
- 2- كون هذا البحث يعالج مسألة في غاية الصعوبة إذ يمكن أن يكون بابا تلجه عقول المستشرقين فكان لزاما ولوج هذا الباب قبلهم وضبطه بقواعد العلماء، وفهوم الفضلاء.
- 3- الاطلاع على التخریجات الفقهية يثمر في النفس ويودع في الأذهان أن تلك الآراء الفقهية التي قد ترى ساقطة الاعتبار لأنها لا مستند لها، ولها في واقع الأمر ما تخرج عليه من الاعتبارات والقواعد، وهذا يذهب الظن السيئ بالقائلين بهذه الآراء من أهل العلم.

هيكلية الدراسة:

المبحث الأول: حياة الإمام ابن عرفة، والتعريف بكتابه المختصر وفيه ثلاثة

مطالب:

المطلب الأول: حياة الإمام ابن عرفة العملية.

المطلب الثاني: حياة الإمام العلمية.

المطلب الثالث: التعريف بكتاب المختصر الفقهي.

المبحث الثاني: النظرية الفقهية حدها، نسبتها، أهميتها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حد نظرية التفقه.

المطلب الثاني: نسبة النظرية إلى ابن عرفة.

المطلب الثالث: أهمية نظرية التفقه.

المبحث الثالث: تطبيقات نظرية التفقه في الروايات والأقوال والطرق في المذهب

المالكي، وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: تعريف الروايات الشاذة في المذهب المالكي

المطلب الثاني: ماهية الأقوال في المذهب المالكي.

المطلب الثالث: ماهية الطرق في المذهب المالكي.

المبحث الرابع: تحديد أوجه الشذوذ في الفتاوى، وعلاقة نظرية التفقه بالقواعد

الشرعية، وفيه مطلبان

المطلب الأول: تحديد أوجه الشذوذ في الفتوى.

المطلب الثاني: علاقة الفتاوى الشاذة ببعض القواعد الشرعية.

الخاتمة: فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

المبحث الأول

حياة الإمام ابن عرفة، والتعريف بكتابه المختصر

إن علم الفقه الذي اعتنى بشأنه علماء الأمة المحمدية، وبذل الوسع في تشييد أركانه عظماء الملة الحنيفية، ولما كانت حوادث الأيام خارجة عن التعداد، ومعرفة أحكامها لازمة إلى يوم التناد، ولم تف ظواهر النصوص ببيانها بل لا بد من طريق لها واف بشأنها، اقتضت الحكمة الإلهية جعل مثل هذه الأمة مع علمائهم كمثل بني إسرائيل مع أنبيائهم، فجعل في قداماء هذه الأمة أئمة أعلام، مهد بهم قواعد الشرع وشيد بنيان الإسلام، وأوضح بآرائهم معضلات الأحكام، فأصلوا نظريات فقهية جامعة، ورسموا مناهج علمية راقية، وسأضغ على موائد التفكه نظرية التفقه الذي أسس بنيانها الإمام الأعظم ابن عرفة، ورشحها تلامذته عطر وزخرفا، واقتضى الوضع تقديم ما قدمه الطبع بداية بتعريف صاحبها، وبيان لمح موجزة من سيرته العطرة.

المطلب الأول: حياة الإمام ابن عرفة العملية

هو الإمام العلامة المقرئ الفروعى الأصولي البياني المنطقي شيخ الشيوخ وبقية أهل الرسوخ، أبو عبد الله محمد بن عرفة الـوَرَعَمِي، ولد سنة عشر وسبعمئة تفرّد بشيخوخة العلم والفتوى في المذهب، انتشر علمه شرقاً وغرباً، فإليه الرحلة في الفتوى والاشتغال بالعلم والرواية، حافظاً للمذهب ضابطاً لقواعده، أجمع على اعتقاده ومحبه الخاصة والعامة، ومناقبه عديدة وفضائله كثيرة.²

المطلب الثاني: حياة الإمام العلمية

1/ شيوخه:

روى الإمام أبو عبد الله بن عرفة عن المحدث أبي عبد الله محمد بن جابر الوادي الصحيحين سماعاً وأجازهم، وروى عن القاضي ابن عبد السلام وسمع عليه موطأ

مالك، وعلوم الحديث لابن صلاح، وعن الفقيه المحدث الراوية أبي عبد الله بن سلمة وقرأ عليه القرآن العظيم بقراءة الثمانية، ونور الدين إبراهيم بن حسن الجبرتي، لازمه مدة طويلة وتلقى عنه بواسطة الشيخ النفراوي علم الحكمة وغيرهم كثير.³

2/ تلامذته:

تخرج على يديه جماعة من العلماء الأعلام وقضاة الإسلام كالإمام أحمد الهنتاتي، والبدر الدماميني، وابن مرزوق الحفيد، وأب القاسم البرزلي، ومحمد الأبى ونظرائهم.⁴

3/ تصانيفه:

له تأليف مليحة كـ "تقييده الكبير في المذهب" جمع فيه ما لم يجتمع في غيره أقبل الناس على تحصيله شرقاً وغرباً "و" الحدود الفقهية "وله في أصول الدين تأليف عارض به كتاب الطوالع للبيضاوي" و"الحاشية على شرح التفتازاني على متن التلخيص في علوم البلاغة" و"الحاشية على مغني اللبيب" و"الحاشية على عمدة أهل التوفيق والتسديد للسوسى" وغيرهم من التوايف النافعة.⁵

4/ فضائله:

لم يرض لنفسه الدخول في الولايات بل اقتصر على الإمامة والخطابة بجامع الزيتونة، وانقطع للاشتغال بالعلم والتصدر لتجويد القراءات، ذا دين متين، وعقل رصين، وحسن إحاء، وبشاشة وجه للطلاب، صائم الدهر، لا يفتر عن ذكر الله، وتلاوة القرآن إلا في أوقات الاشتغال، منقبضاً عن مداخله السلاطين إلا أن يستدعيه السلطان، كهناً للواردين عليه من أقطار البلاد وفضائله كثيرة.⁶

5/ وفاته:

توفي يوم الأربعاء الحادي والعشرين من شهر ربيع الثاني سنة 1230هـ وصلي عليه في الجامع الأزهر في مشهد حافل أنور، ودفن في تربة المجاورين، رثاه عمدة الأخيار

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

تلميذه حسن العطار بقوله:

أحداث دهر قد ألم فأوجعا.... وحلّ بنادي جمعنا فتصدعا
لقد صال فينا بين أعظم صولة.... فلم يخل من وقع المصيبة موضعا
وجاءت خطوب الدهر تترى فكلما... مضى حادث يعقبه آخر مسرعا⁷

المطلب الثالث: التعريف بكتاب المختصر⁸ الفقه⁹.

سلكت الأفلام العلمية التي سطرت التوايف الفقهية ستة طرائق تأليفية، الأولى المختصرات الحاوية للفنون بأخصر عبارة والعارية من الأدلة والتعليقات والخلافيات¹⁰ والثانية المقارنات الجامعة للخلافيات بطريقة الإشارات¹¹ والثالثة الجوامع الحوافل بذكر المسائل والأدلة والترجيحات داخل المذهب الواحد¹² والرابعة الحواشي المستقصية للأقوال في المذهب الخالية من الأدلة¹³، والخامسة المقارنات الجامعة للخلافيات معقودة بأدلتها مع ترجيحات مؤسّسة¹⁴، والسادسة الاختيارات القاصرة على القول الواحد بدليله¹⁵ وأما مختصر ابن عرفة فأخذ من الطرئ الستة نصيب، فكان موسوعة موجزة قد بسط فيها الأقوال المهملة والمعملة، فاستوعب الآراء المذهبية، وعالج النوازل الفقهية، وأجاب عن المسائل العالقة مع تحقيقات سنية، وترجيحات مرضية، واعتراضات سديدة مفيدة، كانت ثمرة طول مدارسة، واذمان نظر ومتابعة، حشد فيه جامعاً جملة من اصطلاحات المناطق والفلاسفة، والحدود الفقهية الجامعة المانعة مما استدعى من جاء بعده بكشف حقائقها فرصع الرصاع "الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية" وأزال ابن الغازي تعقيداتهما في "تحاف ذوي الذكاء والمعرفة بتكميل تقييد أبي الحسن وتحليل تعقيد ابن عرفة" وبث رحمه الله فيه الروح النقدية، وقطع قلادة التقليد العميّة، ففاحت منه بخور زكية رسمت معالم نظرية تفقهية. وتكمن أهمية هذا المختصر في الإسهاب في النقولات، والتحري في توثيق الأقوال بذكر المصادر المنتزعة منها، مع

منهج ترجيحي راق مما جعل حذاق المذهب كالأبي يصرح: " وناهيك بمختصره في الفقه الذي ما وضع في الإسلام مثله.

المبحث الثاني

النظرية الفقهية حدّها، نسبتها، أهميتها

لا ريب أن كل من لمع نجمه في سماء العلم وسطع في الأفق ذكره أن يلتفت إليه العلماء ويهتموا بما يصدر عنه تأسيساً وتنظيراً، وابن عرفة واحد من أولئك الأعلام الذي لقي تراثهم اهتماماً من طرف الباحثين، وقد أسس منهجاً فريداً في نقد الأقوال وبيان جيدها من زيفها، هذا المسلك عبر عنه البعض بمنهج التفقه أو مسلك التفقه، والبعض الآخر بالنظرية التفقه، وعلى مرسوم الحدود، وصحة النسبة، وأهمية المولود، ومسلك التأسيس نرسم معالم هذا المبحث.

المطلب الأول: حد نظرية¹⁶ التفقه¹⁷.

هي منهج كلي قائم أساساً على النظر إلى الأقوال المرجوحة والشاذة نقداً، وتوجيهها، وتخریجاً مع معرفة بناءها الفقهي ومناقشته، وبيان جهة الشذوذ فيها، ومحاولة توجيهها، واستثمارها في النوازل الفقهية من جهة، ومسلك يقصد بها تأسيس المذهب والتمرن على استثمار الأحكام فيه من جهة أخرى.

المطلب الثاني: نسبة النظرية إلى ابن عرفة.

لقد تناقل الفضلاء هذه النظرية وأثبتوا صحة نسبتها إلى ابن عرفة سواء بلفظ منهج أو مسلك التفقه، أو بالنظرية التفقه، وفي هذا الصدد يقول ابن عاشور: "وسلك ابن عرفة في فقهه الطريقة التي عبر عنها أصحابه وعبر عنها هو بنفسه بالتفقه؛ وهي الرجوع إلى الأقوال المتروكة، أو المحكوم عليها بالضعف، أو المحكوم عليها بالمرجوحية للنظر فيها من النواحي النقدية التي سبق من قديم النظر في أمثالها على ذلك المنهج الإمام اللخمي في

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

التبصرة فنشأ هذا المنهج الجديد الذي هو منهج التفقه¹⁸.
 وقال محمد بلحسان وهو في معرض بيان منهج الإمام ابن بشير في كتابه التنبيه ما
 نصه: "أما كتاب التنبيه فقد يكون سلك فيه مسلك التفقه بالرجوع إلى الأقوال
 المرجوحة والشاذة للنظر فيها من الناحية النقدية والتوجيهية..."¹⁹.
 وقال عبد الغفور الصيادي في معرض كلامه عن قاعدة مراعاة الخلاف عند
 المالكية: "...وهذه النتيجة منسجمة ومتطابقة مع نظرية التفقه التي اعتمدها الإمام
 الجليل ابن عرفة في القرن الثامن الهجري..."²⁰.

المطلب الثالث: أهمية نظرية التفقه.

تعلم الناظر طريقة التفقه، وتأخذ بيده لربط الحكم الفرعي بأصله، وتنمي فيه
 ملكة التفقه من خلال إدمان النظر في البناء الفقهي التقعيدي للأقوال المرجوحة،
 وتحصيل المناهج، واستثمار النتائج في النوازل والحوادث فهي تفتح منافذ لمجاورة
 التقليد، وتربي الناظر على الإنصاف والبعد عن التعصب للمذاهب وأن دين الله يجب
 أن يكون أعظم في النفوس من أن يكون تابعاً لرأي عالم واحد مهما سما مقامه، ودق
 فهمه واتسع علمه.²¹

المبحث الثالث

تطبيقات نظرية التفقه في الروايات والأقوال والطرق

في المذهب المالكي

إن الكم الزاخر لروايات إمام دار الهجرة مالك بن أنس رحمه الله تعالى التي جمعها
 العلماء في أسفارهم وبنوا من خلالها أصول المذهب وقواعد الفقه وشدوا بحبالها زمام
 الفتوى تميزت في الجملة بخاصية الوسطية والاعتدال، فالتوسط والاعتدال مرعي في
 أصول المذهب وفروعه، وإذا كانت قد بنيت فيه أحكام على الاحتياط الشرعي، وسد
 الذريعة ونحوها، فإن أحكاماً أخرى قد بنيت فيه على الاستصلاح ومراعاة الخلاف

ونحوها، فالاعتدال والتوسط حاضر ملحوظ في نسق المذهب ومنظومته العامة وبنائه الكلي، أما بعده المقاصدي فهو أعمق المذاهب الفقهية فهما لروح الشريعة الإسلامية ومقاصدها وأبعادها نظرا واعتبارا للمآلاتها وأكثرها التزاما بمراعاة الحكم والأسرار عند استنباط الأحكام من نصوصها، كل هذا لم يمنع وجود روايات متروكة أطلق عليها أهل المذهب بالروايات الشاذة، فما المقصود بها؟ وما أثر نظرية التفقه فيها؟²²

المطلب الأول: تعريف الروايات الشاذة في المذهب المالكي

الروايات الشاذة: هي الروايات المخالفة للمشهور²³ من المذهب، ومصطلح الشاذ²⁴ يطلقه أرباب المذهب على معنيين:

1- الذي لم يكن قائله: كمسألة من تزوج خمسا في عقود ثم مات ولم يدخل بواحدة، فأربعة أصدقاء هذا قول محمد وسحنون وهو المشهور، وقال ابن حبيب: " لكل واحدة نصف صداقها لاحتمال أنها الخامسة"²⁵، وظاهر التشبيه أن المصنف مشى على هذا القول المقابل للمشهور²⁶ فيكون في مقابلة المشهور.

2- ما ضعف دليله: كمسألة هل يقضي الحاكم بعلمه قبل الشروع في المحاكمة أو بعده؟ قال عبد الملك وسحنون يحكم بما علم بعد الشروع وحيث معنا فحكم لا ينتفض عند بعض أصحابنا لوقوع الخلاف كما حكم في مسألة مختلف فيها بأحد القولين، لأن الحكم بالسند حكم بصحته ونقضه أبو الحسن لبطان المدرك عنده كما ينتفض في مسائل الخلاف ما ضعف دليله.²⁷

أنموذج تطبيقي لنظرية التفقه في اختلاف الروايات.

- مسألة وجوب القصر في السفر.

وهي رواية أشهب عن مالك وهو مذهب إسماعيل بن إسحاق وأبي بكر بن الجهم، وجمع من أئمتنا، وذكر ابن الجهم أن أشهب روى ذلك عن مالك²⁸ وهي

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

خلاف المشهور من المذهب أنه سنة مؤكدة وهي رواية أبي المصعب عن مالك، وهو المعلوم والمعمول في مذهبه ومذهب أصحابه في مسائله ومسائلهم²⁹.

اختلف أهل المذهب في حكم القصر في السفر على أربعة أقوال:

القول الأول: سنة مؤكدة وهي رواية أبي المصعب عن مالك وهو المشهور المعلوم من مذهبه ومذهب أصحابه في مسائله ومسائلهم³⁰ بما ثبت من دوام رسول الله ﷺ مظهراً له في الجماعة، والأخذ بها فضيلة وتركها غير خطيئة، لأن النبي ﷺ لم يكن ليختار مما خيره الله فيه إلا الذي علم أنه الأفضل عنده، وقد نبه على ذلك بقوله ﷺ: "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته"³¹ فحضر على قبول الصدقة والاقتراء به في ذلك من غير وجوب، إذ لا يجب على المتصدق عليه قبول ما تصدق به عليه، وإنما المختار له ذلك، ما لم يقترن بصدقته معنى يوجب كراهيتها، وذلك المعنى معدوم في صدقة الله تعالى، وتأولوا رواية الوجوب بوجوب السنن وهو المشهور³².

القول الثاني: واجب لما ثبت من حديث عائشة ؓ قالت: "فرض الله الصلاة حين فرضها، ركعتين ركعتين، في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر"³³، وعن ابن عباس ؓ قال: "فرض الله الصلاة على لسان نبيكم ﷺ في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة"³⁴.

القول الثالث: التخيير لما ثبت عن عاصم، عن أبي قلابة ؓ قال: "إن صليت في السفر ركعتين فالسنة، وإن صليت أربعاً فالسنة"³⁵، وعن أبي نجیح المكي قال: "اصطحب أصحاب النبي ﷺ في السير، فكان بعضهم يتم وبعضهم يقصر، وبعضهم يصوم وبعضهم يفطر، فلا يعيب هؤلاء على هؤلاء، ولا هؤلاء على هؤلاء"³⁶.

القول الرابع: رخصة لما ثبت عن عمر وابنه ؓ وغيرهما من الصحابة ؓ من أن القصر رخصة، والرخص لا تلحق بالسنن.

نقد وتوجيه:

أما حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: "فرض الله الصلاة حين فرضها، ركعتين ركعتين، في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر" ³⁷ ردّ أنها كانت تتم في السفر ³⁸ وكيف تفعل ذلك مع روايتها أن الصلاة فرضت ركعتين فأقرت صلاة السفر، والظاهر من هذا الحديث كون القصر فرضاً، واعتذر عن هذا بأن قولها: أقرت صلاة السفر [أي] أقرت على جواز الاقتصار على ركعتين للمسافر، بخلاف الحاضر فإنه لا يجوز له الاقتصار.

ولعل إتمام عائشة رضي الله عنها في السفر كان تأويلاً منها، ومما يدل على ذلك قول الزهري: أخبرني عروة بن الزبير أنه سمع عائشة رضي الله عنها تقول: "إن الصلاة أول ما افترضت ركعتين، فأقرت صلاة السفر، وأتمت صلاة الحضر" فقلت لعروة: فما لها كانت تتم؟ فقال: "إنها تأولت ما تأول عثمان" ³⁹ ولكن مقالة عروة محل نظر لما ثبت عن عائشة رضي الله عنها قالت: "خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عمرة رمضان، فأفطر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصمت وقصر وأتمت، فقلت: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي وأمي أفطرت وصمت وقصرت وأتمت، فقال: أحسنت يا عائشة" ⁴⁰، وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم لصنيع عائشة رضي الله عنها وتحسينه يدل على أنه لم يكن مجرد تأويل واجتهاد، وإنما إقرار واتباع. ⁴¹

ولكن هذا الحديث دليل من قال بسنية القصر لأن إقرار النبي صلى الله عليه وسلم وتحسينه لصنيع عائشة رضي الله عنها مع فعله المخالف لها يدل على أن القصر لا يزيد على كونه سنة، ورخصة، بل صرحت عائشة رضي الله عنها بأن النبي صلى الله عليه وسلم فعل الأمرين بقولها: "كل ذلك قد فعل رسول صلى الله عليه وسلم قصر الصلاة في السفر وأتم" ⁴²، وقد اعتذر عن إتمامها باعتذارات:

- فمنها: أنها كانت تعتقد كونها أم المؤمنين، فلا تحل إلا بوطن لها، ومن لم يحل إلا في وطنه فلا يقصر وهذا ليس بشيء لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقصر وهو أمير كل بلد حلّ فيه

ومالكة.

- ومنها: أنها كانت تعتقد التخيير بين القصر والإتمام فالتزمت أحدهما، وهو جائز في حق من يعتقد التخيير.

- ومنها: أنها كانت تخاف أن يراها الجاهل فيعتقد أن الصلاة في كل موطن ركعتان، إذ كان ذلك الزمن فيه الأعاجم وأجلاف الأعراب وهم قريبوا العهد بالإسلام، ولم تستقر الشرائع عندهم، فأتمت خيفة أن يقتدي الجاهل بها، ومثل هذه التأويلات تأول على عثمان رضي الله عنه في إتمامه بمنى وعرفة، فزيد إلى ما تقدم أنه كان متما متى كان له أهل بمنى، وكان يعتقد أن السفر من مكة إلى عرفة لا تقصر فيه الصلاة لقصره.⁴³

الأثر الفقهي للرواية:

قال ابن رشد: "...ويلزم من قال بهذا القول أن يوجب الإعادة أبداً على من أتم صلاته في السفر متعمداً صلى وحده أو في جماعة..."⁴⁴

الترجيح:

لقد ثبت بلا ريب في أسفار النبي صلى الله عليه وسلم الأمرين، فقصر، وأتم، وأقر من فعل الأمرين فكان ذلك مسلك يدل على سنية القصر، وأن الله عز وجل تصدق على عباده صدقة فكان من تمام، وكمال الأدب مع الله قبول صدقته، وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذلك المعنى بقوله "قبلوا صدقته"⁴⁵

المطلب الثاني: ماهية الأقوال في المذهب المالكي

تعددت الأقوال الاجتهادية لتلامذة الإمام، ولأئمة المذهب من بعدهم تبعاً لتعدد روايات الإمام مما أدى إلى تضخم الخلاف الاجتهادي، فكان لزاماً على فقهاء المذهب ونظاره ضبط هذا الخلاف وفق معايير علمية تحدد درجة قوة الروايات والأقوال عند الاختلاف، ليعمل بأصحها عند الحكم والفتوى، وهو القول المعتمد الذي يجب

الأخذ به عند الاختلاف.

- مفهوم القول:

القول عند إطلاقه ينسحب إلى أقوال أصحاب مالك المتقدمين منهم والمتأخرين⁴⁶ إلا أنه قد تطلق فتعم حتى روايات الإمام تجوزا⁴⁷ مما قد يوقع خلطاً حال النقل، كالصلاة خلف الذي يحفظ القرآن ولا يحسن قراءته ويلحنه على خمسة أقوال:

القول الأول: لا تصح الصلاة خلفه ولو كان لحنه في غير أم القرآن⁴⁸ وفي الجواهر من كان يلحن في الفاتحة لا تصح الصلاة خلفه وقال الإمام لا تصح صلاته أيضاً وحكى اللخمي الصحة على الإطلاق⁴⁹

القول الثاني: إن كان لحنه في أم القرآن لم تصح الصلاة خلفه، وإن كان في غيرها أجزت الصلاة خلفه⁵⁰

القول الثالث: وقيل إن كان لحنه لا يغير معنى صحت إمامته ما لم يتعمد ذلك فيفسق بتعمده وإن كان لحنه يغير المعنى كقراءته إياك نعبد وإياك نستعين بكسر الكاف، وأنعمت عليهم بأنعمت بضم التاء لم تصح إمامته⁵¹

القول الرابع: الجواز على الإطلاق⁵²

القول الخامس: أن الصلاة خلفه مكروهة ابتداء، فإن وقعت لم تجب إعادتها، وهذا هو الصحيح من الأقوال؛ لأن القارئ لا يقصد ما يقتضيه اللحن، بل يعتقد بقراءته ما يعتقد بها من لا يلحن فيها، وإلى هذا ذهب ابن حبيب⁵³.

نقد وتوجيه:

وسبب الاختلاف في هذه المسألة اعتبار اللحن هل يخرج الكلمة الملحون فيها عن كونها قرآناً ويلحقها بكلام البشر أو لا يخرجها عن كونها قرآناً، فكان من فرق بين ما يغير المعنى وما لا يغيره، رأى أن تغير المعنى يخرج الكلمة المغيرة عن كونها قرآناً، لأن

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

الإعراب نقلها من معنى إلى معنى، وإذا اختلف المعنى صارت الكلمة كأنها ليست هي التي كانت وهي معربة، وأما من فرق بين أم القرآن وغيرها فكأنه رأى أن الإمام يتحمل القراءة على المأموم ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، فإذا قرأ الفاتحة ملحونة لم يصح تحمله، وإن كان لحنه لا يغير المعنى كما لو أبدل لفظه بما يسد مسدها في المعنى فقال مكان أنعمت عليهم أفضلت عليهم فإنه لا تصح إمامته، وإن كان أتى بالمعنى، وكذلك مغير الإعراب وإن كان أتى بالمعنى، وقد قال ابن أبي زيد فيمن صلى خلف من يلحن في أم القرآن أنه لا يعيد إذا استوت حالهم، فكأنه لم ير اللحن كالكلام في الصلاة ولكنه يحل محل ترك القراءة، فإذا استوت حال المصلين في اللحن صاروا كالأئمة يؤم بعضهم بعضاً، وأما من ساوى بين أم القرآن وغيرها فإنه يتعلق بان مالكا لما ذكر صلاة من لا يحسن القرآن لم يفرق بين أم القرآن وغيرها، وقد قال في المدونة: "الذي لا يحسن القرآن أشد عندي من هذا لأنه لا ينبغي لأحد أن يأتي بمن لا يحسن القرآن"⁵⁴ وكأنه رأى أن اللاحن كالمتكلم بكلام الناس في الصلاة، وإن كان قد يحتمل أن يريد: إن الذي لا يحسن افتتاح الصلاة على وجه لا يجوز، والتارك قد يكون طراً عليه النسيان بعد افتتاحها على ما يجوز، فهذا وجه الأقوال الثلاثة التي حاكيناها، وأما ما حكاه الشيخ أبو الحسن اللخمي فإنه أشار إلى أن وجه الإجزاء أن اللحن لا يقع في الغالب إلا في أحرف يسيرة، ولو اقتصر المصلي على ما سواها لأجزأه، واللحن لا يصير الكلمة الملحونة خارجة عن كونها قرآناً، ولو أخرجها بذلك عن كونها قرآناً فإنه لم يتعمده، وكذلك لو كان يغير المعنى فإنه لم يعتقد إلا معنى الكلمة المعربة. وهذا الذي أشار إليه أبو الحسن من أن الاقتصار على السالم من اللحن يجزئ، قد أشار أبو محمد عبد الحق إلى خلاف فيه...⁵⁵

الأثر الفقهي لاختلاف الأقوال:

يلزم من تنزيل من لا يحسن القرآن منزلة المتكلم بكلام الناس في الصلاة بطلان

الصلاة، يلزم من ملاحظة قصد القارئ صحتها والله أعلم.

الترجيح:

الصحيح من الأقوال صحة صلاة من لا يحسن القراءة؛ لأن القارئ لا يقصد ما يقتضيه اللحن، بل يعتقد بقراءته ما يعتقد بها من لا يلحن فيها، وإلى هذا ذهب ابن حبيب، ومن الحجّة له ما روي أن رسول الله ﷺ: "دخل المسجد يوماً فمر بالموالي وهم يقرؤون ويلحنون فقال: نعم ما قرأتم، ومر بالعرب وهم يقرؤون ولا يلحنون فقال: هكذا أنزل" 56، وأما الألكن الذي لا تتبين قراءته والألثغ الذي لا يتأتى له النطق ببعض الحروف، والأعجمي الذي لا يفرق بين الطاء والضاد والسين والصاد وما أشبه ذلك، فلا اختلاف في أنه لا إعادة على من ائتم بهم، وإن كان الائتم بهم مكروهاً إلا ألا يوجد من يرضى به سواهم. 57

المطلب الثالث: ماهية الطرق في المذهب المالكي .

يزخر المذهب المالكي بتنوع الطرق في نقل المذهب مما جعله يحظى بخاصية التنوع النقلي الانتقائي المبني.

ماهية الطرق: الطريق اختلاف الشيوخ في حكاية المذهب على قولين أو أكثر، وكتب الأصحاب مبثوثة بحكايات الشيوخ وهذه نماذج من هذا الساحل، كمسألة محل سجود السهو ومدارها على اختلاف الطرق 58 مسألة الأضحية وحكم المخاطب بها فختلفت فيها الطرق، فطريقة تحكي الاتفاق على عدم الأجزاء في الأجنبي ذي العادة، وطريقة عكسها (تجزئ عن ربه على المشهور) ومقابله لا تصح حكاة الباجي. 59

قال ابن عرفة: "باب زكاة الفطر وفي حكمها طرق:

- الباجي 60 واللخمي 61: واجبة.

- ابن رشد: قال بعض أصحابنا: سنة. 62

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

- أبو عمر: قول بعض أصحاب مالك: سنة، ضعيف.⁶³
- قال: وقول الشيخ⁶⁴: سنة فرضها رسول الله ﷺ، تمرىض لا شيء.⁶⁵
- ابن العربي: في فرضها روايتان إحداهما محتملة.^{66 67}
- وفي وقت وجوبها طرق:
- اللخمي: في كونه بأول جزء ليلة الفطر أو فجرها أو طلوع شمس يومها.⁶⁸
- رابعها: بجزء من يوم الفطر إلى غروبها لأصبح مع أشهب وابن القاسم مع الأخوين وبعض أصحاب مالك، وكلها رويت إلا الثالث.⁶⁹
- نقل ابن بشير الرابع: بادراك جزء من ليلة الفطر إلى غروب شمس يومه.⁷⁰
- ابن رشد: في وجوبها بالأول والثاني روايتا أشهب وابن القاسم وقولاهما.⁷¹
- الأثر الفقهي لاختلاف الطرق:**

قال التنوخي: " وفائدة هذا الخلاف فيمن ولد أو أسلم أو مات أو بيع [من العبيد] في ما بين هذه الأزمان، هل تجب فطرته؟ أو لا تجب على المولود والداخل في الإسلام؟ وهل تسقط عن الميت؟ والحكم فيمن هلك يجري على هذه الأقوال التي قدمناها..."⁷²

الترجيح: طريق اللخمي في وجوبها على ما فصل في تنبيهه أولى والله أعلم.⁷³

المبحث الرابع

تحديد أوجه الشذوذ في الفتاوى ، وعلاقة نظرية التفقه بالقواعد الشرعية

لقد بات من نافلة القول التأكيد على أهمية هذا النظرية، فقد ظلت بعض القضايا كالفتوى الشاذة مثار جدل وخلاف ونبوذ، وقد حان الوقت أن تعالج هذه القضية بحكمة وتفقه وبأسلوب علمي بعيدا عن التحيزات، والانفعالات والخلفيات بيد أن هذه الفتاوى الشاذة تحمل في طياتها علما غزيرا وبحرا زاخرا من القواعد والمناهج

يُحَسِّنُ لِلْبَاحِثِ الْوَقُوفَ عَلَيْهَا، وَاسْتِثْمَارَهَا يَتَطَلَّبُ مِنْهَا مَا يَلِي:

نظريّة التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

المطلب الأول: تحديد أوجه الشذوذ في الفتوى

أولاً: باعتبار عدم مراعاة مواضع الترخيص:

إن مسألة الترخيص من مسائل الخلاف يذكرها الفقهاء استطراداً عند ذكرهم حكم من أتى فرعاً مختلفاً فيه يعتقد تحريمه، في شروط من تقبل شهادته، والأصوليون يذكرونها عقيب مسألة من التزم مذهبا معيناً، واعتقد رجحانه، فهل يجوز أن يخالف إمامه في بعض المسائل، ويأخذ بقول غيره من مجتهد آخر⁷⁴ وهذه المسألة يلاحظ في مجاريها أصل تصويب المجتهدين.⁷⁵

والخلاف فيها "هل كل مجتهد مصيب؟ أو المصيب واحد؟"⁷⁶، فمن توسع في الأخذ برخص العلماء من غير ضابط ولا قيد يرى أن كل مجتهد مصيب فيما عند الله، ومصيب في الحكم، وليس هناك تحجير على تتبع مسائل الخلاف، حكى ابن المنير حال تفاوضه مع بعض الشافعية في هذه المسألة فقال: "أي مانع يمنع من تتبع الرخص ونحن نقول: كل مجتهد مصيب، إن المصيب واحد غير معين، والكل دين الله، والعلماء أجمعون دعاة إلى الله، حتى كان هذا الشيخ من غلبة شفقتة على العامي إذا جاء يستفتيه مثلاً في حث ينظر في واقعه، فإن كان يحنث على مذهب الشافعي، ولا يحنث على مذهب مالك، قال لي: أفته أنت، يقصد بذلك التسهيل على المستفتي ورعاً"⁷⁷، ونقل الشاطبي عن بعضهم قولهم: "كل مسألة ثبت لأحد من العلماء فيها القول بالجواز شدّ عن الجماعة، أو لا، فالمسألة جائزة"⁷⁸. والضابط المرعي في هذه المسألة والواجب استصحابه حال الإفتاء هو: "وجوب استيفاء حظوظ أرباب الحظوظ المأذون لهم فيها شرعاً، شريطة أن لا يخل بواجب عليهم، ولا يضر بحظوظهم"⁷⁹.

ثانياً: باعتبار الإفتاء على خلاف أصول المذهب:

التزم أرباب المذهب المالكي بالمشهور، وشددوا بل وحرّموا الفتوى بالقول

الضعيف والمهجور منه، فالذي ينبغي أن تكون به الفتوى هو ما في المدونة، وما عدا فهو شاذ وقعدوا قاعدة منهجية مطردة في قبول الروايات حال الاختلاف أنه "إذا اختلف الناس عن مالك فالقول ما قاله ابن القاسم في المدونة" وهذه القاعدة صاغها الإمام ابن أبي جمرة الأندلسي⁸⁰، واعتمدها مشيخة الأندلس وأشهروها وعملوا بها في القضاء في زمن مبكر من انتشار المذهب المالكي في الأندلس، فقد جاء في نفع الطيب مانصه: "... وأهل قرطبة أشد الناس محافظة على العمل بأصح الأقوال المالكية حتى إنهم كانوا لا يولون حاكماً إلا بشرط أن لا يعدل في الحكم عن مذهب ابن القاسم..."⁸¹، وكان هذا محال إجماع عندهم يقول القاسمي⁸²: "سمعت أبا القاسم حمزة الكناني⁸³ يقول: "إذا اختلف الناس عن مالك فالقول ما قال ابن القاسم..."⁸⁴ وهي أقدم قاعدة ترجيحية مذهبية جرى عليها العمل، فقد طلب ابن حبيب⁸⁵ من أحد القضاة أن يعدل في نازلة عن رأي ابن القاسم إلى رأي أشهب فأبى القاض، وعلى ذلك سار شيوخ الأندلس وأفريقية إذ ترجح ذلك عندهم، وهو الذي جرى به عمل المتأخرين من العرقيين ابتداء من القرن الخامس إلى اليوم، ولهذا شُنع على المخالفين للمشهور واعتبروا فتاويهم شاذة لا يلتفت إليها، بل وصل الأمر إلى التشنيع بهم، ورغم هذا الهول ظهرت فحولة من أهل التحقيق والتدقيق أسسوا لمنظومة استدرابية ومنهج نقدي قائم على التمحيص موافق للأصول الكلية للمذهب.

يقول ابن عاشور مفسراً لهذه الفحولة: "وتكون بالإمام اللخمي، والإمام المازري، وكان مع الحلبة ابن بشير وابن رشد الكبير والقاضي عياض، فهؤلاء هم الذين سلكوا طريقة جديدة في خدمة الحكم، هي الطريقة النقدية التي أسس منهجها أبو اللخمي، فصاروا في الفقه يتصرفون فيه تصرف تنقيح، وينتصبون في مختلف الأقوال انتصاب الحكم الذي يقضي بأن هذا مقبول، وهذا ضعيف، وهذا غير مقبول، وهذا ضعيف السند في النقل، وهذا ضعيف النظر في الأصول، وهذا مغرق في النظر

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

في الأصول، وهذا مخرج للناس أو مشدد على الناس، إلى غير ذلك...⁸⁶.

ثالثاً: باعتبار زمن ومكان الفتوى.

كثير من الفتاوى التي وسمت بالشذوذ في زمن ما قد تصبح اليوم راجحة، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال⁸⁷، وكون الحكم الشرعي يختلف من واقعة إلى واقعة إذا تغير الزمان، أو المكان، أو الحال، ليس معناه أن الأحكام الشرعية مضطربة ويحصل فيها التذبذب والتباين، بل إن الحكم الشرعي لازم لعلته وسببه وجارٍ معه، لكن حيث اختلف الزمان أو المكان اختلفت الحقيقة والعلة والسبب، فالواقعة غير الواقعة، والحكم كذلك غير الحكم⁸⁸ ونتيجة لاكتفائنا بالأحكام الأولى القاضية بالشذوذ على بعض الفتاوى السابقة من دون النظر في أثر تغير الزمان والأعراف والمصالح في المسألة، ولهذا وقع خلل كبير في الفتاوى، وتأخر الفقه عن مسايرة تطور الحياة. وهذا الكلام خاص بمسائل الاجتهاد، التي لم يرد فيها نص صريح صحيح، لا معارض له⁸⁹ قال الثعالبي⁹⁰: "... وذلك أن بعض المسائل فيها خلاف بين فقهاء المذهب، فيعمد بعض القضاة إلى الحكم بقول مخالف للمشهور لدرء مفسدة، أو لخوف فتنة، أو جريان عرف في الأحكام التي مستندها العرف لا غيرها، أو نوع من المصلحة، أو نحو ذلك، فيأتي من بعده، ويقتدي به ما دام الموجب الذي لأجله خالف المشهور في مثل تلك البلد، وذلك الزمن [قائماً]، وهذا مبني على أصول في المذهب المالكي، فإذا كان العمل بالضعيف لدرء مفسدة هو على أصل مالك في سد الذرائع، أو تحصيل مصلحة هو على أصله في المصالح المرسله، أو لجريان عرف، فإذا زال الموجب عاد الحكم بالمشهور؛ لأن الحكم بالراجح ثم المشهور واجب، وهو من الأصول الشرعية العقلية"⁹¹.

ولشيوخ المذهب كابن عات⁹² وابن سهل⁹³ وابن زرب⁹⁴ وابن العربي⁹⁵

ونظرائهم اختيارات وتصحيح لبعض الروايات والأقوال، عدلوا فيها عن المشهور وجرى باختيارهم عمل الحكام والفتيا لما اقتضته المصلحة وجرى به العرف، والأحكام تجري مع العرف والعادة⁹⁶. وأيضا فكثير من المسائل التي رميت بالشذوذ هي من جهة الوسائل لا من جهة المقاصد، والوسائل التي يتوصل بها لأداء الواجب المطلق هو الذي لم يأت الشرع بتحديد كيفية أدائه على صورة مخصوصة مثل الجهاد وقيام الإمامة بإصلاح شؤون الرعية، والدعوة إلى الله تعالى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإحسان إلى الناس وبر الوالدين ونحو ذلك، أو التي تتعلق بالعبادة تعلق الوسائل فحسب، فلا تدخل في الإحداث في الدين، لأنها لا يقصد بها التقرب بها بخصوصها وإنما تستعمل لأداء الواجب أو غيره من باب الوسائل، فلو تغير الزمان أو المكان تغيرت، فهي غير مقصوده لذاتها.⁹⁷

رابعا: باعتبار جريان العمل.

المفهوم الخاص لنظرية عمل الأمصار أو العمل الإقليمي هو أن يحكم أحد القضاة أو يفتي أحد المفتين ممن ثبتت عدالته ونزاهته مع العلم والمعرفة بقول من أقوال علماء المذهب وإن كان ضعيفا أو مهجورا، لأن هذا المفتي أو ذاك القاضي ما اختار هذا القول إلا لاعتبار خاص كاعتبار ظروف القضية وأحوال المتداعيين والمستفتين وما يرجع إلى عوائدهم وأعرافهم، فوجد أن ذلك القول أكثر انطباقا وأشد ملائمة للمسألة مما عدها، وإن كان غير قوي ولا مشهور، مع ما أنضاف إلى ذلك من فائدة رفع الخلاف في المسألة التي جرى بها العمل والتي يكون فيها قولان أو أقوال متعددة في المذهب، إذ إن حكم الحاكم يرفع الخلاف على ما هو معروف، ويأتي القضاة والمفتون بعد ذلك فيأخذون بذلك العمل ما دام الموجب الذي خولف من أجله المشهور في مثل تلك البلد وذلك الزمان مستمر.⁹⁸

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

خامساً: باعتبار تقليد المجتهد للإمام في المنهج الإفتائي.

يمكن أن تصدر فتاوى شاذة من عالم مجتهد؛ لأن العالم المجتهد ليس معصوماً، لكنها لا تقلل من منزلته الشرعية، فابن حزم صُنِف من جهابذة العلماء وآراؤه تملأ الكتب الفقهية رغم شدوذ منهجه الذي تبناه وخالف فيه المتبع عند جميع المذاهب، فهو لا يعلل الأحكام، فتتج عن هذا المنهج الظاهري الذي يأخذ بالظاهر، ولا يعترف بأن للشريعة مقاصد أو حكماً، ويقول إن الشريعة يمكن أن تجمع بين مفترقين، أو تفرق بين متساويين⁹⁹ أقوالاً شاذة من مقلدي الإمام بسبب تبنيهم المنهج الإفتائي للإمام.

المطلب الثاني : علاقة الفتاوى الشاذة ببعض القواعد الشرعية

الأمة الإسلامية عرفت تحولات جذرية عميقة، والعالم كله خضع لتغيرات اجتماعية عجيبة وهذا يحتم علينا إعادة النظر في ترجيحات واختيارات الأوائل، لأن ما كان راجحاً في زمانهم ليس هو بالضرورة الراجح في زماننا، وهذا ما يعبر عنه بالاجتهاد الانتقائي، الذي مارسه أسلافنا من قبل فيما يعرف "بالعمل"، ونحن في أمس الحاجة إليه الآن، ولا تتم هذه العملية إلا بإخراج الكتب التي اعتنت بالتشهير والترجيح وتضمنت الأقوال التي حكم عليها بالضعف أو الشذوذ لظروف زمانية أو مكانية متغيرة، أو لبنائها على قواعد شرعية صحيحة إلا أن الخلل قد يتسرب في الفتاوى لعدم مراعاة جميع جهات القاعدة، أو تخلف شرط من شرائطها، أو لأن البناء الفقهي للفتوى أصلاً لا يؤسس على هذه القاعدة، وسأحاول عرض العلاقة بين بعض القواعد والفتاوى الشاذة.

- صلتها بقاعدة المصلحة:

كثير من الأقوال المرجوحة بُنيت على المصلحة التي يظنها المجتهد، وأهم قسم يقع فيه الخطأ، هو تقسيم المصلحة من حيث اعتبار الشرع، وقد سلك الأصوليون مسالك

عدة في تقسيم المصلحة بهذا الاعتبار مما ترتب عنه خلاف واسع، فالطوفي مثلاً لم ير داعياً لتقسيم المصلحة بهذا الاعتبار، بل المصلحة إن عارضت نصاً خاصاً لم تعتبر، وإن عارضت عموماً أو إطلاقاً وجب الجمع بينها وبين هذا العموم، وذلك بأن تقدم المصلحة على هذا العموم بطريق التخصيص والبيان لا بطريق التعطيل والاعتقالات¹⁰⁰، فإن فُسر كلامه بأنه بقصد المصلحة الغربية انهارت نظريته من أساسها، أما إن قصد المصلحة الملائمة التي تشهد النصوص لجنسها، فهذا منعرج خطير، ذلك بأن المصالح التي يجوز للفقهاء أن يحتج بها هي المصالح التي شهدت النصوص لنوعها أو لجنسها، وأما تلك التي تناقض النص، والتي لم يأتي في الشرع اعتبار جنسها أو نوعها فهي مردودة باتفاق.¹⁰¹

- صلتها بقاعدة الاستقراء:

كثير من الأقوال المرجوحة أيضاً بنيت على قاعدة الاستقراء ونعني به جهة خاصة منه، وهي أن من المجتهدين من ذهب إلى أن العام المستفاد من استقراء نصوص الشريعة يجري في قوة الاحتجاج به مجرى العام المستفاد من الصيغة، ولقد قرر الشاطبي هذه القاعدة بقوله: "العموم إذا ثبت؛ فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ إذا وردت وهو المشهور في كلام أهل الأصول، والثاني استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام؛ فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ..."¹⁰²، ومثل لذلك بقاعدة رفع الحرج فإننا نستفيده من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كانت لعسر استخراج القبلة، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزع و لرفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جدا يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج؛ فإننا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي¹⁰³ والحق إن اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية والقطع بأخذ عموماتها من وقائع مختصة إنما هو فيما عدا ما وجد من فارق من الجزئيات، وعلم بالقرائن بناء على حكمه عليه؛ وهذا بظاهره مستثنى من العام وفي الحقيقة ليس من جزئياته.¹⁰⁴ ولهذه القاعدة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية، وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرى من عموم المعنى بالمنصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه.¹⁰⁵

- صلتها بقاعدة عموم البلوى:

كثرت تطبيقات عموم البلوى في هذا العصر، ودخولها في تعليل أحكام كثيرة من الوقائع تصریحاً أو ضمناً مما يؤكد أهميتها، ومن خلال النظر في فتاوى بعض العلماء في القضايا المستجدة نخلص إلى أن إطلاق التعليل بعموم البلوى، أو بأحد أسبابها لحكم قضية من تلك القضايا أمر غير سديد؛ إذ لا بد من التفصيل في أحكام كثير من القضايا، والنظر في مدى تحقق عموم البلوى في جميع حالات القضية وصورها، والتحقق من اعتبار عموم البلوى في هذه الحالة أو تلك، فكثيراً ما يؤثر اختلاف الأحوال والأشخاص في اختلاف الحكم بعموم البلوى، ثم إن بعض تلك القضايا المستجدة كان واضحاً فيه مدى الاعتماد على عموم البلوى في إثبات حكم معين لها،

وبعضها الآخر كان التعليل بعموم البلوى فيها على سبيل الاعتضاد، بيد أن اعتبار عموم البلوى سببا في التيسير مقيد بشروط يلزم مراعاتها؛ ليتحقق ذلك الاعتبار، وفقد شرط منها مؤثر في انعدام ذلك الاعتبار، ولذا ينبغي لمن أراد التفقه اعتبارا لعموم البلوى مراعاة هذه الشروط.¹⁰⁶

- صلتها بقاعدة العوائد:

يرتكز بعض المجتهدين على قاعدة العوائد في بناء الفتاوى ومن ثمة يقع الخلل، لأن الشريعة جاءت بتغيير العوائد وحسم موادها، فلا يجوز أن يكون ما وردت الشريعة قاضية عليه، قاضيا عليها، ومزيلا لعمومها؛ ولأن الشرع إما لمصلحة أو تحكم بالمشيئة، والعادات قد تقع بالمفاسد، ومخالفة للمصالح؛ لأنها واقعة ممن لا معرفة له بالمصالح، وتحكم الشرع إذا ورد إنما يرد على السنة الرسل، فلا وجه لقضاء العادة على عموم لفظ الشارع ونطقه، ولأنه لو خصص العموم بالعوائد؛ لما عمل بعموم قط؛ لأن العادات قد تتجدد أبدا، والخصوص بيان، فيفضي إلى خلو نطق الشرع عن بيان¹⁰⁷.

- صلتها بالقياس المقاصدي.

وهو الجمع بين كليات الشريعة وجزئياتها بوساطة الاستقراء المنهجي، الذي يعد أحد طرق الكشف عن المقاصد، وقيل: هو جمع النصوص ذوات العلل المشتركة، وقيل: هو الارتقاء من العلة الواحدة إلى تمالأ العلل، وعلى هذا يتعدى مفهوم القياس الأصولي القائم على أساس إلحاق فرع غير منصوص عليه بحكم أصل منصوص عليه بناء على علة ظاهرة منضبطة، إذن فالقياس المقاصدي، لا بد أن يقوم به المجتهد لأنه يبني على أساس معاني قد يغفل عنها غير المجتهد وأن لا يكون إلا على أصول¹⁰⁸، وأمثلة لذلك بما جاء عند ابن بطال شارح صحيح البخاري: في قوله ﷺ: "لم ينزل علي

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

في الحمر الأهلية إلا هذه الآية: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة، 8]. قال رحمه الله: " فهذا تعليم منه ﷺ لأُمَّته الاستنباط القياسي، وكيف تفهم معاني التنزيل؛ لأنه ﷺ شبه ما لم يذكر الله في كتابه وهي الحمر، بما ذكره من عمل مثقال ذرة من خير، إذا كان معناهما واحد، وهذا نفس القياس الذي ينكره من لا تحصيل له ولا فهم عنده".¹⁰⁹ ولكنه مسلك وعر وعرضة للزلل لمن لم يستصحب قواعده وقيوده. قال أبو زهرة: "إن المصلحة ثابتة حيث وجد النص فلا يمكن أن تكون هناك مصلحة مؤكدة، أو غالبية والنص القاطع يعارضها إنما هي ضلال الفكر أو نزعة الهوى، أو غلبة الشهوة، أو التأثر بحال عارضة غير دائمة، أو منفعة عاجلة سريعة الزوال، أو تحقيق منفعة مشكوك في وجودها وهي لا تقف أمام النص الذي جاء من الشارع الحكيم وثبت ثبوتاً قطعياً لا مجال للنظر فيه ولا في دلالاته"¹¹⁰ ويؤكد هذا البوطي بقوله: "ثبت بالدليل الذي لا يقبل الريب أن إجماع الصحابة والتابعين وأئمة الفقه قد تم على أن المصلحة لا يمكن لها أن تعارض كتاباً ولا سنة فإن وجد ما يظن أنه مصلحة وقد عارضت أصلاً ثابتاً من أحدهما فليس ذلك بمصلحة إطلاقاً ولا تعتبر بحال"¹¹¹، وهذا على خلاف ما ذهب إليه الطوفي ومن نحا نحوه من المعاصرين، لذلك لا يجوز أن يتعارض الاجتهاد المقاصدي مع النص القطعي لأنه مبني على المصلحة الظنية وهي مظنونة لا تسمو إلى درجة القطعي لتعارضه، أما النص الظني فيمكن في إطار المعاني التي يحتملها أن نرجح أحد معانيه على الأخرى إذا عضضته المصلحة واستحال الجمع بين معانيه، ولا يعني ذلك أننا نعارض النص بالمصلحة وإنما هو أخذ بأحد دلالات النص لاستحالة الجمع وهو أمر مقرر عند الأصوليين أما معارضة جميع مدلولات النص التي يحتملها بمصلحة ما فهذا لا يجوز لأنه أخذ بالاجتهاد في مورد النص وهو مرفوض لأن ذلك كمعارضة النص القطعي بالمصلحة تماماً.¹¹²

خاتمة

هذه المقالة الموسومة بـ "نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد" مولود جديد يستدعي منا زيادة بحث وتمحيص ولكن في هذه العجالة حسبنا منه ما بدا، وأن نجد على النار هدى، فهو موضوع يحتاج منا إلى مزيد عناية، وتضافر الجهود لخدمته، على أن تكون الفتاوى الشاذة قبلة الباحثين بتطبيق نظرية التفقه عليها، وذلك بتحليل عناصر كل فتوى وبيان بناءها الفقهي. ولقد أثمرت هذه الدراسة على النتائج التالية:

- التعريف بالكتاب المحقق، وإبراز قيمته العلمية، والمنهجية التي سلكها صاحبه فيه.
- التعريف بإمام من أئمة المالكية لم يلق عناية من السابقين ويجهله الكثير من اللاحقين، وإزالة كثير من الغموض عن جوانب من حياته وإظهار مكانته العلمية ومنزلته داخل المذهب.

- الرجوع إلى التراث الفقهي الإسلامي تمحيصاً وتحقيقاً.

- إعادة دراسة الفتاوى الشاذة وتحديد وجه الشذوذ فيها، وكيفية الاستفادة منها من جهات متعددة.

- اقتناص المناهج العلمية من خلال دراسة هذا الميراث دراسة موضوعية علمية.

- جمع القواعد الشرعية الماثورة التي سطرها العلماء في هذه الفتاوى.

- رفع الملام عن الأئمة الأعلام من خلال بيان مسالك ومناهج بناءهم الإفتائي.

- التصدي لشبهات المستشرقين من خلال طعنهم في الشريعة من خلال الفتاوى الشاذة.

- معرفة أن الشذوذ الزماني أو المكاني لا يتعدى جميع الأزمنة ولا الأمكنة.

أخيراً حاولت التنظير لهذه النظرية فمددت بقدر الحاجة من أنفاسه، وأضفيت إلى حد الكفاية من لباسه، وأوصي بتوحيد جهود الفضلاء وذلك برسم موسوعة علمية تجمع الفتاوى الشاذة مرتبة على الأبواب الفقهية، واستقصاء الكلام في أطراف هذه النظرية ذو شجون وفيها ذكرناه مبلغ إلى حين.

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

- الدواشي والإحالات:

- 1 رواه البخاري، كتاب العلم، (24/1)، باب: من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، برقم: 71، ورواه مسلم، كتاب الجهاد، (1524/3)، باب قوله: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم"، برقم: 1037.
- 2 الأعلام، للزركلي (ت: 1396هـ)، (17/6)، نش: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 15، 2002م.
- 3 الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون (ن: 799هـ)، (170/1)، حق: محمد الأحمدي، نش: دار التراث، القاهرة، مصر، ط: 1، السنة: بدون. بتصرف.
- 4 المصدر نفسه، (170/1). بتصرف.
- 5 الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون، (170/1).
- 6 الديباج المذهب، لابن فرحون، (170/1). بتصرف.
- 7 تاريخ الجبرتي المسمى بـ «عجائب الآثار في التراجم والأخبار، لعبد الرحمن الجبرتي (ت: 1237هـ)، (366/4)، حق: إبراهيم شمس الدين، نش: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، السنة: بدون.
- 8 اختصر يختصر، اختصاراً، فهو مختصر، والمفعول مختصر (للمتعدي)، واختصر فلان: وضع يده على خاصرته، واختصر الطريق: سلك أقربه وأقصره "طريق مختصر"، واختصر الكلام: أوجزه دون إخلال بحذف شيء منه. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، لأحمد عمر (ت: 1424هـ)، (649/1)، نش: عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط: 1، 1429هـ - 2008م.
- 9 السابق في فن المختصرات ابن الحاجب الذي جمع الفنون في جامع الأمهات، فأوصلها إلى أكثر من ستين ألف مسألة أظهر فيها جمالا فنيا راقيا، ألفاظ قليلة ومعاني وافرة، وتبعه القرافي في الذخيرة، والقفصي في لب الأبواب خطف به الأبواب، ثم زينة الفقهاء خليل، فكان مختصره عمدة المريدين، وقبله المنتهين.
- 10 كمختصر خليل، ومختصر الأخصري.
- 11 كابن الجزري في القوانين الفقهية.
- 12 كالكافي لابن عبد البر.
- 13 كحاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لأبي الحسن العدوي.
- 14 كالاستذكار لابن عبد البر.
- 15 ككتب الاختيارات الفقهية.
- 16 من غير المناسب أن نفتش عن جذر الكلمة في المعاجم القديمة، ولا أن نحلل صياغتها كمصدر صناعي من الفعل الثلاثي «نظر»، لنصل بذلك إلى معنى عربي لكلمة «نظرية» ذلك أن كثيراً من الفقهاء المعاصرين قد استعملوا مصطلح «النظرية» محاكاة لما سار عليه رجال القانون، وتقريباً لأحكام الفقه الكلية من النظريات القانونية التي درجت عليها الدراسة في كليات الحقوق، فحاولوا صياغة تعريف لها

يضبط حدودها ومضمونها، وهي مشتقة من النظر وهي قضية تثبت برهان، وهي عند الفلاسفة جملة من التصورات المؤلفة تأليفاً عقلياً تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات أو هي فرض علمي يميل الحالة الراهنة للعلم ويشير إلى النتيجة التي تنتهي عندها جهود العلماء أجمعين في حقبة معينة، أو هي طائفة من الآراء تفسر بها بعض الوقائع العلمية أو الفنية. ينظر: المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، (932/2)، نش: دار الدعوة، القاهرة، مصر، ط: 1، السنة: بدون، و الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، لمحمد صدقي بورنو، (ص91)، نش: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 4، 1416هـ - 1996م.

17 وهي غير النظرية الفقهية التي اختلف النظار في رسم ماهيتها على أربعة آراء:

الرأي الأول: النظريات الفقهية مرادفة لما يسمى بالقواعد الفقهية الجامعة للأحكام الجزئية، وهي التي مضمونها يصح أن يطلق عليها النظريات العامة للفقه الإسلامي، كقواعد الملكية في الشريعة، وكقواعد الضمان، وكقواعد الخيارات، وكقواعد الفسخ بشكل عام.

الرأي الثاني: النظريات الفقهية هي تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلف كل منها على حدة نظاماً حقوقياً موضوعياً، وذلك كفكرة الملكية وأسبابها، وفكرة العقد ونتائجه إلى غير ذلك من النظريات الكبرى التي يقوم على أساسها صرح الفقه بكامله.

الرأي الثالث: النظريات الفقهية هي دراسة شاملة في إطار كلي لموضوع فقهي معين، تتسم بالترديد والعموم، قوامها أركان وشروط وأحكام جزئية مستمدة من قواعد الفقه وفروعه ومقاصده الماثرة في كتب المذاهب، تجمعها وحدة موضوعية متجانسة، وذلك تجنباً للمصطلحات من مثل الدساتير والقضايا والتصور والمفهوم والقواعد والأنظمة وغير ذلك.

الرأي الرابع: النظريات الفقهية هي تصور يقوم بالذهن، سواء استنبط بالتسلسل الفكري المنطقي، أو استمد من استقراء الأحكام الفرعية الجزئية. ينظر: المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، لعل جمعة، (ص335)، نش: دار السلام، القاهرة، مصر، ط: 2، 1422 هـ - 2001 م، ومعنى النظرية في المجال العلمي والمجال الفقهي، لمحمد الألفي، موقع الملتقى الفقهي، 1437/01/08 هـ الموافق لـ 10/21/2015 م، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني، (ص17)، نش: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط: 2، 1412 هـ - 1992 م.

18 المحاضرات المغربية، للفاضل ابن عاشور، (ص85)، نش: الدار التونسية للنشر، تونس، ط: 1، 1970م.

19 التنبيه على مبادئ التوجيه - قسم العبادات، لأبي الطاهر بن بشير التنوخي (ت: بعد 536هـ)، (162/1)، حق: الدكتور محمد بلحسان، نش: دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1428 هـ - 2007 م.

20 مراعاة الخلاف والخروج منه في أصول المالكية، لعبد الغفور الصيادي، (ص199)، نش: دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 1، 1429 هـ.

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

- 21 شرح التلقين، لأبي عبد الله المازري(ت: 536هـ)، حق: محمد السلامي، (6/1)، نش: دار الغرب، بيروت، لبنان، ط: 1، 2008 م. بتصرف.
- 22 روايات الإمام مالك غير المعمول بها في المذهب جمعاً ودراسة، لمقتتيد عبد القادر، (ص2)، رسالة دكتوراه، جامعة أحمد بن بلة، وهران، الجزائر، 2018م.
- 23 اختلف في تعريف الراجح على قولين:
- الأول بالنظر إلى المقلد:** الراجح هو ما كثر قائله، وعليه فهو والمشهور سواء، وهذا التعريف يقال في حق المقلد ممن لم يحصل أدوات الاجتهاد في المذهب، حيث يجب عليه أن لا يخرج عن المشهور، فالمشهور في حقه هو الراجح. **الثاني بالنظر إلى المجتهد:** الراجح هو ما قوي دليله، أي القول الذي يستند إلى دليل ناهض سالم من المعارضة وهو قول أكثر فقهاء المذهب، وقد يعبر عنه بألفاظ أخرى، كالأصح، الأصوب وغيرهما.
- 24 من شذ يشذ شذوذ: الانفراد، ويقال ذلك في كل شيء، وشذاذ الناس: الذين يكونون في القوم وليسوا من قبائلهم ولا منازلهم، وشذان الحصى: المتفرق منه، قال امرؤ القيس: تطاير شذان الحصى بمناسم... صلاب العجى مثلومها غير أمعرا. ينظر: مجمل اللغة لابن فارس، لأحمد بن فارس(ت: 395هـ)، (500/1)، حق: زهير سلطان، نش: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 2، 1406 هـ - 1986 م.
- 25 حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد بن عرفة(ت: 1230هـ)، (255/2)، نش: دار الفكر، ط: بدون، السنة: بدون.
- 26 المصدر نفسه، (255/2).
- 27 الذخيرة، للقرافي، (3389/10).
- 28 المقدمات الممهديات، لأبي الوليد محمد بن رشد(ت: 520هـ)، 211/1، نش: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1408 هـ..
- 29 المصدر نفسه، (211/1)، وصرح خليل بالسنية فقال: "سُن قصر رباعية وقتية أو فائتة" ينظر: مختصر خليل، للخليل الجندي(ت: 776هـ)، (ص43)، حق: أحمد جاد، نش: دار الحديث، القاهرة، مصر، ط: 1، 1426هـ-2005م.
- 30 المصدر نفسه، (311/1).
- 31 رواه مسلم، كتاب الصلاة، (478/1)، باب صلاة المسافرين وقصرها، برقم: 686.
- 32 حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، لأبي الحسن الصعيدي(ت: 1189)، (119/3)، حق: يوسف البقاعي، نش: دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: بدون، 1414هـ-1994م.
- 33 رواه البخاري، كتاب الصلاة، (79/1)، كيف فرضت الصلاة في الإسراء؟، برقم: 350.

- 34 رواه مسلم، كتاب الصلاة، (479/1)، باب صلاة المسافرين وقصرها، برقم: 687.
- 35 المصنف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة (ت: 235هـ)، (206/2)، حق: كمال الحوت، نش: الرشد، الرياض، السعودية، ط: 1، 1409هـ.
- 36 المصنف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة (ت: 235هـ)، (206/2).
- 37 سبق تحريجه.
- 38 المصنف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة، (206/2).
- 39 رواه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب الصلاة، (189/1)، باب ذكر فرض الصلوات الخمس، برقم: 303.
- 40 سنن الدارقطني، لأبي الدارقطني (ت: 385هـ)، (162/3)، حق: شعيب الأرنؤوط، حسن شلبي، نش: الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 1، 1424هـ..
- 41 البيهقي في السنن الكبرى، (203/3)، باب من ترك القصر في السفر غير رغبة عن السنة.
- 42 رواه الشافعي في مسنده، (ص 330)، باب القصر والإتمام في السفر والاقتصار على الفريضة، حق: ماهر فحل، نش: شركة غراس للنشر، الكويت، ط: 1، 1425هـ - 2004م، و شرح السنة، لأبي محمد البغوي (ت: 516هـ)، (166/4)، باب قصر الصلاة، حق: شعيب الأرنؤوط، وزهير الشاويش، نش: المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، لبنان، ط: 2، 1403هـ - 1983م، والبيهقي في السنن الكبرى (ت: 458هـ)، (203/3)، باب من ترك القصر في السفر غير رغبة عن السنة، حق: محمد عطا، نش: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 3، 1424هـ - 2003م.
- 43 التنبيه على مبادئ التوجيه، لأبي الطاهر التنوخي المهدوي (ت: بعد 536هـ)، (536/2)، حق: محمد بلحسان، نش: دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 1، 1428هـ - 2007م
- 44 المقدمات، لابن رشد، (211/1).
- 45 سبق تحريجه.
- 46 كشف النقاب الحاجب عن مصطلح ابن الحاجب، لابن فرحون، (ص 128)، حق: حمزة شريف، نش: دار الغرب، بيروت، لبنان، ط: 1، 1990م.
- 47 مثال: قال ابن رشد: "قد مضى القول في تحليل الرجلين في آخر رسم "اغتسل"، وأما تحليل اللحية في الضوء ففيها ثلاثة أقوال: أحدها قوله في هذه الرواية وفي المدونة أنها لا تحلل، وهو قول ربيعة أن تحليلها مكروه، والثاني: أن تحليلها مستحب، وهو قول ابن حبيب في الواضحة، والثالث: أن تحليلها واجب، وهو قول مالك". ينظر: البيان والتحصيل، لابن رشد، (93/1).
- 48 قاله الشيخ أبو الحسن. ينظر: شرح التلقين، للبايزي، (678/1).
- 49 الذخيرة، القرافي، (245/2).

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

- 50 قاله ابن اللباد ووافقه ابن أبي زيد. ينظر: المصدر نفسه، (678/1).
- 51 إلى هذا ذهب القاضيان أبو الحسن بن القصار وأبو محمد عبد الوهاب. ينظر: المصدر نفسه، (678/1).
- 52 حكاه أبو الحسن اللخمي ينظر: المصدر نفسه، (678/1).
- 53 البيان والتحصيل، لابن رشد، (449/1).
- 54 المدونة، للملك بن أنس بن مالك (ت: 179هـ)، (177/1)، نش: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1415هـ - 1994م.
- 55 شرح التلقين، للمازري، (678/1).
- 56 لم أجده في حدود ما بحث و الله أعلم.
- 57 البيان والتحصيل، لابن رشد، (449/1).
- 58 شرح التلقين، لأبي عبد المازري، (601/1).
- 59 شرح مختصر خليل، لأبي عبد الله الحرشي، (43/3).
- 60 قال الباجي: "قوله إن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر على الناس يدل على وجوب هذه الزكاة؛ لأن معنى فرض ألزم فصدقة الفطر فريضة واجبة". ينظر: المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد الباجي (ت: 474هـ)، (185/2)، نش: مطبعة السعادة، محافظة مصر، مصر، ط: 1، 1332 هـ.
- 61 زكاة الفطر واجبة على كل مسلم وهذا كالتَّصُّ في الفريضة. وقال ابن عمر رضي الله عنهما: "فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر من رمضان" وقد اختلف هل قوله فرض؛ محمول على ظاهره، أو معناه قدر. والتقدير يحتمل الوجوب والندب. لكن الظاهر حمله على ظاهره. ينظر: التنبيه على مبادئ التوجيه، لأبي الطاهر التنوخي (ت: بعد 536هـ)، (931/2)، حق: محمد بلحسان، نش: دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 1، 1428 هـ - 2007م.
- 62 قال ابن رشد: "و من أصحابنا من أطلق القول بأنها سنة وقال ما روي أن رسول الله ﷺ فرضها إنها معناه قدرها ووقتها، لأن الفرض يكون بمعنى التقدير والتوقيت قال الله عز وجل: ﴿ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْدِيكُمْ ﴾ [التحریم: 2] أي قدرها. وقد تقدم ما دل على ضعف هذا التأويل. وإنما يعزى إسقاط وجوب الفطر إلى ابن علي والأصم، فإن قال من ذهب إلى أنها سنة واجبة من السنن التي الأخذ بها فضيلة وتركتها خطيئة فإنما يرجع ذلك إلى الاختلاف في العبارة على ما ذكرناه". ينظر: المقدمات الممهدة، لأبي الوليد بن رشد (ت: 520هـ)، (334/1)، نش: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1408 هـ.
- 63 قال أبو عمر: "...وقول من قال إنها سنة قول ضعيف وتأويله في قول بن عمر فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى أنه قدر ذلك صاعاً وأنه مثل قولهم فرض القاضي نفقة اليتيم ربعين أي قدرها خلاف الظاهر ادعاء على النبي ما يخرج في المعهود فيه لأنه لم يختلفوا في قول الله عز وجل ﴿ فريضة من الله ﴾ النساء 11 أي إيجاب من الله وكذلك لهم فرض الله طاعة رسوله وفرض الصلاة والزكاة هذا كل ذلك

- أوجب وألزم...". ينظر: الاستذكار، لأبي عمر بن عبد البر (ت: 463هـ)، (365/3)، حق: سالم عطا، محمد معوض، نش: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1421 - 2000م.
- 64 خليل في مختصره.
- 65 التاج والإكليل لمختصر خليل، لمحمد المواق (ت: 897هـ)، (255/3)، نش: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1416هـ - 1994م.
- 66 المسالك في شرح موطأ مالك، لأبي بكر بن العربي (ت: 543هـ)، (133/4)، حق: محمد السلياني، و عائشة السلياني، نش: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1428هـ.
- 67 المختصر الفقهي، لمحمد بن عرفة (ت: 803)، (461/2)، حق: أبو الفضل الدمياطي، نش: دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 1، 1437هـ.
- 68 قال التنوخي: "فأما زمان الخطاب بها ففي المذهب اضطراب يؤخذ من مسائل مفردة في المذهب. ويتحصل من ذلك أربعة أقوال: أحدها أنها تجب بغروب الشمس من ليلة الفطر، [والثاني من طلوع الفجر، والثالث من طلوع الشمس، والرابع أنها تجب بغروب الشمس من ليلة الفطر]، لكن وجوباً مؤسماً آخره غروب الشمس من يوم الفطر. ينظر: التنبيه على مبادئ التوجيه، لأبي الطاهر التنوخي، (931/2).
- 69 المختصر الفقهي، لمحمد بن عرفة، (461/2)،
- 70 المصدر السابق، (931/2).
- 71 مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لأبي عبد الله الخطاب (ت: 954هـ)، (27/3)، نش: دار الفكر، مصر، ط: 3، 1412هـ - 1992م.
- 72 المصدر السابق، (931/2).
- 73 التنبيه على مبادئ التوجيه، لأبي الطاهر التنوخي، (931/2).
- 74 الترخُّص بمسائل الخلاف ضوابطه وأقوال العلماء فيه، لخالد العروسي، (ص 654)، نش: جامعة أم القرى، مكة، السعودية، ط: بدون، السنة: بدون.
- 75 البحر المحيط في أصول الفقه، لأبي عبد الله الزركشي (ت: 794هـ)، (512/6)، نش: دار الكتبي، السعودية، ط: 1، 1414هـ - 1994م.
- 76 في تصويب المجتهدين في المسائل الفروعية وقد ضبط صفحي الدين الهندي المذاهب فيه جيداً فقال الواقعة التي وقعت إما أن يكون عليها نص أو لا، فإن كان الأول فأما إن وجد المجتهد أو لا والثاني على قسمين لأنه إما قصر في طلبه أو لم يقصر فإن وجدته وحكم بمقتضاه فلا كلام وإن لم يحكم بمقتضاه فإن كان مع العلم بوجه دلالة على المطلوب فهو مخطئ وآثم وفاقا وإن لم يكن مع العلم به ولكنه قصر في البحث عنه فكذلك وإن لم يقصر بل بالغ في الاستكشاف والبحث ولم يعصر على وجه دلالة على

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

- المطلوب فحكمه حكم ما إذا لم يجده مع الطلب الشديد، وإن لم يجده فإن كان لتقصيره في الطلب فهو أيضا مخطئ وآثم وإن لم يقصر بل بالغ في التنقيب عنه وأفرغ الوسع في طلبه ومع ذلك لم يجده بأن خفي عليه الراوي الذي عنده النص، أو عرفه لكنه مات قبل وصوله إليه فهو غير آثم قطعاً... ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين السبكي، (3/258)، نش: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1416هـ.
- 77 البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين الزركشي (ت: 794هـ)، (8/380)، نش: دار الكتبي، ط: 1، 1414هـ - 1994م.
- 78 الاعتصام، للشاطبي (ت: 790هـ)، (2/354)، حق: سليم الهلالي، نش: دار ابن عفان، الرياض، السعودية، ط: 1، 1412هـ.
- 79 الموافقات، لإبراهيم الشاطبي (ت: 790هـ)، (2/251)، حق: مشهور آل سلمان، نش: دار ابن عفان، لبقاهرة، مصر، ط: 1، 1417هـ.
- 80 هو أبو العباس أحمد بن عبد الملك بن موسى بن أبي حمزة الأموي، المالكي الإمام. توفي سنة 533هـ. ينظر: السير، للذهبي، (20/91).
- 81 فنج الطيب، لشهاب الدين المقرئ، (3/216)، حق: إحسان عباس، نش: دار صادر، بيروت لبنان، ط: 1، 1997م.
- 82 هو أبو الحسين علي بن محمد بن خلف القاسبي، الإمام، عالم المغرب، له تواليف بديعة. توفي سنة 403هـ. ينظر: السير، للذهبي، (17/158).
- 83 هو أبو القاسم عبد الرحمن بن محمّد الكتاني له تأليف كبير في الفقه. توفي سنة 408هـ. ينظر: شجرة النور الزكية، لمخلوف، (1/157).
- 84 تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، لابن فرحون، (1/70).
- 85 هو أبو مروان عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون الأندلسي، كثير التصانيف توفي 238هـ. ينظر: السير، للذهبي، (17/158).
- 86 المحاضرات المغربية، للطاهر بن عاشور، (ص 81) بتصرف.
- 87 إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم (ت: 751هـ)، (4/157)، حق: محمد إبراهيم، نش: دار الكتب، بيروت، لبنان، ط: 1، 1411هـ.
- 88 معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني، (ص 360)، نش: دار ابن الجوزي، ط: 5، 1427هـ.
- 89 أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، لعياض السلمى، (ص 488)، نش: دار التدمرية، الرياض، السعودية، ط: 1، 1426هـ - 2005م.
- 90 هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي الجزائري الإمام، له تأليف كثير مفيدة منها "روضة

- الأنوار في الفقه وكتاب في معجزاته ﷺ توفي سنة 876هـ. ينظر: شجرة النور الزكية ، لمخلوف، (382/1).
- 91 الفكر السامي، لمحمد الحجوي (ت: 1367هـ) ، (465/2)، مش: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1416هـ.
- 92 هو أبو عمر أحمد بن هارون بن أحمد بن جعفر بن عات النفزي الشاطبي، الإمام، الحافظ البار، كان أحد الحفاظ، يسرد المتون، ويحفظ الأسانيد، له تصانيف دالة على سعة حفظه، مع حظ من النظم والنثر، توفي سنة 609هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، (13/22).
- 93 هو أبو محمد عبد الله بن سهل الأنصاري المرسي المقري شيخ القراء بالأندلس أخذ عن مكّي وجماعة وأدرك الطرسوسي وغيره مات سنة 485هـ. ينظر: لسان الميزان، لابن حجة (ت: 852هـ)، (298/3)، نش: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط: 2، 1390هـ - 1971م.
- 94 هو أبو بكر محمد بن يبقى بن زرب من كبار القضاة وخطباء المنابر بالأندلس، ولي القضاء بقرطبة في أيام المؤيد الأموي هشام، صنف "الخصال" في فقه المالكية، وتوفي بقرطبة وهو على القضاء سنة 381هـ، ينظر: الأعلام، للزركلي، (135/7).
- 95 هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله، ابن العربي الأندلسي، الاشبيلي، المالكي، الإمام، الحافظ تفقه بالجزالي، والشاشي غيرهما، صنف "عارضة الأحوذى" و"كوكب الحديث والمسلسلات" و"الأصناف" توفي سنة 543هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، (197/20).
- 96 شرح ابن ناظم لتحفة الحكام، لأبي بكر بن عاصم، (23/1)، حق: إبراهيم الجنابي، نش: دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 1، 2013م.
- 97 الحسبة، لابن تيمية (ت: 728هـ)، حق: علي الشحود، (145/1)، ط: بدون، 2007م.
- 98 نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، لعبد السلام العسري، (ص 102-103)، وزارة الأوقاف المغربية 1417هـ.
- 99 إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم (ت: 751هـ)، (150/1)، حق: محمد إبراهيم، نش: دار الكتب، بيروت، لبنان، ط: 1، 1411هـ.
- 100 نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حامد حسان، (ص 23)، دار النهضة العربية، مصر، ط: 1، 1971م.
- 101 المصدر نفسه، (ص 23)
- 102 والدليل على صحة هذا الثاني وجوه: أحدها: أن الاستقراء هكذا شأنه؛ فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام؛ إما قطعي، وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية؛ فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضوع، والثاني:

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

أن التواتر المعنوي هذا معناه؛ فإن وجود حاتم مثلاً إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر، مختلفة في الوقوع، متفقة في معنى الجود؛ حتى حصلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم وهو الجود، ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة، فكذا إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم؛ فإننا نستفيد من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة القيام¹، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف² التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كانت³ لفسر استخراج القبلة، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزح ولرفع الضرر، والعمو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج؛ فإننا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً⁴ بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي؛ ثبت في ضمنه ما نحن فيه... ينظر: الموافقات، لإبراهيم الشاطبي (ت: 790هـ)، (57/4)، حق: مشهور آل سلمان، نش: دار ابن عفان، ط: 1، 1417هـ-1997م.

103 الموافقات، للشاطبي، (58/4).

104 من كلام محقق الموافقات مشهور آل سلمان، (57/4).

105 المصدر السابق، (57/4).

106 عموم البلوى، دراسة نظرية تطبيقية لمسلم الدوسري، (ص 67).

107 الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل البغدادي (ت: 513هـ)، (407/3)، حق: عبد الله التركي، نش: الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 1، 1420هـ.

108 مفهوم القياس المقاصدي، عبد الكريم بناني، ميثاق الرابطة، 29-06-2012م.

109 شرح صحيح البخاري، لابن بطال (ت: 449هـ)، (64/5)، حق: ياسر بن إبراهيم، نش: مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط: 2، 1423هـ.

110 أصول الفقه، لمحمد أبوزهرة (ت: 1394هـ)، (ص 294-295)، نش: دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 1، السنة: بدون.

111 ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، لسعيد رمضان البوطي، (ص 193)، نش: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 1، 1393هـ.

112 مفهوم القياس المقاصدي، عبد الكريم بناني، ميثاق الرابطة، 29-06-2012م.

The Theory of Islamic Jurisprudence at Ibn Arafa and its impact on Ijtihad

By: Megtit Abdelkader

Faculty of Humanities and Islamic Sciences

Ahmed Ben Bella University -Oran 1

megtitabdelkader@yahoo.com



Abstract:

It becomes an obligation to collect articles of the abnormal scientists through the ages to this day while travelling and arranging them according to their subjects and looking at them, to extract ways of derivation from these articles and also to know the purposes of those who have independent opinion about it even if they consider their studies as a kind of sport and Islamic jurisprudence or less to laugh at those who are against Islamic advisory proceeding and writing. This precious treasure abandoned on the shelves, and in the codes of the manuscripts, is supposed to be seek through the study of rules of doctrine, means of development, theories of doctrine, methods of inference, and diving in the seas of its benefits and obligations. Attachment, and adaptation of the doctrine, and diligent construction, and hence it is determined to send the parameters of " The Theory of Islamic Jurisprudence at Ibn Arafa and its impact on Ijtihad" will be helpful to the researcher in the study of this legacy, indicating the foundations on which it is based, and its relationship to other rules, controls, and applications, with a statement of ways to implement them in the fiqh of contemporary issues, The problem of research on the extent of the influence of the theory of understanding in the anomalies, how to use them, and how to use them in the vowels. This is what we will raise in this article, which is described as: "The Theory of Islamic Jurisprudence at Ibn Arafa and its impact on Ijtihad".

Keywords:

The Theory; Jurisprudence; the Queen; investment; Method.

نظرية التفقه عند ابن عرفة وأثرها في الاجتهاد أ. عبد القادر مقتيت

التعليق على نصّ " فواتح الرحموت" المتعلّق بتقييد الحكم الشرعيّ - المجتهد فيه - بالظنيّ

بقلم
د. رضوان السروري (*)

ملخص

أصول الفقه قاعدتان:

- 1- قاعدة استنباطية، غايتها الحكم.
 - 2- قاعدة ترجيحية، غايتها الدليل.
- وكل منهما تحتاج إلى مجتهد يحصّل باجتهاده الحكم المستنبط، أو الدليل الراجح، فالاجتهاد هو الوسيلة التي يتوصّل بها إلى هاتين الغايتين.
- وللاجهاد أركان، منها: الحكم المجتهد فيه.
- ولهذا الحكم شروط، منها: أن يكون ظنيّاً.
- اطّلعْتُ على ما قرّره كتاب " فواتح الرّحموت " حول هذا الشرط، وهو كتاب فيه من اللفّات العلمية ما يصح معها أن يوضع في رتبة متميّزة، غير أنه لم يُقابل بما يستحقُّ.
- نعم، اطّلعْتُ على ذلك، فوجدتُ فيه ما يستوجبُ التوقّف عنده، والتعليق عليه، فحاولتُ ذلك في بحث هو ما أضعه بين يديك.
- الكلمات المفتاحية: الاجتهاد؛ الظنيّ؛ القطعيّ؛ النظريّ؛ الضروريّ.

(*) أستاذ مشارك بقسم الشريعة - كلية الشريعة والقانون - جامعة جازان - السعودية.

alsroori30@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/06/22 تاريخ القبول: 2019/07/04

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

مقدمة

دوحة حمدٍ لمستحقّه، والصلاة والسلام على سيّد خلقه. وبعد: فهذه مقدمة تُعرّف القارئَ على معالم هذا البحث:

أولاً: عنوان البحث: التعليق على نصّ "فواتح الرّحموت" المتعلّق بتقييد الحكم الشرعيّ - المجتهد فيه - بالظنيّ.

ثانياً: سبب الاختيار: ستقف على نصّ اكتنفته أمور: فوائد شريفة، وتعليقات منيفة، وعبارة مقلوبة مخلوفة، ومقدمات محذوفة. والواحد منها يكفي أن يكون محفّراً للاختيار، فكيف بها وقد اجتمعت؟!.

ثالثاً: أهمية البحث:

1- كم يحضّل من الخلط بين مصطلحات العلم: الظني، والنظري، والضروري، والقطعي، بل بينها وبين ما يشبهها من مصطلحات أخرى. والبحث أخذ الجميع على عاتقه بالتحريير والبيان.

2- ولم يكتف ببيانها حال الانفراد حتى أتى على بيانها حال الاجتماع، فحقّق العلاقات الممكنة بين كل مصطلحين منها- وهي لا تخرج عن ستّ- تمثّل روح هذا البحث، وسابقةً فيه.

3- فاض البحث بفوائده ولدها، تقابلك حيثما اتّجهت: إن في المقدمات أو عند تقرير قضايا النص.

4- ليس الفقه بالاعتراض، بل بالاعتذار!، فقد يُحسن الأول من لا يُحسن الثاني، والبحث مدرسة في فقه الاعتذار، فهو يتحدّى الاعتراض بالاعتذار!.

هذا، ومما قرره: أن شرف المتعلّق من شرف متعلّقه، وغير خافٍ على الهِمَم العاليات ما في "فواتح الرّحموت" من المهمّات الغاليات.

التعليق على نصّ "فواتح الرّحموت" المتعلّق بتقييد الحكم الشرعيّ د. رضوان السروري

رابعاً: منهج البحث:

- 1- شرحتُ النص ثلاث مرات: مرةً وَفَّقَ ترتيب القضايا التي فيه، ومرةً استأذنتُ المتنَّ في إدخال الشرح عليه، فقبل انسيابه معه في ما هو كالجملية الواحدة، ومرةً قدَّمتُ النصَّ كمتنٍ ناطقٍ بما أفرزه البحثُ من تحقيق.
- 2- أستدلُّ على كلِّ قضية تُذكر في معرِّض البيان.
- 3- لا أترك التمثيل إلا إذا تكرر الممثل.
- 4- لا أجمع الاستطرادات المناسبة إلى الشرح، بل أفردُها تحت عنوان: التنبيه، أو الملاحظة، أو الفائدة، وغيرها.
- 5- ليست العبرةُ بكثرة المراجع، فقد تجد في الواحد منها ما لا تجده في العشرة، أريد أن أقول: قد يتكرر المرجع الواحد كثيراً.
- 6- أتصرَّف في النُّقول؛ حيث كان هو الرائق للمشروح، أو العقول.

خامساً: خطة البحث:

انتظمتُ خطة البحث على مسألتين وخاتمة:

المسألة الأولى: مقدمة يتوقف عليها فهم النص.

المسألة الثانية: شرح النص.

الخاتمة.

المسألة الأولى: مقدمة يتوقف عليها فهم النص

النص المقصود بالبحث ورد في سياق: تعريف الاجتهاد في الاصطلاح، وبيان ما فيه من محترّزات.

وقبل ذكره وتقليبه، أستعجلُ بيانَ القضايا، والاصطلاحات التي يتوقف عليها ما نرتجي من عرض، والجميع يندرج تحت "تقسيم العلم"، فلنعرِّج إليه:

تقسيم العلم: العلم ينقسم باعتبارات مختلفة، ويُهْمُنَا منها ما يأتي:

أولاً: تقسيم العلم باعتبار خلوه عن الحكم أو لا

ينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين:

1/ تصور: وهو إدراك معنى المفرد من غير حكمٍ عليه.

فالبيت - مثلاً - لفظ مفرد - من الأفراد المقابل للتركيب الخبري - ومعناه: المكان المعد للسكرن، وقد خلا هذا المعنى من حكم على البيت بنحو: جمال، أو وسع، أو خلل، أو غيرها. فإدراك ذلك المعنى الخالي من هذا الحكم هو "التصور".

2/ تصديق: وهو الإدراك المتعلق بالمركب الخبري.

ويشمل أربعة اعتقادات: اليقين، والتقليد، والجهل المركب، والظن. والأمثلة على الترتيب: "الله قديم" على وجه الجزم مع الدليل، و"الأرض تدور حول الشمس" على وجه الجزم من غير معرفة الدليل، و"العالم قديم" على وجه الجزم، وهو غير مطابق للواقع، و"النية سنة في الضوء" عن دليل لا يفيد إلا الظن.

ثانياً: تقسيم العلم باعتبار الحاجة إلى النظر، أو لا

وهو على هذا ينقسم قسمين:

1/ ضروري - ويسمى "بديهي" -: وهو الإدراك الذي لم يتوقف على كسب

ونظر. وهذا يشمل التصور والتصديق:

فالتصور: كإدراك معنى الليل، والنهار.

والتصديق: كإدراك أن الليل والنهار متناقضان.

فائدة: كل مثال للضروري يصح أن يكون مثلاً للقطعي، والبيان آتٍ (1).

2/ نظري - ويسمى كسبي -: وهو الإدراك المتوقف على كسب ونظر.

وهذا يشمل: التصور والتصديق:

فالتصور: كإدراك معنى كلٍّ من: المثلث، والقياس في علم الأصول.
والتصديق: ككون زوايا المثلث مائةً وثمانين درجة، وككون القياس يُتَّجُّ به⁽²⁾.

ثالثاً: تقسيم العلم باعتبار احتمال نقيض المدرك، أو لا

وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين:

1/ **قطعي**: وهو الإدراك الجازم الذي لا يحتمل النقيض في نفس الأمر⁽³⁾.

ويدخل في القطعيات أمران لا ثالث لهما:

الأول: الضروريات الست: وهي: الأوليات: كالواحد نصف الاثنين،
والحسيات: كالشمس مضيئة، والمشاهدات: كالجوع مؤلم، والمتواترات: كقول من لم
ير بغداد: "بغداد موجودة"، والحدسيات: كنور القمر مستفاد من نور الشمس،
والمجربات: كالخمر مسكر⁽⁴⁾.

ومن هذا القسم في الشرعيات: المعلومات من الدين بالضرورة، ومنها: الحكم على
الأركان الأربعة - صلاة وصياما وزكاة وحجاً - بالوجوب، وككون شرب الخمر
فعلاً مفسقاً.

الثاني: النظريات القطعية: كحدوث العالم. وإنما دخلت النظريات في القطعيات؛
لأن النظريات قد تنهي إلى الضروريات، وكل ضروري قطعي، فيقال حينئذ: إن
القطعيات مركبة من الضروريات، وهذه ثنتان: ضروريات حقيقية وهي الست
المذكورة، وضروريات حُكْمِيَّة، وهي النظريات المنتهية إلى الضروريات⁽⁵⁾.

تنبيه: إذا كان قد عُلِمَ أن كل مثال يُدَكَّر للضروريِّ يصح جلبه للقطعي، فقد عُلِمَ
الآن أن الضروريات الست هي أحد قسمي القطعيِّ؛ وهذا نتيجة قضية - آتٍ بيأئها -
هي: كلُّ ضروري قطعيُّ.

فائدة: القطع يسمى أيضا: اليقين، والعلم، والبرهان⁽⁶⁾.

قلت: والفرق بين القطعي والضروري- بعد اتفاقهما في أنها وصفان للعلم-: أن الضروري يتعلق بإدراك لا يحتاج إلى دليل، والقطعي يتعلق بمدلول لا يحتمل النقيض، والمدلول لما لم ينتج عن دليل كان ضروريا، ولما لم ينتج معه مدلول آخر كان قطعيا، أو قل: الإدراك في الضروري لا يحتمل الدليل، والمدلول في القطعي لا يحتمل النقيض. وأعدك بإيضاحها أكثر من هذا إن شاء الله.

2/ الظني: وهو إدراك ما يرجح ذهن صدقه مع تجويز نقيضه.

ففي العقليات، كالحكم على من يطوف ليلا بسلاحه حول مبنى: أنه سارق⁽⁷⁾، وفي الشرعيات، ككون شرب ما لم يسكر من النبيذ: فعلا مفسقا، وكعدم طهارة جلد الميتة بالدباغ، فهذه الثلاثة وإن اعتقدنا ظهورها، فخلافا محتمل⁽⁸⁾.

فائدة: يصح تصدير هذه الأمثلة للنظريات؛ إذ كل ظني نظري، كما سيتضح في محله⁽⁹⁾ إن شاء الله.

قلت: والفرق بين الظني والنظري- بعد اتفاقهما وصفين للعلم- أن الظني محله المدلول باعتبار احتمال النقيض، والنظري محله الإدراك باعتبار التوقف على النظر، أو قل: الظني: يقبل النقيض، والنظري: يقبل الدليل.

سؤال مهم: القطعي والظني، كما الضروري والنظري في كون كل منها من أقسام العلم، لكنهم عندما قسموا العلم إلى القسمة الأولى وهي: التصور والتصديق جعلوا كلا منهما ينقسم إلى: ضروري ونظري، فقالوا: "تصور ضروري وتصور نظري، وتصديق ضروري وتصديق نظري"، لكنهم لم يقسموا كلا منهما إلى: قطعي وظني، بل الذي انقسم هو التصديق فقط، فقالوا: "تصديق قطعي وتصديق ظني"، ولم يصنعوا في التصور صنيعهم في التصديق، فلم نسمع من يقول: "تصور قطعي وتصور

التعليق على نص " فواتح الرحموت " المتعلق بتقييد الحكم الشرعي د. رضوان السروري

ظني"، فلم يُسوَّوا بينه وبين التصديق في الظنيَّة؟.

فحاصل السؤال: لم جعلتَ الضروريَّ والنظريَّ قسَمين لكل من التصور والتصديق، ولم تجعل القطعي والظني قسَمين لكل منهما، بل جعلتهما قسَمي التصديق فقط؟

ولم أسمع من سأل هذا السؤال، فضلا عن الجواب الذي يقال فيه: إن حقائق الأشياء وماهياتها - سمَّ ما شئت - لا تتعدد حتى يتفرَّع على ذلك التعدد تصوُّر احتمال النقيض، فلا يقع العلم بها حينئذ - إن وقع - إلا قطعياً⁽¹⁰⁾.

فالإنسان مثلاً: له ماهية واحدة مركبة من ذاتين هما: حيوان، وناطق، ومجموع هذين هو الماهية التي يدرك بها الإنسان، وليس له ماهية أخرى يدرك بها.

فإن قلت: العرَضِيَّات قد تتعدد، فيمكن انقسام التصور إلى قطعي وظني؟ قلت: أمَّا تعدُّدها، فنعم، لكن مع ذلك لا يتصوَّر فيها إلا القطع؛ لأنه ليس تعدُّد نقيض، وإنما هو تعدُّد تنوع، أعني: أن كل واحد من المتعددات لا يقبل النقيض، فالإنسان وإن تعددت عرَضِيَّاته إلى: ضاحك، وماشٍ، إلا أن كلا منهما قطعي لا يحتمل نقيضه، فلا المشي يحتمل عدم المشي، ولا الضحك يحتمل عدم الضحك، كل ما هنالك أن خصائصه تعددت ليس إلا، والشيء الواحد قد تتعدد خصائصه ولكن لا تتعدد حقائقه، بخلاف الحكم على الأشياء فهذا قد يتعدد تعدد نقيض⁽¹¹⁾؛ لكونه يختلف بحسب الإضافات؛ لأن أمارته ظنيَّة، كالحكم في الفروع الفقهية، وقد لا يتعدد أصلاً؛ لقطعيَّة دليله، كحكم الأركان الأربعة، وقد تقدَّم المثالان.

أما الضروري والنظري فلا إشكال في انقسام التصديق، بل التصور إليهما؛ لأنهما فرع الدليل الذي يحصل به الإدراك، لا فرع تعدُّد المعنى. والحكم أو المعنى قد يهجم على النفس من غير تأمُّل - ومنه ما يسمى بالإلهام - وقد يتوقف عليه.

هذا، والعلم المتصف بتلك الأربعة لا يتصف بوصف منفرد منها، بل لا يقع إلا مجتمعاً مع آخر، وعند هذا الاجتماع تنشأ ست احتمالات، لا يصح منها للتصديق إلا ثلاثة، ولا للتصور إلا اثنان. فالسته هي:

1- الضروري القطعي.

2- القطعي النظري.

3- الظني النظري.

4- القطعي الظني.

5- الضروري الظني.

6- الضروري النظري.

وثلاثة التصديق الصحيحة هي الثلاثة الأول، والباقيات لا يتصف بها تصديق ولا تصور.

وأثنا التصور الصحيحان هما الأولان، أما الأربعة الباقية، فممتنعة، وهي: الظني النظري، مع الثلاثة الممتنعة في التصديق.

فصار الأولان واقعين عليهما، والثلاثة الأخيرة ممتنعة فيهما، بقي "الظني النظري" وهذا واقع على التصديق، دون التصور. وهذا من فوائد البحث الجليلية.

ثم يقال: لم صحَّ ما صحَّ دون غيره؟ والإجابة عن هذا - مع كونها من المهمات - هي مركز دائرة بحثنا، وهي ما يُلقى من وراء العنوان الآتي:

العلاقة بين: الضروري، والنظري، والقطعي، والظني:

مهما تكونت علاقة بين مفهومين، فلا تخرج عن: علاقة تلازم واتصال، أو علاقة تنافٍ وانفصال⁽¹²⁾، وهاتان لا تخرجان عن النسب الأربع: التساوي، والتباين، والعموم والخصوص المطلق، والوجهي. والعلاقة بين تلك الاحتمالات الست كلها

التعليق على نصِّ "فواتح الرحموت" المتعلّق بتقييد الحكم الشرعيّ د. رضوان السروري

علاقة تنافٍ إلا اثنين منها، ونحن نحقق ما فيها واحدةً واحدةً:

العلاقة الأولى: بين الضروري والقطعي:

1- نوع النسبة: العموم والخصوص المطلق.

2- نوع العلاقة: اتصال

3- قانون هذه العلاقة: "كُلُّ ضروري قطعي، بينما القطعي قد يكون: ضرورياً، وقد يكون نظرياً" (13).

4- الأدلة الناتجة من هذه النسبة دليلاً:

أ- يلزم من وجود الضروري وجود القطعي؛ ضرورة أنه يلزم من وجود الأخص وجود الأعم، وهذا هو الاتصال الوجودي.

ب- يلزم من عدم القطعي عدم الضروري؛ ضرورة أنه يلزم من انتفاء الأعم انتفاء الأخص، وهذا هو الاتصال العدمي.

5- البيان: أما كون الضروري لا يكون إلا قطعياً؛ قلت: فلأن احتمال نقيض المعنى، فرغ تعدد المعنى، وهذا التعدد فرع الحاجة إلى أعمال الفكر والنظر؛ حتى يربح ذهن أحد المتعددات على سائرهما، فإذا انعدمت هذه الحاجة - لأن الإدراك ضروري -، لزم منه انعدام التعدد؛ ضرورة لزوم انعدام الفرع بانعدام الأصل، أي: إذا هجم عليك المدلول من غير نظر في استحضار المبادئ الهادية إلى ذلك المدلول، فلا تفسير لهذا الهجوم إلا بأن يقال: إن ذلك المعنى المهاجم لا يزاحمه معنى آخر - فضلاً عن كونه نقيضاً - فاحتمال التعدد متنف في ذهنك، فلزم من الضروري أن يكون قطعياً.

وأما كون القطعي قد يكون من القسمين الآخرين؛ فلأن كون الدال لا يحتمل إلا مدلولاً واحداً شيئاً، وكون ذلك المدلول يحتاج اقتناصه إلى نظر وفكر شيء آخر، توضيح ذلك: أن الاحتمال إذا طرأ، احتجنا إلى نظرين: نظر يؤدي إلى إبطال النقيض

الطارئ، ونظر يؤدي إلى إثبات المعنى، فإذا لم يكن ثمة احتمال طارئ، انتفى أحد النظريين واحتجنا إلى نظر واحد فقط نتوصل به إلى إثبات المدلول.

هذا دليل عام، على أننا قد أثبتنا أن الضروري لا يكون إلا قطعياً، فدل هذا على أن القطعي قد يكون ضرورياً.

أما الدليل على أن القطعي قد يكون نظرياً؛ فلأن النظري مبناه على الخفاء لا على احتمال النقيض، ولا يمتنع أن يكون الخفي قطعياً⁽¹⁴⁾.

فتحصّل من هذا: أن المدرك الذي لا يجوّز العقل نقيضه قد: لا يحتاج إدراكه إلى دليل فيكون ضرورياً، وقد يكون خفياً فيحتاج إليه فيكون نظرياً⁽¹⁵⁾.

إذا تقرر هذا، تولّدت لنا فائدة مهمة:

وهي أن النسبة بين القطعي والضروري هي العموم والخصوص المطلق؛ لأن صابطها: اتفاق الطرفين في محل وانفراد أحدهما عن الآخر بمحل، فالمنفرد أعم مطلقاً وما لم ينفرد أخص مطلقاً.

وهذان كذلك، فكل ضروري قطعي، ولا عكس، يجتمعان في نحو: الحكم على الجزء بأنه أصغر من الكل، والصلاة بأنها واجبة، وينفرد القطعي بما ليس بضروري، وهو النظري، كالحكم على العالم بأنه حادث فمع كوننا نقطع بحدوثه، لكننا لم نتوصل إلى ذلك الحدوث بالضرورة، بل توقّف على النظر في تغييره، فكان نظرياً، وكتحريم شرب الخمر فهو مع كونه قطعياً لا يحتمل إلا التحريم، لا يعدو أن يكون نظرياً. فكان القطعي أعم مطلقاً من كلٍّ منهما.

قلت: ولك أن تعرّفه حينئذ بأنه إدراك ما لا يحتمل النقيض مطلقاً، أي: سواء احتاج إلى نظر أم لا، فصح أن يقال: "كل ضروري قطعي، ولا عكس".

العلاقة الثانية: بين الظني والنظري:

1- نوع النسبة: العموم والخصوص المطلق.

2- نوع العلاقة: اتصال.

3- قانون هذه العلاقة هو: "كلُّ ظني نظري، بينما النظري قد يكون: قطعياً وقد يكون ظنياً".

4- الأدلة الناتجة من هذه النسبة دليلاً:

أ- يلزم من وجود الظني وجود النظري؛ ضرورة أنه يلزم من وجود الأخص وجود الأعم، وهذا هو الاتصال الوجودي.

ب- يلزم من عدم النظري عدم الظني؛ ضرورة أنه يلزم من انتفاء الأعم انتفاء الأخص، وهذا هو الاتصال العدمي.

5- البيان: أما كون الظني لا يكون إلا نظرياً، قلت: فلأن الظني مبناه على تعدد الاحتمال، بل على احتمال النقيض؛ ولهذا لا بد من استدعاء النظر لدفع النقيض، وإلا وقعنا في التحكُّم.

وأما أن النظري قد يكون: قطعياً وقد يكون ظنياً⁽¹⁶⁾؛ فلأن الدليل من شأنه أن يهدي إلى المدلول، ثم إن الدليل وهو في طريق هدايته ودلالته عليه قد:

- تتضح دلالته فيدل عليه من غير أن يحتمل معه احتمالاً آخر، فضلاً عن كونه نقيضاً- غاية الأمر أن المدلول خفيٌّ فاحتاج إلى الدليل، فلما جلبنا الدليل وجدناه واضح الدلالة عليه من غير احتمال- فكان قطعياً.

- وقد يكون في الدليل ما يرشِّح احتمال النقيض؛ كالاتِّراك اللفظي، والمجاز، فيكون ظنياً.

فصح القول: إن ما احتاج إدراكه إلى دليل فإنه يكون أعمَّ من كلِّ من القطعي

والظني؛ لأنه قد لا يقبل النقيض كاهنسيات، وكحدوث العالم، وقد يُدرك بالدليل ما يجوّز العقل نقيضه كغالب الفقهيّات.

إذا اتضح هذا، تحرّرت لنا فائدة جليّة: وهي أن النسبة بين الظني والنظري، هي العموم والخصوص المطلق، والنظري أعم مطلقاً، يتفقان في قولهم: جلد الميتة لا يطهر بالدباغ، فعدم الطهارة مع كونها ثابتة بالدليل إلا أن احتمال النقيض وهو الطهارة حاصل، وينفرد النظري بها ليس بظني ككون درجات زوايا المثلث مائة وثمانون درجة، وكون شرب الخمر من الأفعال المفسّقة. فصح القول: "كل ظني نظري ولا عكس"، بينما لا ينفرد الظني؛ لأنه لا يكون إلا نظرياً، كما علمت.

العلاقة الثالثة: بين القطعي والنظري:

- 1- نوع النسبة: العموم والخصوص الوجهي.
- 2- نوع العلاقة: تنافٍ في العدم فقط، (يجمعان، ولا يرتفعان).
- 3- قانون هذه العلاقة هو: "القطعي قد يكون نظرياً، أو ضرورياً، والنظري قد يكون قطعياً أو ظنياً".

4- الأدلة الناتجة من هذه النسبة دليلاً:

- أ- يستدل بانتفاء النظري على وجود القطعي.
 - ب- يستدل بانتفاء القطعي على وجود النظري⁽¹⁷⁾.
 - 5- البيان: ضابط هذه النسبة: اتفاق الطرفين في محل وانفراد كل طرف بمحل، وهذان كذلك: يتفقان في حدوث العالم، فهو نظري قطعي، وينفرد النظري بها ليس بقطعي، وهو الظني في نحو: عدم طهارة جلد الميتة، وينفرد القطعي بها ليس بنظري، وهو الضروري في نحو: أصغرّيّة الجزء عن الكلّ.
- فائدة مهمة: مما يجدر ذكره أن نسبة العموم والخصوص الوجهي لها مثالان لا ثالث

التعليق على نصّ "فواتح الرحموت" المتعلّق بتقييد الحكم الشرعيّ د. رضوان السروري

لهما؛ لأنهما يجتمعان، لكن:

مرة يرتفعان، كالحجر الأبيض: يجتمعان في الخير، فهو حجر أبيض ويرتفعان إلى الثوب الأسود، فهذا لا هو بحجر ولا هو بأبيض.

ومرة لا يرتفعان، كالعبادة والاصلاة، يجتمعان في الزكاة، هي عبادة وليست بصلاة، ولكن لا يرتفعان، فلا يوجد محل هو صلاة وليس بعبادة.

إذا عُرف هذا، فما نحن فيه من النظري والقطعي هو من هذا المثال الثاني، فمع اجتماعهما- كما رأيت- هما لا يرتفعان، فلا يوجد محل هو ضروري وظني، بل يستحيل، كما سيأتيك في العلاقة السادسة.

قلت: وإنما نتج ذلك الاستدلال بين القطعي والنظري؛ لأن ارتفاع النظري يستلزم وجود الضروري؛ لعدم الوساطة بينهما، ووجود الضروري هو عين وجود القطعي؛ لما عُلم من أن الضروري لا يكون إلا قطعياً.

وكذلك يقال في القطعي: إنه إذا ارتفع وجد الظني؛ لعدم الوساطة بينهما أيضاً، ووجود الظني هو عين وجود النظري؛ لما عُلم من أن الظني لا يكون إلا نظرياً.

العلاقة الرابعة: بين القطعي والظني:

1- نوع النسبة: التباين

2- نوع العلاقة: تناف في الوجود والعدم، (لا يجتمعان، ولا يرتفعان).

3- قانون العلاقة بينهما: لا شيء من القطعي بظني، ولا شيء من الظني بقطعي.

4- الأدلة الناتجة من هذ النسبة أربعة هي:

أ- يلزم من وجود القطعي انتفاء الظني.

ب- يلزم من وجود الظني انتفاء القطعي.

ت - يلزم من انتفاء القطعي وجود الظني.
ث - يلزم من انتفاء الظني وجود القطعي.
5- البيان: ضابط النسبة: أن لا يصدق أيُّ من الطرفين على أفراد الطرف الآخر،
وبهذا هما لا يجتمعان.

ثم إن لهذه النسبة مثالين لا ثالث لهما؛ لأنها إما: أن يرتفعا، كالأبيض والأسود:
يرتفعان إلى الأخضر مثلا، وإما أن لا يرتفعا، كالنهار والليل.
والضابط في معرفة هذا من هذا هو أنه: إذا كان أحد الطرفين أخصَّ مطلقا من
نقيض الآخر فهما من المرتفعين، أو مساويا له فهما مما لا يرتفعان.
إذا ظهر هذا، فالقطعي والظني متباينان؛ لأن القطعي لا يشمل النقيض والظني
يحتمله، فلا يصدق على فرد أنه قطعي ظني معا، فلا يجتمعان.
ثم إن نقيض القطعي عدم القطعي وهو عين الظني، فهما لا يرتفعان.

العلاقة الخامسة: بين الضروري والنظري:

- 1- نوع النسبة: التباين.
- 2- نوع العلاقة: التنافي في الوجود والعدم. (لا يجتمعان ولا يرتفعان).
- 3- قانون العلاقة بينهما: لا شيء من الضروري بنظري، ولا شيء من النظري
بضروري.

4- الأدلة الناتجة من هذه النسبة أربعة، هي:

- أ- يلزم من وجود الضروري انتفاء النظري.
- ب- يلزم من وجود النظري انتفاء الضروري.
- ت- يلزم من انتفاء الضروري وجود النظري.

التعليق على نصِّ " فواتح الرحموت" المتعلِّق بتقييد الحكم الشرعيّ د. رضوان السوروي

ث- يلزم من انتفاء النظري وجود الضروري.

5- البيان: الضروري والنظري هنا: لا يجتمعان، ولا يرتفعان، ويقال في تخريج التباين بينهما، ما قيل في القطعي والظني، سواء بسواء، إلا في سبب عدم الاجتماع، فهو هناك احتمال النقيض وعدمه وهنا التوقف على النظر وعدمه، كما في تعاريفها.

العلاقة السادسة: بين الضروري والظني:

1- نوع النسبة: التباين.

2- نوع العلاقة: التنافي في الوجود (لا يجتمعان ولكن يرتفعان).

3- قانون العلاقة بينهما: لا شيء من الضروري بظني، ولا شيء من الظني بضروري.

4- الأدلة الناتجة من هذه النسبة دليلان، هما:

أ- يلزم من وجود الضروري انتفاء الظني.

ب- يلزم من وجود الظني انتفاء الضروري.

5- البيان: أما عدم اجتماعهما؛ فلأن الضروري لا يكون إلا قطعياً- كما تقدم في أول الستة- والقطعي مباين للظني- كما تقدم في رابعها-، فيكون الضروري مبايناً للظني أيضاً؛ لأن مباينَ المباينِ مباينٌ.

وأما ارتفاعهما؛ فلأن أحدهما أخصُّ مطلقاً من نقيض الآخر؛ ألا ترى أن نقيض الضروري عدمُ الضروري وهذا هو النظري، ثم إن الظني أخص منه- كما تقدم في ثاني الستة-، فكانا كمثال: الأبيض والأسود المرتفعان إلى الأصفر مثلاً، وهذان إلى النظري القطعي.

وخلاصة ما تقدم ثلاثة أمور:

الأول: العلم أربعة:

1- ضروري.

2- نظري.

وهذان متقابلان

3- قطعي.

4- ظني.

وهذان متقابلان

الثاني: العلم التصديقي يأتي على هذه الأربعة، وعند الاجتماع يكون ثلاثة ليس غير:

1- قطعي ضروري.

2- قطعي نظري.

3- ظني نظري.

أما العلم التصوري فيأتي على ثلاثة من الأربعة، وهي ما عدا الظني، وعند

الاجتماع يكون اثنان ليس غير:

1- قطعي ضروري.

2- قطعي نظري.

الثالث: النسب بين هذه المصطلحات الأربع كما يأتي:

1/ النسبة بين الضروري والقطعي: العموم والخصوص المطلق، والقطعي: أعم

مطلقاً. يجتمعان في مثال الجزء أصغر من الكل، وينفرد القطعي بالنظري في مثال

حدوث العالم.

2/ النسبة بين الظني والنظري: العموم والخصوص المطلق، والنظري: أعم مطلقاً.

يجتمعان في مثال عدم طهارة جلد الميتة، وينفرد النظري بالقطعي في مثال الحدوث.

3/ النسبة بين النظري والقطعي: العموم والخصوص الوجهي، يجتمعان في

حدوث العالم، وينفرد النظري بالظني كعدم طهارة جلد الميتة، وينفرد القطعي

التعليق على نصّ " فواتح الرحموت" المتعلّق بتقييد الحكم الشرعيّ د. رضوان السوروي

بالضروي كأصغرية الجزء من الكل، وهما مما يجتمعان، ولا يرتفعان.

4/ النسبة بين الضروي والنظري: التباين

5/ النسبة بين القطعي والظني: التباين

6/ النسبة بين الضروي والظني: التباين

والثلاثة لا يجتمعان ولا يرتفعان إلا الثالث، فيرتفعان.

المسألة الثانية: شرح النص

تمهيد: ذكر النص

[وإنما قيد الحكم بالشرعي؛ لأنه المقصود ههنا] وبذل الطاقة في العقلية خارج عن الاجتهاد على هذا (وأما التقييد بالظني) احترازا عن نحو الأركان الأربعة وحرمة الزنا والشراب والغصب من الضروريات الدينية (فمبني على أن النظرية تستلزم الظنية) وقيد النظرية لا بد منه فقيد بملزومه. والاستلزام إنما هو في الشرعيات، فلا يرد النقض بالهندسيات (لأنها) أي: النظرية (إما لضعف دلالة المتن أو السند) فإن الأمر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والإحكام فيه يفيد القطع ضرورة (وفيه ما فيه) لأن مبنى النظرية على الخفاء، والخفي ربما يكون قطعيا، فتأمل فيه⁽¹⁸⁾. اهـ.

أولا: شرح النص بالتعليق عليه: هذا النص ورد في سياق تعريف "الاجتهاد" في الاصطلاح وبيان ما فيه من المحترزات.

وقبله بقليل عرّف الماتنُ الاجتهاد اصطلاحاً بأنه: "بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني"، وقد قُيد الحكمُ فيه بقيدتين:

القيد الأول: الشرعي: وجه التقييد به هو أنه لما كان الاجتهاد المرادُ تعريفُهُ شرعياً، كان من المناسب أن يكون الحكمُ المجتهدُ فيه شرعياً أيضاً، فيحصل التطابق بين

المتوسَّل به، وهو الاجتهاد الشرعي، والمتوسَّل إليه، وهو الحكم الشرعي، حتى أن بذل الطاقة في تحصيل الأحكام العقلية وإن كان داخلاً في الاجتهاد لا محالة، إلا أنه لا يدخل في الاجتهاد المصطلح عليه في الشرع، وإن كان الباذل في تحصيل العقلي هو الفقيه⁽¹⁹⁾.

فإن قلت: كيف أدخلتَ نحو: "تحصيل الحكم العقلي" في الاجتهاد، مع أن النص وصفه بأنه "خارج عن الاجتهاد"؟ قلت: "ال" في "الاجتهاد" المذكور في وصف النص: للعهد الخارجي، أي: خارج عن خصوص الاجتهاد المعرَّف شرعاً، وهذا لا ينافي دخوله في عموم الاجتهاد، كما أن الكيميائي لو عرَّف الاجتهاد في علمه بأنه: بذل الطاقة في تحصيل الحكم الكيميائي، لجاز له أن يقول: التقييد بالكيميائي؛ لإخراج بذل الطاقة في الشرعيات فلا يسمى اجتهاداً عندي.

قلت: ونظير تقييد الحكم بـ"الشرعي" في تعريف الاجتهاد، تقييده به في تعريف الإجماع، حيث اتفاق المجتهدين واردٌ على حكم شرعي. والعلة هي هي.

القيد الثاني: تقييد الحكم بالظني - وهو حجر رحي البحث -؛ وإنما قيده به؛ لكي يخرج من الاجتهاد الحكم القطعي، وبالتالي يخرج بخروجه كلُّ فرد ينتمي إليه، وهما اثنان:

1- الضروري. وهذا لا يكون إلا قطعياً.

2- النظري القطعي.

وإنما خرج القطعي بقيد الظني؛ لما عُرف من التنافي بينها وجوداً وعدماً - عند بيان النسبة الرابعة - وأنه إذا وجد أحدهما انتفى الآخر، وقد وُجد الظني المحتمل للنقيض، فليتنف القطعي الذي لا يحتمل النقيض.

وإنما خرج الفردان بخروج القطعي؛ لأن القاعدة تقول: يلزم من انتفاء الأعم

التعليق على نص "فواتح الرحموت" المتعلق بتقييد الحكم الشرعي د. رضوان السروري

انتفاء الأخص، والقطعي أعم من كل منهما، فلزم من انتفائه انتفاء فرديه هذين.
وإنما كان القطعي أعم من كل منهما: أما: الضروري؛ فدليله قد مرَّ في بيان النسبة الأولى حيث سمعت أن الضروري لا يكون إلا قطعياً، وأما النظري القطعي؛ فلما مرَّ في النسبة الثالثة، وسيوضح الفردين بالمثال بعد قليل.

بقي أن يقال: قد علمنا أن التقييد بالظني مخرجٌ للقطعي، لكن السؤال هو: لماذا قصدوا إخراج القطعيات من الاجتهاد؟ والجواب هو: أن الدليل القطعي لا يحتمل نقيض المدلول، والاجتهاد إنما يُطلُّ برأسه عندما يكون لمدلول الدليل احتمالٌ نقيضه، فإذا استخرج مجتهدٌ منه حكماً كانت الفرصة متاحةً لمجتهدٍ آخر أن يستخرج نقيض ذلك الحكم، لكن إذا كان باب الاحتمال مقفولاً، كان طريق الاجتهاد مقطوعاً، فكان: الاجتهاد فرع احتمال النقيض، والقطعي فرع عدم احتمال النقيض، فتنافياً، ولزم من الاجتهاد عدم القطعي، ومن القطعي عدم الاجتهاد.

والسؤال الآن: ما الذي جعل الدليل القطعي لا يحتمل نقيض المدلول؛ حتى خرج من دائرة الاجتهاد؟ وفي الجواب يقال: إنما كان ذلك؛ لأن مقدمات الأدلة القطعية إما: بديهية⁽²⁰⁾، أو منتهية إليها، وما يكون كذلك، فإنه إن دل على مدلول، لم يحتمل نقيضاً لمدلوله؛ ولعلك تسأل عن السبب، فأجيب: قد أوضحته أحسن إيضاح في صدر بيان النسبة الأولى، لكنني لم أذكر ثمة المنتهيات إلى الضروريات، فأقول: هذه نظريات مقدماتها انتهت إلى الضروريات؛ فلكونها: احتاجت إلى مقدمات، كانت نظرية، ولكون المقدمات انتهت بها إلى الضروريات، كانت قطعية.

وبالمثال لهما- وقد وعدتُك بذكره قبل قليل - أقول: إذا أشرت إلى شيء فقلت:

- هذا جزء من كل.

- وما يكون جزءاً من كل فإنه يكون أصغر من كلّه.

ينتج أن: المشار إليه أصغر من كله.
فهذا دليل ضروري؛ لأن كل مقدمة من مقدمتيه لا شبهة فيها حتى تحتاج إلى نظر
يزيلها، فالعقل يصدّق بهما ابتداءً، فكانتا ضروريتين. وأيضاً هو دليل قطعي؛ لأن كل
ضروري قطعياً، ولأنه لا يحتل النقيض. وكذلك لو قلت:

- العالم متغير.

- وكل متغير حادث.

فتنتج: أن العالم حادث

فهاتان المقدمتان ليستا كتلك، بل في كل واحدة منهما شبهة؛ لأن الذهن لا يصدق
بهما من أول وهلة⁽²¹⁾، فاحتاجت كل واحدة إلى ما يزيل شبهتها، لكن هذا المزيل
لشبهة الأولى بديهي وهو الحس، فنحن نرى ونحس بالتغيير الحاصل في العالم، وكذا
الثانية، فهي نظرية أيضاً، وتحتاج إلى بديهيتين هما:

- المتغير مسبوق بالعدم.

- وكل مسبوق بالعدم فهو حادث.

فتنتج المقدمة النظرية الثانية، وهي: كل متغير حادث، فانتهدت النظريتان إلى ثلاث
بدييات، فكان مجموع الدليل بديياً، والبديهي لا يكون إلا قطعياً.
ولا يفوتك أن ترسخ في ذهنك أن الدليل: في المثال الأول ضروري قطعي، وفي
المثال الثاني نظري قطعي. وسنحتاج إليهما في البحث.

فائدة: كما لا اجتهاد في القطعيات، كذلك لا ترجيح فيها؛ فإذا كانت العلة في عدم
الاجتهاد فيها هي أن الاجتهاد فرع الاحتمال في النقيض، ولا يتصور في القطعي ذلك
الاحتمال، فالعلة في عدم الترجيح فيها هي أن الترجيح فرع التفاوت في احتمال
النقيض، ولا يتصور في القطعي احتمالاً فضلاً عن التفاوت فيه⁽²²⁾.

التعليق على نصّ " فواتح الرحموت " المتعلّق بتقييد الحكم الشرعيّ د. رضوان السروري

اعتراض على كون الخارج بالظني محصوراً في الضروري:

انتهى بنا الكلام إلى أن قيد الظني إنما كان لإخراج القطعي، لكن الشارح - عندما قيد الماتن الحكم بالظني - علل أن ذلك التقييد إنما كان "احترازاً عن نحو الأركان الأربعة وحرمة الزنا والشراب والغصب من الضروريات الدينية"، فجعل الخارج بالظني هو "الضروريات"، وأقول: هذا التعليل وإن كان صحيحاً، لكنه ليس كلَّ الصحيح، بل بعضه.

وإنما كان صحيحاً؛ لأن النسبة بين الظني والضروري التباين - كما مرَّ في النسبة السادسة - فيلزم من وجود الظني - كما هو حال التقييد به في التعريف - انتفاء الضروري، فصح خروجه بالظني. وإنما لم يكن كلَّ الصحيح، بل بعضه؛ لأن كلَّ الصحيح هو إخراج القطعيات، وليس الضروريات فحسب.

وإنما كان إخراج القطعيات هو كل الصحيح؛ لأن "النظري القطعي" مطلوبٌ خروجه عن الاجتهاد حتى يكون التعريف مانعاً، وهو إنما يخرج بخروج القطعي، ولا يخرج بخروج الظني؛ لأنه قد مرَّ أن للقطعي فردين، هما:
الأول: الضروري.

الثاني: النظري القطعي.

وليس للضروري إلا فرد واحد، هو الأول من فردَي القطعي، فالخارج بالقطعي أعم من الخارج بالضروري: يتفقان في خروج الضروري القطعي، وينفرد القطعي بخروج النظري القطعي، وخروجه مطلوب؛ لذا جعل الخارج - بقيد الظني - هو القطعي: هو كلَّ الصحيح.

والحاصل: أن كلاً من الضروري والقطعي يصح أن يكون خارجاً بقيد الظني، لكن جعل الخارج هو القطعي أصحُّ من الضروري؛ لأن الإخراج بالقطعي مانع؛ إذ

لا يدخل في الاجتهاد ما ليس منه، بينما الإخراج بالضرورة ليس مانعاً؛ لدخول
النظري القطعي في الاجتهاد، وهو ليس منه.

اعتذار للشارح:

فإن قلت: لعل الشارح يرى أن فرد "النظري القطعي" يدخل في الاجتهاد، فقصد
لهذا السبب أن يجعل الخارج هو الضروريات؟ قلت: لكن كان عليه أن يستدرك على
قيد "الظني"؛ لأن هذا القيد لا يساعده على إدخال هذا الفرد؛ إذ لا يصح أن يوصف
بأنه ظني!، فهو بين محذورين:

الأول: إما أن يُقَيِّدَ قَيْدَ الظنِّيِّ على ما هو عليه، لكنَّ عليه استبدالُ الخارج
الضروريِّ بـ "القطعي".

الثاني: أو أن يُقَيِّدَ الضروريات على ما هي عليه من كونها هي الخارج، لكن عليه
أن يستبدل قيدَ الظنيِّ بـ "النظري"، فيدخل فيه ما افترضنا أن الشارح يرى دخوله.

والحاصل: أنا لو اعتذرنا للشارح بأنه يريد إدخال "النظريِّ القطعيِّ" في محل
الاجتهاد، لبقى عليه ما يعكِّره، وهو أن تقييد الحكم بالظني لا يسعفه في إدخاله، وإنما
الذي يفيدُه هو التقييد بالنظري، وحتى على فرض أنه يقصد إخراجَه، فثمة تعكير
آخر، وهو أن قيد الظني يخرج به القطعي الذي هو أعم من الضروري، فحصر الخارج
بالضروري تحكُّمٌ على هذا.

وبهذا ننتهي إلى أنه كان ينبغي أن تكون عبارة الشارح هكذا: "احترازاً عن نحو
الأركان الأربعة وحرمة الزنا والشراب والغصب من القطعيات الدينية".

لكن يمكن أن نعتذر للشارح اعتذاراً لا تعكير فيه، فنقول: كونه جعلَ الخارجَ هو
الضروريات لا يعني هذا أن النظريات القطعية لم تخرج بخروجها، بل هي خارجة لا
محالة؛ لما مرَّ (23) من أن الضروريات قسماً: حقيقية، وحُكْمِيَّة، والحُكْمِيَّة هي النظريات

التعليق على نصِّ "فوائح الرحموت" المتعلِّق بتقييد الحكم الشرعيِّ د. رضوان السروري

المتهية إلى الضروريات، فإذا تقرر أن كل ضروري قطعي، آلتِ الضروريات بقسميها إلى القطعيات، وبهذا لا تكون القطعيات أعم مطلقاً من الضروريات - كما في العلاقة الأولى - بل من المتساويات؛ لاختلاف مفهوميها واتحاد فرديهما، ويوجّه ما مرّ في تلك العلاقة أنه باعتبار ما قبل انتهاء النظريات إلى الضروريات.

وحاصل الاعتذار: أنه يستوي أن نقول: الخارج بدخول الظني في الاجتهاد هو: القطعي، أو الضروري، فإن اعترض علينا معترض، وقال: بل لا يستويان؛ لأنه يخرج بخروج القطعي ما لا يخرج بخروج الضروري، قلنا له: النظري القطعي كما هو خارج مع القطعي حقيقةً هو خارج بالضروري حكماً؛ لانتهائه إليه قطعاً، وقد تقدم بيان الانتهاء في مثال الحدوث.

إعراب "احتراز":

هذا، وقوله: "احتراز": يجوز فيه إعرابان: حال من "التقييد"، أو مفعول لأجله، والتقدير على الأول: وأما التقييد بالظني - حال كونه احترازاً من الضروري - فمبني...، وعلى الثاني: وأما التقييد بالظني - لأجل الاحتراز عن الضروري - فمبني.... وكل منهما في حيّز فعل الشرط، وعلى أي حال فقد فصل بهما بين فعل الشرط وجوابه، ولا مانع من ذلك.

اعتراض مقدر على قيد "الظني"، وجوابه:

ثم إن الماتن استشعر معترضاً يعترض عليه - بسبب تقييده الحكم الشرعي بالظني - ويقول: قد كان المناسب أن تُقيّد الحكم بـ"النظري" بدلا من الظني؟ فإجاب: بأن الظني يستلزم النظري.

يريد: أنه لا محذور من عدم التقييد بالنظري ما دام أنه قد قيّد بشيء يخرج به ما يلزم من انتفائه انتفاءً ما يخرج بالتقييد بالنظري، وإنما حصل ذلك اللزوم؛ لأن الخارج

بالظني عام والخارج بالنظري خاص، ويلزم من انتفاء العام انتفاء الخاص، فيخرج بالظني ما يخرج بالنظري وزيادة، وحيثُ، فيلزم من التقييد بالظني التقييد بالنظري، أي: الإخراج بالظني يستلزم الإخراج بالنظري بدلالة التضمّن، وأصل ذلك اللزوم لزومٌ آخر هو: أن الظني يستلزم النظري، لكن العبارة انقلبت عليه فقال: في دفع الاعتراض المقدّر: (وأما التقييد بالظني، فمبني على أن النظرية تستلزم الظنية)، وصوابها: (...فمبني على أن الظنية تستلزم النظرية). ولا أذيع سرّاً إن قلت: إن هذا القلب هو الذي أغراني على هذا البحث، وهو أصعب وألذُّ ما فيه.

الدليل اللفظي على القلب:

ويقال في الدليل على ذلك من طريق اللفظ: قد جعل النظرية هي المستلزمة، ومعلوم أنه حيث كان هناك استلزام، فالمستلزمٌ لغيره موجود أولاً، ولو في الذهن، أما الغيرُ المستلزمُ فمفقود، كما لو قال لك قائل: بنيتُ سقف البيت، فإن ذهنك ينتقل من معنى السقف الحاصل في ذهنك أولاً إلى معنى الجدار، فتحكم بأن الجدار قد بُني أولاً قبل السقف، وإن كان العلم به قد حصل ثانياً بعد العلم بوجود السقف.

فإذا عرفنا أن "الظنية" هي الموجودة ذكراً وذهناً، و"النظرية" مفقودة؛ لأنها مسئول عنها، عرفنا القلب في العبارة، وأن الظنية هي المستلزمة للنظرية، لا العكس؛ ألا ترى أن ذلك القائل عندما قال لك: "بنيتُ السقف"، إذا اعترضت عليه وقلت له: لم تَقُلْ: بنيتُ الجدار بدل السقف؟ فقال لك: إنما ذكرتُ السقف؛ لأن الجدار يستلزم السقف، لحكمت على تعليقه بالقلب؛ لأنك ستقول له: وهل سألتك عن السقف حتى يصح تعليك لذكرك؟! إنما سألتك عن عدم ذكر الجدار فكان يجب أن يكون جوابك: إنما لم أذكر الجدار؛ لأن السقف يستلزم الجدار. فكأنك اكتفيت بذكر الجدار استلزاماً عن ذكره تصريحاً.

التعليق على نصّ "فواتح الرحموت" المتعلّق بتقييد الحكم الشرعيّ د. رضوان السروري

نعم، تلك الجملة التي حكمنا عليها بالقلب إنما تصح فيما لو قال القائل: بنيت الجدار، فقيل له لو قلت: السقف بدل الجدار؟ فيصح حينئذ في الجواب أن تقول تلك الجملة وهي: لأن الجدار يستلزم السقف.

هذا كله بناء على اللفظ، وإلا فإن السقف هو الذي يستلزم الجدار، فليس أمامنا إلا القول بأن السؤال المقدّر كان على الجدار هنا، وعلى النظرية هناك، كما ستعرف في الدليل المعنوي الآتي:

الدليل المعنوي على القلب: وهو اثنان:

الدليل الأول: قوله: "وقيدُّ النظرية لا بدَّ منه فقيّدَ بملزومه" ففيه دليلٌ آخر على القلب- ولكن من حيث المعنى- لأن ملزوم النظري هو الظني الذي حصل به التقييد في تعريف الاجتهاد، ومعلوم أن الملزوم أخص من لازمه؛ لأن الملزوم هو الذي يدل وجوده على وجود لازمه كالإنسان الدال وجود مفهومه على وجود مفهوم الحيوان، والذي يدل على الوجود هو الخاص؛ لأن الخاص فيه العام وزيادة، فالإنسان فيه الحيوانية وزيادة الناطقية، وكذلك الظني، لما كان تحته فرد واحد والنظري تحته فردان، كان الظني أخص من النظري؛ ففيه إذن مفهوم النظري- وهو الحاجة إلى الدليل- وزيادة احتمال التقيض.

وإذا كان الظني أخصَّ من النظري؛ لزيادة مفهومه فإن زيادة المفهوم تستلزم قلة الأفراد؛ لأن ما كثرت قيوده قلَّتْ أفراده، والعكس صحيح، والواقع كذلك، فالظني له فرد واحد هو الظني النظري، والنظري له فردان: أحدهما هذا والثاني النظري القطعي، كما مرَّ مرارًا.

وإذا كان الظني ملزوما؛ لقلة أفراده الداخلة فيه، والنظري لازما لكثرة أفراده الداخلة فيه، فإن التقييد بالظني يستلزم التقييد بالنظري، لا العكس؛ لأن التقييد معناه

هنا الإخراج، أي: الإخراج بالظني يستلزم الإخراج بالنظري؛ لأن الظني وإن كان أخص من النظري باعتبار الأفراد الداخلة، إلا أنه أعم من النظري باعتبار الأفراد الخارجة؛ إذ ما قلّت أفراده دخولا كان الخارج به كثيرا، والعكس صحيح، والواقع كذلك، فالظني لما دخل تحته فرد واحد، خرج به فردان:

1- النظري القطعي.

2- الضروري.

أما النظري فلما كان الداخل فيه فردين كان الخارج به فردا واحدا هو هذا الضروري، فكان الخارج بالظني أعمّ من الخارج بالنظري، ومعلوم في العقول أن انتفاء الأعم يستلزم انتفاء الأخص، فكان التقييد بالظني يستلزم التقييد بالنظري، يعني: خروج الأعم الخارج بالتقييد بالأخص يستلزم خروج الأخص الخارج بالتقييد بالأعم، ونقول بالمثال: خروج "الضروري"، و"النظري القطعي" الخارجين بدخول "الظني النظري" يستلزم خروج الضروريّ الخارج بدخول فردٍ النظري، وهما: النظري القطعي، والنظري الظني.

وحاصل القضية هنا هو الجواب عن هذا السؤال المهمّ: هو ما وجه الربط بين كون الملزوم يستلزم اللازم وبين كون التقييد بالملزوم يستلزم التقييد باللازم؟ وحاصل الجواب: أن التقييد فيه أمران: إدخال لأفراد وإخراج لأفراد غير الأفراد الداخلة، ومعلوم عقلا أن ما كان أقل أفرادا كان ملزوما، وما كان أكثر كان لازما كالإنسان فهو ملزوم للحيوان؛ لأنه أقل أفرادا من الحيوان.

إذا تقرر هذا، فحصول التقييد بالملزوم إنما يعني: دخول الأفراد الأقل، وخروج الأفراد الأكثر، والتقييد باللازم إنما يدل على العكس: دخول الأكثر، وخروج الأقل. ومعلوم أنه يلزم من انتفاء الأعم انتفاء الأخص، فيكون التقييد بالملزوم - الذي ينتفي

التعليق على نصّ "فواتح الرحموت" المتعلّق بتقييد الحكم الشرعيّ د. رضوان السروي

به الأعم - يستلزم التقييد باللازم - الذي يتنفي به الأخص.

والحاصل:

أن الأفراد الخارجة بالظنية أكثر من الخارجة بالنظرية؛ لأن الداخل بالظنية أقل من الداخل بالنظرية، وخروج الأكثر أفراداً يستلزم خروج الأقل أفراداً، فإذا علمت أن خروج الأكثر يكون بالتقييد بالظني، علمت أن التقييد بالظنية يستلزم التقييد بالنظرية، أي: إخراج الأفراد عن الاجتهاد عندما يقيّد الحكم الشرعي بالظني يستلزم إخراجها عنه عندما يقيّد بالنظري. والسّرُّ هو أن انتفاء الأعم يستلزم انتفاء الأخص، والخارج بالظني أعم من الخارج بالنظري.

الدليل الثاني: وبعد، هب أن تلك العبارة صحيحة لا قلب فيها، ألا ترى أنه يترتب على صحتها حصول قلب في محل آخر، وهو التعريف؛ لبطلان قيد الظني فيه ووجوب استبداله بالنظري؛ لأن الاعتراض المقدّر حيثئذ هو: لم قيده بالنظري وقد كان يجب أن يُقيّد بالظني؟ فيكون الجواب عن هذا هو تلك الجملة وهي: أن التقييد بالنظري يلزم منه التقييد بالظني.

والحاصل: هو بين محذورين، أو بين مقلوبين: إما أن يصح التعريف حيث قيّد بالظني ولكن لا تصح عبارته؛ للقلب، أو تصح العبارة، ولكن لا يصح تعريفه؛ للقلب، ولا يخفى أن التقييد بالظني هو الصحيح؛ لأن الظني لا يكون إلا نظرياً، بخلاف التقييد بالنظري فهو أعم من الظني؛ لشموله القطعي، فالعبارة - وليس التعريف - مقلوبة ليس إلا.

اعتذار:

يمكن تصحيح قوله ذلك ولكن باعتبار الإدخال؛ لأن دخول الأكثر يستلزم دخول الأقل في ضمنه بالدلالة التضمنية، ودخول الأكثر إنما يكون بقيد النظرية،

ودخول الأقل يحصل بالظنية، وعليه فيلزم من النظرية الظنية كما ذكر، أي: يلزم من دخول الأفراد بقيد النظرية في الاجتهاد دخولها بقيد الظنية فيه، لأنه يلزم من وجود الكل وجود البعض.

يبقى أن السياق لا يساعد على صمود هذا الاعتذار؛ لأنه قيّد الحكم في التعريف بالظني لا النظري، فقد أراد إدخال الأقل وإخراج الأكثر، نعم، لو قيّد بالنظري، ثم اعترض عليه: لم لم تذكر قيد "الظني"، لصح الاعتذار. بقي لتتام هذه المسألة أن نجيب عن السؤال الآتي:

لماذا وصف الباحث هذا الاعتراض بالمقدّر؟

وإنما قلتُ: إن عبارته المقلوبة هي: جوابٌ عن اعتراض مقدّر، وليس تعليلاً للتقييد بالظنية؛ لأنه لو أراد أن يعلل لهذا التقييد لقال كما قال الشارح: "احترازاً عن نحو الأركان الأربعة وحرمة الزنا والشراب والغصب من الضروريات الدينية"، لكنه لم يقل هذا، وإنما جاء بتعليل لا يتناسب إلا مع كلام مقدّر؛ لأنه لا ذكر للنظرية في الكلام المعلول، وإنما ذكرها في العلة، فلا بد أن يقدر ذكرها حتى يصح وقوع التعليل عليها؛ لأجل ذلك قلنا: إنه جواب عن اعتراض مقدر هو: "لم قيد الحكم الشرعي بالظني بدلا من النظري وقد كان ينبغي تقييده بهذا؟" فصح حينئذ اعتبار ما ذكره تعليلاً لهذا المقدّر بدلالة الاقتضاء.

ما الحكمة من المطالبة بالتقييد بالنظري:

المذكور في النص - بشأن التقييد بالظني - تضمن أمرين:

أولهما: لم قيد بالظني وقد كان ينبغي التقييد بالنظري؟

ثانيهما: ولم المطالبة - أصلاً - بالتقييد بالنظري؟

أما الأول فقد أجاب عنه وأوضحنا ما فيه من قلب، وأما الثاني فقد بيّنه بقوله:

التعليق على نص "فواتح الرحموت" المتعلق بتقييد الحكم الشرعي د. رضوان السروري

"لأنها..."، وحاصله: إنها كانت النظريات هي محلُّ الاجتهاد؛ لأن في سندها ومُنتها ما يستدعي ذلك البذل، أما السند فقد يقصُر عن درجة الصحة - بالمعنى العام الشامل للحسن - فيكون ضعيفا، وأما المتن فقد تكون دلالته قاصرة عن درجة القطع، فتكون ضعيفة بأن تكون: ظنية، أو مجملة غير واضحة، أو فيها إضمار، أو احتمال المجاز، وغيره من احتمالات ما يُجَلُّ بالفهم، وحينئذ يُتصوَّر أن يكون مثل هذا موردا لبذل الوسع من أجل استخراج الحكم.

فائدة: لم يقيّد أحدُ الحكم الشرعي - في تعريف الاجتهاد - بالنظري، بل كلهم قيده بالظني، إلا ما كان من "ابن قدامة" في "روضته" فقد ذكر أنه "مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع"⁽²⁴⁾، ويمكن التفصيُّ منه بوجوه، منها: أن التعبير به يناسب التعبير به في تعريف الفقه، الذي هو العلم بالأحكام الشرعية... إلخ، وإنما المراد بالعلم فيهما: الظن، أو الملكة.

معنى قول الشارح: "والاستلزام إنما هو في الشرعيات، فلا يرد النقض بالهندسيات":

أقرر لك معنى كلام الشارح أولا، فهو يريد أن يقول: "قولنا: إن النظريات تستلزم الظنيات" وإن كان قد أخرجنا من إشكالٍ عدم تقييد الحكم بالنظري، إلا أنه أدخلنا في إشكالٍ آخر، وهو النقض - والنقض: تخلُّفُ الحكم عن الوصف - فهذا القول منقوض؛ لهذا التخلف، وشاهد النقض هو "الهندسيات"، فهذه وإن كانت توصف بالنظريات، إلا أنه تخلَّفَ عنها حكمُ استلزامها للظنيات، فدفع النقض بأن محل الاستلزام إنما هو في الشرعيات، أما الهندسيات فهي مستثناة، أي: والنقض إذا ورد مورد الاستثناء لا يُبطل التعليل بالوصف.

هذا تقرير كلامه، ولا يخفى عليك أن الهندسيات أحكامٌ نظرية⁽²⁵⁾ تنتهي إلى القطعية، إلا أن انتهاءها إلى القطعية ليس استثناء من القاعدة القائلة بأن النظريات

تستلزم الظنيات، فكلامه غير مطابق للواقع، وإنما قال ما قال؛ لأنه لما اعتقد أن النظري يستلزم الظني، برز له النقص بالهندسيات فلم يكن أمامه من بدِّ إلا دفعُ النقص بالاستثناء، أو حصرُ تحرير محلِّ الاستلزام في الشرعيات، دون غيرها. فالدليل على أن الهندسيات نظريات لا تنتهي إلى ظن، ليس هو الخروج استثناءً، بل لأنها باقية على الأصل القائل: "إن النظري لا يستلزم الظني قطعاً"؛ لأن النظري أعم من الظني، ووجود الأعم لا يستلزم وجود الأخص اتفاقاً، فلا نقض بالهندسيات أصلاً.

والحاصل:

أنا نسلمُّ أن النظريات الهندسية لا تستلزم الظنية، وأنه صحيح ضرورة، لكن الذي ليس بصحيح هو أن عدم ذلك الاستلزام إنما ورد استثناء من قاعدة قائلة: إن النظريات تستلزم الظنيات، بل نقول: عدم ذلك ماشٍ على الأصل القائل: إن النظريات لا تستلزم الظنيات لا في شرعيات ولا في هندسيات.

خروج الهندسيات استثناءً يعتبر استثناساً على دعوى القلب:

إذا اتضح هذا، فأقول: تكلفه هذا يترشَّح كالدليل على صحة ما ادَّعيتُ من العبارة المقلوبة؛ لأنه لما اضطر إلى النقص أولاً، اضطر إلى دفعه ثانياً، لكن لم يبين وجه الاندفاع إلا بالتحكُّم بحصر الاستلزام في الشرعيات، فهو يقول: إذا كانت النظريات تستلزم الظنيات، فما بال النظريات الهندسية لا تستلزم الظنيات؟ فدفعه بأن قال: إن محل الاستلزام إنما هو في الشرعيات فقط فيكون عدم الاستلزام في الهندسيات للاستثناء، لكن الاستثناء يكون بمؤثر أو بجعل جاعل، كما تقول: حيث وجد الاسكار وجدت الحرمة، فيقال يستثنى من ذلك التخدير في غرف العمليات مثلاً، فيه إسكارٌ ولا حرمة فيه، فهذا إن قلت فيه بالاستثناء قُبِل؛ لأن الشارع وضعه موضع

الاستثناء ضرورة، لكن ما نحن فيه تحكّم بالإخراج من غير مسوّغ؛ لأن قضيته: "كل نظري يستلزم الظني إلا الهندسيات فنظرياتها لا تستلزم الظنيات"، فكشف لنا هذا التحكّم صحّة ما قلنا من القلب، وإلا فالهندسيات لم تخرج أصلاً حتى نحتاج إلى تبرير خروجها بحصر ذلك الاستلزام في الشرعيات؛ لأن القضية هكذا: "النظري لا يستلزم الظني" وما الهندسيات إلا فرع من فروع هذه القضية، وإلا فما دليل هذا الحصر أصلاً؟!

ثانياً: شرح النص بسببك الشرح مع النص: إتماماً للفائدة أشرح النص بطريق السبب الذي تنجلب به من الفوائد ما لا تنجلب بغيره، فأقول:

(وإنما قيد الحكم بالشرعي؛ لأنه المقصود ههنا)؛ إذ لكل علمٍ حكمٌ يقصده أهله بالاجتهاد، فلو لم يُقَيّد الحكم بالعلم المخصوص لدخل في التعريف ما ليس بمقصود؛ ولهذا كان بذل الطاقة في اللغويات (وبذل الطاقة في العقلية خارج عن الاجتهاد) الشرعي بناء (على هذا) المقصود، (وأما التقييد بالظني) لأجل الاحتراز أو حال كونه (احترازاً عن نحو الأركان الأربعة) من صلاة وصيام وزكاة وحج (و) نحوها من (حرمة الزنا والشراب والغصب من الضروريات) و"من" تبعيضية وليست بيانية؛ لأن المجرور بها أعم مما قبلها، كحرمة القتل ظلمًا، بل أكثر من ذلك نقول: الضروريات نفسها هي بعض القطعيات؛ لذا كان الأنسب هو ذكر القطعيات، بيان ذلك: أن المطلوب خروج فردين: الضروري، والقطعي النظري، فإن لم يجمع بينهما بالذكر - والحال أن قيد الظني يساعد على إخراجها - فقد كان له الاكتفاء بجعل الخارج بالظني هو القطعيات؛ لأنها تُخرج كلاً منهما، دون الاكتفاء بالضروريات؛ لأنها لا تُخرج قطعيات النظريات، مع أنه لا اجتهاد فيها، فلا يكون التعريف مانعاً، على أن نقيض الظني هو القطعي وليس الضروري، ثم إن أراد إخراج الضروريات فعليه أن يقيّد الحكم الشرعي بالنظري لا بالظني، واعلم أن الذي في حاشية العطار هو أن

خروج القطعيات الدينية ليس بقيد الظني وإنما ببذل الوسع؛ لأن القطع بحكم شرعي حاصل بالضرورة من غير توقف على نظر⁽²⁶⁾، وأزيدك فأقول: التعبير بالضروريات الدينية لا يناسبه مقام تعريف الاجتهاد، بل يناسبه مقام آخر، هو مقام "دفع الاحتجاج بالجهل بالضروريات" فيقال حينئذ: لا عبرة بالاحتجاج بالجهل بها؛ لأنها من الضروريات، أي: مما علمت من الدين بالضرورة، أي: من غير حاجة إلى توسط دليل، أما في مقام بيان الخارج عن الاجتهاد، فلا يناسب إلا التعبير عن ذلك الخارج بالقطعيات (الدينية)، وإنما وصفها بالدينية؛ لما مرَّ من أن المقصود هو الاجتهاد في الشرعيات. واعلم أن "أما" أداة شرط غير جازمة والجواب الآتي للشرط مبني على جملة حال مقدرة، وأصل الكلام: "وأما التقييد بالظني - والحال أنه كان ينبغي التقييد بالنظري (فمبني على أن النظرية تستلزم الظنية) وحينئذ فإن فات ذكر "النظرية" مطابقة لم يفت ذكرها استلزاما، لكن جملة جواب الشرط لا تساعد على كون الذي لم يفت هو "النظري"؛ لما فيها من القلب، والصواب أن يقال: "فمبني على أن الظنية تستلزم النظرية" والدليل على القلب أمران: لفظي ومعنوي، أما اللفظي؛ فلأنه قال: "تستلزم الظنية" فيلزم من هذا الاستلزام أن تكون "الظنية" غير مذكورة صراحة، وأن المستلزم لها - وهو النظرية - هو المذكور صراحة؛ لأن المستلزم هو الذي يدل على المستلزم، والدادل شاهد والمدلول غائب، لكن الواقع هو العكس؛ فالظنية هي المذكورة في التقييد، فلزم القلب في عبارته، وأما المعنوي: فقولته: (وقيد النظرية لا بد منه فقيد بملزومه) وملزوم قيد النظرية هو قيد الظنية، وإنما كان الظني ملزوما والنظري لازما؛ لأن الملزوم أخص من لازمه، وإنما كان الملزوم أخص؛ لأن كل أفراده داخلة في اللازم. والظني هو أحد فردَي النظري، كما تقدم، فكان ملزوما والملزوم يدل على وجود لازمه، أقول: هذان هما دليلا القلب، وثمة دليل ثالث من كلامه، وهو أنه لما علل لعدم التقييد بالنظري - مع أنه لا بد منه - بكون النظري

التعليق على نص "فواتح الرحموت" المتعلق بتقييد الحكم الشرعي د. رضوان السروري

يستلزم الظني، ولم يتنبه لما في هذه العلة من القلب استشعر معترضاً يقول: هذه العلة لا تصح؛ لأنها منقوضة بالهندسيات؛ فهي نظرية ولا تستلزم الظنية، فدفع هذا النقض بقوله: (والاستلزام إنما هو في الشرعيات، فلا يرد النقض بالهندسيات) وحاصل الدفع أن هذا النقض لا يبطل العلية؛ لوروده على ما هو خارج عن محل حصر الاستلزام وهو الشرعيات، مع أن هذه كالهندسيات نظرياً لا يستلزم ظنيهاً، بل سائر المعلومات كذلك؛ لما عُلِمَ من كون النظري أعمّ من الظني، ولا يستدل بالأعم على الأخص، وإلا فما هو دليل الحصر بالشرعيات، حتى يبطل النقض بالهندسيات؟! بقي أن يقال: إن قوله: (لأنها) شروع في تعليل كون التقييد بالنظري أمراً لا بد منه، غير أن المعلول في كلام الماتن محذوف، وهذا المحذوف بدوره أُخِذَ من محذوف آخر، وتقديرهما مع ما قبلهما وبعدهما هكذا: وإنما قيّد بالظنية "وقد كان يجب التقييد بالنظرية"؛ لأن الظنية تستلزم النظرية، "وإنما وجب التقييد بالنظرية"؛ لأنها (أي: النظرية-) وفي تفسير إرجاع الضمير إلى "النظرية" دليل آخر على القلب؛ فلو جاء بها غير مقلوبة لما احتاج إلى الإرجاع إليها؛ لأنها حينئذ أقرب مذكور في كلام الماتن، فيكون الإرجاع على الأصل، وعبارة أخرى: لمّا قرّر أن "النظرية" لا بد منها في التقييد، رأى أنه يجب عليه الوفاء بسؤالين: لم لم تصرح بها ما دام أنه لا بد منها؟ ولم قلت أصلاً: إن التقييد بها لا بد منه؟ وقد أجاب عن الأول عندما أفاد أن التصريح بالملزوم تصريح باللازم، أما الثاني، فأجاب عنه بقوله: إنما كان التقييد بها لا بد منه؛ لأنه راجع لأحد ضعفين: (إما لضعف دلالة المتن أو السند) والسند معطوف على "دلالة"، لا على "المتن" وإلا تسلّطت الدلالة على السند، وهي إنما ترد على الألفاظ الموضوعية وهي واقعة في المتن، أما السند فليس فيه إلا أسماء رجال، وحاصل الدليل من الشكل الأول هكذا:

كل نظريّ: ضعيفٌ متنا أو سندا

وكل ما كان ضعيفاً: كان محلاً للاجتهاد

ينتج: كل نظري: هو محل للاجتهاد

ودليل الكبرى أن الضعف نوع شبهة فاحتاج إلى بذل الوسع لإزالتها، فدخل في الاجتهاد، ودليل الصغرى ما ذكره بقوله: (فإن) والفاء للتعليل لا للتفريع؛ لأن ما بعدها علة لما قبلها؛ فقد أراد أن يعلل لكون النظري لا يكون إلا ضعيفا وبالتالي يكون محلا للاجتهاد، فهو يقول: إن (الأمر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) لا يخلو إما أن يكون ثابتا (بالتواتر مع قوة الدلالة والإحكام فيه) فهذا (يفيد القطع) من غير احتمال، ثم إن هذا القطع المستفاد معلوم (ضرورة) أي: بالوجوب العقلي، وإما أن يكون ثابتا بغير ذلك، فلا يفيد القطع وما لا يفيد يكون ظنيا، والظني لا يكون إلا نظريا؛ لذا كان النظري هو محل الاجتهاد دون القطعي، واعلم أن هذا التعليل غير مقنع (وفيه ما فيه) أي: وفيه شيء فيه مَرَضٌ، أو: وفيه المرض الذي فيه، ف"ما" موصوفة أو موصولة، والمعنى: وفي قوله: إن النظرية لا تخلو من ضعف السند أو ضعف دلالة المتن من المرض ما يجعله غير مطرد؛ (لأنه) حصر النظرية في الضعف، فهو يقول: حيث كان الدليل نظريا كان ضعيفا وهذا خطأ؛ فالنظري قد يكون قطعيا؛ لأن (مبنى النظرية) لا ينحصر في الضعف، بل المنحصر فيه هي الظنية، أما النظرية فمبناها (على الخفاء) في الدليل (و) إذا كان مبناها كذلك، فالنظريُّ (الخفي) لا يلزم أن يكون ظنيا- حتى يقال بعد ذلك: إن الظني لا يكون إلا نظريا- بل (ربما يكون قطعيا) إذ لا تنافي بين كون المعنى لا احتمال فيه وكون ذلك المعنى قد خفي دليله (فتأمل فيه) وقد تأملناه فوجدناه صحيحا مؤيدا بالضروريات التي قد تكون خفية حتى أجازوا إثباتها بما يزيل خفاءها، بل سمو ذلك المزيل "تنبيها"؛ تفريقا بينه وبين النظري، فإذا كان هذا الخفاء واقعا في الضروريات، فمن باب أولى أن تكون النظريات خفيات. اهـ.

التعليق على نص " فواتح الرحموت" المتعلق بتقييد الحكم الشرعي د. رضوان السروري

ثالثاً: شرح النص باعتبار ما أفرزه التحقيق:

بعد التقديم والتأخير والحذف والذكر، وزيادة الشرح بدا لي أن أظهِر الجميل من جمال آخر، هكذا: [وإنما قُيِّدَ الحكمُ بالشرعي؛ لأنه المقصود ههنا] فخرج عن الاجتهاد بذلُّ الطاقة في العقليات (وأما تقييده بالنظري) المحترز به عن الضروريات الدينية كالأركان الأربعة، وحرمة الزنا، والقتل (فليضعف يلازم سنده أو دلالةً منته) وهذا استدلال بالنظرية على الضعف، فلا يكون النظريُّ إلا ضعيفاً، وكل ما كان ضعيفاً كان محلاً للاجتهاد، وإلا فمتى انفكَّ عن الضعف فقد خرج من النظرية ودخل في الضرورية التي لا تكون إلا قطعية؛ (ألا ترى أن الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتواتر مع قوة دلالاته يفيد القطع ضرورة. وغير خافٍ أن هذا الاستدلال فيه ما فيه) لأن النظرية لا تدل على الضعف بل الضعف يدل عليها؛ لأنها أعم منه، إذ النظري قد يكون قطعياً، فيفسد تعريف الاجتهاد- بسبب التقييد بالنظري- بكونه غير مانع؛ لدخول النظريات القطعية، فهي نظريات وليست ضعيفة، فإن أراد خروجها تصحيحاً لتعريفه فعليه أن يقيد الحكم بـ"النظري الظني" بدلا من "النظري" فقط؛ لأن ذلك هو المساوي للضعف، والحاصل: أن سبب الخلط هو جعلهم مبني النظرية على الضعف حتى أنهم بنوا عليه خروج النظريات القطعية، بينما هي لم تخرج؛ لأن مبني النظرية ليس على الضعف، بل على الخفاء في الدليل، والخفاء أعم من أن يكون النظريُّ معه: قطعياً أو ظنياً، فلا تنافٍ بين خفاء الدليل وقطعية المدلول، فلا يصح حينئذ تقييد الحكم بالنظري، وقد تأملنا الخفاء فوجدناه حاصلًا في الضروريات، فحصوله فيما هو أدنى منها أولى (أما التقييد بالظني فصحيح)؛ إذ ليس فيه الإشكال الذي في النظري؛ لأن مبني الظني ليس على الخفاء الذي قد يكون الدليل معه قطعياً- فيدخل في الاجتهاد ما ليس منه-، بل على احتمال النقيض وهو لا يكون إلا لضعف الدليل، فالظني- لا النظري- هو الذي مبناه على الضعف، فحاصل

الصحة هو: أن الاجتهاد لما كان يستلزم ضعف الدليل، انطبق ذلك على الظني، فكل ظني ضعيف، وكل ضعيف ظني، فكان التقييد به مانعاً، ولم ينطبق على النظري؛ لأنه وإن كان كل ضعيف نظرياً، لكن العكس غير صحيح، فلا يكون التقييد به مانعاً (على أن التقييد به يستلزم التقييد بالنظري) قطعاً؛ لأن الخارج بالظني اثنان، بينما الخارج بالنظري هو أحد الخارجين بالظني].

خاتمة

- 1- الاجتهاد: بذل الوسع لتحصيل حكم شرعي ظني.
- 2- لا يدخل في هذا التعريف القطعيات: العقلية والشرعية، وقد يتبادر إلى الذهن أن خروجها إنما حصل بقيد الظني، بينما الأمر ليس كذلك، بل الأولى خرجت بقيد "الشرعي"، والثانية بـ"بذل الوسع"، وعلى هذا فيتمحّض التقييد بـ"الظني" لبيان الواقع
- 3- لكن النص الذي بين يديّ البحث جعل الظنيّ قيداً لإخراج الضروريات الدينية، فأوقعه هذا في أحد محذورين: إما أن يصح الخارج ولا يصح المخرج، بل عليه أن يستبدله بالنظري؛ ليصح خروج الضروريّ به، وإما أن يصح المخرج ولا يصح الخارج، بل عليه أن يستبدله بالقطعيات؛ ليصح خروجها بالظني، فاخترت الثاني، ودفعت الإلزام بأيلولة النظريات اليقينية إلى الضروريات التي لا تكون إلا قطعيات!.
- 4- ولم أختَرِ الأول وهو التقييد بالنظري؛ لا لأن كل مَنْ قيّد الحكم الشرعي فإنما قيده بالظني، بل لأن التقييد بهذا أولى من النظري؛ لأنه يدخل بالنظري ما لا يدخل بالظني، ودخوله مفسد للتعريف، ويخرج بالظني ما لا يخرج بالنظري، وخروجه مصحح للتعريف، وذلك المفسد دخوله المصحح خروجه هو النظري القطعي.
- 5- والسرُّ في خروج هذا الفرد المفسد بقيد الظني دون النظري هو أن الظني

التعليق على نصّ " فواتح الرحموت" المتعلّق بتقييد الحكم الشرعيّ د. رضوان السروري

أخصُّ وأقلُّ - في دخول الأفراد- من النظري، والنظري أعم وأكثر منه، والقاعدة تقول: التقييد بالأخص دخولا يكون- في الوقت نفسه- أعمَّ خروجاً، والعكس صحيح، وخروج الأعم يستلزم خروج الأخص في ضمنه اتفاقاً؛ لذلك كان التقييد بالظنية يستلزم التقييد بالنظرية، فإذا كانت الأفراد هنا ثلاثة، والظني لا يدخُل به إلا فردٌ واحد منها هو الظني النظري، كان التقييد به مخرجاً للفردين الباقين: النظري القطعي والضروري القطعي، بينما النظري يدخُل به فردان منها، هما: ما يشمله الظني، وزيادة النظري القطعي، فالتقييد به لا يُخرج إلا فرداً واحداً فقط هو القطعي الضروري، فكان التقييد به مستلزماً للتقييد بالنظري، لكن العبارة انقلبت في النص.

6- الضروري والنظري متباينان، والقطعي والظني متباينان أيضاً، ومع ذلك فكلها أوصاف للإدراك، غير أن الإدراك في الأوَّلين يتعلق بتصديق الذهن بالمدلول: هل توقف على نظر فيكون نظرياً، أو عدمه فيكون ضرورياً؟، وفي الآخرين يتعلق بتصديق الذهن بالمدلول: هل هو مع احتمال النقيض فيكون ظنياً، أو عدم احتماله فيكون قطعياً؟.

7- كل ضروري قطعياً، ولا عكس، فالنسبة بينها العموم والخصوص المطلق، وكل ظني نظري ولا عكس، فالنسبة بينهما كتلك.

8- بعض النظري قطعي، وبعض القطعي نظري، ثم ينفرد كلُّ منهما بما ليس في الآخر، فالنسبة بينها العموم والخصوص الوجيه.

9- التصور لا يكون إلا قطعياً: نظرياً كان أو ضرورياً، ولا يكون ظنياً، بينما التصديق يعم الجميع.

وجميع المحامد لله رب العالمين.

- الحواشي والإحالات:

- (1) - عند بيان النسبة الأولى بين الضروري والقطعي ص(9).
- (2) - حاشية الباجوري على متن السلم، لإبراهيم الباجوري، مصر، دار إحياء الكتب العربية، ص(28، 29). وتصرّفت في الأمثلة، وبعض التعاريف.
- (3) - شرح مختصر الروضة، لسليمان الطوفي، لبنان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2011م، (30/3).
- (4) - حاشية الباجوري على السلم، ص(74، 75).
- (5) - نفس المرجع. وسيأتي بيان مثال الانتهاء إلى الضروريات.
- (6) - انظر: الكافية في الجدل، عبد الملك، الجويني، القاهرة، مطبعة عيسى البابي، 1979م، (26، 32).
- (7) - تقرير محمد الأنباي على حاشية الباجوري على شرح السلم، ص(73).
- (8) - شرح مختصر الروضة، للطوفي، (1/156).
- (9) - عند بيان النسبة الثانية، ص(10).
- (10) - هذا الجواب ذكره العلماء عند ذكر شروط التعريف الصحيح وموانعه، وخصوصاً عند ذكر مانع "أو"، فقد قالوا: النوع الواحد لا يكون له فصلان، وتكون له خصائص كثيرة، وفي السلم: ولا يجوز في الحدود ذكر "أو" وجائز في الرسم فادر ما دروا وما ذكره هنا يصلح جواباً عن هذا السؤال، فربطته به. انظر: حاشية الباجوري على السلم، ص(45).
- (11) - أي: مع اختلاف الجهة، كأن يكون هذا الحكم عند الشافعي والقيضي عند مالك (رحمهما الله)، وإلا فالقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.
- (12) - حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، لسعد الدين التفتازاني، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1983م، (2/281، 282).
- (13) - حاشية الباجوري على السلم، ص(75).
- (14) - انظر آخر النص المقصود بالبحث.
- (15) - انظر آخر نص فواتح الرحموت المنقول في صدر المسألة، وهو: "مبنى النظرية على الخفاء، والخفي قد يكون قطعياً".

التعليق على نصّ " فواتح الرحموت " المتعلّق بتقييد الحكم الشرعيّ د. رضوان السوروري

- (16) - المرجع السابق، (74).
- (17) - فإن قلت: قد علمنا في النسبة الأولى أن القطعي يشمل الضروري والنظري، فكان أعم منهما، ويلزم من انتفاء الأعم انتفاء الأخص، فتتج أنه: يلزم من انتفاء القطعي انتفاء الضروري وانتفاء النظري أيضا، فإذا كان ذلك كذلك، فكيف صح لك أن تقول هنا: بأنه يلزم من انتفاء القطعي وجود النظري؟ وهل هذا إلا تناقض؟!؛ لأن الكلام يؤول إلى أنه: يلزم من انتفاء القطعي انتفاء النظري ووجود النظري.
- والجواب: أن النظري نوعان: نظري قطعي، كالتفسيق من شرب الخمر، ونظري ظني، كالتفسيق من شرب النبيذ، فإذا انتفى القطعي، لزم من انتفائه: انتفاء النظري القطعي، ووجود النظري الظني، فالجهة منفكة، فلا تناقض. وأرجو أن يُقتنص مثل هذا.
- (18) - فواتح الرحموت بشرح "مسلم الثبوت"، لعبد العلي الأنصاري، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، (362/2). مطبوع مع "مستصفي" للغزالي.
- (19) - جمع الجوامع، (421/2). وفيه: "فخرج استفراغ غير الفقيه، واستفراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي"
- (20) - قلت: يريد بالبدئية: ما يُعرف بالضروريات الست، وهي الأوليات وأخواتها.
- (21) - المستصفي، للغزالي (52/1).
- (22) - حاشية العطار مع تقرير الشرييني على جمع الجوامع (404/2).
- (23) - ص (5)، (17).
- (24) - روضة الناظر وجنة المناظر (697/2).
- (25) - علم الهندسة أحد فروع الحكمة الرياضية، وهذه أحد فروع الحكمة النظرية، وهذه أحد فرعي الحكمة، فللحكمة فرعان، هذا أولهما، وثانيهما الحكمة العملية. انظر: الدر النضيد من مجموعة الحفيد لأحمد الهروي، ص (10).
- (26) - حاشية العطار على جمع الجوامع (421/2).

Commenting on "Fawateh Al-Rahmout" text concerning restricting discrete Islamic ruling with a hypothetical ruling

Dr. Radwan Al-Sroori

*Department of Sharia, Faculty of Sharia and Law, University of Jazan,
Saudi Arabia*

alsroori30@gmail.com



Abstract:

The fundamentals of discretion are two rules:

- .1 A dedicative rule whose purpose the purpose of ruling.
- .2 A weighting rule, the purpose of which is providing evidence.

Each of the two needs an interpreter who reaches concluded ruling, or the most likely evidence, for independent judgment is the means to both ends.

Discretion including: deducted ruling.

This ruling has certain conditions, including: to be hypothetical.

I have what "Fawateh Al-Rahmout" said about this condition, which is a book of some scientific approaches that make entitled to assume its own distinguished rank, but it was not granted the position it deserves.

Yes, I reviewed the book, and I found things worthy to stop at, consider, and comment on. So, I tried to do this in this research.

Keywords:

Discretion; hypothetical; decisive; theoretical; essential.

التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني

بقلم

د. علاء أحمد القضاة* د. محمد أحمد الغول**



ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني وتكمن مشكلة الدراسة في بيان كيفية معالجة قانون الأحوال الشخصية الأردني للتعسف في دعاوى النفقات مقارنة بالفقه الإسلامي، وتمثل أهمية الدراسة في عدم وجود دراسة مستقلة توضح حقيقة التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني والتدابير التي يمكن اتخاذها للحد منه. وقد اعتمد الباحثان في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي: وذلك بتتبع الأحكام المتعلقة بموضوع الدراسة من مظانها من القرآن الكريم، السنة المطهرة، والكتب الفقهية، ومحاولة فهم النصوص، ودراستها بشكل علمي. وقد توصل الباحثان إلى جملة من النتائج كان من أبرزها أن التعسف في دعاوى النفقات: هو أن يستعمل المكلف حقه بقصد الإضرار بالغير، على نحو يفضي إلى مناقضة مقصود الشارع من تشريع الحكم. ويرتبط التعسف ارتباطاً وثيقاً بمبدأ مراعاة مآلات الأفعال. ومن التدابير والضمانات التي تحد من التعسف في دعاوى النفقات ما يسمى بإعادة المحاكمة.

الكلمات المفتاحية: التعسف؛ الدعاوى؛ النفقات؛ قانون الأحوال الشخصية.

(* أكاديمية الأمير الحسين ابن عبد الله الثاني للحماية المدنية / الأردن.

alaqudah79@yahoo.com

** الأكاديمية نفسها.

تاريخ الإرسال: 2018/10/31 تاريخ القبول: 2019/09/15

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم، أما بعد:

لقد أولت الشريعة الإسلامية الغراء والتشريع الوضعي عناية فائقة بقضايا الأحوال الشخصية ومنها موضوع النفقات التي شغلت حيزاً كبيراً وواسعاً في قانون الأحوال الشخصية الأردني، شأن سائر قوانين الأحوال الشخصية والأسرة في البلاد الإسلامية، لما لهذا الموضوع من أهمية بالغة وكبيرة في حياة الناس، إذ يتصل بصورة مباشرة بتلبية احتياجات الإنسان اليومية، والتي منها النفقة من مأكّل ومشرب وملبس وعلاج، حيث بين قانون الأحوال الشخصية الأردني مستنداً إلى ما هو مدون في كتب الفقهاء ومصنفاتهم الحالات التي تجب فيها النفقة وكذلك الحالات التي تسقط فيها، ولعل المتتبع إلى التزايد الكبير في الدعاوى المنظورة لدى المحاكم الشرعية في هذا الشأن، يجد أن ذلك يعود إلى حد كبير إلى ابتعاد الناس عن الشريعة الإسلامية وعن تطبيق أحكامها السمحة والعادلة.

إن الناظر إلى كتب الفقهاء القدامى يجد أنهم تناولوا في كتبهم ومصنفاتهم موضوع النفقات وأفردوا لها أبواباً خاصة، وتبعهم في ذلك العلماء المعاصرين فصنّفوا مؤلفات خاصة في هذا الموضوع إلا أن هذه الدراسات توقفت عند ذكر آراء المذاهب وما أخذ به القانون، من هنا كانت أهمية هذه الدراسة بيان مدى استطاعة المشرع الأردني على الحد من صور التعسف في دعاوى النفقات، كما ترجع أهمية الموضوع في كونه يطرح عدة إشكالات في الواقع العملي ناشئة عن عدم احترام كل من الزوجين لما له ولما عليه من التزامات مما يفضي إلى التعسف في استعمال الحق، فجاءت هذه الدراسة لتركز على الجانب التطبيقي والعملي بإيراد جملة من المسائل التطبيقية للتعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني.

إن الأحكام الشرعية إنما جاءت لتحقيق مقاصد المكلفين، والتي ترتبط مراعاتها بمقاصد التشريع صحةً في الموافقة وفساداً في المخالفة، فما من حكم في دائرة الأمر أو النهي إلا ويقصد منه إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، سواء أدركتها العقول أو قصرت عن ذلك، يقول الشاطبي: (لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصوده لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى معانيها، وهي المصالح التي شرعت من أجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات)⁽¹⁾.

وبالرغم من ارتباط مراعاة مقاصد المكلفين بمقاصد التشريع من جهتي الصحة حال الموافقة والفساد حال المخالفة (المشروعات)⁽²⁾ إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد)⁽³⁾، إلا أن بعض المكلفين قد يستخدم حقه بصورة تعسفية ليشكل بذلك صورة من صور التعدي على الآخرين، وهنا يأتي دور الأحكام الشرعية في الموازنة بين الحقوق ومنع التعسف الواقع، وإعادة الأمور إلى نصابها.

مشكلة الدراسة وأسئلتها: تبرز مشكلة الدراسة في الإجابة عن السؤال الرئيس: كيف عالج قانون الأحوال الشخصية الأردني التعسف في دعاوى النفقات مقارنة بالفقه الإسلامي؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الأمور الآتية:

1. توضيح المقصود بالتعسف في دعاوى النفقات.
2. التعرف على مجالات ومعايير التعسف في دعاوى النفقات.

3. تسليط الضوء على جملة من التطبيقات الفقهية للتعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني.
4. الكشف عن بعض التدابير والضمانات التي يمكن من خلالها الحد من التعسف في دعاوى النفقات.

أهمية الدراسة وسبب اختيارها:

تكمن أهمية موضوع هذه الدراسة في عدم وجود كتابة مستقلة تناولت موضوع التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني مقارنة بالفقه الإسلامي إلا ما جاء بشكل مختصر ومتفرق في بعض المؤلفات، وعليه فإن إبراز كيفية معالجة قانون الأحوال الشخصية الأردني للتعسف في دعاوى النفقات مقارنة بالفقه الإسلامي، يعد السبب الرئيس في اختيار هذا الموضوع كما أن هناك أسباباً فرعية أخرى، وجاءت على النحو الآتي:

1. دعاوى النفقات شغلت مساحة كبيرة من جملة الدعاوى التي تثار في قاعات المحاكم.
2. موضوع النفقات الزوجية بصورة خاصة من أكثر المواضيع إثارة للجدل في المحاكم الشرعية، وتسترعي انتباه الفقهاء والمنادين بحقوق المرأة.
3. هناك صور كثيرة للتعسف في دعاوى النفقات، مما يستدعي ضرورة بحثها وبيان صورها لتلافيها.
4. سعي بعض الأزواج للتهرب من دفع النفقة الشهرية المفروضة لمطلقاتهم وأبنائهم وتعسفهم في ذلك.
5. تعتمد بعض من تجب عليهم النفقة إخفاء مصادر دخلهم للتهرب من الالتزام بدفعها.

التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني ... د. علاء القضاة، ود. محمد الغول

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحثان - بحسب حدود علمه - على دراسة علمية تناولت التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني مقارنة بالفقه الإسلامي إلا أن هناك دراسات عديدة تناولت أطرافاً من بحثنا هذا بصورة موجزة ومتفرقة فجاءت هذه الدراسة لتجمع أطراف هذا الموضوع في دراسة علمية مستقلة، ومن جملة تلك الدراسات ما يأتي:

1. المعايير الذاتية للتعسف في استعمال الحق في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية وتطبيقاتها المعاصرة: نبيل محمد كريم المغايرة ومنصور محمد راجح مقدادي، معالم القرآن والسنة مجلة محكمة السنة السابعة، العدد الثامن، 2012م.
2. نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي: محمد فتحي الدريني، (ط4)، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1408هـ - 1988م.
3. نفقة المرأة على نفسها وغيرها في الفقه الإسلامي مقارناً بقانون الأحوال الشخصية الأردني، نبيل المغايرة، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1997م.
4. التعسف في استعمال الحق في الأحوال الشخصية، عبير ربحي القدومي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، 1996م.

نقد الدراسات السابقة والإضافة الخاصة لهذه الدراسة:

بالرغم من الأهمية العلمية للدراسات السابقة والتي تعد ذات قيمة علمية في موضوعها، حيث ركزت الدراسة الأولى الموسومة بـ " المعايير الذاتية للتعسف في استعمال الحق في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية وتطبيقاتها المعاصرة "، على المعايير الذاتية للتعسف في استعمال الحق في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية وتطبيقاتها المعاصرة، فبينت معيار تمخض قصد الإضرار، كما تناولت معايير الباعث

غير المشروع، ومعيار انعدام المصلحة في القرآن الكريم والسنة النبوية. في حين أن الدراسة الثانية والموسومة بـ " نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي"، تناولت معايير التعسف من حيث التطبيقات في أبواب الفقه. أما الدراسة الثالثة والموسومة بـ "نفقة المرأة على نفسها وغيرها في الفقه الإسلامي" مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الأردني"، تناولت هذه الدراسة موضوع إنفاق المرأة على نفسها وعلى غيرها في الفقه الإسلامي ومقارنته بقانون الأحوال الشخصية الأردني، حيث بينت هذه الدراسة مدى اعتبار الأنوثة من أسباب العجز وبالتالي مدى جواز عمل المرأة، ومن ثم أثر عملها على نفقتها، ثم ذكرت أهم الحالات التي تجب فيها نفقة المرأة على نفسها سواء كانت صغيرة أم كبيرة، متزوجة أو غير متزوجة، ثم بينت الدراسة أهم الحالات التي يجب على المرأة أن تنفق فيها على غيرها، ومدى رجوع المرأة فيما أنفقته على نفسها أو على غيرها.

أما الدراسة الرابعة الموسومة بـ "التعسف في استعمال الحق في الأحوال الشخصية"، فهي دراسة فقهية تناولت التعسف في استعمال الحق في مسائل الأحوال الشخصية عامة، ببيان حكم التعسف في الزواج والآثار المترتبة عليه، والتعسف في الطلاق والآثار المترتبة عليه، ثم التعسف في الولاية على المال، والتعسف في الوصية والميراث.

الإضافة الخاصة:

تطمح هذه الدراسة إلى بيان كيفية معالجة قانون الأحوال الشخصية الأردني التعسف في دعوى النفقة مقارنة بالفقه الإسلامي إذ لا يوجد - بحسب علم الباحثان - بحث انفرد بدراسة هذا الموضوع بصورة مستقلة وهذا ما يأمل الباحثان إبرازه وتوضيحه في بحثه هذا بعون الله.

منهج البحث: استخدم الباحثان في هذا البحث المناهج الآتية:

التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني ... د. علاء القضاة، ود. محمد الغول

أولاً: المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع الأحكام المتعلقة بموضوع الدراسة من مظاهرها، من القرآن الكريم، السنة المطهرة، والكتب الفقهية.

ثانياً: المنهج التحليلي: وذلك بمحاولة فهم النصوص، ودراستها بشكل علمي.

خطة البحث: قسم الباحثان البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

أما المقدمة: فذكرت فيها نبذة عن أهمية الدراسة ومشكلتها وأهدافها وأهميتها والدراسات السابقة والمنهج والخطة.

المبحث الأول: التعسف في دعوى النفقة: حقيقة وتحليل

المطلب الأول: تعريف (التعسف) و(الدعوى) و (النفقة).

المطلب الثاني: تعريف التعسف في دعوى النفقة (باعتباره مركباً).

المطلب الثالث: مجالات ومعايير التعسف في دعوى النفقة.

المبحث الثاني: التطبيقات الفقهية للتعسف في دعاوى النفقات.

المطلب الأول: التعسف لإسقاط نفقة الزوجة أو تخفيفها.

المطلب الثاني: التعسف لإسقاط نفقة الصغار من الطعام والشراب أو التعليم.

المطلب الثالث: التعسف لإسقاط نفقة المسكن.

المبحث الثالث: ضمانات عدم التعسف في دعاوى النفقات.

المبحث الأول

التعسف في دعوى النفقة: حقيقة وتحليل

للقوف على حقيقة التعسف في دعاوى النفقات فإنه يتوجب علينا بيان المقصود بـ

(التعسف) و(الدعوى) و(النفقة) في المطلب الأول، وبيان المقصود بها باعتبارها

مركباً إضافياً في المطلب الثاني وعلى النحو الآتي:

المطلب الأول: تعريف (التعسف) و (الدعوى) و (النفقة).

الفرع الأول: تعريف التعسف

باستقراء كتب الأقدمين من الفقهاء لا نجد لهم تعريفاً صريحاً للتعسف، إلا أنهم قد عرضوا لجملة من أحكامه وتفريعاته وتفصيلاته في كتبهم ومصنفاتهم تحت أبواب كثيرة، فمنهم من عرض التعسف تحت باب الضمانات⁽⁴⁾، ومنهم من عرضه تحت باب المضارة في الحقوق⁽⁵⁾، وهناك من عرضه تحت باب التعدي بالتسبب⁽⁶⁾، أما العلماء المعاصرون فقد صاغوا للتعسف⁽⁷⁾ جملة من التعريفات منها -سبيل الذكر لا الحصر-:

1. عرفه الشاطبي بقوله: (حيل على بلوغ غرض لم يشرع ذلك الحكم لأجله)⁽⁸⁾، يلحظ أن الشاطبي، وفي ذلك يشير إلى وجود علاقة قوية بين التعسف والحيل. فإن الحكم على الحيل مبني على أمرين، الوسيلة والمقصد، فإذا أساء المكلف في أحدهما اعتبر تحايلاً وبالتالي يكون متعسفاً في استعمال حقه، فإيقاع الضرر بالآخرين أو التهرب من حكم شرعي هو تحايل في استعمال الحق الذي منحه الله تعالى للمكلف بناء على مآله، فلا ينفك التعسف في استعمال الحق عن الحيل؛ لأنه جانب الصواب في الجانب النفسي والموضوعي، فإذا قصر العمل النفسي لدى المكلف جاء المعيار الموضوعي المبني على حدوث الضرر بغض النظر عن نية إحداثه، ومنه تنطلق الموازنة بين المصلحة والضرر والمقارنة بين الأضرار، ويرتكز هذا المعيار على نتائج الأفعال وهو مستفاد من أصل مستقر في الشريعة الإسلامية وهو النظر في مآلات الأفعال.

2. عرفه الدريني بقوله: (مناقضة قصد الشارع في تصرف مأذون فيه بحسب الأصل)⁽⁹⁾، ويلحظ أن الدريني قد ركز في تعريفه على مسألة المناقضة والتي تعتبر من صميم التعسف، وتنحل إلى طرفين أو صورتين:

التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني ... د. علاء القضاة، ود. محمد الغول

الأولى: المناقضة بين قصد الشارع من تشريع الحكم وبين قصد المكلف في التنفيذ والتطبيق، فتكون مانع من التصرف وعلّة في بطلانه.

والثانية: المناقضة بين مآل التصرف وبين الأصل العام الذي ابنتي عليه التشريع⁽¹⁰⁾، فإذا استعمل المكلف حقه في فعل مشروع في الأصل، بمقتضى حق شرعي ثبت له -بعوض أو بغير عوض- أو بمقتضى إباحة مأذون فيها شرعاً على وجه يترتب عليه إلحاق ضرر بالغير أو يخالف حكمة المشروعية التي شرعه لها فإنه يكون بذلك متعسفاً⁽¹¹⁾.

وبالنظر في هذا التعريف نجد أن الدريني قد وضع معياراً دقيقاً لضبط كون الفعل تعسفاً، وهو أن يقصد المكلف في العمل المأذون فيه شرعاً، هدم قصد الشارع عيناً، بأن يستعمل الحق بقصد الإضرار بالغير، مما يفضي إلى مناقضة مقصود الشارع من تشريع الحكم، وهو بذلك يكون ملماً بحالات التعسف الذي قد يكون باستعمال الحق مباشرة أو بما ينشأ عن ذلك الاستعمال، وهو ما يسمى بالنظر إلى مآلات الأفعال.

والحاصل مما تقدم من تعريف للتعسف عند العلماء: نخلص إلى أن المكلف إذا استعمل حقه بصورة غير مشروعة، تناقض مقصد الشارع من تشريع الحقوق؛ فيسمى ذلك تعسفاً؛ فالتعسف وفقاً لهذا؛ هو: تعدي في استخدام المكلف حقه على وجه مناقض لمقصد الشارع من تشريع الحق.

الفرع الثاني: تعريف الدعوى⁽¹²⁾

أورد الفقهاء تعريفات متعددة للدعوى ومنها ما يلي:

1. عرفها الحنفية بأنها: (قول يطلب به الإنسان إثبات حق على الغير لنفسه)⁽¹³⁾، ويؤخذ على هذا التعريف أنه لم يقيد المطالبة في مجلس القضاء أو حال المنازعة بل جعل ذلك عاماً، كما يؤخذ عليه أيضاً أنه قيد المطالبة بحق النفس أو دفع الغير عن

حق نفس صاحب الدعوى.

2. عرفها المالكية بقولهم: (قول هو بحيث لو سلم أو جب لقائله حقا) (14)، ويؤخذ عليه أنه لم يقيد المطالبة في مجلس القضاء وبحال المنازعة.

3. عرفها الشافعية بقولهم: (إخبار عن وجوب حق للمخبر على غيره عند حاكم) (15) ويؤخذ على التعريف أنه لم يقيد ملكية الحق المدعى به لصالح المخبر أو الموكل، الأمر الذي يجعل دعوى الفضولي داخلة في التعريف، كما يؤخذ عليه عدم تقييده المطالبة حال المنازعة.

4. عرفها الحنابلة بأنها: (إضافته إلى نفسه استحقاق شيء في يد غيره، أو في ذمته) (16)، ويؤخذ على هذا التعريف أنه قصر الدعوى على طلب الحق النفس وهو كلام غير سديد فالدعوى كما تكون على طلب الحق النفس فإنها تكون للوكيل أو الوصي، كما أن التعريف لم يشمل جميع أنواع الدعاوى، كالدعوى الخارجة عن المطالبة بدين في الذمة أو عين في يد الغير، كما ويؤخذ عليه أيضاً إطلاقه لفظة (المطالبة) دون تقييدها بمجلس القضاء.

الفرع الثالث: تعريف النفقة (17) وسبب وجوبها

المسألة الأولى: تعريف النفقة

عرّفت النفقة في كتب الفقهاء القدامى والمعاصرين وفي قوانين الأحوال الشخصية المعاصرة بتعريفات كثيرة، كلها تدور حول معاني متقاربة، اخترنا منها الأنسب والأكثر ملائمة لأسلوب التعريفات ومنها:

أولاً: تعريفها عند الفقهاء القدامى

1. تعريف الحنفية: (الطعام والكسوة والسكنى) (18).

2. تعريف المالكية: (ما به قوام معتاد حال الأدمي دون سرف)⁽¹⁹⁾ وهو المختار؛ لأنه أكثر التعريفات دقة وأقربها لبيان المقصود بالنفقة؛ ولأنه يفتح الباب لما يستجد من صور النفقة وفقاً لتغير الأزمان والأعراف.

3. تعريف الشافعية: (النفقات جمع نفقة من الإنفاق وهو الإخراج بالخير)⁽²⁰⁾.

4. تعريف الحنابلة: (كفاية من يمونه خبزاً وأدماً وكسوة ومسكناً وتوابعها)⁽²¹⁾.

بالنظر في هذه التعريفات نجد ما يلي:

أ. تعريف الحنفية والحنابلة قصر النفقة على الطعام والكسوة والسكنى وزاد الحنابلة كلمة (توابعها) ولا شك أن هذا الحصر فيه إضرار بالمنفق عليه، فهناك أمور كثيرة تُعد من الأمور التي عليها قوام حياة الإنسان كنفقة العلاج عند تعيينها.

ب. تعريف الشافعية يتسم بالعموم فهو يشمل جميع أنواع النفقات، ومدار حديثنا هنا حول الجانب الفقهي دون غيره.

ثانياً: تعريف النفقة عند المعاصرين

1. عرفها بدران أبو العينين بقوله: (اسم لما يصرفه الإنسان على زوجته وعياله وأقاربه من طعام وكسوة ومسكن وخدمة بحسب المتعارف عليه)⁽²²⁾.

2. عرفها عباس السعدي بقوله: (تكليف مالي واجب على الزوج لزوجته لقاء احتباسها له حقيقة أو حكماً، وهي أثر من آثار عقد الزواج، وحكم من أحكامه المترتبة عليه بعد انعقاده، وحق مالي من حقوق الزوجة على زوجها واجب عليه أداءه لها بعد توفر شروطها)⁽²³⁾.

ويلاحظ على التعريف الأول أنه لم يخرج عما جاء به الفقهاء القدامى، أما التعريف الثاني فهو أقرب إلى الشرح من التعريف؛ إذ أن من مميزات التعريف الإيجاز والاختصار.

ثالثاً: تعريف النفقة في قانون الأحوال الشخصية الأردني

نصت المادة (59) فقرة (ب) على مشتملات نفقة الزوجة بأنها: (تشمل الطعام والكسوة والسكنى والتطبيب بالقدر المعروف وخدمة الزوجة التي يكون لأمثالها خدام)⁽²⁴⁾، أما نفقة الأبناء فإضافة لما تقدم من عناصر في نفقة الزوجة، فقد أضاف القانون نفقة التعليم والعلاج⁽²⁵⁾، كما أوجب مطلق النفقة للأصول والأقارب⁽²⁶⁾.

المسألة الثانية: سبب وجوب النفقة

نص الفقهاء في كتبهم على أن نفقة الشخص على غيره تجب بأحد أسباب ثلاثة وهي⁽²⁷⁾: الزوجية⁽²⁸⁾، والقرابة⁽²⁹⁾، والملك⁽³⁰⁾.

المطلب الثاني: تعريف التعسف في دعوى النفقة (باعتباره مركباً)

بعد بيان مفهوم التعسف والنفقة والدعوى؛ نستطيع أن نضع تعريفاً - للتعسف في دعاوى النفقات - يجمع بين مفهوم هذه المفاهيم الثلاثة، فنقول التعسف في دعاوى النفقات: أن يتعدى من تجب عليه نفقة غيره في الإدرار عليهم بحسب المتعارف عليه على وجه مناقض لمقصود الشارع.

وقولنا: (أن يتعدى): هذا يتضمن مجاوزة الحد المشروع في استخدام حق النفقة؛ وهو ما يطلق عليه: تعسفاً.

وقولنا: (نفقه غيره): يتضمن ثبوت حق الغير في الحصول عليها إذا كان ممن تجب له شرعاً.

وقولنا: (بحسب المتعارف عليه): أي أنها مما يتفق وتغير احتياجات البشر، ومفهوم الكفاية من زمن لآخر ومن مكان لآخر.

وقولنا: (على وجه مناقض لمقصود الشارع): يمثل ضابطاً ومعياراً لاعتبار استخدام الحق تعسفاً؛ حيث إن ما قرره الشريعة من الحقوق إنما تقرر لتحقيقه مصلحة ولدفعه

مفسدة؛ فإذا لم يعد الأمر في استخدام الحق كذلك؛ صار تعسفاً.

المطلب الثالث: مجالات التعسف في دعاوى النفقة ومعاييرها

الفرع الأول: مجالات التعسف في دعاوى النفقات

تسري أحكام التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي في الحقوق ومن بينها ما نحن بصددده وهو حق النفقة سواء كانت نفقة زوجية أو نفقة على الأقارب من الأصول والفروع أو حتى المملوك، وكذلك فإنها تسري في الرخص والحريات العامة بلا استثناء، نظراً لما تتسم به الشريعة الإسلامية من العموم والشمول⁽³¹⁾.

الفرع الثاني: معايير التعسف في دعاوى النفقات

لمعايير التعسف في استعمال الحق أهمية بالغة في عملية ضبط وتحديد ماهية التعسف في دعاوى النفقات، كما أنها لها دوراً مهماً في ترتيب الجزاء المناسب من المنع أو الإيجاب أو التضمين، إذ أن صاحب الحق في تصرفه قد تعثره أكثر من غاية، منها ما هو مشروع ومنها ما هو غير مشروع، وقد انطوى التعسف في دعاوى النفقات على معيارين:

الأول: المعيار الذاتي، (المعيار المعنوي): وهذا المعيار يبحث في إرادة صاحب الحق للتصرف في حقه إذا قصد الإضرار بالغير أو تخفض قصده لذلك أو كان متجرداً من المصلحة وخالٍ من الفائدة والمنفعة⁽³²⁾ أو كان دافعه تحقيق مصالح غير مشروعة⁽³³⁾، فإن ذلك الفعل يكون باطلاً بالضرورة؛ لأنه تحايل على المصالح المتبعة التي قامت عليها الشريعة وهدم لقواعدها، ويلاحظ أن هذا المعيار رغم أنه معيار ذاتي إلا أنه مندرج تحت المعيار الموضوعي العام للخطأ، بمعنى أنه لا يكفي أن يقصد صاحب الحق إلحاق الضرر بالغير وإنما يجب أن يكون استعماله لحقه على هذا النحو مما يشكل انحرافاً عن السلوك المعتاد؛ لأنه قد يقصد الشخص وهو يستعمل حقه أن

يضر بغيره ولكن يرمي من وراء استعماله لحقه تحقيق مصلحة مشروعة لنفسه ترجح وتفوق بشكل كبير على ما يلحق الغير من ضرر، فهنا قصد الإضرار بالغير لا يكون تعسفاً، لأن صاحب الحق بتصرفه هذا لم يتجاوز ولم ينحرف عن السلوك المعتاد للإنساني الطبيعي⁽³⁴⁾، في حين أن صاحب الحق لو قصد إحداث الضرر، وكان هذا القصد هو العامل الأساسي الغالب لدى صاحب الحق حين استعماله لحقه، رغم أن قصده كان مصحوباً بقصد جلب المنفعة كعامل ثانوي، فإن استعماله لحقه بعد تعسفاً، أما القصد في إحداث الضرر غير المقترن بنية جلب فإنه يعتبر تعسفاً بطريق أولى وهو ممنوع شرعاً⁽³⁵⁾، جاء في الموافقات: (التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد)⁽³⁶⁾.

أما المعيار الثاني فهو المعيار الموضوعي: وهذا المعيار مبناه على حدوث الضرر ووقوعه دون الالتفات إلى نية إحداثه، ومنه تنطلق عملية الموازنة بين المصالح والمفاسد والمقارنة بين الأضرار، ويرتكز هذا المعيار على نتائج الأفعال ومآلاتها وهو أصل مستقر في الشريعة الإسلامية⁽³⁷⁾، يقول الشاطبي مبيناً هذا: (إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك المسبب أو لا؛ لأنه لما جعل مسبب عنه في مجرى العادات؛ عد كأنه فاعل له مباشرة)⁽³⁸⁾، والسبب في ذلك أنه ليس من المعتاد أن يستعمل الشخص الطبيعي حقه على وجه يلحق ضرراً بالغاً بغيره ولا يكون له في ذلك إلا مصلحة لا وزن لها ولا قيمة ولا تتناسب مع ما يصيب الغير من ضرر.

وبالنظر فيما تقدم فإننا نستنتج ما يلي:

1. التعسف في دعوى النفقة: يعتبر انحرافاً بالحق عن غايته التي شرع لأجلها وهي تحقيق المصلحة المنضبطة بضوابطها الشرعية المعتمدة.
2. يشترط في تحقق المعيار الأول أمرين هما: قصد الإضرار وتمخض قصده

المكلف لذلك بحيث لا يرافقه أي مصلحة ولو كانت قليلة؛ لأنه إن صحب فعل المكلف مصلحة ولو قليلة خرج التصرف من نطاق هذا المعيار وإن كان في ذاته يعتبر تعسفاً في استعمال الحق إلا أنه محكوم بالمعيار الموضوعي، وهو انتفاء المناسبة بين مصلحة صاحب الحق وبين الضرر الناتج عنه.

3. كما يتبين أن المعيار الثاني وهو المعيار الموضوعي مبني على حدوث الضرر بقطع النظر عن نية المكلف، كما أنه يركز على نتائج الأفعال ومآلاتها.

المبحث الثاني

التطبيقات الفقهية للتعسف في دعاوى النفقات

مدار حديثنا في هذا المبحث حول استخدام الزوج أو من تجب عليه النفقة أساليب وطرق للإضرار بمن يستحق النفقة بخلاف ما لو كان محققاً في هذه الصور التي سيأتي ذكرها لاحقاً فإنه لا يُعد متعسفاً وإنما هو دفاع مشروع، أما إن كان غير محق وقد استخدمها بهدف إسقاط نفقه زوجته أو تخفيفها أو إسقاط من تلزمه نفقتهم فإنه يكون متعسفاً وتفصيل ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: التعسف لإسقاط نفقة الزوجة بالكلية أو تخفيفها

إن المعول عليه في تحديد نفقة الزوجة هو حال الزوج يساراً أو إعساراً، يقول تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، ويقول سبحانه أيضاً: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾، (الطلاق: 9)، وقد نصت المادة (64) من قانون الأحوال الشخصية الأردني: (جواز زيادة النفقة، تبعاً لحالة الزوج، على ألا تقل عن الحد الأدنى بقدر الضرورة من القوت والكسوة والسكن والتطبيب، وتلزم النفقة إما بتراضي الزوجين على قدر معين أو بحكم القاضي) (39).

نماذج من الصور أو الأساليب التي قد يستخدمها الزوج لتحقيق غايته في إسقاط نفقه زوجته أو تخفيفها ومن ذلك ما يلي:

1. دعوى نشوز⁽⁴⁰⁾ الزوجة: والمرأة الناشز: هي المرأة التي تترك بيت الزوجية دون عذر شرعي، أو تمنع الزوج من الدخول إلى بيتها قبل طلبها النقلة إلى بيت آخر⁽⁴¹⁾، ويلحظ أن القانون ضيق حدود النشوز إلى حد كبير حيث اقتصر على صورة واحدة وهي صورة الخروج سواء كان حقيقياً أم حكماً، كما أنه منع استحقاق المرأة النفقة حال امتناعها عن إجابة طلب زوجها والانتقال إلى مسكنه، وكان امتناعها من دون مسوغ مقبول⁽⁴²⁾ إلا أن القانون لم يطلق على ذلك صفة النشوز خلافاً للمذاهب الفقهية، وقد خالفت محكمة الاستئناف ذلك فوسعت مدلول النشوز ليشمل حالة الامتناع قبل الدخول⁽⁴³⁾.

ويمكننا أن نستنتج من خلال ما أورده الفقهاء حول مفهوم النشوز جملة من الصور التطبيقية التي قد يستعملها الزوج للتخلص من حق الزوجة في النفقة ومن تلك الصور ما يلي:

أ/ أن يدعي الزوج بعد إقامة الزوجة دعوى النفقة المستجمعة جميع مراحلها القانونية الصحيحة لدى المحكمة المختصة بأن زوجته امتنعت عن الزفاف إليه وعن النقلة إلى مسكن الزوجية رغم طلبه منها ذلك، فيستخدم الزوج حقه في الدفاع عن نفسه بصورة تعسفية ويستعين بشهود زور مثلاً فيشهدوا لدى المحكمة بأن الزوجة امتنعت عن إجابة طلب الزوج بالزفاف والنقلة إلى مسكن الزوجية، أو أن يستدرجها للتلبس بحالة بما يثبت دعواه كأن لا يجهز لها مسكناً شرعياً ويطلبها النقلة.

ب/ أن يدعي الزوج أن زوجته امتنعت عن تمكينه منها بعد الزفاف، ولهذا حالتين:

الحالة الأولى: إن يكون الامتناع داخل سكن الزوجية، فيتعسف الزوج في إثبات

دعواه بنشوز زوجته بأن يورطها بما يثبت دعواه كأن يسكن في البيت الذي تعود ملكيته لزوجته ويقبل أن يسكن معها أهلها ويطلب منها أن تمكنه من نفسها فتمتنع فيكون بذلك قد استخدم حقه في طلب التمكين بقصد إثبات دعواه بنشوز الزوجة؛ لأنها تعتبر خارجة من بيت الزوجية حكماً وهو نوع من أنواع النشوز وصورة من صورة كما مر، بخلاف ما لو كان الامتناع داخل بيت الزوجية الذي تعود ملكيته للزوج فلا يقبل دفع الزوج؛ لأنه قادر على استيفاء حقه.

الحالة الثانية: أن يكون الامتناع بخروج الزوجة من مسكن الزوجية دون عذر شرعي، ويأتي بما يؤيد دعواه كأن يستعين بشهود زور أو أن يضرها ويؤذيها لتخرج من بيت الزوجية دون إذنه فيكون بتصرفه هذا متعسفاً باستعمال حقه، حيث ينطوي فعله على أمرين: هما القصد والوسيلة، فإذا أساء الزوج في أحدهما اعتبر متحايلاً ومتعسفاً في استعمال حقه، فإيقاع الضرر بالآخرين أو التهرب من حكم شرعي هو تعسف في استعمال الحق الذي منحه الله تعالى للمكلف بناء على مآله، وقد نصت المادة (62) من قانون الأحوال الشخصية الأردني: (إذا نشزت الزوجة فلا نفقة لها ما لم تكن حاملاً فتكون النفقة للحمل، والناشز هي التي تترك بيت الزوجية بلا مسوغ شرعي، أو تمنع الزوج من الدخول إلى بيتها قبل طلبها النقلة إلى بيت آخر، ويعتبر من المسوغات المشروعة لخروجها من المسكن إيذاء الزوج لها أو إساءة المعاشرة أو عدم أمانتها على نفسها أو مالها)⁽⁴⁴⁾.

2. دعوى فساد العقد: وذلك بأن تطالب الزوجة بحقها في النفقة لدى المحكمة المختصة، فيدعي الزوج أن العقد الذي بينها عقد فاسد لفقدانه شرطاً من شروط الانعقاد مما يوجب خللاً في جوهر العقد وركنه، ومن ثم لا تترتب عليه آثار عقد الزواج ومنها النفقة⁽⁴⁵⁾ ويأتي بما يؤيد قوله من فساد العقد كأن يقول هي أختي بالرضاع ويأتي بمن يتواطأ معه في إثبات دعواه، فيكون بفعله هذا متعسفاً في استعمال حقه.

3. دعوى ارتكاب الزوجة معصية: ويتحقق ذلك بأن يتعسف الزوج لإسقاط النفقة بأن يأتي بشهود زور ليشهدوا على ردة زوجته، الأمر الذي يعد صورة من صور النشوز المسقط للنفقة، لأنها منعت زوجها من الاستمتاع بها بارتكابها معصية الردة، ولا تعود نفقتها إلا بإسلامها، وهو قول جمهور الفقهاء⁽⁴⁶⁾.

4. سجن الزوجة: بأن يدفع الزوج بأن زوجته مسجونة لإسقاط نفقتها وأن ذلك يفوت حقه في الاستمتاع بها واحتباسها لديه⁽⁴⁷⁾ ووجه التعسف في ذلك: أن يورطها بما يؤدي إلى سجنها كتوقيعها على شيك دون رصيد أو كفالة مالية لأخيه المتواطئ معه، وقد نصت المادة (63) بأن: (الزوجة المحبوسة بسبب إدانتها بحكم قطعي لا تستحق النفقة من تاريخ سجنها)⁽⁴⁸⁾، ويلحظ من النص المتقدم عدم التفرقة بين حبس الزوجة بسبب ارتكابها جريمة جزائية أو حبسها لحق مالي في ذمتها عجزت عنه أو لعلة أخرى شريطة أن يكون الحكم الصادر من المحكمة قطعياً وإلا فإن نفقتها لا تسقط بمجرد المحاكمة وللزوج الحق في رفع دعوى قطع نفقة من تاريخ سجنها وليس من تاريخ إدانتها، ويرجع عليها بما أنفقته.

5. دعوى الإعسار الطارئ: بأن يدعي الزوج أنه معسر وأنه ترتب عليه مطالبات مالية كبيرة بصورة مفاجئة وأن تلك المطالبات المالية تفوق طاقته بقصد دفع مطالبة المرأة في حقها بالنفقة، وأن يجهز أوراق رسمية تثبت إعساره قبل رفع زوجته دعوى النفقة أو أن يكون كفيلاً لأخيه المتواطئ معه، أو أن يقوم بتسجيل أمواله أو عقاراته باسم شخص من أقاربه أو أن لا يقوم بالكشف عن تجارته الخاصة ويكتفي بإبراز شهادات راتبه من العمل في الوظيفة الرسمية، أو أن يقوم بنقل أولاده من المدارس الخاصة إلى المدارس الحكومية للدلالة على إعساره وفقره، حيث نصت المادة (199): عند الاختلاف في اليسار والإعسار في دعوى النفقات ترجح بينة اليسار إلا في حالة إدعاء الإعسار الطارئ فترجح بينة مدعيه⁽⁴⁹⁾.

المطلب الثاني

التعسف لإسقاط نفقة الصغار من الطعام والشراب أو التعليم

من المقرر عند الفقهاء أن نفقة الصغار في مال أبيهم بشرطين (50):

الأول: أن يكون الولد فقيراً، لا مال له ولا كسب يستغني به، فإن كان موسراً بهال أو كسب، فلا نفقة له، لأنها تجب له على سبيل الموساة، والموسر مستغن عن الموساة.

والثاني: أن يكون الوالد قادراً على الإنفاق، إما من ماله، وإما من كسبه، فإذا كان غنياً وعنده ما يفضل عن حاجته، أو قادراً على الكسب، وجب عليه نفقة أولاده.

وقد نصت المادة (187): إذا لم يكن للولد مال فنفقته على أبيه لا يشاركه فيها أحد ما لم يكن الأب فقيراً عاجزاً عن النفقة والكسب لآفة بدنية أو عقلية (51).

صورة التعسف في استخدام الحق لإسقاط نفقة الصغار من الطعام والشراب: أن يدفع الزوج بغنى الأولاد الصغار فيقول بأنهم اكتسبوا ميراثاً من أمهم المتوفاة أو من جدهم أو غير ذلك أو أن يدفع بقدرة الصغير على التكسب، ويأتي بشهود زور مثلاً على قدرة الصغير على التكسب وأنه يعمل لدى أحدهم ويأتي بأوراق تفيد ذلك.

وأما صورة التعسف في استخدام الحق لإسقاط نفقة التعليم أو تخفيفها: أن لا يهيئ لأولاده بيئة ملائمة للدراسة ويجبرهم على الخروج للعمل ثم يدفع بعدم أهليتهم الولد للدراسة أو عدم قدرتهم على اجتياز الصفوف الدراسية أو أن يورطهم بسبب يفضي إلى تسربهم من مقاعد الدرس، فنجد أن الزوج قد يدفع بهذه الدفوع لإسقاط نفقة التعليم لأبنائه أو لنقلهم من مدارس خاصة إلى حكومية، أو مدارس أقل جودة في التعليم، ولاشك أن في هذا وإن كان حقاً للزوج إلا أنه استعمله على غير وجهه المشروع وتمخض ذلك عن الإضرار بمصلحة الأولاد من جهة وبمصلحة الزوجة من جهة أخرى باتخاذهم ذلك وسيلة لإثبات العجز عن دفع النفقة لها، وقد نصت

المادة (190) من قانون الأحوال الشخصية بأن: (الأولاد الذين تجب نفقتهم، على أبيهم الموسر أن يلزم بنفقة تعليمهم أيضاً في جميع المراحل التعليمية) (52) كما أشارت المادة (191) من نفي القانون: أن الولي المكلف بالإنفاق على الصغير إذا اختار تعليمه في المدارس الخاصة، لا يملك الرجوع عن ذلك، إلا إذا أصبح غير قادر على نفقات التعليم الخاص، أو وجد مسوغاً مشروعاً لذلك (53)، كما اعتبر القانون تراجع المقتردر عن نفقات التعليم الخاص دون مبرر، نوعاً من التعسف، لذلك ترى المحكمة أنه إذا اقتضت المصلحة منعه من ذلك، فإنها هذا لتلافي الإضرار بالصغير.

المطلب الرابع: التعسف لإسقاط نفقة المسكن

وصورة التعسف لإسقاط نفقة المسكن: أن يتواطأ الزوج مع شخص على إعطاء أولاده سكناً بالمجان ويأتي به للشهادة أو أن يسجل الزوج باسم زوجته مسكناً خاصاً دون أن يظهر لدى المحكمة أن البيت مؤجر لجهة ما مدة طويلة فلا يلزم الزوج بنفقته المسكن لها لوجود المسكن، فيكون الزوج بهذه الدعوى قد تحايل للتخلص من نفقة المسكن للزوجة أو للصغار.

المبحث الثالث

ضمانات عدم التعسف في النفقات

يمكننا استخلاص جملة من الضمانات أو التدابير التي من شأنها الحد من التعسف في دعاوى النفقات ومنها:

أولاً: إعادة المحاكمة، وهي مصطلح قضائي مركب لفظياً يتكون من كلمتين إعادة (54) ومحاكمة (55).

يعتبر مصطلح إعادة المحاكمة من المصطلحات المعاصرة التي لم ترد في مصنفات الفقهاء القدامى بهذا الاسم، وهذا لا ينفي معرفتهم بها وبمضامينها وقد عرفت إعادة المحاكمة في أصول المحاكمات الشرعية والمدنية بتعريفات كثيرة

التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني ... د. علاء القضاة، ود. محمد الغول

منها:

1. (طريق غير اعتيادي من طرق عرض القضية لمرة ثانية، وهو طريق استثنائي لا يلجأ إليه إلا عند انعدام الطرق الاعتيادية كالاستئناف والاعتراض على الحكم الغيابي) (56)، ومما يؤخذ على هذا التعريف أنه لم يوضح التعريف أن إعادة المحاكمة لا تكون إلا في الحكم الذي اكتسب الدرجة القطعية.

2. وعرفت بأنها: (طريق من طرق الطعن غير العادية يلجأ إليها الخصم في بعض الأحوال للحصول على حكم بنقض حكم انتهائي من المحكمة التي أصدرته ليتمكن من سير في النزاع من جديد أمام نفس المحكمة) (57)، وهو تعريف حسن؛ لأنه حدد أن اللجوء إلى إعادة المحاكمة إنما يكون في الأحوال حددها القانون على سبيل الحصر، كما بين أن إعادة المحاكمة للحكم المكتسب الدرجة القطعية، وأن المحكمة المختصة هي المحكمة التي أصدرت الحكم.

ويظهر دور إعادة المحاكمة في الحد من صور التعسف في دعاوى النفقات، حيث جاء في المادة (153): بأنه يجوز لأحد الخصمين أو من يقوم مقامه أن يطلب إعادة المحاكمة في الأحكام القطعية الصادرة عن المحاكم الابتدائية والمحاكم الاستئنافية وذلك في الأحوال التالية (58):

1. إذا وقع من الخصم غش أو حيلة أثناء رؤية الدعوى كان من شأنه التأثير في الحكم.

2. إذا أقر الخصم بعد الحكم بتزوير الأوراق التي بني عليها أو إذا قضي بتزويرها.

3. إذا كان الحكم قد بني على شهادة أو شهادات قضي بعد الحكم بأنها كاذبة.

4. إذا حصل طالب الإعادة بعد صدور الحكم على أوراق منتجة في الدعوى كان خصمه قد كتمها أو حمل الغير على كتمها أو حال دون تقديمها.

5. إذا قضى الحكم بشيء لم يطلبه الخصوم أو بأكثر مما طلبوه.

6. إذا كان منطوق الحكم مناقضاً بعضه بعضاً.

وهكذا فإن مستحق النفقة إذا أقام دعوى لدى المحكمة المختصة فدفعت المدعى عليه بدفع غير صحيح بصورة تعسفية، كأن يأتي بشهود زور لإثبات نشوز زوجته لإسقاط حقها في النفقة فيحكم القاضي وفقاً لذلك أو إذا وقع من الخصم غش أو حيلة أثناء رؤية الدعوى كان من شأنه التأثير في الحكم، فإن هناك من التدابير ما يضمن عدم التعسف بأن يلجأ المدعي أو المدعية إلى المحاكم النظامية لإثبات أن الحكم قد بني على شهادة أو شهادات زور فإذا ثبت ذلك، فيطلب من المحكمة الشرعية إعادة المحاكمة، فتثبت النفقة من تاريخ الطلب وفي هذا سد للتعسف في دعوى النفقات.

ثانياً: الطعن في قرار الحكم: فقد نصت المادة (158) بأن: (لأي من الخصوم الطعن في الأحكام غير أنه لا يضار الطاعن بطعنه) (59).

ثالثاً: استئناف الحكم: حيث نصت المادة (143) البند (أ) تنظر محكمة الاستئناف مرافعة في الطعون المقدمة إليها في الأحكام الصادرة عن المحاكم الابتدائية في دعاوى دعاوى النفقات إذا كان المبلغ المحكوم به للزوجة أو المطلقة يزيد على مائتي دينار شهرياً ولأبي واحد من الأولاد أو الوالدين أو الأقارب يزيد على مائة دينار شهرياً⁽⁶⁰⁾.

رابعاً: الطعن في الخبرة: حيث جاء في المادة (84) البند (أ) لطرفي الدعوى ان يتفقا على انتخاب أهل الخبرة في الأمور التي تحتاج إلى خبرة كتعيين مقدار النفقة والأجور ونحوها. كما جاء في المادة (85) يجوز رد أهل الخبرة إذا كان الخبير ممن لا تقبل شهادته شرعاً لآحد الخصوم⁽⁶¹⁾.

خاتمة

بعد هذا التطواف في موضوع التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية فقد خرجنا بجملته من النتائج أهمها:

1. يجب مراعاة أمرين للحكم بأن استعمال الشخص حقه يُعد تعسفاً وهما:
أ/ فساد القصد الباعث على الفعل المأذون فيه شرعاً، مما يستوجب منع صاحب الحق من حقه مراعاة للمأل.
ب/ أن يترتب على الفعل ضرر مع انتفاء نية الإضرار والقصد إليه، فهنا لا اعتبار لعدم القصد، بل يجب درء التعسف في الفعل ورفع أثره ما دام قائماً.
2. للتعسف في استعمال الحق أثر كبير في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية.
3. مسألة التعسف في استعمال الحق ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمبدأ مراعاة مآلات الأفعال.
4. هناك جملة من التدابير والضمانات التي تحد من التعسف في دعاوى النفقات منها: إعادة المحاكمة، والطعن في قرار الحكم أو الطعن في الخبرة، أو استئناف الحكم

التوصيات:

يوصي الباحثان بضرورة إدراج مادة قانونية في قانون الأحوال الشخصية الأردني تنص على عقوبات تتناسب مع التعسف في دعاوى النفقات قد تصل إلى حد الحبس إذا تحققت الشروط الآتية:

- أ. أن يحصل المدعي على حكم نهائي في دعوى النفقة.
- ب. أن تثبت قدرة المحكوم عليه على الوفاء.
- ج. امتناع الصادر ضده الحكم عن الوفاء بعد أن تأمره المحكمة.

- قائمة المطادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت 476هـ / 1083م)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية.
3. إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، 1417هـ / 1997م، (ط1).
4. ابن إبراهيم، محمد، الخيل الفقهية في المعاملات المالية، الدار العربية للكتاب، 1983.
5. أبو زهرة، أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية، دمشق، 1621 من شوال 1380 (بحث التعسف).
6. أحمد الصويغي شليبيك، التعسف في استعمال الحق بقصد الإضرار بالغير، أو لتحقيق مصلحة غير مشروعة في الشريعة والقانون، مجلة الشريعة والقانون، العدد 38، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الشارقة.
7. أحمد بن الحسين البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز 1414هـ - 1994م.
8. أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، 1406 - 1986، (ط2).
9. أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية (ت: 728هـ)، الفتاوى الكبرى، تحقيق: قدم له حسنين محمد مخلوف، بيروت: دار المعرفة.
10. أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت: دار الكتب العلمية.
11. أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة.
12. أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا النفراوي (ت 1126هـ / 1714م)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، 1995م.
13. أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
14. أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير

التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني ... د. علاء القضاة، ود. محمد الغول

- للرافعي، بيروت: المكتبة العلمية
15. أحمد بن محمد مكي الحموي (ت: 1098هـ)، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (لزين العابدين ابن نجيم المصري)، تحقيق: أحمد بن محمد الحنفي الحموي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ - 1985م، (ط 1).
16. أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، بيروت، دار الفكر، 1995م.
17. أحمد عبد الحلیم ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، (ط 2).
18. إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المحقق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419، (ط 1).
19. بدران أبو العينين، الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة والمذهب الجعفري والقانون، 1967م.
20. جميل فخري محمد جانم، متعة الطلاق وعلاقتها بالتعويض عن الطلاق التعسفي في الفقه والقانون، الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع، 2009م، (ط 1).
21. الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء أبو محمد البغوي (المتوفى: 516هـ)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1997م (ط 1).
22. حسين عامر، التعسف في استعمال الحق وإلغاء العقود، مطبعة مصر 1960، (ط 1).
23. حميد مسرار، نظرية الحق وتطبيقاتها في أحكام الأسرة، لبنان، دار الكتب العلمية.
24. دائرة قاضي القضاة، قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم (31) لعام 1959 وتعديلاته حتى عام 2016، 1437هـ - 2016م، (ط 1).
25. زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، (المتوفى: 926هـ)، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب (هو شرح للمؤلف على كتابه هو منهج الطلاب الذي اختصره المؤلف من منهج الطالبين للنووي)، دار الفكر للطباعة والنشر، الطبعة: 1414هـ/1994م.
26. زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري (ت: 926هـ/1519م)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي.
27. زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم (ت: 970هـ/1562م)، البحر الرائق شرح كنز

- الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، (ط2).
28. سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت 1005هـ)، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، المحقق: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، 1422هـ - 2002م، (ط1).
29. سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير (المتوفى: 275هـ)، سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
30. سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي المصري الشافعي (المتوفى: 1221هـ)، التجريد لنفع العبيد = حاشية البجيرمي على شرح المنهج (منهج الطلاب اختصره زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي ثم شرحه في شرح منهج الطلاب)، مطبعة الحلبي، 1369هـ - 1950م.
31. صبحي رجب محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين بيروت، 1980، (ط5).
32. عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني (توفي 1099هـ / 1687م)، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ضبطه وصححه: عبد السلام محمد أمين، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002م (ط1).
33. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، تحقيق سليمان الزحيلي، دار الكتب العلمية، 1990م، (ط1).
34. عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597هـ)، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، (تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي)، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1404هـ - 1984م، (ط1).
35. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (توفي 1392هـ / 1972)، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، (ط1).
36. عبد الرحمن بن معمر السنوسي، مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات دراسة مقارنة، دار ابن الجوزي، (ط2).
37. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، بيروت: دار إحياء التراث، 2001.
38. عبد السلام العبادي، كتاب الملكية في الشريعة الإسلامية، (ط1)، لأردن: وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، عن طريق الخلاف للمروزي.
39. عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت: دار الفكر، 1405، (ط1).
40. عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (توفي 620هـ / 1223م)، المغني، مكتبة القاهرة.

41. عبد الله بن محمود بن مودود الموصلبي البلدحي (المتوفى: 683هـ) الاختيار لتعليل المختار، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة (من علماء الحنفية ومدرس بكلية أصول الدين سابقا) مطبعة الحلبي - القاهرة (وصورتها دار الكتب العلمية - بيروت، وغيرها) 1356 هـ - 1937 م
42. عبد الناصر أبو البصل، شرح قانون أصول المحاكمات، الشرعية، عمان، 1999،
43. عيبر القدومي، التعسف في استعمال الحق في الأحوال الشخصية، عمان: دار الفكر، 2007م.
44. عثمان بن علي بن محجن الزيبي (ت: 743 هـ/1342م)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ (ط1).
45. علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، 1986م (ط2).
46. علي الخفيف، الملكية في الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، 1416 هـ 1996 م.
47. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت456هـ/1063م)، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، بيروت، دار الكتب العلمية.
48. علي بن محمد بن عبد الملك بن القطان (ت628هـ/1320م)، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2004م (ط1).
49. علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي (ت: 450هـ/1058م)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999م (ط1).
50. فتحي، الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ونظرية التعسف في استعمال الحق بين الشريعة والقانون، مطبعة جامعة دمشق، 1967م، (ط1).
51. فهمي أبو سنة، نظرية التعسف في استعمال الحق، بحث منشور: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid
52. قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (36) لعام 2010.
53. لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، المحقق: نجيب هواويني، نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي
54. محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، دار الفكر العربي.
55. محمد أبو زهرة، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، دار الفكر العربي، ص296.
56. محمد أبو زهرة، الإمام أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، (ط2).

57. محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، العظيم آبادي (المتوفى: 1329هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415هـ، (ط2).
58. محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
59. محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: 319هـ)، الإجماع، المحقق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع، 1425هـ / 2004م، (ط1).
60. محمد بن إبراهيم بن المنذر (ت: 319هـ / 931م)، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع، 2004م (ط1).
61. محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت 1004هـ / 1595م)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، 1984م.
62. محمد بن أبي بكر ابن القيم، (ت: 751هـ) الطرق الحكمية، لبنان: دار الكتب العلمية.
63. محمد بن أبي بكر ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: د. السيد الجميلي، بيروت: دار ابن زيدون.
64. محمد بن أبي بكر الرازي (ت: 666هـ)، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية، الدار النموذجية صيدا، 1420هـ / 1999م.
65. محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم (ت: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م.
66. محمد بن أحمد السرخسي (ت: 483هـ) المبسوط، بيروت: دار المعرفة.
67. محمد بن أحمد الشربيني (ت 977هـ / 1569م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، 1994م (ط1).
68. محمد بن عرفة (ت 1230هـ / 1814م)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.
69. محمد بن أحمد بن عليش (ت 1299هـ / 1881م)، منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، 1989م.
70. محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، 1407هـ - 1987م، (ط2).
71. محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد

- شاكر، مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 2000 م، (ط1).
72. محمد بن عبد الله الخرشبي (توفي 1101هـ / 1689م)، شرح مختصر خليل للخرشي، بيروت، دار الفكر للطباعة.
73. محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، (المتوفى: 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، 1395 هـ - 1975 م، (ط2).
74. محمد بن محمد بن محمود البابرقي (ت786هـ / 1384م)، العناية شرح الهداية، دار الفكر.
75. محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، بيروت: دار صادر، (ط1).
76. محمد بن يوسف المواق (ت897هـ / 1491م)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، 1994م (ط1).
77. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دمشق: دار الفكر، 2005م، (ط4).
78. محمد عبد الوهاب بحيري، الحيل في الشريعة الإسلامية وشرح ما ورد فيها من الآيات والأحاديث (أو كشف النقاب عن موقع الحيل من السنة والكتاب)، مطبعة السعادة، 1974 م.
79. محمد فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408 هـ - 1988 م، (ط4).
80. مصطفى الزرقا، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة، مطبعة الجامعة السورية، 1958م، (ط3).
81. مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي (توفي 1243هـ / 1827م)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، 1994م (ط2).
82. منصور بن يونس البهوتي (ت: 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية.
83. نظام، وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، دار الفكر - 1411 هـ - 1991 م.
84. وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (ط4) لمنقحة المعدلة بالنسبة لما سبقها، وهي (ط12) لما تقدمها من طبعات مصورة؛ لأن الدار الناشرة دار الفكر بدمشق لا تعتبر التصوير وحده مسوغاً لتعدد الطبعات ما لم يكن هناك إضافات ملموسة، دمشق: دار الفكر.

85. يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني (ت 558هـ/1162م)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، جدة، دار المنهاج، 2000م (ط1).
86. يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ/1277م)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، 1991م (ط3).
87. يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ/1277م)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1392هـ (ط2).
88. يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392، (ط2).

- الحواشي والإحالات:

- (1) الموافقات، للشاطبي، ج3، ص120 - 121.
- (2) ويقصد الشاطبي بالمشروعات: الوسائل الموصلة للمقاصد.
- (3) الموافقات، للشاطبي، ج3، ص28.
- (4) التعسف في استعمال الحق في الأحوال الشخصية، للقدومي، ص17.
- (5) وتبعه أبو زهرة من المعاصرين. ينظر: الطرق الحكمية، لابن القيم، ص310؛ وأسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الامام ابن تيمية، لأبي زهرة، ص28.
- (6) الموافقات، للشاطبي، ج3، ص72؛ ونظرية التعسف، للدريني، ص59.
- (7) التعسف لغة: بفتح التاء وضم السين يدل على معنى السُّرِّ على غير هُدى، وركوب الأمر من غير تدبير، وركوب مفازة دون قصد، كما يدل على الجور والظلم، والعسوف: هو الظلوم، كما تجيء بمعنى الإشراف على الموت معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ج4، ص311.
- (8) الموافقات، للشاطبي، ج3، ص111
- (9) نظرية التعسف، للدريني، ص87.
- (10) نظرية التعسف، للدريني، ص16 - 17.
- (11) نظرية التعسف، للدريني، ص46.
- (12) الدعوى لغة: اسم لما يدعيه المرء، والجمع دعوى بكسر الواو وفتحها، ينظر: لسان العرب، لابن منظور، ج14، ص257.
- (13) ينظر: الاختيار لتعليل المختار، للموصلي، ج2، ص109
- (14) ينظر: شرح مختصر خليل للخرشي، ج7، ص153،

التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني ... د. علاء القضاة، ود. محمد الغول

- (15) ينظر: فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، للأنصاري، ج2، ص 282.
- (16) ينظر: المغني لابن قدامة، ج10، ص 242.
- (17) النون والفاء والقاف أصلان صحيحان، يدل أحدهما على انقطاع الشيء وذهابه، ومنه نفقت الدابة نفوقاً: ماتت، وانفق رجل: افتقر، أي ذهب ما عنده، ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ج5، ص4 وقيل مشتقة من الإنفاق وهو الإخراج، والنفقة: ما أنفقت واستنفقت على العيال وعلى نفسك. ينظر: لسان العرب، لابن منظور، ج10، ص3.
- (18) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني، ج4، ص23؛ والبحر الرائق، لابن نجيم، ج4، ص188.
- (19) ينظر: الفواكه الدواني، للنفاوي، ج2، ص23؛ ومنح الجليل، لعليش، ج4، ص385.
- (20) ينظر: مغني المحتاج، للشربيني، ج5، ص151؛ ونهاية المحتاج، للرمللي، ج7، ص187.
- (21) كشاف القناع، للبهوتي، ج5، ص459.
- (22) الفقه المقارن للأحوال الشخصية، لأبو العينين، 1967م، ص232.
- (23) عباس السعدي، أحكام النفقة الماضية والمستمرة للزوجة، مجلة كلية الحقوق، جامعة النهدين، العدد 2، 2015م، ص271.
- (24) قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (36) لعام 2010، المادة (59)، فقرة (ب).
- (25) المواد (190) و (192) من قانون الأحوال الشخصية.
- (26) المواد (197)، من قانون الأحوال الشخصية.
- (27) انظر: البابري، العناية شرح الهداية، ج4، ص378؛ والتاج والإكليل لمختصر خليل، للمواق، ج5، ص541؛ والتهذيب، للبغوي، ج6، ص320.
- (28) وقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول: فمن الكتاب - على سبيل الذكر لا الحصر - قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، (البقرة: 233)، فالآية الكريمة تدل على وجوب النفقة بالولادة وهي الحالة التي تتشاغل فيها المرأة بولدها عن استمتاع زوجها، ليكون أدل على وجوبها عليه - من باب أولى - في حال استمتاعه بها. ينظر: الحاوي الكبير، لماوردي، ج11، ص415. ومن ذلك أيضاً، قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِأَنفُسِهِمْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: 34)، فقد جعل الله سبحانه وتعالى، القوامة للرجل على المرأة، والقيم على غيره هو المتكفل بأمره، والرجال قوامون على نساءهم في تأديبهم والأخذ على أيديهم فيما يجب عليهن لله ولأنفسهم، والتفضل يأتي من ناحية دفع مهورهن وإنفاقهم عليهن وكفائتهم إياهن مؤنهن. ينظر: جامع البيان، لابن جرير الطبري، ج8، ص290؛ و الحاوي الكبير، لماوردي، ج11، ص414، وأما الأدلة من السنة النبوية، فقد جاء عن جابر رضي الله أن النبي عليه الصلاة والسلام قال في خطبته

في حجة الوداع: «... فَأَتَقُوا اللَّهَ فِي النَّسَاءِ، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ، وَأَسْتَحَلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ، وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئَنَّ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكَرَّهُوهُنَّ، فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ فَاصْرَبُوهُنَّ صَرْبًا عَيْرَ مَبْرَحٍ، وَهَنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكَسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...» فقد جعل النبي عليه الصلاة والسلام من حق الزوجة على زوجها المؤنة والكسوة بالمعروف، يقول النووي: (ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف فيه وجوب نفقة الزوجة وكسوتها)، ينظر: المنهاج، للنووي، ج8، ص184. وقد انعقد إجماع الأمة من رسول الله عليه الصلاة والسلام حتى عصرنا الحاضر على وجوب نفقة الزوجة على زوجها. ينظر: الإجماع، لابن المنذر، ص49؛ والإقناع في مسائل الإجماع، لابن القطان، ج2، ص55؛ ومراتب الإجماع، لابن حزم، ص79. وقد جاءت أدلة عقلية كثيرة تدل على وجوب إنفاق الزوج على زوجته ومن ذلك أن من القواعد المقررة والمسلم بها في القوانين العامة أن من حُبس لحق غيره كانت نفقته واجبة عليه، فالمتي والوالي والقاضي وسائر عمال الدولة، تحسب نفقاتهم في بيت المال؛ لأنهم حسبوا أنفسهم عن طلب الرزق لمنفعة الدولة، فاستحقوا عليها أن تقدم لهم ما يكفيهم وأهلهم بالمعروف، ولما كان عقد الزواج يوجب على الزوجة أن تصير محبوسة لمنفعة زوجها، ومنوعة من التصرف والاكتماب لحقه في الاستمتاع بها، لما كان ذلك وجبت لها النفقة جزاء الاحتباس. ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني، ج4، ص16، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، أبو زهرة، ص296.

(29) والأصل في وجوب هذه النفقة الكتاب والسنة والإجماع والمعقول: فمن الكتاب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (لقان: 15)، وجه الدلالة: أن الله عز وجل أمر الولد أن يصاحب والديه بالمعروف، وليس من المعروف أن يعيش الولد في نعم الله ويتركها يموتان جوعاً، وإنما المعروف بالقيام بكفائتيها عند حاجتها، انظر: ابن كثير، تفسير القآن العظيم، ج6، ص300-301؛ والبحر الرائق، لابن نجيم، ج4، ص223؛ ومغني المحتاج، للشربيني، ج5، ص183؛ وكشاف القناع، للبهوتي، ج5، ص480، وأما الأدلة من السنة فمنها: ما روي عن السيدة عائشة أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: (إن من أطيب ما أكل الرجل من كسبه وولده من كسبه)، ينظر: السنن، للترمذي، أبواب الأحكام عن رسول الله، باب: ما جاء أن الوالد يأخذ من مال ولده، ج3، ص631، رقم: 1358، وقال عنه: هذا حديث حسن؛ والسنن، لأبي داود، كتاب: الإجارة، باب: في الرجل يأكل من مال ولده، رقم: 3528، ج3، ص288، 289؛ والسنن، للنسائي، كتاب: البيوع، باب: الحث على الكسب، ج7، ص241. وجه الدلالة: ينص الحديث على إطلاق أكل الأب من كسب ولده، صغيراً كان أو كبيراً، ومن دون اشتراط حصول الإذن؛ لأن كسب الولد من كسب والده، وهذا يدل على أن نفقة الوالدين واجبة في مال الأبناء. ينظر: ابن حيدر، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ج9، ص323. أما الإجماع، فقد

التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني ... د. علاء القضاة، ود. محمد الغول

- نقل ابن المنذر وغيره الإجماع على أن نفقة الوالدين اللذين لا كسب لهما ولا مال واجبة في مال الولد. ينظر: الإجماع، لابن المنذر، ص 48، وأما المعقول: فقالوا: إن ولد الإنسان بعضه، وهو بعض والده، فكما يجب عليه أن ينفق على نفسه وأهله، كذلك على أصله ولأن حق الأب على الابن أعظم من حق الابن على الأب. ينظر: المغني، لابن قدامة، ج 8، ص 213.
- (30) وهذا السبب غير موجود في وقتنا الحاضر فلا حاجة لبحثه والاستدلال عليه، انظر: انظر: البابري، العناية شرح الهداية، ج 4، ص 378؛ والتاج والإكليل لمختصر خليل، للمواق، ج 5، ص 541؛ والتهذيب، للبغوي، ج 6، ص 320.
- (31) نظرية التعسف، للدريني، ص 286.
- (32) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، للدريني، ص 508.
- (33) متعة الطلاق، جميل، ص 167.
- (34) نظرية التعسف، للدريني، ص 56، في شرح القانون المدني الجديد، للسهنوري، ج 1، ص 488.
- (35) الوسيط، للسهنوري، ج 1، ص 488.
- (36) الموافقات، للشاطبي، ج 5، ص 179.
- (37) متعة الطلاق، جميل، ص 30.
- (38) الموافقات، للشاطبي، ج 1، ص 335.
- (39) قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (36) لعام 2010م، ص 11.
- (40) النشوز لغة: النون والشين والزاء أصل صحيح يدل على الارتفاع والعلو، والنشز: هو المكان العالي المرتفع، واستعير من النشز فقبل: نشزت المرأة: استصعبت على بعلمها، وكذلك نشز بعلمها: جفاها وضربها. ينظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، ج 5، ص 430-431، أما اصطلاحاً فقد أورد فقهاء المذاهب الأربعة تعريفات كثيرة للنشوز ومنها ما يلي: أولاً: عند الحنفية: قالوا هي: (المرأة الخارجة من بيت زوجها بغير حق، المانعة نفسها منه) رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، ج 6، ص 739، ثانياً: النشوز عند المالكية: لم يعثر الباحث على تعريف للنشوز عند المالكية إلا أنهم ساقوا ما يفهم منه معنى النشوز بأنه خروج الزوجة من بيت الزوجية دون إذن زوجها ودون قدرته على منعها ابتداءً شريطة أن لا يكون قادراً على ردها بنفسه أو بغيره أو بواسطة الحاكم، كما اعتبروا امتناعها عن تسليم نفسها لزوجها وتمكينه منها من قبيل النشوز حتى لو كان هذا الامتناع داخل بيت الزوجية بصرف النظر عن قدرة الزوج على استيفاء حقه منها رغماً عنها من عدمه التاج والإكليل لمختصر خليل، للمواق، ج 5، ص 262-267. ثالثاً: النشوز عند الشافعية: (خروج عن طاعة الزوج بعد التمكين والعرض، ولو من غير مكلفة) مغني المحتاج، للشربيني، ج 5، ص 168 رابعاً: النشوز عند

الحنابلة: (معصيتها لزوجها فيما له عليها، مما أوجبه له النكاح) المغني لابن قدامة، ج8، ص 236، وقد اختلف الفقهاء من سقوط نفقة المرأة الناشز: الأول: وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية في المشهور عندهم والشافعية والحنابلة، حيث قالوا: إن نشوز الزوجة -غير المشروع- مسقط لنفقتها. تنظر بحسب الترتيب: بدائع الصنائع، للكاساني، ج4، ص22؛ وحاشية الدسوقي، لابن عرفة، ج2، ص343؛ والحاوي الكبير، للهاوردي، ج8، ص536؛ والمغني، لابن قدامة ج8، ص195. القول الثاني: فهو قول بعض المالكية، حيث قالوا: بأن نفقة الزوجة لا تسقط بل تبقى واجبة على الزوج. حاشية الدسوقي، لابن عرفة، ج2، ص343.

(41) المادة (69) من قانون الأحوال الشخصية.

(42) المادة (67) من قانون الأحوال الشخصية.

(43) القرار القضائي رقم (13667).

(44) قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (36) لعام 2010م، ص10.

(45) بدائع الصنائع، للكاساني، ج4، ص16؛ والمسبوط، للسرخسي، ج5، ص201؛ وحاشية الدسوقي، لابن عرفة ج2، ص489؛ والمهذب، للشيرازي، ج3، ص148؛ وكشاف القناع، للبهوتي، ج5، ص467.

(46) الحنفية والشافعية والحنابلة: انظر المراجع بحسب الترتيب: البحر الرائق، لابن نجيم، ج4، ص217؛ والعناية شرح الهداية، للبارقي، ج4، ص408؛ والمهذب، للشيرازي، ج3، ص150؛ والبيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمراني، ج11، ص199؛ ومطالب أولي النهى، للسيوطي، ج5، ص172.

(47) حيث اختلف الفقهاء في هذه المسألة، على قولين: القول الأول: سقوط نفقة الزوجة المحبوسة، ولو ظلماً، وهو الذي عليه الفتوى عند الحنفية، وهو قول الشافعية. والحنابلة على الصحيح. ينظر: بدائع الصنائع للكاساني، ج4، ص20؛ و تبيين الحقائق، للزيلعي، ج3، ص53؛ و روضة الطالبين، للنووي، ج9، ص60؛ و حاشيتا قليوبي وعميرة، وعميرة، ج4، ص79؛ و أسنى المطالب، للأنصاري، ج3، ص434؛ وكشاف القناع، للبهوتي، ج5، ص474؛ و مطالب أولي النهى، للبهوتي، ج5، ص635؛ و حاشية الروض المربع، لابن قاسم، ج7، ص115. إلا أن الحنفية في الأصح والشافعية استثنوا من ذلك أن تجس بدين للزوج وهي غير قادرة على أدائه، وقد احتجوا على قولهم بأدلة كثيرة منها: إن الامتناع عن الاستمتاع جاء من جهتها، فكأنها منعت تسليم نفسها لزوجها فتصبح كأنها ناشز، ولا نفقة للناشز. بدائع الصنائع، للكاساني، ج4، ص20، تبيين الحقائق، للزيلعي، ج3، ص53. روضة الطالبين، للنووي، ج9، ص60، مغني المحتاج، للشربيني، ج5، ص169،

التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني ... د. علاء القضاة، ود. محمد الغول

حاشيتا قليوبي وعميرة، للقليوبي وعميرة، ج4، ص79، أسنى المطالب، للأنصاري، ج3، ص434. القول الثاني: عدم سقوط نفقة الزوجة بالحبس، وهو قول الحنفية الثاني وهو قول المالكية والحنابلة في قول مرجوح. تنظر المراجع بحسب الترتيب: بدائع الصنائع، الكاساني، ج4، ص20، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي، ج3، ص53، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ابن عرفة، ج2، ص517، كشاف القناع، البهوتي، ج5، ص474، مطالب أولي النهى، الرحيباني، ج5، ص635، إلا أن الحنفية والمالكية استثنوا حبس الزوجة بدين قادرة على إيفائه. ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني، ج4، ص20؛ وتبيين الحقائق، للزيلعي، ج3، ص53؛ وشرح الزرقاني، للزرقاني، ج4، ص454؛ وحاشية الدسوقي، لابن عرفة، ج2، ص517؛ وشرح مختصر خليل للخرشي، ج4، ص195؛ وشرح الكبير، للدردير، ج2، ص517.

(48) قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (36) لعام 2010م، ص10.

(49) قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (36) لعام 2010م، ص32.

(50) بدائع الصنائع، للكاساني، ج4، ص34؛ وحاشية الدسوقي، لابن عرفة، ج2، ص524؛ وروضة الطالبين، للنووي، ج9، ص85؛ والمغني، لابن قدامة، ج8، ص221.

(51) قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (36) لعام 2010م، ص31.

(52) قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (36) لعام 2010م، ص31.

(53) قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (36) لعام 2010م، ص31.

(54) الإعادة: هي من عَوَدَ، ومن صفات الله المبدئ المعيد، فهو سبحانه وتعالى الذي يعيد الخلق بعد الحياة إلى الممات وبعد ممات إلى الحياة يوم القيامة، عاد إليه يعود عودة وعوداً أي رجع، ويقال العود أحمد، أي عاد إليه بعد ما أعرض عنه وعاد إليه عوداً وعباداً وعاوده بالمسألة، أي سأله مرة أخرى، وجاء عن شريح، إنما القضاء جمر، فادفع الجمر عنك بعودين، وأراد بالعودين الشاهدين، ويريد اتق الله بهما وأصحابهما وعد إليهما أي أن القاضي يعود إلى الشاهدين ليتضح له الحق. ينظر: لسان العرب، لابن منظور، ج3، ص315.

(55) المحاكمة لغةً: من حكم والحكم والحكيم والحاكم من صفات الله، والحكيم بمعنى الحاكم وهو القاضي الذي يحكم الأشياء ويتقنها، وحكم أي صار حكيماً، والحكم العلم والفقه، والحكومة رد الرجل عن الضيم، ومنه حكمة اللجام؛ لأنها ترد الدابة، والحكم مصدر حكم أي قضى، والمحاكمة المخاصمة ينظر: لسان العرب، لابن منظور ج12، ص140-142.

(56) شرح قانون أصول المحاكمات، لأبو البصل، ص23.

(57) قواعد المرافعات، للعشاوي، ج2، ص918.

- (58) قانون أصول المحاكمات الشرعية، ص 56.
(59) قانون أصول المحاكمات الشرعية ص 57.
(60) قانون أصول المحاكمات الشرعية ص 52.
(61) ص 33-34.

The misuse of right in the legal claims of maintenance in the Jordanian Personal Status Law

Dr. Ala'a Ahmad Al-qudah Mohammed El Ghoul

Prince Hussein bin Abdullah II Academy of Civil Protection- Jordan

alaqudah79@yahoo.com



Abstract:

This study aims to identify the misuse of right in the legal claims of maintenance in the Jordanian Personal Status Law. The problem of the study lies in knowing how the Jordanian Personal Status Law deals with the misuse of right in the legal claims of maintenance in comparison with the Islamic jurisprudence. The importance of the study is that there is no independent study that illustrates the fact of the use of right in the legal claims of maintenance in the Jordanian Personal Status Law and the measures that can be taken to reduce it.

In this study, the researchers relied on the inductive and the analytical methods: by following the provisions related to the subject of the study of its main sources from the Noble Qur'an, the Sunna of the Prophet Mohammed, the jurisprudential books and trying to understand the texts and study them scientifically.

The researchers reached a number of results, the most prominent of which were as follows:

1. The misuse of right in the legal claims of maintenance: means that the individual charged with the maintenance uses his right in order to harm the other party, which leads to contradicting the legislator's.
2. Is closely linked intent of the use of right ruling to the principle of taking into account the results and consequences of acts
3. Of the measures and guarantees that limit the arbitrariness of claims for maintenance is the so-called retrial.

Keywords:

misuse of right; claims; maintenance; personal status.

التعسف في دعاوى النفقات في قانون الأحوال الشخصية الأردني ... د. علاء القضاة، ود. محمد الغول

مراحل نشأة وتطور المذهب المالكي ومميزاتها

بقلم
د. نوارة دري (*)

ملخص

تعرض المذهب عند المالكية إلى مراحل مختلفة من التطور الاصطلاحي والعلمي منذ أن أسسه الإمام مالك، وكان لكل مرحلة خصائصها، وميزاتها، وقد اختلف العلماء في تقسيم هذه المراحل إلى خمسة مراحل، وهناك من جمعها في ثلاثة مراحل فقط وعلى رأسهم دراسة الفضل بن عاشور والتي تبقى أكثر شمولية من غيرها، وكانت مراحل نشأة المذهب المالكي بصفة عامة هي: مرحلة التأسيس، ومرحلة التفرع، ومرحلة التطبيق، ثم مرحلة التنقيح والنقد، ثم مرحلة الجمع والاختصار، أما تقسيم الفضل بن عاشور لمراحل المذهب فكان يندرج في ثلاثة أدوار رئيسية، كان لكل مرحلة خصائصها ومميزاتها متمثلة في:

أولاً: دور النشوء: التأسيس والتأصيل: وهو مرحلة التأصيل والتأسيس تميزت بظهور شخصية مالك العلمية المزدوجة التخصص، التي جمع فيها بين علم الحديث و علم الفقه.

ثانياً: دور التطور: شمل تحته مراحل التفرع، والتطبيق، والترجيح، وتميز بظهور نوابع المالكية.

(*) أستاذة محاضرة صنف "أ" بقسم الشريعة . كلية العلوم الإسلامية . جامعة باتنة 1 .

nouara.derri@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/04/27 تاريخ القبول: 2019/06/12

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

ثالثاً: دور الاستقرار: تميزت هذه المرحلة بظهور الشروح، والاختصار، والحواشي، والتعديلات، أما السمة المميزة لهذا الدور أنه "دور الترجيح، يعتمد درس الأقوال وتمحيصها، هذه المميزات والخصائص لهذه المراحل، جعلت منه مذهباً راسخاً واضح المعالم مستمراً بقوة إلى يومنا هذا.

الكلمات المفتاحية: تطور؛ المذهب؛ المالكية؛ المميزات.

مقدمة

يعتبر المذهب المالكي من أقدم المذاهب الفقهية وأعمقها فهماً لروح الشريعة الإسلامية ومقاصدها، تميز بغزارة علمه وثراء موارده الفقهية والأصولية عن باقي المذاهب الأخرى، وهو مذهب أهل المدينة وأهل الحديث في زمانه، مذهب ضرب بجذوره عميقاً في تاريخ التشريع الإسلامي، حكم مدة تزيد عن الإثني عشر قرناً، اختاره الآباء والأجداد عن إيمان واقتناع وحجة وبرهان، فجمع شملهم ووجد كلمتهم وصان دولتهم وعصمهم من التفرق والاختلاف.

انتشر علمه شرقاً وغرباً عن طريق تلاميذه، ووصل مذهبه إلى الأندلس قبل وفاته، ثم قام أصحابه الذين لقنوا علومه بجميع رواياته ومختاراته، فحرروها وخرجوا عليها، وتكلموا في أصولها ودلائلها، وتفرقوا في الأمصار يحملون علوم مالك وآدابه، فنفع الله به خلقاً كثيراً، فأضحى مالك وفقهه شجرة أصلها ثابت في المدينة، وفروعها تعانق العراق ومصر والمغرب وغيرها، فتأسست المدارس الفقهية، وتفرعت أصولها كما وكيفا.

وقد كان الإمام مالك رضي الله عنه مؤسس المذهب المالكي، مدرسة مستقلة وواسعة، كان ولازال علمه وكتبه مقصد الباحثين، وقد مر مذهبه بمراحل مختلفة من التطور الفقهي والأصولي منذ أن وضع أسسه الإمام مالك، وكان لكل مرحلة من تلك المراحل العلمية خصائصها، وميزاتها، ظهرت واضحة في المؤلفات الفقهية التي

تعبّر عن تلك المراحل: منهجاً، وآراءً.

وجاء هذا البحث ليتتبع مسار مذهب إمام دار الهجرة، وذلك من خلال تقصي المراحل التي مر بها، ودراسة مميزات كل مرحلة، وذكر أهم أحداثها وآثارها، وأبرز الكتب الناتجة عنها.

إشكالية البحث: اختلف العلماء في تقسيم المراحل التي مر بها المذهب خلال نشأته، فهناك من ذكر أنه مر بخمسة مراحل، وهناك من جمع هذه المراحل في ثلاثة مراحل فقط وعلى رأسهم دراسة الفضل بن عاشور والتي تبقى أكثر شمولية من غيرها، ومن هنا كانت إشكالية البحث كالتالي:

- 1- ماهي هذه المراحل التي مر بها المذهب المالكي بصفة عامة؟
 - 2- وكيف فصل فيها الفضل بن عاشور بصفة خاصة؟
 - 3- وماهي مميزات كل مرحلة؟
 - 4- وماهي أهم الانجازات العلمية والأثار الفقهية الناجمة عن هذا التطور؟
 - 5- ماهي المدارس الفقهية التي ظهرت في مراحل التطور؟
 - 6- ماهي أهم الكتب التي ظهرت أثناء تلك المراحل؟
- أسئلة كثيرة نطرحها في هذا الموضوع، سنجيب عنها من خلال مطالب هذا البحث المتواضع.

أهمية البحث: تكمن أهمية البحث في تميز المذهب المالكي عن باقي المذاهب فيما شهدته من تطور وانتشار وتوسع واستمرارية إلى يومنا هذا، حيث كان وما زال المدرسة العلمية والفقهية التي يقصدها كثير من طلاب العلم، وتتضح هذه الأهمية من خلال النقاط التالية:

- 1- يمثل المذهب المالكي الأساس التاريخي للمسار التشريعي، فهو مذهب

ضارب بجذوره في التاريخ الإسلامي على مدة تزيد على الإثني عشر قرناً، ولا يزال المذهب المعتمد في كثير من البلدان خاصة دول المغرب العربي.

2- تميزه بالوسطية والاعتدال في مسأله الاجتهادية.

3- تميزه بسعة أصوله وشمولية قواعده وغزارة كتبه ومؤلفاته التي لازالت من أهم موارد الفقه وقواعده.

4- قدرته على استيعاب كل المستجدات والتغيرات، مما منحه ذلك الاستمرار والعمل به إلى يومنا هذا .

5- ظهور هذا التميز جلياً من خلال تتبع ودراسة مراحل تطور هذا المذهب الواسع، وتبيين مميزات كل مرحلة وذكر أهم الأحداث والآثار التي شهدتها تلك المراحل.

أهداف البحث: إن الأهداف المقصودة من خلال طرح هذا العنوان تكمن في النقاط التالية:

1- إبراز قيمة المذهب المالكي الفقهية والعلمية وتميزه عن باقي المذاهب الأخرى وذلك من خلال دراسة المراحل التي مر بها وخصائص كل مرحلة

2- إبراز مدى عراقة المذهب المالكي وعمقه، فهو من أقدم المذاهب في تاريخ التشريع.

3- النظر جلياً في المراحل التي مر بها أثناء تطوره، والتي كان لها بليغ الأثر في إرساء قواعد المذهب ورسم منهجه في استنباط الأحكام.

4- التدقيق في خصائص ومميزات كل مرحلة، والتمعن فيما أسفرت عنه من مدارس تعليمية وكتب فقهية استمر عطاؤها ليومنا هذا.

5- الزيادة في إثراء الدراسات الفقهية للمذهب المالكي، والذي يحتاج جهوداً مظفرة لاكتشاف كنوزه الدفينة التي توارثتها أجيال العلم .

منهجية البحث: اتبعت خلال دراستي لمراحل المذهب ومميزات كل مرحلة المنهج

التاريخي لسرد كل مرحلة ثم المنهج الاستقرائي والتحليلي في ما يخص جمع مادة البحث وشرح مفرداته.

الدراسات السابقة: تعددت الدراسات للمذهب المالكي ومراحله، وانتشرت هذه الدراسات بكثرة على شبكة الأنترنت، لكنني بعد دراسة عميقة لكل ما كتب، لم أجد كتاباً أو دراسة عميقة ومميزة مثل كتاب اصطلاح المذاهب عند المالكية، لمحمد ابراهيم علي، كتاب أبهري بمعلوماته القيمة، أعطى فيه المؤلف للمذهب حقه كاملاً، حيث كانت الدراسة شافية وكافية، دراسة استقرائية تحليلية لكل ما يتعلق بالمذهب المالكي، خاصة مراحل تطوره، مما جعلني اعتمده كثيراً في صياغة معلومات هذا البحث مع الرجوع مباشرة لكل كتاب اخذ منه المؤلف لتأكيد المعلومة أكثر.

خطة البحث: قسمت هذا البحث إلى ثلاثة مطالب يتفرع كل مطلب إلى عناصر.

المطلب الأول: مراحل نشأة المذهب المالكي بصفة عامة

المطلب الثاني: تقسيم الفضل بن عاشور لمراحل النشأة

المطلب الثالث: مميزات مراحل تطور المذهب المالكي

المطلب الأول

مراحل نشأة المذهب المالكي بصفة عامة

إن المتمعن للمذهب المالكي والمتتبع لمراحله يجد أنها لم تكن واضحة الخطوط صريحة المعالم، إلا ما كان من القول بأن "أول طبقة المتأخرين، وأما من قبله فمقدمون"⁽¹⁾، وهو اصطلاح يفرز تقسيماً لعلماء المذهب على طبقتين: كل طبقة - لاشك - تمثل مرحلة من المراحل، إلا أن الفاحص لتاريخ تطور المذهب يجد إيجازاً شديداً، في هذا التقسيم، يؤدي إلى تداخل المراحل الحقيقية للتطور الواقعي⁽²⁾.

وتفيد هذه الدراسة أن المذهب المالكي مر بخمسة مراحل أثناء نشأته وهي:

مرحلة التأسيس، ومرحلة التفريع، ومرحلة التطبيق، ثم مرحلة التنقيح والنقد⁽³⁾، ثم مرحلة الجمع والاختصار.

أولاً: مرحلة التأسيس:

أسس إمام دار الهجرة مالك بن أنس المذهب المالكي بالمدينة المنورة، فقد ورث فقه أهلها - من الصحابة والتابعين، وسار على نهجهم في الاجتهاد والفتاوى، وعمل بأثر رسول الله، وبنى آراءه الفقهية على أصولهم وقواعدهم⁽⁴⁾

وهي مرحلة تأصيل قواعد هذا المذهب على يد صاحبه مالك بن أنس، الذي عمل على تمهيد الطريق لمن جاء بعده، وذلك بتأصيل الأصول وتقييد القواعد، ورسم المنهج العام الذي سلكه أتباعه من بعده، فأشاراته إلى مآخذ الفقه وأصوله، هي التي اتخذها أهل الأصول من أصحابه معالم اهتموا بها، وقواعد بنوا عليها.

وهكذا، فإن أصول المذهب استقرائية، تبعا لملاحظة تلامذة الإمام مالك وطريقة اجتهاده، ولا سيما ما ورد في الموطأ من فتاوى وأحكام، وما كان ينقل عنه من أجوبة، فاستخلصوا من كل ذلك ما يبنون المذهب عليه. ذلك أن الإمام مالكا لم يحدد هذه الأصول بنفسه بالكيفية التي يذكرها الأصوليون، وهذه الأصول هي محل دراستنا في المبحث الثاني.

فهذه المرحلة هي مرحلة التأصيل للمذهب المالكي، ووضع القواعد الأصولية، والمناهج الاستدلالية للاجتهاد والفتوى في أحكام الجزئيات.

ثانياً: مرحلة التفريع:

ويقصد بها بناء الفرع على أصله، واستنباط حكمه منه، وذلك داخل المذهب، وهذه المرحلة هي التي ظهر فيها أتباع الإمام مالك وتلامذته، آخذين بمنهجه، ومؤسسين للإفتاء في الحوادث والوقائع بربطها بأصوله وقواعده⁽⁵⁾.

تبتدئ هذه المرحلة من نهاية القرن الثاني الهجري وتستمر إلى منتصف القرن الثالث، وفيها توسع نفوذ المذهب، وامتد إلى جهات أخرى كالعراق ومصر وإفريقية والأندلس على يد تلاميذ الإمام مالك الذين تكونت بهم وعلى أيديهم المدرسة المالكية⁽⁶⁾، فقاموا بتخريج الفروع الفقهية على قواعد الإمام مالك الأصولية سواء التي صرح بها، أو التي استنبطوها من خلال استقراءهم للمسائل والفروع التي اجتهد فيها، ثم أصبح لها منظرون في المذهب، يفرعون المسائل الجزئية على ما أصله الإمام في الأحكام العملية، وبدأ التدوين على نطاق واسع.

وتعد المدونة الكبرى برواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم النواة الأولى لمرحلة التفريع، ثم جاءت بعدها "الواضحة" لعبد الله بن حبيب في الأندلس، ثم العتبية والموازية ومختصر ابن عبد الحكم وغيرها... وهي التي تسمى بالأهميات، وشهدت هذه المرحلة اتساع المسائل، وكثرة التفريعات وبروز الاختلاف في الأقوال والطرق، وتقدير الوقائع، والربط بينها وبين الدلائل الإجمالية، الشيء الذي نشأت عنه مرحلة ثالثة بالضرورة هي:

ثالثاً: مرحلة التطبيق:

وهي مرحلة النظر فيما أنتجه دور التفريع الفقهي الذي سبق، والاجتهاد في تحقيق المناط في الوقائع المستجدة، ومما يميز هذه المرحلة كونها اهتمت بدراسة المسائل التي ضمتها مدونات جامعة أنتجتها مرحلة التفريع، فانكب فقهاء هذا العصر على الموازنة بين مختلف تلك المسائل، رابطين الأصول بالفروع، ملحقين الشبيه بالشبيه، ضابطين مواقع الاتفاق والاختلاف بين تلك الأقوال المأثورة عن الفقهاء السابقين، وفي بعض الأحيان قد يجتهدون في المسائل التي ليس فيها حكم عن طريق القياس، وذلك بإدراج ذلك الحكم تحت الكليات المقررة، والقواعد التي ضببت وبذلك دخلوا في

مرحلة الملاءمة بين ما هو منصوص، وبين ما يتطلبه الواقع الجديد، الأمر الذي أدى إلى بروز اختلافات بين المتأخرين والمتقدمين.

ويصور لنا الفاضل بن عاشور هذه المرحلة بقوله: " وظهرت في هذا الدور كتب التهذيب التي هذبت بها الكتب القديمة، والمختصرات التي لخصت فيها، والشروح التي شرحت بها، ودقق في النظر في المسائل لأجل بيان الاتفاق والاختلاف، تقرر صور النوازل والفتاوى التي تشتمل على الوقعات الحادثة، وعلى بيان ما يرى الفقهاء المتأخرون من رجال دور التطبيق من انطباق أو عدم انطباق لقول من الأقوال المأثورة من المصادر القديمة من دور التفريع على تلك الجزئية الخاصة⁽⁷⁾، وهذا ما أكده أيضا ابن خلدون في مقدمته⁽⁸⁾.

رابعاً: مرحلة التنقيح:

وهي مرحلة تنقيح أقوال المذهب، والترجيح فيما بينها، وبنائها على القواعد والأصول ومراعاة للمصلحة، وذلك استناداً إلى صحة الرواية والمتن واعتبار الدليل الأقوى منها رواية ودراية، وأهم تطور يسجل في هذه المرحلة، ظهور حركة نقدية انصبت على أقوال المتقدمين، بقصد إخضاعها للنقد والتمحيص بطريقة مغايرة لما كان سائداً في السابق، فجاء في هذا بمنهج جديد في ميدان نقد الفقه، ومن أبرز الفقهاء الذين تزعموا هذا التيار اللخمي، الذي كان له تأثير واضح فيمن جاء بعده من أمثال المازري وابن بشير وابن رشد الجدي وعياض وغيرهم ممن سلك مسلكه في طريقة نقد الفقه، فنقحوا ما أمكنهم تنقيحه من المسائل، وأولوا بعض الروايات حاكمين على صحة بعضها، وضعف البعض الآخر⁽⁹⁾.

خامساً: مرحلة الجمع والاختصار:

وهذه المرحلة جاءت بعد استقرار المناهج، والنظر في الفروع الفقهية تخريجاً

وتطبيقاً وتنقيحاً، وما قام به أعلام المذهب من اجتهادات، حيث أصبح علماء المالكية في هذه المرحلة عالية على مرحلة التنقيح، فغلب على مؤلفاتهم الاختصار، وخصوصاً المصريون منهم، فجمعوا ودونوا الأقوال الراجحة، أو المصححة من بين الأقوال المختلفة في كل مسألة، دون الإشارة إلى الأقوال الأخرى إلا إشارة أو رمزاً⁽¹⁰⁾.

وهكذا ظهر مختصر بن شاس المسمى "الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ومختصر ابن الحاجب المسمى "بجامع الأمهات"، وجاء بعده "مختصر الشيخ خلي وهكذا أصبح المتأخرون دائرين في فلك المتقدمين، عاكفين على ما انتهى إليهم من أقاويل من تقدمهم، لا يتعدون دائرة الشرح والاختصار⁽¹¹⁾.

ففي هذه المراحل الثلاثة، ازدهر المذهب المالكي وانتشر انتشاراً واسعاً في الأمصار، وعرف التدوين في عهد صاحبه الذي ألف كتابه "الموطأ"، ثم انتقلت حركة التدوين إلى أصحابه وتلاميذهم الذين عمدوا إلى جمع مسموعات مالك وتلاميذته من بعده، واستودعوا هذه الروايات والأقوال في كتب، وتعهدوها بالشرح والإيضاح، فكثر وتوعدت المؤلفات، واختار العلماء من بينها مصنفات تلقوها بالقبول لامتيازها عن غيرها من حيث التصنيف والترتيب، والاستيعاب والشهرة، واصطلحوا على تسميتها بأمهات كتب المذهب، والتي سنأتي على ذكر أهمها لاحقاً.

المطلب الثاني

تقسيم الفضل بن عاشور لمراحل النشأة

وإذا استعرضنا آراء المعاصرين من أفاضل المالكية: نجد أن فضيلة الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، يتصدر أولئك الذين تصدوا للتدوين للتطور المذهبي ومراحل نموه، ويرى أنه "من منتصف القرن الثاني بدأ استقرار المذاهب بوضع الأصول وتمييز العام منها وتتابع تولد المذاهب إلى منتصف القرن الرابع، فكلما قطع واحد منها دور

التأصيل على يد مؤسسه و متخذ أصوله دخل في دور التفريع، وهو دور الاجتهاد المقيد، فتلاحقت المذاهب على دور التفريع إلى استهلال القرن الخامس، وهناك تمخض الفقه لعمل جديد هو عمل التطبيق بتحقيق الصور، وضبط المحامل، فكان اجتهاد جديد هو الاجتهاد في المسائل، ثم دخل الفقه في أوائل القرن السادس دور الترجيح، وهو دور اجتهاد نظري، يعتمد درس الأقوال وتمحيصها، والاختيار فيها بالترجيح والتشهير، حتى انتهى ذلك الاختيار إلى تصفية، برز في دور التقنين بتأليف مختصرات محررة، على طريقة الاكتفاء بأقوال تثبت أنها هي الراجحة المشهورة، وأقوال تلغى هي التي ضعفها النظر من الدور الماضي باعتبار أسانيدها، أو باعتبار مداركها، أو باعتبار قلة وفائها بالمصلحة التي تستدعيها مقتضيات الأحوال.....(12)".

إن المتمعن في تقسيم مراحل التطور الفقهي عند المالكية، يجد أن هناك تصور عميق وأصيل يغطي تطور المدارس الفقهية بعامة، والمالكية بخاصة، تغطية تفصيلية، توضح طبيعة الإبداع في المنحنى الفكري الفقهي في المراحل المختلفة لتطور المذهب وحتى العصر الحاضر(13).

ومن خلال الدراسة العلمية الدقيقة للباحثين لهذه المراحل نجد أن هذا التقسيم الخماسي الذي ذكرناه باختصار، يمكن أن يندرج في ثلاثة أدوار رئيسية:

أولاً: دور النشوء والتأسيس والتأصيل

وهو مرحلة التأصيل والتأسيس، الفترة التي تبدأ من نشوء المذهب على يد مؤسسه، وتنتهي بنهاية القرن الثالث، وهي مرحلة تميزت بوضع أسس المذاهب، وجمع سماعات الإمام والروايات عنه، وتدوينها، وتنظيمها، في مؤلفات معتمدة.

حيث كانت المدينة المنورة، مولد المدرسة المالكية، فيها نشأت، وبين أحضانها ترعرعت، والمجتمع المدني آنذاك كان أقرب المجتمعات الإسلامية إلى المجتمع

النبي، وكان المجتمع العلمي فيها أكثر المجتمعات صفاء ونقاء، وبعدا عن التأثيرات العقديّة، والنزاعات الخارجيّة الفاسدة⁽¹⁴⁾.

"وقد خلص علم فقهاء المدينة إلى مالك بن أنس -رحمه الله- وكانت ركائز رأيه، وصلابة دينه، وقوة نقده قد هيأت له بتوفيق الله تعالى ذلك المقام الجليل: مقام الضبط، والتصحيح، والتحرير"⁽¹⁵⁾.

ثانياً: دور التطور:

والتطور هنا بمعناه الشامل يندرج تحته مراحل التفرع، والتطبيق، والترجيح، وتبدأ هذه المرحلة تقريباً ببداية القرن الرابع الهجري، وتتسم بظهور نوايا المالكية الذين فرعوا، وطبقوا، ومن ثم رجحوا، وشهروا.

ثالثاً: دور الاستقرار:

ويبدأ ببداية القرن السابع الهجري تقريباً، أو بظهور مختصر ابن الحاجب الفرعي المعروف بـ(جامع الأمهات)، ويستمر إلى العصر الحاضر.

هذه المرحلة عرفت الشروح، والاختصار، والحواشي، والتعديلات، وهي سمة تظهر غالباً بوضوح، حين يصل علماء المذهب إلى قناعة فكرية بأن اجتهادات علماء المذهب السابقين لم تترك مجالاً لمزيد من الاجتهاد إلا أن يكون اختياراً، أو اختصاراً، أو شرحاً.

حيث أخضعوا فيها كتب الدور الأول من أمهات ودواوين لدراسات عميقة، متأنية، تمحيصية، كانت نتاجها كتباً فقهية، جديدة في منهجها التأليفي وأسلوبها، قديمة في مادتها العلمية، قدمت روايات علماء المذهب، وأقوالهم، وسماعاتهم، بعد تنقيحها وتهذيبها، وتقويمها بمنهج أصولي منطقي، ناقد، أقرب إلى "منهج النظائر العراقيين"، مختصرة في توسع، أو مطولة في إسهاب.

المطلب الثالث

مميزات مراحل تطور المذهب المالكي

أولاً: مميزات دور النشوء:

كان لهذه السمات الشخصية العلمية أثرها الملموس في المدرسة المالكية في دور النشوء بخاصة، وفي الأدوار التالية بعامة، وكانت مميزات هذه المرحلة كالتالي:

1/ شخصية مالك العلمية:

شخصية مزدوجة التخصص، انعقد له لواء علم الحديث، كما انعقد له لواء علم الفقه، ومن ثم فمالك مؤسس لمدرستين: مدرسة حديث، ومدرسة فقه، هاتان المدرستان منفصلتان ومرتبطتان علمياً في آن واحد، منفصلتان في التخصص الدقيق، ومرتبطتان في اعتماد الثانية على الأولى استنباطاً، واستدلالاً.

وكان لشخصيته العلمية المزدوجة آثارها في دروسه وتلاميذه، فقد كانت مجالسه تلتزم التخصص بمعناه المحرر: فمجلس للفقه والفتاوى، ومجلس للحديث، ولكل مجلس حديثه، ورجاله ومنهجه، ولذا علم الفقه، وأثر هذين التخصصين ظاهر في القاصدين له: فمنهم من فقد كان القادمون لمجالسه يسألون عن العلم الذي يطلبونه: علم الحديث أو جاء يطلب الفقه، ومنهم من تخصص للحديث، وآخرون جمعوا بين التخصصين، وقلة يحضرون للاستفتاء فقط، ومن ثم كان أغلب تلاميذه محدثين وفقهاء؛ وإن غلب على بعضهم جانب أحد التخصصين فاشتهر به ولم يشتهر بالتخصص الآخر.

2/ منهجه في التدريس:

أما الحديث: فقد كان يعقد له مجلساً خاصاً مهيباً، وقد كانت طريقته في تدريس الحديث طريقة أساتذته، يخالف بها طريقة العراقيين، فقد كان يأبى أن يقرأ هو على أحد؛

بل كان له في حلقاته قارئ خاص ينصت له الجميع، ولا يقاطعه إلا مالك، فقد كان - رحمه الله - "ينكر أشد الإنكار على من يقول: لا يجوز العرض، بل كان مالك يرى العرض خيراً من السماع (السماع من فم الشيخ) إذا كان الذي يقرأ مثبته، فكان أكثر رواية أصحاب مالك عنه هي طريقة القراءة عليه، فيقوم أحد الرواة واقفاً يقرأ من كتاب مالك، ومالك يسمع، وهو منهج اختاره لنفسه حتى لو غضب منه بعض من جاء يطلب السماع فيشتكيه إلى القاضي، أما الفقه: فكان يجيب على ما يلقي عليه، ولم يكن يعجبه الاستطراد في المسائل الفرضية، ولا كثرة الأسئلة، فمالك في فقهه واقعي. (16)

3/ كتبه وآراؤه الفقهية:

الذي دلت عليه الأخبار، أن مالكا صنف كتباً متعددة غير الموطأ، قال في المدارك: له أوضاع كثيرة، وتآليف غير الموطأ رواية عنه، أكثرها بأسانيد صحيحة في غير فن من العلم. لكن لم يشتهر عنه غير الموطأ، وسائر تآليفه إنما رواها عنه من كتب بها إليه أو سأله إياها، أو آحاد من أصحابه، ولم يروها الكافة.

لكن الذي لا يختلف فيه اثنان، أن الكتاب الذي خلد مالكا هو كتابه "الموطأ"، وهو كتاب جمع بين دفتيه ما تمحص لمالك من الأحاديث المختارة في أبواب الفقه المختلفة، متبعاً لذلك أحيانا بآرائه الفقهية، واستنباطاته، وترجيحاته.

أما آراؤه الفقهية فكثيرة، وإن كان مالك لم يهتم بجمعها في مؤلف كما فعل تلميذه الشافعي في مذهبه، إلا أن هذه الآراء كانت تتلقف من تلاميذه، فتكتب، فلم يكن يتكلم بشيء إلا وكتبه من حضر من تلاميذه، فهذا ابن وهب، ألف "في سماعه من مالك ثلاثين كتاباً" (17)، ولم يكن مالك يتكلم بشيء إلا كتبه ابن وهب (18).

عاش مالك طويلاً، وحفلت حلقات تدريسه بالكثير من الطلاب، ليسطع فيما بعد إماماً له مذهبه ومنهجه، يشهد حول مالك "أربعمائة أو يزيدون" (19)، من الدارسين

من أنحاء المعمورة، والذين كان لاستقرار مالك في المدينة المنورة دور كبير في انجذابهم إليه، وانخراطهم في حلقاته، أضف إلى ذلك أنه كان- كشأن الأئمة المجتهدين- يعيد النظر في فتاويه⁽²⁰⁾، كلما أعيد عرض قضية، حتى تعددت الروايات والسماعات، خاصة وأن مالكا لم تكن صلته تنقطع بتلاميذه برحيلهم عنه، فقد كانوا يكتبون إليه سائلين، ويكتب إليهم مجيبا موضحا.

وقد بلغ ما أملاه مالك في مذهبه نحوًا من مائة وخمسين مجلدا في الأحكام الشرعية، فلا يكاد يقع فرع إلا ويوجد له فتيا، وكان لتعدد هذه الأصناف من التلاميذ أثر في الإكثار من صور المسائل التي تكلم فيها إمام دار الهجرة، وأثر في الحمل على البسط والتفصيل فيها، وأثر في قيام الفتاوى المخالفة لفتوى الإمام مالك أمام نظره؛ حتى يضطر لمناقشتها والاستدلال على ترجيح ما يرى هو عليها.

4/ المدارس الفقهية وأثرها في تأسيس المذهب المالكي :

أثرت المدارس المالكية في تأسيس المذهب وصياغة الرأي الراجح المعتمد والكتب التي تمثل المذهب في آرائه المعتمدة، وإن كان أثر كل مدرسة يختلف قوة وضعفا وظهورا واختفاء، من مرحلة إلى أخرى، حسب الظروف العلمية والسياسية والاجتماعية ونذكر هذه المدارس باختصار التالي:

أ- مدرسة المدينة المنورة: نشأت هذه المدرسة وتطورت على يد مجموعة من تلامذة الإمام مالك، بلغوا مكانة عالية في العلم منهم: عثمان بن كنانة، وعبد الله بن نافع وابن الماجشون ومُطَرِّف بن عبد الله ومحمد بن دينا، وقد اندثرت مدرسة المدينة أو الحجاز لما سيطر الشيعة على المدينة، ثم عاد إليها بظهور القاضي ابن فرحون المالكي.

ب- مدرسة مصر: وتعد أول مدرسة مالكية بعد المدينة المنورة، وكان من شيوخها: عثمان بن عبد الحكم، وابن القاسم العتقي وأشهب بن عبد العزيز، وعبد

الله بن عبد الحكم وأصبغ بن الفرغ وغيرهم⁽²¹⁾.

ج- مدرسة العراق: ازدهرت في البصرة وبغداد؛ ومن أقطابها: عبد الرحمن بن مهدي، وعبد الله بن مسلمة القعنبي، والقاضي إسماعيل بن إسحاق وأبي بكر الأبهري وابن القصار والقاضي عبد الوهاب البغدادي، وقد انتهى المذهب المالكي بالعراق بخروج القاضي عبد الوهاب منها⁽²²⁾.

د- مدرسة المغرب (القيروان-تلمسان-فاس): غلب المذهب المالكي على بلاد المغرب الإسلامي في عهد سحنون بن سعيد التنوخي، واشتهرت مدن علمية زاهرة بالفقه وأصناف المعرفة ، كطرابلس والمغرب والقيروان وبجاية ومازونة وتلمسان وفاس ومراكش، وكان من رواد هذه المدرسة: ابن أبي زيد القيرواني، وأبو الحسن اللخمي، وأبو العباس الونشريسي وغيرهم⁽²³⁾

هـ-مدرسة الأندلس: وقد أسسها زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطون، وبعده يحيى بن يحيى، وتعد هذه المدرسة امتداد للمدرسة المغربية، ومن روادها: محمد العتقي وعبد الملك بن حبيب، والقاضي أبو وليد الباجي، وابن عبد البر القرطبي، والقاضي أبو بكر بن العربي، وابن الرشيد الجد والحفيد⁽²⁴⁾.

5/ أشهر مؤلفات هذه المرحلة:

إن أشهر مؤلفات هذه المرحلة كثيرة ويطول شرحا كان أولها كتاب الموطأ، الذي جمع فيه مالك بين الحديث والفقه.

- الموطأ للإمام مالك بن أنس.
- كتاب خير من زنته: لعلي بن زياد التونسي العبسي.
- كتب المغيرة: بن عبد الرحمان المخزومي.
- سماع ابن القاسم: عبد الرحمان.

- كتب زياد: أبو عبد الله، زياد بن عبد الرحمن، شبطون

ثانيا: مميزات دور التأسيس:

وتنتهي هذه المرحلة بنهاية القرن السادس الهجري وبداية القرن السابع، ومن البديهي أن هذه المرحلة لا يمكن فصلها فصلا كاملا عن المرحلة السابقة أو اللاحقة لها، فمراحل المذهب الثلاثة تتداخل، وتمتاز امتزاجا ينصهر في الآراء، والاجتهادات والترجيحات التي تبرز في المراحل المختلفة، وتميزت بما يلي:

1/ تغير المدارس المالكية في دور التطور:

تعرضت المدارس المالكية في هذه المرحلة إلى حركة مد وجزر واسعة النطاق، تباينت باختلاف المدارس، فقد بدأ النبع العراقي يضعف، ثم يجف وينضب، مع رحيل القرن الخامس الهجري، وأصبحت الفروع المالكية في المدينة، ومصر، وإفريقية بالاضطهاد العبيدي، وما نتج عنه من آثار سلبية على جميع المدارس الفقهية السنية، وكان من نصيب المدرستين: المدنية، والمصرية ضعف نشاطهما ضعفا شديدا، وظل الانحسار في نشاط هاتين المدرستين حتى زوال الحكم الفاطمي وآثاره.

أما المدرسة القيروانية /التونسية، فعلى الرغم من وقوعها تحت تأثيرات سياسية وضغوط أقوى من تلك التي تعرضت لها المدارس الأخرى، إلا أن كل ذلك لم يقل من عضد علماء المذهب، بل واصلوا جهودهم في تحد مبدع كان نتيجته استمرار "تألق" المذهب إلى حد كبير.

وانفردت المدرسة المالكية بالأندلس بأنها المدرسة الوحيدة التي لم يصبها ما أصاب بقية الفروع من جزر وانحسار، بل على العكس من ذلك، تميزت المدرسة الأندلسية في هذه الفترة بحركة علمية نشطة هي استمرار لجهود علماء المرحلة السابقة، فحظيت بتأييد الحكام، وتوج بخطاب الحكم المستنصر بن عبد الرحمن في

قوله: "من خالف مذهب مالك بن أنس رحمه الله تعالى، بالفتوى أو غيره، وبلغني خبره أنزلت به من النكال ما يستحق، وجعلته ثراداً"⁽²⁵⁾، فكان مذهب مالك وأصحابه أفضل المذاهب"⁽²⁾، بل كان رأي الدولة أن "...كل من زاغ عن مذهب مالك فإنه ممن رين على قلبه، وزين له سوء عمله..."⁽³⁾.

هذا الموقف من الحكم يصور قمة تأييد الدولة الإسلامية في الأندلس لمذهب مالك، ذلك التأييد الذي ظل حتى زالت دولة الأندلس الإسلامية، وهو تأييد لم يترك لأي مذهب آخر مجال مناقشة أو تحد.

2/ أثر الاتصالات العلمية في تطور المذهب:

كان من سمات "المدارس المالكية" في دور التأسيس أنها انتحت في نموها وتطورها منحى انفرادياً نوعاً ما فيما اعتمدته من الروايات والسماعات عن مالك رحمه الله تعالى، وفي منهجها في الدراسة والبحث، إلا أن هذا الاتجاه "الانفرادي" إن صح هذا التعبير -بدأ تدريجياً في الزوال والاضمحلال خلال دور التطور، وزوال هذا الاتجاه هو نتيجة طبيعية للاتصالات العلمية القوية بين علماء هذه الفروع وتلاميذها، تلك الاتصالات التي أنتجت تأثيراً متبادلاً بين فروع المذهب ومدارسه، ظهرت نتائجه في قواعد الترجيح التي تبناها علماء المذهب في فروع المختلفة، كما ظهرت في مناهج البحث والتأليف، والكتب التي تداولها العلماء واعتمدوها، وكانت وسائل الاتصالات العلمية قديماً - وبخاصة بين علماء الشريعة تنحصر طرقها في:

1- الرحلة في طلب العلم والتلقي المباشر من العالم، وقد اشتهر علماء المغرب العربي برحلاتهم العلمية إلى المشرق لغرضين شريفيين: الحج والتلقي من علماء البلاد التي يمرون عليها، أو يستقرون فيها لفترة من الفترات، والمتبع لتراجم العلماء يجد أكثر مشاهيرهم قد ارتحل إلى المشرق، وتلقى من العلماء المشهورين بمصر، والشام

والحجاز وأحيانا العراق.

2- الاستجابة مباشرة، أو بالمراسلة ولم يزل الفضلاء من الأئمة والنبهاء من أعلام هذه الأمة يستجيزون الأشياخ عند تعذر اللقاء، أو بعد الديار.

3- تبادل المؤلفات العلمية.

4- تبادل الرسائل التي تحمل الأسئلة والفتاوي.

ولاشك أن هذه الاتصالات بين العلماء بوسائلها المختلفة كانت موجودة منذ ظهور المذهب وقبله، إلا أن نتائجها التأثيرية في تطور المذهب واتجاهاته كانت أكثر وضوحا وأعمق أثرا في هذه المرحلة.

3/ أشهر كتب هذه المرحلة:

- المبسوط: ليحيى بن إسحاق الليثي.
- مسائل الخلاف: لمحمد بن أحمد بن عبد الله بن بكير.
- مؤلفات فضل بن سلمة بن حريز.
- الوثائق: أحمد بن أحمد بن زياد الفارسي.
- مؤلفات أحمد بن أحمد المعروف بابن الوراق.

ثالثا: مميزات دور الاستقرار:

ورث علماء الفترة الثالثة تراثا من الكتب، جمعت فأوعت ودرست فحررت، ونقحت وخرجت وفرعت، لفترة من المذهب فيها خلال دور الاجتهاد المقيد، وكانت مميزات هذه المرحلة كالتالي:

1/ المدارس المالكية في هذا الدور:

شهد الدور الثاني بداية امتزاج آراء مدارس المذهب المالكي وصهرها في بوتقة أنتجت كتبا فقهية تمثل المذهب بغض النظر عن الانتماء المدرسي للآراء.

مراحل نشأة وتطور المذهب المالكي ومميزاتها د. نورة دري

تطور هذا الامتزاج، فغدا وحدة متكاملة الاجتهادات، هي سمة دور الاستقرار، وساعد على وجود هذه الوحدة المذهبية عوامل علمية، وسياسية، أهمها:

1- غياب مدرسة العراق، ومدرسة المدينة عن ساحة النشاط المذهبي، ولا يعني غيابها انعدامهما، بل هو غياب تأثيرهما العلمي آراء، وكتبا، اللهم إلا ما كان من ظهور ابن فرحون في المدينة الذي أظهر مذهب مالك بها بعد خمولة⁽¹⁾، فأنعش بمؤلفاته الحركة العلمية المالكية بالمدينة المنورة بخاصة بعد أن كاد المذهب المالكي يغيب غيابا كلياً.

2- ضعف الدولة الإسلامية في الأندلس وتمزقها إلى دويلات وما أعقبه من غزو اكتسح الدولة الإسلامية اكتساحاً كاملاً، ولكن تأثيرها العلمي ظل ماثلاً قويا في المذهب من خلال انصهارها مع المدرسة الإفريقية بعامة، بعد أن هاجر علماء الأندلس إلى شمال إفريقيا بأقطاره المختلفة، وإن كانت إقامتهم تركزت غالبا في المغرب (فاس) وتونس (القيروان).

ومن ثم لم يبق في ميدان النشاط المذهبي إلا المدرستان: المصرية، والإفريقية المغربية بالمعنى الواسع، وكان بين هاتين المدرستين - المصرية والمغربية - تواصل مطرد منعكس، "فالمذهب المالكي بعد أن انقطع علماؤه من الديار المصرية في أواخر القرن الرابع تحت حكم الفاطميين، بدأ يعاود منزلته في أواخر القرن السادس بمن رحل إلى مصر من الأفارقة، والأندلسيين، والصقليين، الذين رفعوا لواء المذهب المالكي فيها من جديد، فشاعت بذلك الكتب المغربية، ومناهج الدراسة الإفريقية والأندلسية، وكذلك استمر هذا التواصل المطرد المنعكس بين القاهرة وتونس يزيد ثباتا وتوثقا بابن الحاجب، والقرافي، إذ كان من الآخذين عليهم ابن راشد، أخذ عن القرافي و ناصر الدين الزواوي، أخذ عن ابن الحاجب الذي نشر مختصره الفرعي في

إفريقية والمغرب.

وقابل ظهور هؤلاء بمصر أن ظهر بتونس أمثال ابن هارون الكنانى، وابن عبد السلام، فاعتمدوا كتب المصريين ورووا عنهم. وفي القرن الثامن بلغ هذا التواصل العلمي بين مصر وتونس أوجه، فتأكد اشتراك مشايخ المذهب في تبادل الآراء، وتناقل التأليف والروايات، واستمر ذلك ممتدا متسعا، مغرقا في القرون الموالية⁽¹⁾.

فكانت النتيجة الحتمية لهذا التواصل المطرد بين المدرستين المالكتين (المصرية والمغربية ممثلة بتونس) - كما صوره بإسهاب فضيلة الشيخ ابن عاشور في النص السابق - هو تلاشي النزعة الانفرادية بين المدرستين، وانصهارهما في بوتقة الوحدة المذهبية المالكية، ومما لاشك فيه أن الرحلات العلمية بين علماء هذين القطرين وغيرهما من الأقطار الإسلامية كان لها أثر كبير في خلق المناخ العلمي لهذه الوحدة المالكية.

2/ اعتماد قواعد الترجيح والعمل بها

السمة المميزة لهذا الدور أنه "دور الترجيح، وهو دور اجتهاد نظري، يعتمد درس الأقوال وتمحيصها، والاختيار فيها بالترجيح والتشهير"⁽²⁾.

لم يتخل العلماء المالكيون عن قواعد الترجيح التي تبناها وأقرها علماء الدور السابق، غير أنهم استحدثوا بعض القواعد التي أملت بها طبيعة هذه المرحلة، وما بلغه المذهب من تطور في الآراء، واستقرار في المنهج الاستنباطي والتفريع، والتخريج.

حيث اعتمد علماء دور التطور القاعدة التي تنص على أنه "إنما يفتي بقول مالك في الموطأ، فإن لم يجده في النازلة فبقوله في المدونة، فإن لم يجده فبقول ابن القاسم فيها، وإلا فبقوله في غيرها، وإلا فبقول الغير فيها، وإلا فأقول أهل المذهب". إلا أن علماء هذا الدور - دور الاستقرار - يرون أن هذا ليس على إطلاقه بل هو مقيد بما قاله

أبو الحسن الطنجي: "قول مالك في المدونة أولى من قول ابن القاسم فيها؛ لأنه الإمام الأعظم، وقول ابن القاسم فيها أولى من قول غيره فيها، لأنه أعلم بمذهب مالك رضي الله تعالى عنه، وقول غيره فيها أولى من قول ابن القاسم في غيرها، وذلك لصحته"، وبالتالي فإن قاعدة ترتيب الترجيح بين الروايات والأقوال أصبحت على النهج الآتي:

1. قول الإمام الذي رواه ابن القاسم في المدونة.
2. قول الإمام الذي رواه غير ابن القاسم في المدونة.
3. قول ابن القاسم في المدونة.
4. قول غير ابن القاسم في المدونة.
5. قول الإمام الذي رواه ابن القاسم في غير المدونة.
6. قول الإمام الذي رواه غير ابن القاسم في غير المدونة.
7. قول ابن القاسم في غير المدونة.
8. ثم أقوال علماء المذهب.

هذا الترتيب التفصيلي ملزم، لا تنقل من المتقدم عند وجوده إلى ما بعده، وبمقارنة هذا الترتيب بين الروايات والأقوال، وما تبناه علماء الدور السابق يمكن استنتاج ما يأتي:

1- التركيز على أهمية الروايات والأقوال التي في المدونة، وتقديمها على تلك التي وردت في غير المدونة، أيًا كان الراوي أو القائل، ولذا فرواية غير ابن القاسم في المدونة، مقدمة على رواية ابن القاسم وقوله في غير المدونة، وهو خلاف ما كان مطبقاً في الدور السابق؛ حيث كان قول ابن القاسم في غير المدونة يعطي الأفضلية على قول غيره في المدونة.

2- تمييز المدونة لما تضمنته و مدى الاحترام الذي نالته، ودرجة الوثوق بصحة

ما ورد فيها، إذ أن المدونة هي خلاصة نظر واجتهاد، وتمحيص قمة علماء المالكية منذ الصدر الأول، "ذلك أنه تداولها أفكار أربعة من المجتهدين: مالك، وابن القاسم، وأسد، وسحنون" (26)، ومن ثم أصبحت المدونة هي الكتاب "تجزئ من غيرها، ولا يجزئ غيرها منها" (27).

3- عدم النص في القاعدة المتأخرة على تقديم قول الإمام في الموطأ على غيره من الروايات والأقوال، كما نص عليه في القاعدة المتقدمة، فقد احتلت المدونة هنا الدرجة الأولى مكان الموطأ، لا كما نُص عليه في القاعدة المتقدمة.

وهذا لا يعني الانتقاص من درجة الموطأ ومنزلته العلمية المعتمدة، فهو يضم أدلة المذهب وأقوال إمامه وآرائه كما أملاها بنفسه.

ولعل التعليل المنطقي لإفراد المدونة بالتقديم والاكْتفاء بالنص عليها، أن المدونة جاءت متأخرة عن الموطأ، تضم آراء الإمام التي رواها ابن القاسم أو ثق تلاميذ الإمام وأطولهم صحبة، إذ "صحب مالكا أزيد من عشرين سنة، ولم يفارقه حتى مات" (28). ويظل الموطأ قرّة عين المذهب، رائدا لا ينافس في التدليل للرأي وقوته، وما يترتب على ذلك من ترجيح، وتشهير، حسب ما اتضح من البحث.

3/ أشهر مؤلفات هذه المرحلة:

- الجامع بين الأمهات: لابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكير.
- تقييد الهسكوري على الرسالة: لأبي محمد صالح بن محمد الفاسي.
- شرح التلقين (روضة المستبين شرح التلقين): لعبد العزيز بن إبراهيم - بن بزيمة.
- نظم الدرر في اختصار المدونة: للشارمساحي، عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد.
- اختصار التهذيب: لابن المنير، أحمد بن محمد.

خاتمة

بعد هذه الدراسة الوجيزة لمراحل تطور المذهب المالكي، وميزات كل مرحلة نلخص النتائج المتوصل إليها في النقاط التالية:

1- اختلاف الباحثين في طريقة تقسيم الفترات التي مر بها المذهب عبر التاريخ التقسيم الأول: مرور المذهب المالكي بخمسة مراحل مفصلة هي: مرحلة التأسيس، ومرحلة التفرع، ومرحلة التطبيق، ثم مرحلة التنقيح والنقد، ثم مرحلة الجمع والاختصار.

والتقسيم الثاني: هو تقسيم الفضل بن عاشور ومن وافقه حيث قسمه إلى ثلاث أدوار رئيسة هي: دور النشوء: وهو مرحلة التأصيل والتأسيس.

2- تأثير شخصية مالك العلمية، وأثرها الملموس في المدرسة المالكية أثناء دور النشوء بخاصة، وفي الأدوار التالية بعامته.

3- تصنيف مالك لكتب عدة أشهرها الموطأ ثم المدونة، لكن الكتاب الذي خلد مالكا هو كتابه الموطأ.

4- ظهور المدارس المالكية وتأثيرها في تأسيس المذهب وصياغة الرأي الراجح المعتمد، حيث تعرضت المدارس المالكية في مرحلة دور التطور إلى حركة مد وجزر واسعة النطاق، تباينت باختلاف المدارس.

5- أثر الاتصالات العلمية في تطور المذهب نتج عنه تواصل و تبادل بين فروع المذهب ومدارسه، ظهرت نتائجه في قواعد الترجيح التي تبناها علماء المذهب في فروع المختلفة.

6- غياب مدرسة العراق، ومدرسة المدينة، وضعف الدولة الإسلامية في الأندلس فغابت المدرسة الأندلسية المالكية تدريجياً، ولكن تأثيرها العلمي ظل ماثلاً قويا في المذهب من خلال انصهارها مع المدرسة الإفريقية بعامته

7- اعتماد علماء دور التطور القاعدة التي تنص على أنه "إنما يفتي بقول مالك في الموطأ، فإن لم يجده في النازلة فبقوله في المدونة، فإن لم يجده فبقول ابن القاسم فيها مع التركيز على أهمية الروايات والأقوال التي في المدونة، وتقديمها على تلك التي وردت في غير المدونة.

14- بقاء الموطأ جوهرة وقرّة عين المذهب المالكي، رائدا لا ينافس في التدليل للرأي وقوته، حسب ما اتضح من البحث.

توصية: وبعد هذه الدراسة الوجيزة لمراحل تطور المذهب المالكي وميزاتها، وجدتها بعد الانتهاء قطرة في بحر، لأنها كانت وجيزة جدا ومختصرة امتثالا لشروط النشر، فلهذا أتمنى من الباحثين في المذهب المالكي تكثيف الدراسات وتعميقها أكثر، في الجامعات والمكتبات وتفعيلها في الحياة العلمية والعملية، لأنه مذهب غزير الموارد وواسع العلم والكتب والأثر، مدرسة راسخة المعالم، وكنز لا يفنى مهما أتى عليه الزمن. والله موفق، فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

- قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أزهار الرياض في أخبار عياض، للمقري أحمد بن محمد التلمساني، اللجنة المشتركة لنشر التراث- المغرب.
- 2- اصطلاح المذهب عند المالكية، محمد إبراهيم أحمد علي، دار البحوث الإسلامية- دبي، ط1 1421هـ-2000م
- 3- أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، ابن عاشور محمد الفاضل، مكتبة النجاح- تونس.
- 4- الانتقاء، ابن عبد البر يوسف بن عبد الله البر القرطبي، دار الكتب العلمية- بيروت.
- 5- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، دار الفكر للطباعة والنشر.
- 6- تبصرة الحكام في أصول الأفضية، لابن فرحون، إبراهيم العمري، المطبعة العامرية- مصر، ط1: 1301هـ.
- 7- ترتيب المدارك ترتيب المدارك، للقاضي عياض، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،

مراحل نشأة وتطور المذهب المالكي ومميزاتها د. نوارة دري

- المغرب.
- 8- تسهيل دراية الموطأ بتعريب مقدمة المصفي، لولي الله الدهلوي، المطبعة السلفية - مكة المكرمة، الحجاز، 1351هـ.
- 9- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الدسوقي محمد بن عرفة، دار الفكر للطباعة والنشر.
- 10- دراسات في مصادر الفقه الإسلامي، ميكوش موراني، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1: 1409هـ-1988م
- 11- الذخيرة، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، وزارة الأوقاف - الكويت 1402هـ-1982م.
- 12- رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، أبو بكر المالكي حققه بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1403هـ-1983م
- 13- طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي، تصحيح: خليل الميس، دار القلم-بيروت.
- 14- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الفاسي، اعتنى به أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1: 1416هـ-1995م.
- 15- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، لابن عاشور محمد الطاهر، الشركة التونسية للتوزيع، 1975م.
- 16- مالك ابن أنس، عبد الحلیم الجندي، دار المعارف: القاهرة.
- 17- مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، د. عمر الجيدي، طبع في المغرب سنة 1993م.
- 18- المحاضرات المغربية، الفاضل ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1974م
- 19- المدخل إلى تعريف الفقه، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة - بيروت، 1985م.
- 20- مجموع فتاوى ابن تيمية، لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، مطابع الرياض، 1382هـ.
- 21- المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، نجم الدين الهنتاني، تبر الزمان - تونس، 2004م
- 22- المعيار المغرب، للونشريسي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1401هـ-1981م.
- 23- المقدمات الممهديات، لابن رشد أبو الوليد القرطبي، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ-1988م.
- 24- مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن ابن خلدون، المطبعة الخيرية-القاهرة، ط1: 1322هـ.
- 25- منار السالك إلى مذهب الإمام مالك، لأحمد السباعي الرجراجي، فاس: 1359هـ-1940م.
- 26- الموافقات أصول الشريعة، الشاطبي أبو إسحاق اللخمي الغرناطي، شرح عبد الله دراز،

مطبعة المكتبة التجارية- مصر.

28- مواهب الجليل شرح مختصر الجليل، الخطاب أبو عبد الله الطرابلسي، مطابع دار الفكر اللبناني- بيروت.

28- ومضات الفكر، لابن عاشور، محمد الفاضل، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1981م.

29- <http://www.habous.gov.ma/ar/detail.a...=501&z=27&s=13>

30- مالك_بن_أنس_مذهب/ wiki/ar.wikibooks.org

31- (...) المتتدى الإسلامى العام www.tunisia-sat.com

32- نشأته- المالكي- المذهب- www.mexat.com/.../824920

- الحواشي والإحالات:

- (1) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الدسوقي محمد بن عرفة، دار الفكر للطباعة والنشر: 26/1.
- (2) اصطلاح المذاهب عند المالكية، محمد ابراهيم علي، دار البحوث للدراسات الاسلاميه- دبي، ط1: 14121هـ-2000م، ص41.
- (3) انظر: تفصيل هذه المراحل في كتاب: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، د. عمر الجيدي، ص. 47.
- (4) مجموع فتاوى ابن تيمية، مطابع الرياض، 1382هـ: 301-300/2.
- (5) منار السالك إلى مذهب الإمام مالك، لأحمد السباعي الرجرجي، مطبعة فاس: 1359هـ-1940م، ص. 66.
- (6) المحاضرات المغربية، الفاضل ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1974م، ص 37 وما يليها.
- ترتيب المدارك للقاضي عياض، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب. 1/1: 191
- المذهب- المالكي- نشأته..... www.mexat.com/.../824920 ...
- (7) المحاضرات المغربية، الفاضل ابن عاشور، ص37 وما يليها.
- (8) انظر: مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن ابن خلدون، المطبعة الخيرية- القاهرة، ط1: 1322هـ. ص 416-417.
- (9) أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، ابن عاشور، محمد الفاضل، مكتبة النجاح- تونس، ص: 70.
- (10) المحاضرات المغربية، ص: 82/81.
- (11) اصطلاح المذاهب عند المالكية، ص 144.
- (12) أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، ابن عاشور، ص: 70.
- (13) اصطلاح المذاهب، ص: 49.
- (14) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، مطابع الرياض، 1382هـ: 301-300/2.
- (15) انظر: الإمام مالك، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي- القاهرة، ط2: 2008م، ص: 9-50-26.

مراحل نشأة وتطور المذهب المالكي ومميزاتها د. نواردة دري

- (16) تسهيل دراية الموطأ، بتعريب مقدمة المصفي، لولي الله الدهلوي، المطبعة السلفية - مكة المكرمة، الحجاز، 1351هـ. ص: 23.
- (17) اصطلاح المذهب عند المالكية، ص 50- ترتيب المدارك للقاضي عياض، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب: 242/3.
- (18) ترتيب المدارك: 191/1. - انظر: الموافقات أصول الشريعة، الشاطبي أبو إسحاق اللخمي الغرناطي، شرح عبد الله دراز، مطبعة المكتبة التجارية - مصر: 226/4-290.
- (19) كشف المغطى، من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، لابن عاشور محمد الطاهر، الشركة التونسية للتوزيع، 1975م. ص: 36.
- (20) انظر: المعيار المغرب، للونشريسي أحمد بن يحيى، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1401هـ-1981م، 268/11.
- (21) مواهب الجليل لشرح مختصر الجليل، الخطاب أبو عبد الله الطرابلسي، مطابع دار الفكر اللبناني - بيروت، -ترتيب المدارك: 40/1.
- (22) ترتيب المدارك: 24/1، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، دار الفكر للطباعة والنشر: 41/12-42.
- (23) طبقات الفقهاء، إسحاق الشيرازي، تصحيح: خليل الميس، دار القلم - بيروت، ص: 157 -ترتيب المدارك: 87/3-101.
- (24) ترتيب المدارك: 117/3، اصطلاح المذاهب، ص: 80.
- (25) ثرد الذبيحة قتلها من غير أن يفري أوداجها. والثرد من يذبح بحجر أو عظم، أو من حديثه غير حادة، و اسم ذلك المثراد والثريد مادة ثردة، انظر: لسان العرب لابن منظور، دار صادر - بيروت، ط: 2003م، 14/3.
- (2) المعيار: 332/2-333.
- (3) المصدر نفسه: 332/2-333.
- (1) نيل الابتهاج، أحمد بابا بن أحمد بن دار الكاتب، طرابلس - ليبيا، ط 2: 2000م، ص 31.
- (1) ومضات الفكر لابن عاشور، محمد الفاضل، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1981م: 405/2-412.
- (2) أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، ابن عاشور محمد الفاضل، مكتبة النجاح - تونس، ص 70.
- (3) تبصرة الحكام في أصول الأقضية، لابن فرحون، إبراهيم اليعمرى، المطبعة العامرية - مصر، ط 1: 1301هـ. - ترتيب المدارك، للقاضي عياض، 49/1-50؛ - المعيار المغرب: 23/12.
- (26) مواهب الجليل، شرح مختصر الجليل، الخطاب أبو عبد الله الطرابلسي، مطابع دار الفكر اللبناني - بيروت: 34/1.
- (27) المقدمات الممهديات لابن رشد أبو الوليد القرطبي، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي،

1408هـ-1988م.: 45/1.

(28) كشف النقاب الحاجب، إبراهيم بن علي بن فرحون، دار الغرب الإسلامي ط 1، 1990 ص: 68.

Stages of the formation and development of the Maalikis' doctrine and its advantages

Dr. Derri Nouara

Faculty of islamic sciences – Batna 1 University



Abstract:

Since its foundation by the Imam Malik, the Maalikis' doctrine has incurred different stages of conventional and scientific development ; subsequently, each stage has its own characteristics and proper features. However, scholars have diverged in dividing these stages; some of them have divided it into five, where as others have gathered it in only three stages, on the top of them, El-Fadhel Ben Achour's study which remains the most thorough and inclusive than the others. Therefore, broadly speaking, the stages of the emergence of the Maliki doctrine were : the Foundation stage, the branching stage, the application stage, the revision and critique stage, then finally the collecting and abbreviation stage. Nevertheless, El-Fadhel Ben Ashour's division to the stages of the doctrine were graded into three main roles, each phase has its own characteristics and proper features represented in:

First: The role of emergence: foundation and rooting: this is the stage of establishing and rooting was characterised by the emergence of Malik's scientific personality of the dual specialization in which he combined between both the science of the hadith and Islamic jurisprudence Science i.e Fiqh.

Second: The role of evolution: It encompasses the phases of branching, application and weighting. It was distinguished by the emergence of the Malikis most prominent figures

Third: The role of stability: This stage was marked by the appearance of explanations, abbreviations, footnotes and amendments. However, the most distinctive feature of this role is the role of weighting depending on the lesson of words and its scrutiny. Consequently, these distinctive features of the stages of development, has made it an outstanding distinct firmly established doctrine constant vigorously to this day .

Keywords:

Stages; formation; development ; the Maalikis; doctrine.

مراحل نشأة وتطور المذهب المالكي ومميزاتها د. نوارة دري

عالمية الإسلام دعوة للتعايش السلمي

بقلم
د. حقي حمدي خلف (*)



ملخص

الحمد لله الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي أخرج المرعى فجعله غثاءً أحوى ، وأصلي وأسلم على من أرسله الله للناس كافة بشيرا ونذيرا، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين ، وبعد:

مما لا شك فيه أن التعايش هو الحل الأمثل والعلاج الأفضل والسييل الأقوم لكي تتغلب المجتمعات على الضغوط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والتعايش هو الطريق الوحيد للحفاظ على القيم والموروثات التي تدعو اليها كل امة من الأمم.

وقد دعا الاسلام وفق أدلة من القرآن والسنة وفهم صدر الأمة الأول من أهل البيت والصحابة الى التعايش بين الناس بمجموعهم على اختلاف قبائلهم وعشائرهم وأجناسهم وأديانهم وألوانهم، ودعا ايضا الى التساكن والتجاور، وعليه فقد أصبح التعايش بين الشعوب قديما وحديثا ضرورة ملجئة لا بد منها ولا مناص عنها.

الكلمات المفتاحية: الإسلام؛ التعايش؛ السلمي؛ العالمية؛ الدعوة.

(*) المديرية العامة لتربية ديالى - وزارة التربية - العراق .

تاريخ الإرسال: 2018/12/26 تاريخ القبول: 2019/09/5

ohaki94@gmail.com

المقدمة

أهمية الموضوع:

1. التعايش أصل لعلاقة الأمم والشعوب والمجتمعات فيما بينها، كما وضحتها القرآن.
2. دعوة الاسلام العالمية أساس لمفهوم التعايش السلمي بكل صورته.
3. التعايش السلمي صمام أمان في عصرنا الحالي، فهو يغني عن المنظمات العالمية كالأمم المتحدة ومجلس الأمن وباقي الهيئات الدولية.
4. إحياء وتأكيد مبدأ الأخوة الإنسانية بين الناس "كلكم لأدم وآدم من تراب" ¹.

أسباب اختيار الموضوع:

1. إلقاء نظرة على علاقة المسلمين بغيرهم وهي علاقة حيوية.
2. كثرة الطعن والتشويه لدين الإسلام افتراءً وزورا.
3. التنبيه على أن الإسلام رعى العلاقة بين الأمم وجعلها مقدمة، ولم يأت دين بمثل هذه الرعاية.

منهج البحث:

كان منهج البحث قائما على المنهج الاستقرائي.

تمهيد

التعريف بألفاظ عنوان البحث:

- عالمي: وهو عكس المحلي والداخلي، وهو ما يشمل كل العالم ².
- الإسلام: أَسْلَمَ أمره إلى الله، أي سَلَّمَ. وَأَسْلَمَ، أي دخل في السَلَمِ، وهو الاستسلام. وَأَسْلَمَ من الإسلام، والتَّسَلَّمَ: التصالح. والمُسالمةُ: المصالحة ³.

- الدعوة: الدَّعْوَةُ إلى الطعام بالفتح. يقال: كنا في دَعْوَةِ فلان ومَدْعَاةِ فلان، وهو في الأصل مصدرٌ، يريدون الدَّعَاءَ إلى الطعام، والدعوة هي الحلف⁴.

التعايش: أَنْ يَعِيشَ بَعْضُهُمْ مَعَ بَعْضٍ⁵، وتعايش يتعايش، تعايشًا، فهو مُتعايش، وتعايش الجيران: عاشوا على المودَّة والعطاء وحسن الجوار "تعايش الرفيقان في غربتهما على الألفة- تعايشت الدولتان تعايشًا سَلْمِيًّا"، التَّعَايشُ السَّلْمِيُّ بين الدُّول: الاتِّفَاقُ بينها على عدم الاعتداء، وتعايش النَّاسِ: وُجِدُوا فِي نَفْسِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ⁶.

السلمي: والسلم والسلم: الصُّلْحُ. وَسَلِمَ مِنَ الْآفَةِ، بِالْكَسْرِ، سَلَامَةً، وَسَلَّمَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهَا تَسْلِيمًا، وَسَلَّمْتُهُ إِلَيْهِ تَسْلِيمًا فَتَسَلَّمَهُ: أُعْطِيَتْهُ فَتَنَاوَلَهُ، وَالتَّسْلِيمُ: الرِّضَا، وَالسَّلَامُ.

وَأَسْلَمَ: انْقَادًا، وَصَارَ مُسْلِمًا⁷، وَالسَّلَامُ وَالسَّلْمِيُّ: تَجَرَّدَ النَّفْسَ عَنِ الْمَحْنَةِ فِي الدَّارَيْنِ⁸.

المبحث الأول: الخطاب العام بعبادة الله تعالى

جاء الخطاب القرآني في كثير من الآيات مبدوءًا بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ في إحدى عشرة آية تقريبًا، مثل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾⁹، وقد ذكر أكثر المفسرين أن الخطاب مع الفريقين من الناس الكفار والمنافقين بالإضافة إلى شمول المؤمنين¹⁰، أو أَنَّهُ خِطَابٌ عَامٌّ فِي جَمِيعِ النَّاسِ، فَيَكُونُ خِطَابُهُ لِلْمُؤْمِنِينَ بِاسْتِدَامَةِ الْعِبَادَةِ، وَلِلْكَافِرِينَ بِابْتِدَائِهَا¹¹، هَذَا أَمْرٌ عَامٌّ لِكُلِّ النَّاسِ، بِأَمْرٍ عَامٍّ، وَهُوَ الْعِبَادَةُ الْجَامِعَةُ، لِامْتِثَالِ أَوْامِرِ اللَّهِ، وَاجْتِنَابِ نَوَاهِيهِ، وَتَصَدِيقِ خَبْرِهِ، فَأَمْرُهُمْ تَعَالَى بِمَا خَلَقَهُمْ لَهُ، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾.

ثم استدل على وجوب عبادته وحده، بأنه ربكم الذي رباكم بأصناف النعم، فخلقكم بعد العدم، وخلق الذين من قبلكم، وأنعم عليكم بالنعم الظاهرة والباطنة، فجعل لكم الأرض فراشا تستقرون عليها، وتنتفعون بالأبنية، والزراعة، والحراثة، والسلوك من محل إلى محل، وغير ذلك من أنواع الانتفاع بها، وجعل السماء بناء لمسكنكم، وأودع فيها من المنافع ما هو من ضروراتكم وحاجاتكم، كالشمس، والقمر، والنجوم.

﴿ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ والسماء هو كل ما علا فوقك فهو سماء، ولهذا قال المفسرون: المراد بالسماء هاهنا: السحاب، فأنزل منه تعالى ماء، ﴿ فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ ﴾ كالحبوب، والثمار، من نخيل، وفواكه، [وزروع] وغيرها ﴿ رِزْقًا لَكُمْ ﴾ به ترزقون، وتقوتون وتعيشون وتفكهون.

﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا ﴾ أي: نظراء وأشباها من المخلوقين، فتعبدونهم كما تعبدون الله، وتحبونهم كما تحبون الله، وهم مثلكم، مخلوقون، مرزوقون مدبرون، لا يملكون مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض، ولا ينفعونكم ولا يضرّون، ﴿ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ أن الله ليس له شريك، ولا نظير، لا في الخلق، والرزق، والتدبير، ولا في العبادة فكيف تعبدون معه آلهة أخرى مع علمكم بذلك؟ هذا من أعجب العجب، وأسفه السفه¹²، فقد دعا الله الناس.. الناس جميعاً.. إلى الصورة الأولى وناداهم، ناداهم كافة.. أن يفيئوا إليها. أن يفيئوا إلى عبادة الله الواحد، والخالق الواحد، والرازق الواحد، بلا شركاء ولا أنداد¹³، وعلى هذا فقد جاءت الدعوة عامة شاملة إلى الناس، من ربّ الناس، بعد أن عرضهم هذا العرض الكاشف، من مؤمنين، وكافرين، منافقين.. فالطريق إلى الله مفتوح للناس جميعاً، يسع برّهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم، وبين يدي كل إنسان شواهد قائمة، وأعلام منصوبة على الطريق،

تدعوه إلى الله، وإلى الإقرار بوحديته، إذا هو نظر في هذا الوجود، نظرة بعيدة عن الهوى، خالصة من الضلال والزيغ¹⁴، والله سبحانه وتعالى لا يحرم خلقاً من خلقه من عطاء ربوبيته في الدنيا. فالشمس تشرق على المؤمن والكافر. والمطر ينزل على من قال لا إله إلا الله ومن ستر وجوده تعالى: والهواء يتنفس به ذلك الذي يقيم الصلاة والذي لم يركع ركعة في حياته. . والطعام يأكله الذي يحب الله والذي يكفر بنعم الله. . ذلك أن هذه عطاءات ربوبية يعطيها الله تعالى لكل خلقه في الدنيا. .

أما عطاءات الألوهية، فهي للمؤمنين في الدنيا والآخرة، فالله سبحانه وتعالى يلفت انتباه خلقه إلى أن عطاء الربوبية من الله سبحانه وتعالى لهم يكفي ليؤمنوا بالله ويعبدوه، والحق سبحانه وتعالى حينما يخاطب الناس في القرآن الكريم، ذلك الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلا بد أن يكون الخطاب للناس في كل زمان ومكان. منذ نزول القرآن الكريم إلى يوم القيامة¹⁵.

وعلى هذا جاء قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ﴾ (سورة النساء 1)، (سورة الحج 1)،

(سورة لقمان 33).

ثم أن الغاية التي خلق الله الجن والإنس لها، وبعث جميع الرسل يدعون إليها هي عبادته، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾¹⁶ المتضمنة لمعرفة ومحبته، والإنابة إليه والإقبال عليه، والإعراض عما سواه، وذلك يتضمن معرفة الله تعالى، فإن تمام العبادة، متوقف على المعرفة بالله، بل كلما ازداد العبد معرفة لربه، كانت عبادته أكمل، فهذا الذي خلق الله المكلفين لأجله، فما خلقهم لحاجة منه إليهم¹⁷.

فهي دعوة للناس إلى أن يستجيبوا لما يدعوهم الرسول إليه، وأن يقوموا على الأمر الذي خلقهم الله سبحانه وتعالى له، وهو عبادته.. فما خلق الإنسان إلا ليكون عبد الله، عابداً له، مظهراً بعبوديته وعبادته جلال المعبود، وعظمتته، وسلطانه..

وليس الجنّ والإنس وحدهما، هما اللذان خلقا لعبادة الله، بل إن كل مخلوق، وكل موجود، خلق لهذه الغاية، حيث تتجلى في المخلوقات جميعها ألوهية الإله، وقدرته، وعظمته.. والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾¹⁸ ويقول جل شأنه: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلُمًا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾¹⁹، ويقول سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾²⁰.

فالكافر الذي لا يؤمن بالله، ولا يسبح بحمده، هو مؤمن بالله كرها ومسبح بحمده قسرا.. فكل ذرة فيه، وكل جارحة من جوارحه، تسبح بحمد الله، وتؤدي وظيفتها على الوجه الذي أقامها الله سبحانه وتعالى فيه.. فالخلايا التي يبني منها الكيان الجسدي للإنسان تسبح بحمد ربها في عملها الذي تؤديه بناء أو هدمًا في الكيان الإنساني، والقلب بخفقاته، والدم بجريانه في العروق، والعروق بحملها للدم، وتغذيتها الجسم به، والعين في نقلها المرئيات، والأذن بتلقيها للمسموعات.. وهكذا كل ما في الإنسان -ظاهرا أو باطنا- يسبح بحمد الله.. وكذلك الشأن في كل موجودات.²¹

المبحث الثاني : نعم الله عامة لجميع خلقه

وهنا يبيح الله للناس جميعاً أن يأكلوا مما رزقهم في الأرض حلالاً طيباً- إلا ما شرع لهم حرمة وهو المبين فيها بعد- وأن يتلقوا منه هو الأمر في الحل والحرمة، وألا يتبعوا الشيطان في شيء من هذا، لأنه عدوهم ومن ثم فهو لا يأمرهم بخير، إنما يأمرهم بالسوء من التصور والفعل ويأمرهم بأن يجللوا ويحرموا من عند أنفسهم، دون أمر من الله، مع الزعم بأن هذا الذي يقولونه هو شريعة الله.²²

والخطاب القرآني هنا يشمل الناس جميعاً مؤمنهم ومشركهم، وكافرهم سواء أكان وثنياً أم كان كتابياً، وإن الله تعالى بين حال الذين اتخذوا من دون الله تعالى أندادا. وأنه

يوسوس لهم في طعامهم وطيباتهم وما أحل الله تعالى لهم، ولذا جاء الأمر بالأكل من الحلال والنهي عن تتبع خطوات الشيطان، بعد التنديد باتخاذ الأنداد، وبيان الذين يتخذونها يوم القيامة.

والأمر هنا للإباحة، ويأكل الإنسان مما تخرجه الأرض من نبات وزرع وثمار وما يمشي من حيوان طيب يحل أكله وما يكون في جوها من طير يطيب أكله²³.

إن من رحمة الله عَزَّ وَجَلَّ على عباده أنه لم يقصر الخطاب على الذين آمنوا؛ وإنما

وسع الدائرة لتشمل المؤمنين وغيرهم؛ فقال: ﴿يا أيها الناس﴾ فكأنه خلق ما في الأرض جميعاً للناس جميعاً، وهذا ما قلنا عنه: إنه عطاء الربوبية لكل البشر، من آمن منهم ومن لم يؤمن، فهو سبحانه خلق كل الخلق، مؤمنهم وكافرهم، ومادام قد خلقهم واستدعاهم إلى الوجود فهو يوجه الخطاب لهم جميعاً؛ مؤمنهم وكافرهم؛ وكأن الخطاب يقول للكافرين: حتى ولو لم تؤمنوا بالله، فخذوا من المؤمنين الأشياء الحلال واستعملوها لأنها تفيدكم في دنياكم؛ وإن لم تؤمنوا بالله، لأن من مصلحتكم أن تأكلوا الحلال الطيب، فالله لم يحرم إلا كل ضار، ولم يحلل إلا كل طيب²⁴.

فذكر إنعامه تعالى على الكافر والمؤمن، ليدل على أن الكفر لا يؤثر في قطع الإنعام، لأنه تعالى رب العالمين، فأحسانه عام لجميع الأنام دون تمييز بين مؤمن وكافر وبر وفاجر، ثم دعا المؤمنين إلى شكر المنعم جلَّ وعلا والأكل من الطيبات التي أباحها الله، واجتناب ما حرّمه الله من أنواع الخبائث²⁵.

ولما كانت رتبة الناس من أدنى المراتب في خطابهم أطلق لهم الإذن تليفاً بهم ولم يفجأهم بالتقييد فقال مبيحاً لهم ما أنعم به عليهم ﴿كلوا﴾ ولما كان في الأرض ما لا يؤكل قال: ﴿مما في الأرض﴾ أي مما بينا لكم أنه من أدلة الوحدانية²⁶.

المبحث الثالث: تذكير بالواقع العام

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً أَيَّ عَلَى دِينٍ وَاحِدٍ. وَالْمُرَادُ بِالنَّاسِ بَنُو آدَمَ حِينَ أَخْرَجَهُمُ اللَّهُ نَسَبًا مِنْ ظَهْرِ آدَمَ فَأَقْرَبُوا لَهُ بِالوَحْدَانِيَّةِ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَقَتَادَةُ: الْمُرَادُ بِالنَّاسِ الْقُرُونُ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَ آدَمَ وَنُوحٍ، وَهِيَ عَشْرَةٌ كَانُوا عَلَى الْحَقِّ حَتَّى اخْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللَّهُ نُوحًا فَمَنْ بَعْدَهُ، وَكَانُوا مُسْلِمِينَ ثُمَّ بَعْدَ وَفَاةِ نُوحٍ اخْتَلَفُوا. وَ"أُمَّةٌ" مَاخُوذَةٌ مِنْ قَوْلِهِمْ: أُمَّتٌ كَذَا، أَيَّ فَصَدَّتْهُ، فَمَعْنَى "أُمَّةٌ" مَقْصِدُهُمْ وَاحِدٌ، وَيُقَالُ لِلْوَالِدِ: أُمَّةٌ، أَيَّ مَقْصِدُهُ غَيْرُ مَقْصِدِ النَّاسِ، وَمِنْهُ قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ فِي قُسِّ بْنِ سَاعِدَةَ: "يُخَشَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أُمَّةٌ وَحْدَهُ". وَكَذَلِكَ قَالَ فِي زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ. وَالْأُمَّةُ الْقَامَةُ، كَأَنَّهَا مَقْصِدٌ سَائِرِ الْبَدَنِ²⁷.

وَقَدْ حَمَلَ جُمْهُورٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ لَفْظَ الْأُمَّةِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ عَلَى الْمِلَّةِ، أَيَّ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ، وَالْقَرِينَةَ عَلَى هَذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمُقَدَّرَةِ قَوْلُهُ فِيهَا بَعْدُ: ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ عَلَى اعْتِبَارِ أَنَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ نَبِيًّا وَكَانَ أَوْلَادُهُ عَلَى مِلَّتِهِ هَادِينَ إِلَى أَنْ وَقَعَ التَّحَاسُدَ بَيْنَ وَلَدَيْهِ، وَكَانَ مِنْ قَتْلِ أَحَدِهِمَا لِأَخْرَجَ مَا هُوَ مَعْرُوفٌ، وَأَنَّ الْإِنْسَانَ يُؤَلِّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ السَّلِيمَةِ وَالذِّينِ الْحَقِّ، وَإِنَّمَا يُعْرَضُ لَهُ مَا يَنْحَرِفُ بِهِ عَنِ الْفِطْرَةِ مِنْ تَحْكُمِ الْأَهْوَاءِ، وَإِغْوَاءِ الشَّهَوَاتِ، وَرَيْنِ الشُّبُهَاتِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَلَا رَيْبَ يَكُونُ لِلْإِنْسَانِ طَوْرًا أَوَّلًا، كَانَ فِيهِ خَيْرًا عَادِلًا وَاقِفًا عِنْدَ الْحَقِّ فِيمَا يَعْتَقِدُ وَمَا يَعْملُ، ثُمَّ يُعْرَضُ عَلَيْهِ مَا يُعْرَضُ مِنَ الْمَيْلِ إِلَى الشَّرِّ وَالْقَبِيحِ مِنَ الْأَعْمَالِ، وَقَالَ أَبُو مُسْلِمٍ وَالْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ وَحْدَةَ الْأُمَّةِ كَانَتْ فِيمَا هُوَ مِنْ مُقْتَضَى أَصْلِ الْفِطْرَةِ مِنَ الْأَخْذِ بِمَا يُرْشِدُ إِلَيْهِ الْعَقْلُ فِي الْإِعْتِقَادِ وَالْعَمَلِ، فَكَانَ النَّاسُ يَهْتَدُونَ بِعُقُولِهِمْ وَالنَّظَرَ الْمُحْضِ فِي الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ وَوُجُوبِ شُكْرِهِ، ثُمَّ كَانُوا يُمَيِّزُونَ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ، وَالْبَاطِلَ مِنَ الصَّحِيحِ بِالنَّظَرِ فِي الْمَنَافِعِ وَالْمَضَارِّ، أَوْ الْإِتِّفَاقِ مَعَ مَا يَلِيْقُ بِاللَّهِ عَلَى حَسَبِ مَا يُرْشِدُ إِلَيْهِ الْعَقْلُ أَوْ مَا لَا يَلِيْقُ، وَلَا

رَبِّ أَنْ اسْتَسْلَامَ النَّاسِ إِلَى عُقُولِهِمْ بِدُونِ هِدَايَةِ إِلَهِيَّةٍ مِمَّا يَدْعُو إِلَى الْاِخْتِلَافِ، بَلْ كَثِيرًا مَا حَالَتْ الْأَوْهَامُ دُونَ الْوُصُولِ إِلَى الْمُرَادِ مِنَ الْعَقَائِدِ وَالْأَحْكَامِ، فَيَكُونُ الْاِخْتِلَافُ مَفْهُومًا مِنْ مَعْنَى الْوَحْدَةِ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ وَمَا سَبَقَهُ؛ وَهَذَا رَتَّبَ عَلَيْهَا بَعَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ لِيَحْكُمُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهَا اخْتَلَفَ فِيهِ النَّاسُ. وَقَدْ أوردَ الْقَاضِي عَلَى نَفْسِهِ مَسْأَلَةَ آدَمَ وَرِسَالَتِهِ، وَأَجَابَ عَنْهَا بِأَنَّهُ: مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَأَوْلَادُهُ قَدْ بَدَأَ أَمْرُهُمْ عَلَى سُنَّةِ الْفِطْرَةِ فَكَانُوا مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ، ثُمَّ بَعْدَ أَنْ كَثُرَ أَوْلَادُهُ، وَظَهَرَ أَنَّ هِدَايَةَ الْعَقْلِ وَحْدَهُ لَا تَكْفِي فِي حِفْظِ سَلَامَةِ الْقُلُوبِ، وَإِلِصَاحِ الْأَعْمَالِ أَرْسَلَهُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ بِهِدَايَةِ إِلَهِيَّةٍ مِنْ عِنْدِهِ، وَإِنَّهُ مِنَ الْمُحْتَمَلِ بَلْ يَكَادُ يَكُونُ مِنَ الْمُحَقَّقِ أَنَّهُ طَرَأَ عَلَى نَسْلِ آدَمَ مَا أَنْسَاهُمْ شَرُّهُ فَعَادُوا إِلَى اسْتِعْمَالِ عُقُولِهِمْ وَحَدَاها فَعَادَتْ إِلَيْهِمُ الْوَحْدَةُ فِيمَا يُؤَدِّي إِلَى الْاِخْتِلَافِ، فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ الْإِنْحِ 28.

إِذْ كَانَ النَّاسُ كُلُّهُمْ أَصْلًا وَاحِدًا مِنْ طَبِيعَةٍ وَاحِدَةٍ، هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا، ثُمَّ تَنَاسَلُوا، وَكثُرُوا وَتَفَرَّقُوا فِي وَجْهِ الْأَرْضِ، وَخَضَعُوا لِمُؤَثِّرَاتِ الْحَيَاةِ، وَوَقَعَتْ بَيْنَهُمْ مَنَازَعَاتٌ وَمَشَاحِنَاتٌ، وَجَرَى بَيْنَهُمُ الْبَغْيُ وَالْعَدْوَانُ، وَوَلَدَتْ لَهُمْ مَدْرَكَاتُهُمْ مَوَالِيدٌ مِنَ الضَّلَالِ، وَالْبَهْتَانِ، فَفَسَدَتْ طَبِيعَتُهُمْ، وَعَطَبَتْ فِطْرَتَهُمْ، فَعَاثَهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ، وَبَعَثَ فِيهِمْ رِيسْلَهُ، بِكَلِمَاتِهِ الشَّافِيَاتِ، وَأَيَاتِهِ الْبَيِّنَاتِ، لِيُصَحِّحُوا مَعْتَقَدَاتَهُمْ، وَيَسْلُكُوا بِهِمْ مَسَالِكَ الْحَقِّ، وَيَقِيمُوهُمْ عَلَى الطَّرِيقِ السَّوِيِّ، كَمَا يَقُولُ سُبْحَانَهُ: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيهَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ أي لِيَكُونَ هَذَا الْكِتَابُ مِيزَانِ قَسَطٍ بَيْنَ النَّاسِ، يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ فِي ضَبْطِ أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ، وَلَيْسُوا عَلَيْهِ حِسَابَهُمْ فِيمَا يَقَعُ بَيْنَهُمْ مِنْ خِلَافٍ.

وَالْكِتَابُ هُنَا هُوَ مَجْمَعُ كِتَابِ اللَّهِ الَّتِي نَزَلَتْ عَلَى رِيسْلِهِ، لِأَنَّ تِلْكَ الْكُتُبَ فِي مَضَامِينِهَا هِيَ كِتَابٌ وَاحِدٌ، يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَيَهْدِي لِلْحَقِّ! وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ

إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴿﴾ تشنيع على أهل الكتاب، وتنديد بهم، إذ بعد أن جاءهم الحق من ربهم، ووضحت لهم معالم الطريق بما حمل الكتاب إليهم من آيات الله البيّنات - وقع بينهم الخلاف، وعادوا إلى ما كانوا عليه من فساد عقيدة، وضلال سعي.. فإذا كان لخلافهم وشرودهم عن الحق وجه قبل أن يأتيهم هدى الله، فإنه لا وجه لهذا الخلاف بعد أن جاءهم الهدى واستنارت أمامهم معالم الطريق!²⁹

المبحث الرابع: التحذير العام

قال تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَكُسْرُفُونَ ﴾³⁰، من أجل حادثة «قاييل وهابيل» وبسبب قتله لأخيه ظلماً فرضنا وحكمنا على بني إسرائيل أن من قتل منهم نفساً ظلماً بغير أن يقتل نفساً فيستحق القصاص وبغير فسادٍ يوجب إهدار الدم كالردة وقطع الطريق ﴿ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ أي فكأنه قتل جميع الناس، من حيث أنه هتك حرمة الدماء وسنّ القتل وجرأ الناس عليه، والمقصود منه تعظيم قتل النفس وإحيائها في القلوب ترهيباً عن التعرض لها وترغيباً في المحاماة عليها، ومن تسبّب لبقاء حياتها واستنقاذها من الهلكة فكأنه أحيا جميع الناس قال ابن عباس في تفسير الآية: من قتل نفساً واحدة حرّمها الله فهو مثل من قتل الناس جميعاً ومن امتنع عن قتل نفسٍ حرّمها الله وصان حرمتها خوفاً من الله فهو كمن أحيا الناس جميعاً، بعدما كتبنا على بني إسرائيل هذا التشديد العظيم وجاءتهم رسلنا بالمعجزات الساطعات والآيات الواضحات، ثم إنهم بعد تلك الزواجر كلها يسرفون في القتل ولا يبالون بعظمته³¹.

وهذا توضيح لإرادة الحق في تأسيس الوحدة الإنسانية ليجعل من المجتمع كله

وحدة مترابطة، وإياك أن تنظر إلى مجترئ على غيرك، بالباطل، وتقف مكتوف اليدين؛ لأن الوحدة الإنسانية تجعل الناس جميعاً كالجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسَّهر والحُمى. فإن قتل إنساناً آخر ووقف المجتمع الإنساني موقف العاجز. فهذا إفسادٌ في الأرض، ولذلك يجب أن يقابل المجتمع مثل هذا الفعل لا على أساس أنه قتل نفساً واحدة، بل كأنه قتلٌ للناس جميعاً ما لم يكن قتل النفس لقصاص أو إفساد في الأرض.

ويكمل الحق سبحانه الشق الثاني من تلك القضية الإنسانية: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾، وهذه هي الوحدة الإنسانية، فمن يعتدي على نفس واحدة بريئة، كمن يعتدي على كل الناس، والذي يسعف إنساناً في مهلكه كأنه أنقذ الناس جميعاً. وفي التوقيع التكليفي يكون التطبيق العملي لتلك القاعدة، فالذي يقتل بريئاً عليه لعنة الله وغضبه ويعذبه الله، وكأنه قتل الناس أجمعين، وإن نظرنا إليها من ناحية الجزاء فالجزاء واحد.

﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾. وسبحانه وتعالى يريد ألا يستقبل المجتمع الإنساني مجترئاً بباطل على حق إلا أن يقف كل المجتمع أمامه، فلا يقف المعتدى عليه بمفرده؛ لأن الذي يُجرئ أصحاب الشرِّ هو أن يقول بعض الناس كلمة «وأنا مالي»، و«الأنا مالية» هي التي تُجرئ أصحاب الشرور التي هي الأناية المقيتة³². بسبب حرمة الحياة الإنسانية وقداستها وكرامتها، فرض الله على بنى إسرائيل هذا الفرض، وأوجب عليهم هذا الحكم، وهو أنه من قتل نفساً، عدواناً وظلماً، أي من غير قصاص في قتل، أو سعى بفساد في الأرض - فكأنما قتل الناس جميعاً، ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾ أي أحيا نفساً إنسانية، بأن كفَّ يده عن العدوان عليها، أو دفع عنها يدا معتدية عليها - فكأنه أحيا الناس جميعاً.. ذلك أن الإنسان يمثل الإنسانية كلها.. إذ

كان خلقها جميعاً من نفس واحدة، كما يقول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾³³، وفي كل إنسان هذه النفخة المقدسة التي كانت منها الإنسانية كلها، فمن قتل إنساناً، فقد أخذ تلك الشعلة المقدسة التي هي أصل الحياة، ومن أحيائها، أي تركها حيّة فلم يعرض لها بسوء، فكأنها أحياء الإنسانية كلها، وترك شعلتها المقدسة متقدة.

وفي هذا الحكم الذي أوجبه الله سبحانه وتعالى على بني إسرائيل، تغليظ لجريمة القتل، وتشنيع عليها، وتهويل لها، ووضع القاتل أو من تحدّثه نفسه بالقتل أمام تلك الجريمة المفزعة، التي يرى فيها الإنسانية كلها وهي جثث هادمة، وأشلاء ممزقة بين يديه.. حتى أهله وأقرب الأقربين إليه من آباء وأبناء.

إنهم جميعاً من قتلاه.. بل إنه هو نفسه فيمن قتل بيده.. إذ كيف يجا وحده في هذا العالم الموحش، وقد خلا من وجه الإنسان؟

وفي هذا الموقف يطلّ علينا من بعيد هذا الشبح المخيف لابن آدم الذي قتل أخاه، فاستولت عليه الوحشة القاتلة بعده، وأصبح غريباً في هذا العالم، لا يجد لحياته وجوداً على هذه الأرض، حتى ليذهل عن كل شيء وتضيع من نفسه معالم المعرفة، التي لا تتحرك ولا تعمل إلا في مواجهة الإنسان للإنسان.

ولهذا كان الغراب أقدر على الحياة منه، وأصلح للعمل فيها، لأنه يعيش بين جنسه، مع فطرته، التي تستجيب لحياة الجماعة وتعمل معها³⁴.

ولعل سائل يسأل: لماذا كان قتل نفس واحدة بهذه الشناعة والإنكار؟ فالجواب من أجل وجود هذه النماذج في البشرية.. من أجل الاعتداء على المسلمين الوادعين الخيرين الطيبين، الذين لا يريدون شراً ولا عدواناً.. ومن أجل أن الموعدة والتحذير

لا يجديان في بعض الجبلات المطبوعة على الشر وأن المسالمة والموادعة لا تكفان الاعتداء حين يكون الشر عميق الجذور في النفس.. من أجل ذلك جعلنا جريمة قتل النفس الواحدة كبيرة، تعدل جريمة قتل الناس جميعاً وجعلنا العمل على دفع القتل واستحياء نفس واحدة عملاً عظيماً يعدل إنقاذ الناس جميعاً، إن قتل نفس واحدة - في غير قصاص لقتل، وفي غير دفع فساد في الأرض - يعدل قتل الناس جميعاً.

لأن كل نفس ككل نفس وحق الحياة واحد ثابت لكل نفس. فقتل واحدة من هذه النفوس هو اعتداء على حق الحياة ذاته الحق الذي تشترك فيه كل النفوس. كذلك دفع القتل عن نفس، واستحياءها بهذا الدفع - سواء كان بالدفاع عنها في حالة حياتها أو بالقصاص لها في حالة الاعتداء عليها لمنع وقوع القتل على نفس أخرى - هو استحياء للنفوس جميعاً، لأنه صيانة لحق الحياة الذي تشترك فيه النفوس جميعاً³⁵.

ولطالما جاء التحذير عاما كما في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾³⁶ فيبدأ الخطاب بالنداء العام. نداء الناس جميعا إلى تقوى الله، وتخوفهم من زلزلة الساعة، ووصف الهول المصاحب لها، وهو هول عنيف مرهوب³⁷، فبهذا الإعلام الصارخ المدوي تبدأ السورة الكريمة، منذرة الناس بهذا اليوم العظيم، يوم القيامة، منبهة لهم من غفلتهم، ملفتة لهم إلى ما هنالك من أهوال تشيب منها الولدان..

والإعلان عام للناس جميعا، مؤمنهم وكافرهم، المتنبه لهذا اليوم، والمعدّد نفسه له، ومن أنكره وكفر به، أو كان في غفلة عنه، وذلك التعميم الذي يشمل الناس جميعا، إنما هو لأن أهوال هذا اليوم لا يكاد يتصورها أحد، لأنها تخرج عن دائرة التصور البشرى، وتجيء على صورة لم تقع للناس في حياتهم الأولى، على رغم ما وقع لهم من أهوال، وما نزل بهم من بلاء.. ومن هنا كان الذين يؤمنون بالآخرة، ولا يعملون لها، مطالبون بأن يتنبهوا، وأن يعملوا أكثر مما عملوا.. فإنهم - على يقظتهم، وعلى خوفهم من لقاء ربهم، وعلى إعدادهم ليوم اللقاء - إنهم مع هذا كله أشبه بالغافلين.. فإن الهول شديد، وأن

الموقف لا يمكن تصوره³⁸. فهذه الآية وغيرها تحذير لجميع العالم لتفادي أهوال القيامة، فيا أيها البشر، احذروا عذاب الله، بطاعته، والبعد عن معصيته³⁹.

المبحث الخامس: التكريم العام والتعارف العام وهو التعايش

لقد كرم الله تعالى بني آدم قاطبةً تكريماً شاملاً لبّرهم وفاجرهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁴⁰ أي كرمناهم بالصورة والقامة المعتدل والتسلط على ما في الأرض والتمتع به والتمكّن من الصناعات وغير ذلك مما لا يكاد يُحيط به نطاق العبارة، ثم حملناهم في البر والبحر على الدواب والسفن من حملته إذا جعلت له ما يركبه وليس من المخلوقات شيء كذلك، وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنْ فَنُونِ النِّعَمِ وَضُرُوبِ الْمَسْتَلْذَاتِ مِمَّا يَحْصُلُ بِصَنِيْعِهِمْ وَبِغَيْرِ صَنِيْعِهِمْ وَفَضَّلْنَاهُمْ فِي الْعُلُومِ وَالْإِدْرَاكِاتِ بِهَا رَكَّبْنَا فِيهِمْ مِنَ الْقُوَى الْمَدْرِكَةِ الَّتِي بِهَا يَتَمَيَّزُ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ وَالْحَسَنُ مِنَ الْقَبِيحِ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا عَظِيمًا فَحَقَّ عَلَيْهِمْ أَنْ يَشْكُرُوا هَذِهِ النِّعَمَ وَلَا يَكْفُرُوا وَيَسْتَعْمَلُوا قُوَاهُمْ فِي تَحْصِيلِ الْعَقَائِدِ الْحَقَّةِ وَيَرْفُضُوا مَا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ الشَّرِكِ الَّذِي لَا يَقْبَلُهُ أَحَدٌ مِّنْ لَهُ أَدْنَى تَمِيْزٍ، فَإِنَّ الْمُرَادَ هُنَا بَيَانُ التَّفْضِيلِ فِي أَمْرٍ مَشْتَرِكٍ بَيْنَ جَمِيعِ أَفْرَادِ الْبَشَرِ صَالِحِيهَا وَطَالِحِيهَا⁴¹.

ونختم بحثنا بآية متفاعلة مع التعايش بشكل تام كامل وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾⁴²، يخبر تعالى أنه خلق بني آدم، من أصل واحد، وجنس واحد، وكلهم من ذكر وأنثى، ويرجعون جميعهم إلى آدم وحواء، ولكن الله [تعالى] بث منها رجالا كثيرا ونساء، وفرقهم، وجعلهم شعوبا وقبائل أي: قبائل صغارا وكبارا، وذلك لأجل أن يتعارفوا، فإنهم لو استقل كل واحد منهم بنفسه، لم

يُحصل بذلك، التعارف الذي يترتب عليه التناصر والتعاون، والتوارث، والقيام بحقوق الأقارب، ولكن الله جعلهم شعوباً وقبائل، لأجل أن تحصل هذه الأمور وغيرها، مما يتوقف على التعارف، ولحوق الأنساب، ولكن الكرم بالتقوى، فأكرمهم عند الله، أتقاهم، وهو أكثرهم طاعة وانكفافاً عن المعاصي، لا أكثرهم قرابة وقومًا، ولا أشرفهم نسبًا، ولكن الله تعالى عليم خبير، يعلم من يقوم منهم بتقوى الله، ظاهرًا وباطنًا، ممن يقوم بذلك، ظاهرًا لا باطنًا، فيجازي كلا بما يستحق⁴³.

وسورة الحجرات مبنية على الآداب من أولها الى آخرها، وهذه الآية تعقيب عام على هذه الأحكام وتلك الآداب، التي كانت خطابا للذين آمنوا، ليرتلوها، ويأخذوا أنفسهم بها، وليس هذا فحسب، بل إن عليهم أن يراعوا هذه الأحكام وتلك الآداب مع غير المؤمنين، مع الناس جميعا، من كل أمة، ومن كل دين، إنها أخلاق إنسانية، يجب أن تكون طبعاً وجبلةً في المؤمن، يعيش بها في الحياة كلها، ومع الناس جميعا، فلا تكون ثوبا بلبسه مع المؤمنين، حتى إذا كان مع غير المؤمنين نزعها، فإنه بهذا إنما ينزع كما لا خلعه الله عليه، ويتعرى من جلال كسائه الله إياه، ولهذا جاء الخطاب هنا للناس جميعا: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ والمستمع لهذا الخطاب، والعامل به، هم المؤمنون، ثم أعقب هذا الخطاب، تقرير هذه الحقيقة التي ينبغي أن يعيها المؤمنون:

﴿ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى ﴾ .. فأنتم أيها الناس - مؤمنين وغير مؤمنين - إخوة في الإنسانية، إذ كنتم من طينة واحدة، ومن جرثومة واحدة: «كلكم لأدم وآدم من تراب»⁴⁴ وأنه إذا كان للمؤمنين منزلة عند الله، وفضل على غير المؤمنين، فذلك رزق من رزق الله، وإن من الخير للمؤمنين أن ينفقوا من هذا الخير على الإنسانية كلها، وأن يكونوا الوجه الكريم الطيب، الرحيم، فيها⁴⁵.

وكان هذا الخطاب ينادينا فيقول يا أيها الناس يا أيها المختلفون أجناسا وألوانا،

المتفرقون شعوبا وقبائل، إنكم من أصل واحد، فلا تختلفوا ولا تفرقوا ولا تتخاصموا ولا تذهبوا بددا، يا أيها الناس. والذي يناديكم هذا النداء هو الذي خلقكم.. من ذكر وأنثى.. وهو يطلعكم على الغاية من جعلكم شعوبا وقبائل. إنها ليست التنافر والخصام. إنما هي التعارف والوثام. فأما اختلاف الألسنة والألوان، واختلاف الطباع والأخلاق، واختلاف المواهب والاستعدادات، فتنوع لا يقتضي النزاع والشقاق، بل يقتضي التعاون للنهوض بجميع التكاليف والوفاء بجميع الحاجات. وليس للون أو جنس أو لغة أو وطن وسائر هذه المعاني من حساب في ميزان الله. إنما هنالك ميزان واحد تتحدد به القيم، ويعرف به فضل الناس:

﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ ﴾ .. والكريم حقا هو الكريم عند الله. وهو يزنكم عن علم وعن خبرة بالقيم والموازن: ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ .. وهكذا تسقط جميع الفوارق، وتسقط جميع القيم، ويرتفع ميزان واحد بقيمة واحدة، وإلى هذا الميزان يتحاكم البشر، وإلى هذه القيمة يرجع اختلاف البشر في الميزان.

وهكذا تتوارى جميع أسباب النزاع والخصومات في الأرض وترخص جميع القيم التي يتكالب عليها الناس. ويظهر سبب ضخم واضح للألفة والتعاون: ألوهية الله للجميع، وخلقهم من أصل واحد. كما يرتفع لواء واحد يتسابق الجميع ليقفوا تحته: لواء التقوى في ظل الله. وهذا هو اللواء الذي رفعه الإسلام لينقذ البشرية من عقابيل العصبية للجنس، والعصبية للأرض، والعصبية للقبيلة، والعصبية للبيت. وكلها من الجاهلية وإليها، تنزبا بشتى الأزياء، وتسمى بشتى الأسماء. وكلها جاهلية عارية من الإسلام! وقد حارب الإسلام هذه العصبية الجاهلية في كل صورها وأشكالها، ليقم نظامه الإنساني العالمي في ظل راية واحدة: راية الله.. لا راية الوطنية. ولا راية القومية. ولا راية البيت. ولا راية الجنس. فكلها رايات زائفة لا يعرفها الإسلام.

قال رسول الله ﷺ: «كلكم بنو آدم، وآدم خلق من تراب. وليتبهين قوم يفتخرون بأبائهم، أو ليكونن أهون على الله تعالى من الجعلان»⁴⁶.

وقال ﷺ عن العصية الجاهلية: «دعوها فإنها منتنة»⁴⁷.

وهذه هي القاعدة التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي. المجتمع الإنساني العالمي، الذي تحاول البشرية في خيالها المحلق أن تحقق لونا من ألوانه فتخفق، لأنها لا تسلك إليه الطريق الواحد الواصل المستقيم.. الطريق إلى الله.. ولأنها لا تقف تحت الراية الواحدة المجمععة.. راية الله⁴⁸.

خاتمة

نتهي الى خاتمة نلخص فيها ما جرى التركيز عليه:

1. عالمية وشمول الإسلام وعدم حكره على طائفة أو فئة .
2. فهم حقيقة التعايش وأن الناس كلهم لأب واحد وأم واحدة.
3. محاولة صهر الفوارق الطبقية والجنسية والمجتمعية والاقتصادية .
4. لا مكان للأناية في العالم الجديد مع التكنولوجيا والتنمية والتقدم العلمي.

- قائمة المصادر والمراجع -

• القرآن الكريم .

1. التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، المحقق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: 1، 1403هـ - 1983م.
2. تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت: 982هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
3. تفسير الشعراوي - الخواطر، محمد متولي الشعراوي (ت: 1418هـ)، الناشر: مطابع أخبار اليوم.
4. التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم يونس الخطيب (ت: بعد 1390هـ)، الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة.
5. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين ابن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: 1354هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: 1990م.

6. التفسير الوسيط للزحيلي، دوهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط1، 1422هـ.
7. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1420هـ - 2000م.
8. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.
9. زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى المعروف بأبي زهرة (ت: 1394هـ)، دار الفكر العربي.
10. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط: 4، 1407هـ - 1987م.
11. صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني - القاهرة، ط: 1، 1417هـ - 1997م.
12. في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت: 1385هـ)، دار الشروق - بيروت - القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - 1412هـ.
13. القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: 817هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426هـ - 2005م.
14. معجم ديوان الأدب، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي، (ت: 350هـ)، تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، مراجعة: دكتور إبراهيم أنيس، طبعة: مؤسسة دار الشعب، القاهرة، 1424هـ - 2003م.
15. معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429هـ - 2008م.
16. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: 885هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

- الحواشي والإحالات -

- 1 أخبار مكة للأزرقي 121/2.
- 2 (مجمع اللغة العربية المعاصرة 552/1).
- 3 (الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 1952/5).
- 4 (الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 62338/6).
- 5 (معجم ديوان الأدب 461/3).
- 6 (معجم اللغة العربية المعاصرة 1583/2).
- 7 (القاموس المحيط 1122/1).
- 8 (التعريفات 120/1).

- ⁹ (سورة البقرة 21).
¹⁰ (الطبري 363/1).
¹¹ (القرطبي 225/1).
¹² (السعدي 44/1).
¹³ (في ظلال القرآن 38/1).
¹⁴ (التفسير القرآني للقرآن 40/1).
¹⁵ (الشعراوي 183/1).
¹⁶ (سورة الذاريات 56).
¹⁷ (تفسير السعدي 813/1).
¹⁸ (93: مريم).
¹⁹ (15: الرعد).
²⁰ (44: الإسراء).
²¹ (التفسير القرآني للقرآن 537/14).
²² (في ظلال القرآن 155/1).
²³ (زهرة التفاسير 498/1).
²⁴ (تفسير الشعراوي 697/2).
²⁵ (صفوة التفاسير 101/1).
²⁶ (نظم الدرر 316/2).
²⁷ (تفسير القرطبي 30-31/3).
²⁸ (تفسير المنار 221-222/2).
²⁹ (التفسير القرآني للقرآن 235/1).
³⁰ (سورة المائدة 32).
³¹ (صفوة التفاسير، 313/1).
³² (تفسير الشعراوي 3088/5).
³³ (1: النساء).
³⁴ (التفسير القرآني للقرآن 1081-1082/3).
³⁵ (في ظلال القرآن 878/2).
³⁶ (سورة الحج 1).
³⁷ (في ظلال القرآن 2407/4).

³⁸ (التفسير القرآني للقرآن 9/972).

³⁹ (التفسير الوسيط للزحيلي 2/1624).

⁴⁰ (سورة الإسراء 70).

⁴¹ (تفسير أبي السعود 5/186).

⁴² (سورة الحجرات 13).

⁴³ (تفسير السعدي 1/802).

⁴⁴ أخبار مكة للأزرقي 2/121.

⁴⁵ (التفسير القرآني للقرآن 13/454).

⁴⁶ رواه ابو داود برقم 5116.

⁴⁷ مسند أحمد 22/469.

⁴⁸ (في ظلال القرآن 6/3349).

The universalism of Islam is a call for peaceful coexistence

M.D: Haki Hamdi Khalaf

Ministry of Education – General directorate of diyala education

ohaki94@gmail.com



Abstract:

Praise be to Allaah who created a fute, and who is destined to be redeemed, and who brought out the pasture, and made it a grain of grain, and he prayed and gave it to those whom Allah had sent to all men with a harbinger and a harbinger. May Allah bless him and all his family and companions.

There is no doubt that coexistence is the best solution, the best treatment and the best way for societies to overcome economic, social and cultural pressures. Coexistence is the only way to preserve the values and legacies of every nation. He called Islam according to evidence from the Quran and Sunnah and understanding the first nation of the people of the house and companions to the coexistence of people in all their different tribes and tribes and their races and religions and colors, and called for coexistence and coexistence, and therefore has become coexistence between peoples old and modern necessity of refuge is inevitable .

Keywords: Islam; coexistence; Peaceful.

عالمية الإسلام دعوة للتعايش السلمي د. حقي حمدي خلف

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي

أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي (ت753هـ)

مع ملحق ضمنته رسالة من تأليفه بعنوان:

تحقيق الكلام في براءة يوسف عليه السلام

بقلم

عبد الرحيم الإسماعيلي(*)



ملخص

تعد هذه المقالة العلمية التي ترصد سير علماء بلاد المغرب الإسلامي، وتكشف تراثهم مخطوطاً، أو مطبوعاً، أو مفقوداً واحدة من مشروع علمي كبير. ومن ذلك أركان البيت الطنجالي الهاشمي، وكشف امتداداتهم بهذه الأقطار المتنامية الأطراف. مع ملحق عبارة عن رسالة عنوانها: تحقيق الكلام في براءة يوسف عليه السلام، من تأليف أبي عبد الله الطنجالي، موضوعها الدفاع عن نبي الله يوسف عليه السلام، وتبرئته مما وصفته به الحشوية، مع الرد على بعض الأقوال الشاذة التي تطعن في براءة نبي الله يوسف عليه السلام، مما أعطى للرسالة أهميتها وبوأها مقاما محمودا عندي للعناية بها، ضبطاً، وإخراجاً، وعناية، وما إلى ذلك مما يجودها ويقدمها في صورة تليق بها وبصاحبها.

الكلمات المفتاحية: البيت الطنجالي؛ يوسف عليه السلام؛ تحقيق الكلام؛ الغرب الإسلامي.

(*) دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرياض. جامعة القرويين - المملكة المغربية.

abderrahim.elismaili01@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/08/27 تاريخ القبول: 2019/09/07

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

مقدمة

يعد القصص القرآني من المباحث الجليلة في علم التفسير، وفي التنزيل سورة خاصة بهذا العلم، تفاوت المفسرون في العناية بها توسعا وإيجازا كل حسب جهده وثقافته، وصناعته في تناول القصص القرآني. ولا أخفي إعجابي الكبير بصنيع محمد الطاهر بن عاشور (ت1394هـ) الذي خص المقدمة الأخيرة من مقدمات التحرير والتنوير لقصص القرآن، فأبدع فيها وأفاد، فدل تناوله لها على دراية واسعة بالموضوع كما يأتي.

والمأمل لمشاهد القصة القرآنية يلفيها موزعة في القرآن كله، حيث ناسب ذلك التوزيع فوائدها، لمخالفة ما ورد في كتب التاريخ، والأدب، ونظمت على أسلوب الإيجاز ليكون شبيها بالتذكير والتبيان أقوى من شبيها بالقصص. ويلحظ الناظر أنها لم تسق مساق الإحماض وتجديد النشاط، وما يحصل للنفس من فتور وضعف وتحاذل، أو ما يحصل لها من استغراب مبلغ الحوادث من خير أو شر؛ لأن غرض القرآن أسمى وأعلى من هذا، فلو كان من هذا لساوى كثيرا من قصص الأخبار الحسنة الصادقة. وعليه؛ أبصر أهل العلم أن في القصة القرآنية عبرا جمّة، وفوائد للأمة، يأخذ القرآن من بعضها أشرف واضعها، ويعرض عما عداها، ليكون تعرضه للقصص منزها عن قصد التفكك بها، والتسلي بأخبارها وما جرياتها.

أسباب اختيار الموضوع:

وراء اختياري الكتابة في هذا الموضوع العلمي موجبين اثنين: علمي وذاتي.

الموجب العلمي: وبيان ذلك يعود إلى أهمية تاريخ الفكر الإسلامي وما يحوي من معارف وعلوم، كالقرآن والحديث والتفسير والفقّه وغير ذلك. فقد دل تتبع كتب الفهارس والتراجم والأثبات والمشيوخ ريادة بيوتات علمية كبيرة في رواية مختلف

العلوم. وانصرفت عناية بعض الدارسين إلى هذا الباب فعرفت بجهودهم، وكان من ذلك أن وقفت على بيت القاضي أبي عبد الله الطنجالي، ورأيت دوره في حفظ العلوم ونقلها.

الموجب الذاتي: يرتبط بمساري البحثي واهتمامي بتراث الأندلس عموما والمغرب الأقصى خصوصا. فقد اخترت الدفاع عن تراث أسلافنا، تعريفنا، ووصفنا، وتحقيقنا، وتأليفنا. ومن ذلكم بعض الأسر العلمية التي تركت لنا آثارا علمية محمودة، لاسيما في تكوين جيل من أعلام الفردوس المفقود، رغم ضياع أغلب مؤلفاتها.

إشكال البحث:

يشير البحث إشكالا حضاريا كبيرا، ينصرف إلى بيان بيت أبي عبد الله الطنجالي، وأصله، وامتداداته؟ ويكشف دوره في تبرئة نبي الله يوسف عليه السلام مما وصفته به بعض الفرق كالحشوية، فضلا عما توهمه كثير من ضعفاء العقيدة الذين اتهموه عليه السلام، وزعموا أن التهمة حاصلة، وأولوا قول لابن عباس تأويلا فاسدا، مما حرك همم العلماء للرد عليهم ورفع قلق هذا الإشكال، ومن جملتهم القاضي أبو عبد الله الطنجالي.

أهداف البحث:

يروم البحث تحقيق جملة من الأهداف، أذكر بعضها:

1. كشف اللثام عن أسرة علمية عريقة في تاريخ الأندلس. لها أثر علمي محمود، يتمثل في حجم التلاميذ الذين أخذوا عن أبناء البيت الطنجالي وعقبهم الممتد في تاريخ الفردوس المفقود.

2. يتطلع البحث أيضا إلى بيان دور العلاقة العلمية التي تنظم أسرة أبي عبد الله

الطننجالي، وتبين امتدادات هذا البيت العلمي الضارب في تاريخ بلاد المغرب الإسلامي.

3. يبرز البحث أهمية تلاميذ المدرسة الطنجالية في الخطابة والصلاح والقضاء، ومن ذلك كشف علاقة بيت ابن جزى الغرناطي الذي له حضور طريف في الباب.

4. من أهداف البحث العناية بتراث علماء الغرب الإسلامي، لاسيما خدمة رسالة لطيفة في بابها تكشف تعلق علماء هذا القطر المتنامي الأطراف بالأنبياء عليهم السلام، وتوضح تفانيهم في الدفاع عن أمة الإسلام.

منهج الدراسة والبحث:

سلكت في إنجاز البحث منهجا وصفيا تحليليا مقارنا نقديا، حيث تتبعت تراجم أعلام البيت الطنجالي، وبينت العلاقات النازمة لهذه الأسرة، وقد أخذت مني النظر البحثي جهدا طويلا لتداخل الأسماء والكنى والألقاب وتكاثرها. وزاد صعوبة البحث فيها اختلاف تلامذة أبي عبد الله الطنجالي في تحديد وفاته -رحمه الله- كالبناهي وابن الخطيب، الشيء الذي صعب علي حسم الإشكال ورفعته، فكنت مضطرا إلى نقد مصادر الترجمة وتثويرها بغية حسم الخلاف وسيتعرف الباحث على صعوبة ذلك في ثنايا البحث.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة استأثرت بأهمية الموضوع، وأهدافه، ومنهج تناوله، وخطته، ومحورين، أفردت الأول للدراسة، ووزعته على فصلين، خص الأول بتتبع أسرة أبي عبد الله الطنجالي، وامتدادات عقبهم، وتلامذتهم، وشيوخهم، وعلاقاتهم، وشريف نسبهم؛ لأجل كشف الخيوط النازمة بينهم، ثم أفردت المستوى الثاني للتعريف بالرسالة، فبينت موضوعها، وغايتها، ومنهج المؤلف، ومصادره،

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

وخصائص أسلوبه، وما يقتضيه البحث في الباب، مجتهدا في تحقيق نسبة الرسالة إلى صاحبها، ثم انصرف المحور الثاني -الذي جعلته ملحقا- إلى العناية بالنص والاهتمام به تحريجا، وتوثيقا، وتعليقا، وخاتمة تنظم ما تفرق.

بين يدي جلاله قصة يوسف عليه السلام وعظمتها

لجلالة قصة يوسف في كتاب الله المجيد وأهميتها في الإسلام، وقفت مع نظر الإمام الطاهر ابن عاشور الذي استنبط من قصة يوسف عليه السلام فوائد غاية، جمع فيها بين التشريع، والآداب، والأخلاق، والتاريخ، والبلاغة، والإعجاز¹. وقد أفاض -رحمه الله- في تثير معاني القصص القرآني، فأفاد في ذكر خصائصها، وعد منها طي ما يقتضيه الكلام الوارد، ومثل لذلك بقصة يوسف، متناولا مقاطع من أي الكتاب المجيد، نحو قوله تعالى: ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ﴾ [يوسف:25] فقد طوي ذكر حضور سيدها، وطرقه الباب وإسراعها إليه لفتحه، فإسراع يوسف ليقطع عليها ما توسمه فيها من المكر به لترى سيدها أنه أراد بها سوءا وإسراعها هي لضد ذلك، لتكون البادئة بالحكاية فتقطع على يوسف ما توسمته فيه من شكاية، فدل على ذلك ما بعده من قولها: ﴿وَأَلْفَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ، قَالَتْ مَا جِزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا﴾ [يوسف:25].

وقد صور الله عز وجل في كتابه الكريم، مشاهدتها وأحداثها في مستويات متناسقة ومتساوقة، ونظمها في عقد فريد، ذلكم أن أجود ما ورد في قصة يوسف عليه السلام ابتلاؤه من الله عز وجل وامتحانه، فكان الكيد من إخوته عليه السلام، ومن زوجة العزيز زليخة. ومعلوم أن قصة يوسف عليه السلام نعتها الله عز وجل بكونها أحسن القصص، لما فيها من العبر، والحكم، والنكت، والفوائد التي تصلح للدين والدنيا من سير الملوك، والممالك، والعلماء، ومكر النساء، وصبر الأنبياء على أذى الأعداء. وفي هذا السياق يتوسل ابن عطاء الله السكندري (ت709هـ) في مناجاته،

بأن المحزون الذي يقرأ سورة يوسف، يذهب عنه الحزن، حكى ذلك عنه طائفة من أهل التفسير، ومن نقل ذلك السمعاني (ت489هـ)²، والبغوي (ت516هـ)³، وابن الجوزي (ت795هـ)⁴، والألوسي (ت1270هـ)⁵ وغيرهم كثير.

إن المتأمل لروح القصة في كتاب الله تعالى، يدرك أن الله علا شأنه أورد القصة في غاية النظم والانسجام، ومن صور ذلك أن وافق مطلعها خاتمتها، فقد ورد في بُدائها قول الله عز وجل: ﴿نحن نقص عليك أحسن القصص﴾ [يوسف:3] وورد في خاتمتها قوله سبحانه وتعالى: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾ [يوسف:111] وتجيء التعقيبات في أول القصة وآخرها، وبين ثناياها متناسقة مع موضوع القصة، وطريقة أدائها، وعباراتها كذلك، فتحقق المقصد الإلهي كاملاً، مع صدق الرواية ومطابقة الواقع، مما وجه العلماء إلى التأليف في قصة يوسف وإفرادها بدراسات نفيسة، بل تعدى ذلك إلى عقد مقارنة بين ما ورد في السورة في القرآن الكريم، وعلم مقارنة الأديان، لأجل بيان ما علق بسيدنا يوسف عليه السلام من شُبه مكدّرة، منها ما رام بيانها العلامة أبي عبد الله الطنجالي، وهو من رجال القرن الهجري الثامن، عصر ابن لب، والشاطبي، وأبو عبد الله التلمساني، وابن الخطيب، وابن منظور وغيرهم من أفاض العلماء الذين تركوا بصمة واضحة في مسارات الفكر عموماً، ومنهم ابن جزي الكلبي، وابن لب اللذان كان لهما النصيب الأوفى في التاريخ، وهما من تلاميذ أبي عبد الله الطنجالي.

تناول المؤلف -رحمه الله- القصة تناولاً شاملاً منطلقاً من مضمونها العام، راداً كلّ الأقوال الباطلة التي التصقت بالقصة من بعض الفرق كالحشوية وغيرهم. فكان بسبقه وسبكه حائزاً تفضيلاً.

ودلّت القصة أيضاً عندي على إبراز خصوصية المغاربة في حُبهم للرسول الكرام

عليهم السلام، ودَفَاعِهِم المستميت عنهم بما يحملوه من شوق إلى مقام الأنبياء عليهم السلام. ومن ثم فالشاهد الذي يضعنا في سياق القصة والمتعالم عندنا، الوقوف على قيمة الحواضر العلمية التي عَبَرها الطنجاليون وبعضها من عقبهم، أو استوطنوها كمالقة، ولوشة، وغرناطة، فما أخبار تلکم البلدان والمراكز العلمية؟

حاضرة لوشة مهده الطنجاليين

(لوشة) بفتح اللام، ثم سكون الواو، وشين معجمة (loja) مدينة بالأندلس غربي البيرة قبل قرطبة، وهي مدينة طيبة على نهر سنجل نهر غرناطة⁶، بها سكن الطنجاليون، ونافسوا على تسيير الحُكْم بها، ولا تَكْفِنَا الإشاراتُ الدالَّة على ذلك، باستثناء ما أفادنا به الشاعر لسان الدين بن الخطيب (ت776هـ) أن جَدَّهُم الأعلى قَدِم إليها، ومنها تسلل نسلهم، ثم عَيَّن خطيباً مَفْوَهاً بها، حتى ناداهُ الناسُ بذلك، فلازمه اللقبُ وصار لصيقاً بأبنائه من بعده. ثم انتقل جد لسان الدين بن الخطيب من جهة أبيه من (لوشة) إلى حاضرة (غرناطة)، لما نافسه جبرته بنو الطنجالي الهاشميون، ثم تزوج من إحدى قريبات زوجة السلطان أبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف النصري (ت701هـ)، ما أحكم الصلَّة بينه وبين القصر⁷. وهكذا صار لهم ذكْرٌ في السياسة والأعمال، لكنه توفي عند دخول العدو إليها، واستيلاؤه على أجزائها، وتغلب على بلده.

غرناطة الأندلس الصغيرة

وأما عن غرناطة فلا نملك إلا الاعتراف بكون أحوالها تبدلت اليوم، حيث عدت مدينة إسبانية متوسطة الحجم، شوارعها واسعة، تقوم مبانيها فوق ربوة صخرية عالية، ويقوم البعض الآخر في منخفض الوادي، ويخترقها نهر شنيل من الشمال. تغنى بها ابن الخطيب كثيراً، ومدحها بأسماء غاية، إذ كان يسميها (بنت الخضرة)، أي بنت غرناطة، وأحياناً (فتية غرناطة). لأنها كانت يومئذ أعظم مركز للدراسات الإسلامية

في بلاد الغرب الإسلامي، إلى جانب قرطبة، ومالقة، ودانية، وباجة، ومرسية، وبلنسية، ونظرا لما تفردت به غرناطة من علوم ومعارف؛ سميت بالأندلس الصغيرة. ألف فيها المتقدمون والمتأخرون، كل واحد سرد أخبارها وما جرى فيها بخلفيته المعرفية ومنهجيته المعهودة عنده، ومن أجود ما ألف فيها الإحاطة في أخبار غرناطة لابنها البار الشاعر الأديب لسان الدين بن الخطيب حيث وصفها جغرافيا، وذكر أعلامها، ومواقعها الأثرية، وأنهارها، ومن نزل بها من الأمراء والشعراء والأدباء. ومما جاء في أخبارها: (فهي في وقتنا هذا قاعدة الدنيا، وقرارة العليا، وحاضرة السلطان، وقبة العدل والإحسان. لا يعدلها في داخلها ولا خارجها بلد من البلدان، ولا يضاهاها في اتساع عمارتها، وطيب قرارتها، وطن من الأوطان. ولا يأتي على حصر أوصاف جمالها، وعد أصناف جلالها، قلم البيان)⁸.

ولم تسفنا النصوص التي توصلنا إليها في وصف أسرة الطنجاليين، وما أثاروه بغرناطة، ولم تفدنا المرويات كثيرا في وصف أحوالهم، وطرق بث علومهم، بل جملة ما انتهى إليه النظر أنهم سكنوا غرناطة، ودرّسوا بها، وأخذ عنهم جم غفير من علماء الأندلس، وكانت بينهم وبين ابن الخطيب مصاهرة، ومنافسة. فهل تحقق ما يفيد في باقي الحواضر كمالقة؟

مالقة الدار والقرار

تفيد المصادر التي اطلعنا عليها أن بعض عقبهم انتقل إلى مالقة، وهي يومئذ من أهم حواضر الأندلس التي يجب العناية بها فقد سكنها أبو عبد الله الطنجالي (ت651هـ) جددهم الأعلى، قبل أن يدخل غرناطة كما صرح بذلك ابن الخطيب نفسه. بيد أننا لم نقف على أهم الأحداث التي عايشها الطنجاليون هناك، ولا أحوالهم ومجالسهم، وأخبارهم؛ بل جملة ما انتهى إليه نظرنا إشارات عاجلة قيدناها أثناء تتبعنا

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

بعضاً من تلامذة المؤلف أبي عبد الله الطنجالي، وابنه أبي بكر، فهو المدخل الوحيد الذي يفسّر لنا مدة مكوث الطنجاليين هناك.

اكتفى ابن الخطيب في الإحاطة، والمقري في نفع الطيب بإشارات محتشمة تكشف عن طائفة من الأعلام الذين تلقوا عن أبي عبد الله الطنجالي، وهي إمامات دالة على أن الطنجاليين استوطنوا مالقة، وساروا علماء كبار بها؛ بل أصبحوا محدثين، وفقهاء، وخطباء، وقضاة بها فحكّموا مدة من زمانهم هناك، وأخذ عنهم جمٌّ غفير كما يأتي في تتبع تلامذتهم المألّقين.

الطنجاليون ودلالة الاسم

لم أقف على بيان نسبة الطنجاليين إلى مدينة طنجة الواقعة شمال المملكة المغربية، رغم بحثي الطويل عن ذلك، واستفسار المتخصصين في تاريخ الأندلس.

يقول ابن الخطيب في سياق ترجمة محمد بن عبد الرحمن بن علي بن شبرين (ت747هـ)، وهو من تلامذة الطنجالي (...سمع بحضرة غرناطة على الأستاذ أبي جعفر بن الزبير، وعلى العدل أبي الحسن بن مستقور، وعلى الوزير أبي محمد بن المؤذن، وعلى الخطيب أبي عبد الله بن رشيد. وبمالقة على الخطيب ولي الله تعالى أبي عبد الله الطنجالي⁹. مما يؤكد بلوغه مرتبة التدريس بها، ثم يواصل ابن الخطيب في إفادتنا ببعض الإشارات الملتقطة من تراجم الأعلام، كتلميذه محمد بن إبراهيم بن علي بن باق الأموي المتوفى منتصف القرن الهجري السابع، حيث حلاه بقوله:

(مرسي الأصل، غرناطي النشأة، مألّقي الإسكان، يكنى أبا عبد الله، توفي بمالقة (652هـ)، وأوصى بعد أن حفر قبره بين شيوخه الخطيبين أبي عبد الله الطنجالي وأبي عثمان بن عيسى أن يدفن به)¹⁰. ويظهر من هاذة القصة أن أبا عبد الله الطنجالي (ت651هـ) هذا إنما هو شيخهم الأعلى، وهو الذي أخذ عنه علي بن باق الأموي، كما

يأتي تفصيل ترجمته.

ومن تلامذة الطنجالي أيضا المالقيين محمد بن عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن فرتون الأنصاري (ت750هـ) من أهل مالقة، يكنى أبا القاسم، ويعرف بالهنا...أخذ عن الجلّة من أهل بلده، كالأستاذ أبي محمد بن أبي السّداد الباهلي، لازمه وانتفع به، والخطيب أبي عثمان بن عيسى أخذ عنه، والولي أبي عبد الله الطنجالي¹¹.

ومن ذلك أيضا ما ورد في ترجمة تلميذه المتكلم الفقيه الفاسي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن سعد التّميمي التّسيلي¹² الكرسوطي من أهل فاس، نزيل مالقة...روى الحديث بسبته عن أبي عبد الله الغمّاري، وأبي عبد الله بن هانئ، وذَكَرَ أبا الحسن بن وشّاش...وبالّقة عن الخطيب الصالح الطنجالي، وأبي عمرو بن منظور¹³.

إن الطنجاليين الذين استوطنوا مالقة إنما صاروا جلة علمائها، وأعيانها، وفقهائها، ومحدثها بعدما قويت شوكتهم علميا وسياسيا، فمن هو شيخ الطنجاليين، وما هي أصولهم الممتدة في تاريخ الفردوس المفقود؟.

اهتدى البحث إلى أن أول من لقب بالطنجالي هو أبو عبد الله محمد بن يوسف، وأبو جعفر أحمد بن يوسف الطنجاليان، وهما إخوة حسب حكاية محقق الذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي (ت703هـ) إحسان عباس، حيث أورد ذلك في سياق تتبع شيوخ ابن عبد الملك المراكشي. ويؤسفنا أننا لا نملك غير هذه الإفادة الصريحة من المحقق! وإن كان ابن عبد الملك نفسه تفرد بأسرار لا نجد لها ذكرا في باقي المصادر المهمة بالبيت الطنجالي، لاسيما المرقبة العليا لأبي الحسن البناهي (ت792هـ) والإحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب، ونفع الطيب لأبي العباس أحمد

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

ابن محمد المقرئ (ت1041هـ) والنظر عندنا أن ما كتبه ابن عبد الملك عن الطنجاليين، ضاع مما ضاع من نصوصه، فله الأمر من قبل ومن بعد.

ومما التقطناه من إفادات ابن عبد الملك ما ساقه في ترجمة أبي عبد الله محمد بن عبد العزيز بن سعادة الذي عمر طويلاً فأرعى على المائة، إذ ولد سنة (510هـ)، وتوفي سنة: (614هـ)، وذكر أن آخر الرواة عنه بالأندلس، شيخه أبو جعفر الطنجالي¹⁴.

ومن أسرار الإبداع التي حكاه ابن عبد الملك، أن أبا عبد الله الطنجالي روى بسنده عن علي بن عبد الصمد بن علي بن محمد بن سعيد الأنصاري، إشبيلي، أبو الحسن، ابن الجنان¹⁵.

ومن ما جريات الطنجالي وأخباره، ما رواه ابن عبد الملك أيضاً في ترجمة ابن الفحام (ت644هـ)¹⁶، حيث انفرد بأسرار عجيبة عن شيخه أبي عبد الله الطنجالي، مبرزاً علاقته بشيخه ابن الفحام، يقول: (وقال أبو عبد الله الطنجالي: كنت أصلي كل جمعة إلى جانبه بمقصورة الجامع الأعظم بالقبة، فأسمعه يدعو بذلك إذا سجد، وأسمع أثناء ذلك وقع دموعه على الحصير، فخرج من مجلس إقرائه يوم موته من غير مرض، فلما انتهى إلى منزله، التمس من أهله فطورا، فذهبت لتأتيه بحسو صنع له، فجاءت به إليه فألفته ميتاً رحمه الله، فقد قبل الله تعالى دعاءه في تيسير الموت، والله أكرم من أن لا يجيب دعاءه في تيسير ما بعده بفضل الله عز وجل)¹⁷.

وقاد إطفاف النظر وتتبع أصول الطنجاليين وعقبهم في مظان عديدة، رغبة في التقاط نصوص متينة استعداداً لتحليلها ومقارنتها، لإفادة الباحثين في الباب، فلم نقف على ما يريح خاطر، فبقي في النفس شيء من الشك والظن والحسرة؛ ولعل البحث لبنة من لبنات كشف النصوص الأندلسية المفقودة، تتلوه بحوث أخرى تكشف أركان البيت الطنجالي وامتداداته-إن شاء الله- لأجل التأصيل، والتوصيل،

والتنزيل. وعليه؛ نكتفي بتقديم ما توصلنا إليه وذبحناه في تراجم الأعلام.

1. محمد بن يوسف بن أحمد، المحدث العالم، أبو عبد الله الهاشمي، المالقي، المشهور بالطننجالي (ت 653هـ).

نقل الذهبي عن ابن الزبير الغرناطي وهو يصف حال أبي عبد الله الطنجالي، إذ يقول: (محدث، فاضل، نحوي، ورع، زاهد، لازم المحدث أبا محمد عبد الله بن عطية، وسمع عليه، وأكثر عن أبي الحسن علي بن محمد الغافقي، وقرأ على أبي القاسم ابن الطيلسان، وعلى أبي سليمان ابن حوط الله، وطائفة، وكان من أبرع أهل زمانه خطا وأتقنهم، لا يجارى في ذلك، وكان يتكلم بجامع مالقة على صحيح البخاري غدوة. وما أفاده الذهبي نقلا عن ابن الزبير أن أبا عبد الله الطنجالي عاش نحو من خمسين سنة، صحبته وسمعت منه¹⁸. ولم يفد الذهبي بأخبار أبي جعفر الطنجالي، ولم أجد غير هاذة الترجمة لأبي عبد الله جدهم الأعلى، رحمهم الله جميعا.

وأنبه إلى أن أبا عبد الله الطنجالي هذا الذي سميته جدهم الأعلى، إنما هو من كبار شيوخ الأندلس وأعلامها، فهو الذي روى تراث أسلافه من علماء الأمة، بل عد رافدا هاما من روافد الخطباء، لا يمكن تجاوزه في الخطب والوعظ والصلاح، دل على ذلك ما نقله ابن عبد الملك في الذيل والتكملة، فقد سرد حكاياته وأخباره في مواطن مختلفة، وذكر ما دار بين علماء أجازهم واستجازهم، وهو نظر تحصل لديه، لكونه من شيوخه الكبار الذين تلقى عنهم، كما صرح بذلك في سياقات وأحوال متفاوتة. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل. أين تتلمذ ابن عبد الملك المراكشي على الراوية أبي عبد الله الطنجالي؟ هل بحاضرة الأندلس، علما أنه لم يجاوز الجزيرة الخضراء¹⁹، حسب ما ورد في ترجمته، أم تلقى عنهما بسبته وغيرها من حواضر المغرب الأقصى، علما أنه دخل سبته وما إليها طلبا للعلم، ونسخ المخطوطات، كما جال في غيرها من حواضر أرض المغرب.

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

للإجابة عن هذا السؤال أبادر بالجواب فأقول: إن ابن عبد الملك تلقى عن شيوخ أجلاء وفدوا إلى مراکش، لا حاجة لعرضهم هنا. ومنهم شيخه أبو الحسن الرعين أبرز شيوخه الذي تربطه به علاقة خاصة؛ بل أجازته، وحلاه بكونه: (الفقيه العارف الأديب المحصل)²⁰. وعندني أن ابن عبد الملك تتلمذ على الطنجاليين، أبي جعفر، وأبي عبد الله. إلا أن الوقوف على تفاصيل وحيثيات التلقي والتلمذة فاتنا.

إن أهم الشواهد الصادقة على أن أسرة أبي عبد الله الطنجالي كانت عاملة، ما ورد في ترجمة تلميذه محمد بن قاسم بن أحمد بن إبراهيم الأنصاري جَيَّاني الأصل مَالِقِيه، يكنى أبا عبد الله [...] حفظ كتباً كرسالة أبي محمد بن أبي زيد، وشهاب القضاء، وفصيح ثعلب، وعرض الرسالة على ولي الله أبي عبد الله الطنجالي، وأجازته²¹. فقد كشفت لنا هذه الترجمة جانباً آخر من جوانب الإبداع عند أبي عبد الله الطنجالي، وهي عنايته بالفقه المالكي، وبالرسالة تحديداً، لم أقف على إشارات تفيد هذا الجانب المعرفي عنده.

ومن عقب أبي عبد الله الطنجالي:

محمد بن محمد بن يوسف بن عمر الهاشمي الطنجالي: (ت 733هـ) يكنى أبا بكر، ويعرف بالطنجالي، وكَلَّدَ الشيخ الولي أبي عبد الله، وصفه صاحب ذيل تاريخ مالقة القاضي أبا الحسن بن الحسن، بالجمع بين الدراية والرؤية، والتراث والاكْتِسَاب، وعلو الانتساب، وهو من القوم الذين وصلوا الأصالة بالوصول، وطول الألسنة بالطول، وهدوا إلى الطيب من القول، أثر الشموخ يبرق من أنفه، ونسيم الرسوخ يعبق من عرفه، وزاجر الصلاح يومي بطرفه، فتخاله من خوف الله ذا لم، وفي خلقه دمائه وفي عرنيه شمم. ووصفه بكثير من هذا النمط ابن الزبير الغرناطي في عائد الصلة بأنه كان من أهل العلم والتفنن في المعارف والتهمم بطلبها، جمع بين الرواية

والدراية والصلاح. وكانت فيه خفة، لفرط صحة وسذاجة وفضل رجولة به، بارع الخط، حسن التقييد، مهيباً جزلاً، مع ما كان عليه من التواضع، يجبه الناس ويعظمونه، خطب بالمسجد الأعظم من مالقة، وأقرأ به العلم.

ومن شيوخه الكبار الذين أخذ عنهم حسب حكاية ابن الخطيب في الإحاطة الأستاذ أبي محمد الباهلي، وأبيه الولي الخطيب الذي تقدمت ترجمته، وروى عن جدّه أبي جعفر، وعن الرّواية الأستاذ الكبير أبي جعفر بن الزبير، والرّواية أبي عبد الله بن عيّاش، والقاضي أبي القاسم بن السكوت، وغيرهم ممن يطول ذكره من أهل المشرق والمغرب، مات في حدود الستين. ذكر وفاته ابن الخطيب، فقال: (توفي بمالقة في أول صفر من عام ثلاثة وثلاثين وسبعمئة، وكان عمره نحواً من تسع وخمسين سنة)²². وأما أبوه فهو:

محمد بن أحمد بن يوسف بن أحمد بن عمر بن يوسف بن علي بن خالد بن عبد الرحمن بن حميد الهاشمي الطنجالي أبو عبد الله (ت753هـ) صاحب الرسالة التي نشغل على دراستها، هكذا حلاه من ترجم له: لوشي الأصل، مألقي النشأة والاستيطان، بيتهم بيت علم، نبيه إلى هاشمية النبّه، وهم ببلدنا لوشة أشراف، وكانت لهم فيها ثروة وثورة اجتثها الدهر ببعض طوارقه في أبواب المغالبات. ويمت سلفنا إليهم بصحبة ومصاهرة في حديث يستدعي طولاً، وانتقل خلفهم إلى مالقة. وكان هذا الولي الفاضل، المجمع على ولايته وفضله، سهل اللقاء، رفيقاً بالخلق، عطوفاً على الضعفاء، سالكا سنن الصالح من السلف سمّتا وهديا، بصره مغضوض، ولسانه صامت إلا من ذكر الله، وعلمه نافع، وثوبه خشن، وطعمته قد نفذها الورع الشديد حتى اصطفاه مختارة، إذا أبصرت بها العين، سبقتها العبرة. بلغ من الخلق الملوك فمن دونهم الغاية، فكان يلجأ إليه المضطرّ، وتمدّ إلى عنايته الأيدي، وتحطّ بفنائنه الوسائل،

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

فلا يرتفع عن كلف الناس ولا حوائجهم، ولا ينقبض عن الشَّفاعة لهم، وإصلاح ذات بينهم؛ له في ذلك كلّ أخبار طريفة. واستعمل في السَّفارة بين ملكي العدو والأندلس في أحوال المسلمين، فما فارق هيئته، وركوب حماره واستصحاب زاده، ولبس الخشن من ثوبه. وكان له حظ رغب من فقه، وحديث، وتفسير، وفريضة، ولي الخطابة ببلده مالقة. ومن حكاياته أن الناس اجتمعوا به في جلسة مكاشفة، وأن الغيث امتنع مدة، وقحط الناس، فما زاد عند قيامنا أن قال: أستغفر الله، فضج الخلق بالبكاء والعجيج، ولم يبرحوا حتى سقوا. وله كرامات كثيرة.

* شيوخه:

قرأ أبو عبد الله الطنجالي على الأستاذ المشهور أبي جعفر بن الزبير (ت708هـ)، وأجازه من أهل المشرق جماعة منهم أبو عبد الله بن رزيق الشافعي، والعباس أحمد بن عبد الله بن محمد الطبري، وأبو اليمن عبد الصمد بن أبي الحسن عبد الوهاب بن أبي البركات المعروف بالنجّام، والحسن بن هبة الله بن عساكر، وإبراهيم بن محمد الطّبري إمام الخليل، ومحمد بن أحمد بن أحمد بن عبد ربه الطّبري، ومحمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، وأبو الفتح تقيّ الدين بن أبي الحسن فخر الدين، وعبد الله بن محمد ابن أبي بكر الطبري المكيّ الشافعي وغيرهم. وقد دلت هذه الإلمامات المختصرة من ابن الخطيب على تتلمذ الطنجالي على علماء المشرق، فقد ذكر جملة من علمائها؛ بل صرح بأنهم أجازوه.

ولا تعنينا طرق التحمل عنهم هل أجازوه عن غيره أم لا، بقدر ما تعنينا دلالة الإجازة عند المحدثين وضوابطها، فالعالم لا يميز أحدا إلا بعد معرفة حاله، ودرجة علمه، حتى لا يميز مبتدعا، أو جاهلا.

وأفادنا ابن الخطيب بذكر تاريخ ولادة الطنجالي، ولم يشر أحد إلى هذا في حدود ما

اطلعت عليه، فذكر أنه ولد بمالقة في رجب سنة أربعين وستمائة (640هـ)، ثم ذكر وفاته التي كانت بمالقة في يوم الخميس الثامن لجمادى الأولى من عام أربعة وعشرين وسبعمائة، وقد ناهز الثمانين سنة (724هـ).

ثم حلاه بأوصاف غاية في الإخلاص والدقة، وأنه لم يتتقص شيء من أعماله المقربة إلى الله، من الصوم والصلاة، وحضور الجماعات، وملازمة الإقراء والرواية، والصبر على الإفادة، حدث من يوثق به أن **وَلَدَهُ الْفَقِيهَ أَبَا بَكْرٍ** دخل عليه وهو في حال النَّزَعِ، والمنية تخرج في صدره، فقال: يا والدي أوصني، فقال: وعيناه تدمعان: يا ولدي، اتق الله حيث كنت، واتبع السبئية بالحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن.

* تثوير مصادر الترجمة ونقدها:

يظهر اضطراب المترجمين لأبي عبد الله الطنجالي في ذكر تاريخ وفاته، فقد ذكر ابن الخطيب أنه ولد سنة: (640هـ) وتوفي سنة: (724هـ) بعد ذكر تفاصيل مثيرة من حياته، نقلا من **عائد الصلة**، بينما أشار القاضي البناهي إلى أنه توفي سنة: (751هـ) بعد استطراد في وصف حاله، ما أسباب هذا الاختلاف؟ وكيف يمكن تدبيره؟

معلوم أن البناهي وابن الخطيب هما من تلامذة أبي عبد الله الطنجالي، لهذا نستبعد ورود الخطأ منهما، لأن التلميذ غالبا ما ينفرد بأخبار تفوت غيره عن شيوخه، فيكون أدراهم بشيخه لملازمته له؛ إلا أن احتمال الخطأ وارد في نسب الطنجاليين، ولا يمكن أن يتفقا على الخطأ، ذلك ما نثيره ونحاول بيانه من خلال تتبعنا النسب الذي أورده ابن الخطيب في الإحاطة، فقد ذكر نسب أبي عبد الله الطنجالي بقوله: (محمد بن أحمد بن يوسف بن أحمد بن عمر بن يوسف بن علي بن خالد بن عبد الرحمن بن حميد الهاشمي الطنجالي، لوشي الأصل، مألقي النشأة والاستيطان. بيتهم نبيه إلى هاشمية النَّبِ، وهم ببلدنا لوشة أشراف، وكانت لهم فيها ثروة وثورة اجتثها الدهر ببعض

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

طوارقه في أبواب المغالبات، ويمت سلفنا إليهم بصحبة ومصاهرة في حديث يستدعي طولاً، وانتقل خلفهم إلى مالقة. إلى أن يقول: كان له حظ من فقه وحديث، وتفسير، وفريضة²³. هكذا يظهر من تأمل النص أن أبا عبد الله الطنجالي نسبه عريق، نقله ابن الخطيب من عائد الصلوة، كما ذكر أصلهم، ونسبهم الهاشمي؛ بل أفاد -رحمه الله- مجال اهتمام الطنجالي، وأن له حظاً من الفقه، والحديث، والتفسير، والفرائض، مما يبويء الرجل الصدارة في بيت الطنجالي. وقد يعترض علينا معترض، فيشك في نسبة الرجل، وأنه ليس أبا عبد الله الطنجالي موضوع الدراسة؟ وهو اعتراض واه، دل على ذلك ما ذيل به ابن الخطيب ترجمة أبي عبد الله الطنجالي بذكر ابنه أبي بكر الذي توفي قبل والده كما تقدم، يقول: (حدث من يوثق به أن ولده الفقيه أبا بكر دخل عليه، وهو في حال النزاع، والمنيّة تخرج في صدره، فقال: يا والدي، أوصني، فقال: وعيناه تدمعان: يا ولدي، أتق الله حيث كنت وأتبع السيئة بالحسنة تمحها، وخالتك الناس بخلق حسن)²⁴. إلا أن النص يفيدنا من جهة كون المقصود بالترجمة هو أبو عبد الله، لكن تأمل النص يطرح إشكالا حقيقيا آخر، لاسيما إذا استصحبنا تاريخ وفاة الابن والأب. فقد تقدم القول أن الابن توفي قبل والده، كما توفي والده أبا عبد الله قبل جده أبي جعفر، أي أن أبا بكر عاش نحواً من ستين سنة، وتوفي سنة: (733هـ)، أي أنه ولد في النصف الأخير من القرن السابع (حوالي 670هـ). وبهذا يكون الخطأ وارداً من ابن الخطيب أيضاً الذي أثبت تاريخ وفاة الأب سنة: (724هـ). ويكون الحق مع البناهي الذي جعل تاريخ الوفاة سنة: (753هـ)، والله أعلم.

ويقود تأمل نص البناهي أن المقصود هو أبو عبد الله الطنجالي والد أبي بكر، ذلك ما لمسناه من صنيعه، حيث نفى أن يكون الطنجالي جدهم الأعلى الذي توفي سنة (651هـ) بقريئة وردت عنده: (... وكان هذا الرجل المترجم به جلداً، قويا في نفسه، بدناً، طوالاً هاشمياً، خلقاً وخلقا، نبهاً، نزيهاً، خطيباً مهيباً، أصيل الرأي، رصين

العقل، قائماً على عقد الشروط وعلى الحساب والفرائض على طريقة جده وسميه الولي أبي عبد الله²⁵. دل هذا النص من البناهي دلالة واضحة على أن المقصود جد الطنجاليين الأعلى أبو عبد الله، وأثبت تاريخ وفاته بقوله: توفي صدر عام (753هـ) عن غير عقب من الذكور. يعني أن ولده أبو بكر توفي قبله. وفجع به والده الخطيب أبو جعفر نفعه الله وأعظم أجره، أي أن أبا عبد الله توفي قبل والده أبي جعفر²⁶.

وسيزداد الأمور وضوحاً في اعتقادي مع ترجمة والد أبي عبد الله الطنجالي، أبو جعفر الخطيب الذي توفي بالطاعون فما قصة والده؟ وما أخباره وما جرياته؟

- هو أحمد بن عبد الله بن عبد المنعم الهاشمي الطنجالي أبو جعفر، قال ابن الخطيب كان سادجاً على سنن من الخير وحسن العهد، وكان قد قرأ صناعة الطب، وهو والد الطيبة الأدبية أم الحسين²⁷، ولي القضاء بلوشة بلد سلفه، وكان حسن الطريقة، مات في الطاعون سنة: (750هـ)²⁸. هاذة إفادة من ابن الخطيب أيضاً تكذب رواية البناهي وتخلق إشكالا آخر، أي أن أبا جعفر توفي قبل ابنه ولك أن تتأمل تاريخ وفاتها!!

ومهما يكن من فهم ونظر، فلم يبق لنا إلا أن نشك في رواية البناهي، وهنا لا نستطيع أن ننفي الاضطراب الحاصل بين التلميذين، ابن الخطيب والبناهي أو نثبت. ولكننا نرجع أصل الإشكال إلى أوهام النساخ و المحققين، فلعل تاريخ وفاته حدث فيها تصحيف، فعوض أن يضع (754، كتب 724) والله أعلم.

ولم يقتصر البيت الطنجالي على الرجال دون النساء، فقد انفردت المصادر بأخبار عن أخت العلامة أبي عبد الله الطنجالي صاحب الرسالة، بحكايات ونوادير:

- أم الحسن الطنجالية، بنت القاضي أحمد أبي جعفر الطنجالي الهاشمي، من أهل لوشة، وهي أخت أبي عبد الله صاحب الرسالة التي يأتي ذكرها، نبيلة، حسبية، تجيد

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

قراءة القرآن، وتشارك في فنون من الطلب، من مبادئ غريبة، وخلق، وإقراء مسائل الطب، وتنظم أبياتا من الشعر. ذكرتها في خاتمة الإكليل بما نصّه: ثلاثة حمدة وولادة، وفاضلة الأدب والمجادة، تقلّدت المحاسن من قبل ولادة، وأولدت أبكار الأفكار قبل سنّ الولادة. نشأت في حجر أبيها، لا يدخر عنها تدريجا ولا سهما، حتى نهض إدراكها وظهر في المعرفة حراكها، ودرّسها الطبّ ففهمت أغراضه، وعلمت أسبابه وأعراضه ولها عناية بالشعر²⁹.

* حفيده:

ومن عقب الأسر الطنجالية الإمام الحفيد أحمد بن عبد الله بن أحمد بن يوسف بن أحمد بن عمر الهاشمي الطنجالي من أهل مالقة، أبو جعفر أخذ عن أبيه الخطيب أبي عبد الله المتقدم ذكره، وأبي عبد الله ابن رشيد السبتي صاحب الرحلة العجيبة، وأبي عبد الله بن ربيع، ومالك بن المرحل المشهور في آخرين، وأجاز له جده أبو جعفر، وأبو عبد الله ابن صاحب الأحكام³⁰، وأبو الحسين محمد بن محمد بن سعيد ابن زرقون، دَمَتَ الأخلاق، قديم العدالة، كثير الحياء، حسن الخطّ، كتَبَ الشروط، ثم رفضها مقتصرًا على الخطابة والإمامة بمسجد مالقة. قال ابن الخطيب: رافقني في السفر إلى العدو، فبلوت منه فضلا وسذاجة، ومات في شوال (سنة 764هـ)³¹.

* تلاميذ الإمام أبي عبد الله الطنجالي:

تتلمذ لأبي عبد الله الطنجالي خلق كثير، فقهاء، وأدباء، وقضاة، ومفسرون، من أجلهم أذكر الإمام المفسر أبا القاسم ابن جزى الكلبي الغرناطي (ت 741هـ) الذي ارتبط اسمه بمصدرين هامين من مصادر الشريعة، وهما: القوانين الفقهية، والتسهيل لعلوم التنزيل. وقد حَفَلَتْ بذلك الإحاطة لابن الخطيب في بيان طرق الأخذ عن أبي عبد الله الطنجالي.

ويقودنا البحث في تراث بلاد المغرب الإسلامي، إلى الكشف عن أسرة ابن جزري الغرناطي المفسر، والوقوف معها مليا للتعرف على أثرها بمملكتنا الشريفة، فابن جزري علم ارتبط اسمه في ذاكرة المغاربة قاطبة بكتابه القيم **القوانين الفقهية**. فصار مصدرا هاما من مصادر حواضرنا التعليمية والجامعية، بل صار يحفظه الطلبة الكبار قبل الصغار، فضلا عن تفسيره **التسهيل** المقرر عندنا اليوم بمدارس التعليم العتيق. لما عرف عن الرجل من حسن التربية والتعليم، واعتدال في اتباع منهج السلف من علماء البيان في تفسير كتاب الله عز وجل.

وعقبه ظاهر بين القضاء والكتابة منهم الكاتب أبو بكر (ت785هـ)، له ترجمة حافلة في **نفح الطيب** للمقري، حيث حلاه بقوله: (له مشاركة حسنة في فنون من فقه وعربية وأدب وخط ورواية وشعر تسمو ببعضه الإجابة إلى غاية بعيدة، وقرأ على والده ولازمه، واستظهر ببعض تأليفه، وتفقه وتآدب به، وقرأ على بعض معاصري أبيه، ارتسم في الكتابة السلطانية لأول دولة السلطان أبي الحجاج ابن نصر، وولي القضاء ببرجة، وبأندرش، ثم بوادي آش)³². وله أشعار رصينة وقصائد، صدر فيها أعجاز امرؤ القيس، أثبتها المقري في **نفح الطيب**³³، لمن له عناية بتراث أجدادنا وأسيادنا.

وله تقييد في الفقه على كتاب والده المسمى **بالقوانين الفقهية**، ورجز في **الفرائض**، تقدم قاضياً بغرناطة وأستاذاً، وخطيباً بالجامع الأعظم بها إلى حين وفاته، عوضاً عن الأستاذ الخطيب أبي سعيد فرج بن لب (ت782هـ) بعد وفاته رحمه الله جميعاً.

-ومن أبناء العلامة ابن جزري أيضاً، أبو عبد الله محمد أعجوبة الزمان، إذ تحتفظ كتب التراجم بأخبار سنية عن حاله. فهو الذي كتب **رحلة ابن بطوطة ورتبها**. وهو كاتب السلطان المغربي أبي عنان المريني (ت759هـ)، ولما تنازع الكتاب أرباب الأقاليم، والرؤساء أصحاب السيوف في تشبيه العذار، وقالت كل فرقة: لا نشبهه إلا

بها هو مناسب لصنعتنا، فلمّا فرغوا، قال ابن جزري رحمه الله:

أتى أولو الكتب والسيف الأولى عزموا*** من بعد سلمي على حربي وإسلامي
توفي أبو عبد الله - رحمه الله - بفاس سنة (758هـ).

وأما أخوهم الثالث فهو القاضي أبو محمد عبد الله بن أبي القاسم بن جزري، الإمام العلامة الأديب، المعرّف، رئيس العلوم اللّسانيّة، وصفه ابن الخطيب بأنه أديب، حافظ، قائم على فن العربية، مشارك في فنون لسانية، وعد شيوخه حيث أخذ عن والده، وعن القاضي أبي البركات ابن الحاج، وابن لب، وابن بيش، وابن الجياب، وابن سلّمون، والمقري وآخرون.

وتتلمذ لأبي محمد تلاميذ نجباء كابن عاصم، وابن مرزوق الحفيد مالك زمانه وغيرهم. له أشعار كثيرة أوردها ابن الخطيب في الإحاطة، و المقري في نفع الطيب، توفي - رحمه الله - سنة (758هـ)³⁴.

بعد هذه الإمامات الدالة على غنى مصادرنا وتاريخنا، نعود إلى أركان وأصول مترجمنا الولي الصالح الخطيب أبي عبد الله الطنجالي، لنواصل البحث عن أجل تلامذته، ونسير خطوة خطوة، لنكشف جيلا آخر ممن أخذوا عنه وسمعوا منه. بل تفيد بعض هذه التراجم جوانب خفية من رعاية الطنجاليين ببناء الإنسان.

فقد تتلمذ له أعلام آخرون، ومن أخذ عنه، وشاركه في ابنه أبي بكر محمد بن قاسم ابن أحمد بن إبراهيم الأنصاري، قال عنه ابن الخطيب: (عرض الرسالة على ولي الله أبي عبد الله الطنجالي، وأجازة. ثم على ولده الخطيب أبي بكر، وقرأ عليه من القرآن)³⁵. وفي هذه الترجمة نشعر باطلاع الطنجالي على كتب الفقه ومسائله، لا سيما مصدر المذهب المالكي ورأسه كالرسالة.

- ومن أجل تلامذة الولي الخطيب الصالح أبي عبد الله الطنجالي الشاعر الأديب لسان الدين ابن الخطيب الغرناطي، إذ تحتفي كتب التراجم بمشاهد طريفة، بل حدثنا ابن الخطيب نفسه بأنه كانت بينهم قرابة مصاهرة، وحدثت بينهم مناورات بلوشة كما أسلفت، فأرغموا بعض الأسر العلمية على الخروج منها. إذ كانت للطنجاليين شوكة وقوة، لم يصمد أمامها كثير من الناس. ثم ثار الطنجاليون على لوشة بلد ابن الخطيب ووقع ما وقع لأنهم كانوا أقوياء في الهجمات من التشاجر.

-ومن تلامذته أيضا الفقيه المفتي رأس المذهب المالكي، بل له اختيارات فقهية خارجة عن مشهور المذهب، مفتي غرناطة وخطيبها أبو الفرج سعيد بن لب (ت882هـ)، والفقيه ابن علاق الأندلسي (ت806هـ)³⁶، وغيرهما من أعلام المذهب المالكي بالأندلس.

ومن تلامذته الكبار أبو بكر بن منظور (ت750هـ) وهو من الذين لم تُثبِتْ كتب التراجم تلمذتهم للطنجالي، بل صرَّح ابن منظور نفسه في كتابه: البرهان والدليل من خواص سور التنزيل وما في قراءته في النوم من بديع التأويل، في أكثر من مناسبة أخذه عن شيخه الطنجالي، حيث نص على أنه حدثه شيخه، وأشار إشارة دقيقة إلى أن شيخه قد حدثه وتوفي رحمه الله، مما يعني أن الطنجالي، توفي سنة (724هـ)، قبل ابن منظور المتوفي سنة (750هـ)، هذا إذا كان الطنجالي شيخه أبو عبد الله مؤلف الرسالة، ووالد أبي بكر الطنجالي، ومن ثم يكون نظر ابن الخطيب راجحا، ورأي البناهي مرجوحا والله أعلم.

* نسبهم الشريف المنتهي إلى رسول الله ﷺ:

بحثت مليا عن صلة الطنجاليين بالهاشميين، فلم أهدت إلى ذلك سييلا؛ بل غاية ما وقفت عليه الإمامة عاجلة أفادنا بها القاضي البناهي، ذلك نصه: (كان شيخنا أبو عبد

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

الله بن بكر يتوهم في أبي عبد الله الطنجالي السؤدد وهو صبي، وسماعته يقول وقد دخل عليه في مجلس إقراءه بالقة: هذا هاشمي، أشعري، إذ كانت والدته أمة العزيز بنت القاضي أبي عامر بن محمد بن ربيع الأشعري. وربما قصد الشيخ بمقالته الوصف بالمذهب الأشعري والتورية. والطنجاليون ينتسبون من أولاد هاشم بن عبد مناف إلى جعفر بن عقيل بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم، وبنو هاشم آل رسول الله ﷺ³⁷. هذه الإفادة الوحيدة التي توصلنا إليها ولا نملك غيرها حول نسب الطنجاليين إلى آل هاشم. ومهما يكن من تدقيق لهذه المقولة، فإنها تقربنا من أسرة أبي عبد الله الطنجالي، وتكشف أصلهم ونسلهم.

وعدَّ ابن عبد الملك المراكشي من تلامذة ابن ماتع الكناي الإشبيلي أبا عبد الله الطنجالي، وأبا جعفر ابنا يوسف. بل زاد -رحمه الله-، بأنه تتلمذ عليها³⁸.

المحور الثاني : الدراسة:

1.نسبة الرسالة إلى أبي عبد الله الطنجالي:

لا يفيد البحث كثيرا في نسبة الرسالة إلى أبي عبد الله الطنجالي، غير رواية حكاهما الونشريسي في المعيار، ونسب الرسالة إلى أبي عبد الله الطنجالي، بقوله: (ما ورد في براءة يوسف في تأليف أبي عبد الله الطنجالي: هذه مسألة من التفسير تضمنت قصة يوسف على نبينا وعليه الصلاة والسلام لبعض حذاق الأندلسيين، وهو الشيخ، الفقيه، الخطيب، الزاهد، الورع، الشريف، أبو عبد الله محمد بن أحمد الهاشمي الطنجالي-رضي الله عنه- وسأها: تحقيق الكلام في براءة يوسف عليه السلام. ألفتها بخط الكاتب الأبرع، أبي القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان النجاري)³⁹.

2. بناء القصة ودواعي التأليف:

انطلق المؤلف-رحمه الله- من مقدمة موجزة أفصح فيها عن دواعي تأليف

الرسالة، وذلك لما سمعه من كلام الناس واتهام الحشوية ليوسف عليه السلام بأوصافٍ خبيثة، حيث ضلوا وأضلوا غيرهم، فانبرى من شدة غيrote على عصمة أنبياء الله عز وجل، ومنهم نبي الله يوسف عليه السلام، أن يقع في فخ امرأة، وصفها المؤلف بالكفر والعناد، والضعف. فأفرد رسالة حقق فيها الكلام، وبرأ يوسف عليه السلام، مما علق به من التُّهم، ومن الشبه المكدرة التي أطلقها الواشون، الذين تناولوا على مقامه.

ثم ذكر مقصده من تأليف الرسالة حول قصة يوسف عليه السلام، من تحقيق القول مع المخالف لتبرئة يوسف وتنقية سيرته مما قيل في حقه، وهو مقصد شريف لمن تأمل. فقد حقق الله له المراد كما يأتي من مطلع القصة إلى نهايتها.

بعد ذلك عرض الرسالة على أولي العلم والحلم من أصحابه ممن رأى فيهم أن الله عز وجل رفع قدرهم علماً وديناً وورعاً، فوافقوه واستحسنوا صنيعه.

ويرى المؤلف -رحمه الله- أن الثمرة المرجوة من هاذة الرسالة لا تتحقق إلا بنشر هذا الكتاب، وبثه بين الناس والباحثين لا كتمه عن أنظارهم، ولعل هاذة الثمرة هي التي أسهمت في الحفاظ عليه من الضياع والخسران، وهي التي شجعتني على إخراجه والعناية به.

وبعد المقدمة الموجزة التي رسم فيها أبا عبد الله الطنجالي، ملامح منهجية قوية محترماً فيها بناء المقدمات في الثقافة العربية الإسلامية من بسملة وحمدلة وصلاة. انتقل إلى صلب الموضوع، فانطلق في بداية أمره من نصوص قرآنية استدعاها للدفاع عن يوسف عليه السلام، ترفع شأنه وترعاه، ثم ثنى بأحاديث نبوية شريفة، وأخبار سليمة تشهد على منزلة يوسف عليه السلام. ويكمل ذلك قوله: (فمن منزلته إيتاء الله تعالى له الكتاب والحكم والنبوءة والاجتباء، والهدى إلى الصراط المستقيم، والتفضيل

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

على العالمين، والشهادة له أنه من الصالحين، ومن عباده المخلصين)⁴⁰.

وقد غلظ القول كثيرا على الحشوية الذين ركبوا مركبا سيئا في إغراء ضعفاء العقيدة من المفسرين والمؤرخين الذين استجابوا لشنيعهم، وبثوا ما لا يليق بمقام يوسف نبي الله عليه السلام.

ثم تدرج -رحمه الله- في الرد عليهم من خلال مضمون القصة نفسها التي تم تأويلها وفق أفكارهم ومذاهبهم، وجعلوها منطلقا لشبههم الضالة. ثم ضعّف ما لديهم من حجج واهية وأثبت براءة يوسف عليه السلام واضمحل كل الأوهام والوساوس. وكان دقيقا في تعامله مع المخالفين له. فقدم لهم النص القرآني باعتباره مرجعا حكما بينهما وأنه للتدبر لا للقراءة العجلى المترسّلة التي لا تخرج درره وفوائده. فقاده تدبره وتأمله للقصة إلى براءة يوسف عليه السلام مشبها ذلك مما قالته بريرة في حق عائشة، بل زاد عليها بما هو أذكى وأطهر، كما يأتي في ثنايا النص.

ثم واصل تسفيه دعاوهم منطلقا من قاعدة أساسية جعلها أرضية لتفسير ما يأتي بعدها، وكان من ذلك أن يوسف عليه السلام لا يوصف بوصف إلا وفقا لهذه القاعدة القرآنية وما جاء فيها، وما قررته وأصلّته. كما أكد سبحانه وتعالى أنه أتاه الحُكْمَ والعلم، ثم رقاها إلى درجة الإحسان في إشارة إلى حديث جبريل عليه السلام.

وأجاد المؤلف -رحمه الله- وتوفق في تأمل الآية وتدبر معانيها، إذ ذكر مواطن الإشكال، من ذلكم ما جاء في قوله تعالى: ﴿ولقد همّت به وهم بها﴾ [يوسف:24]، حيث صرح بأن هذا الموضوع تحديدا هو الذي خفي المراد به على كثير من الناس، وزلت فيه الأقدام، واضطربت فيه الأفهام، وكثر الخوض فيه، واتسع الكلام، فمنهم من أورد الكلام في القصة وجعله حكما ثم رجع إليه. ويتأمل الآية وتدبر معانيها استنبط المؤلف حججا بينات على براءة يوسف كما في الرسالة.

وأبان تشوير الآية عن منزع بلاغي لطيف يتمتع به الرجل، حيث وقف مليا مع قوله: (الهم) في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف:24] فأبعد نسبة الهم للمرأة، ومنع ذلك في حقها رغم كفرها، وعدم عصمتها، واعتبره في حق يوسف أولى لارتباط ذلك بخطرات النفس الخارجة عن إرادتها. ثم استعرض ثقافته اللغوية فأبان عن منزع بلاغي جيد في تفسير الآية، مستحضرا بعض أقوال سيبويه في المسألة لتحريير الخلاف اللغوي الوارد فيها.

ثم حسم المؤلف الخلافَ بعد ذلك في ثنايا الرسالة، وأن من دلائل تحقيق الكلام في براءة يوسف عليه السلام أن القصة من أولها إلى آخرها ليس فيها ما يدل على الإنكار عليه، ولا على الاستغفار مما نسبته الخائضون في أمره إليه. ولو كان كما يقول المخالف لكان فيها مما يليق بذلك ويشاكله مما في أمثالها على رأيه.

القسم الثاني : ملحق لنص الرسالة⁴¹

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً.

الحمد لله رب العالمين، وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وعلى جميع النبيين والمرسلين، صلاة دائمة أبد الأبدین.

لما ركب الناس في قصة يوسف عليه السلام الصعَبَ والذلولَ، وأكثرُوا فيها القالَ والقيلاً، واستند كثير منهم إلى أخبار ما لصحَّتْها من سبيل، وقع في كتب من تقدم من ذلك لما يقف من سماعه الشَّعْرُ، ويأبى قبوله من له لمحَّةٌ في صحيح النَّظَرِ، لحقتني الغيرةُ لذلك المحلِّ الشَّرِيفِ، وتاقت نفسي إلى الإعلامِ بثبوتِ بَرَاءتِهِ في كتاب الله تعالى والتَّعْرِيفِ، وإلى الاستِضَاءِ في ذلك بأنوار القرآن، والاقتصار على مواردِهِ العَدْبَةِ

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

الشفافية علةً الظمئان، فإنه الهدى والنور، والشفاء لما في الصدور، العروة الوثقى، والحكم العدل عند مُشْتَبَهَاتِ الأُمُور، فَمَا هو إِلَّا أَنْ أَعْرَضْتُ عَنْ غَيْرِهِ، وَأَقْبَلْتُ إِلَيْهِ، وَتَرَكْتُ مَا سِوَاهُ وَعَوَّلْتُ عَلَيْهِ، فَشَرَحَ اللَّهُ لِمَا أَرَدْتُ صَدْرِي، وَبَلَّغَنِي فِيهِ أَمَلِي وَيَسَّرَ لِي أَمْرَهُ، فَقَيَّدْتُ ذَلِكَ بِالْكِتَابِ، وَبَدَأَ غُرَّةَ مَشْرِقَةِ لَأُولَى الْأَلْبَابِ، وَظَهَرَ بِهِ فِيمَا قَصَدْتُ الْحَقَّ وَارْتَفَعَ الْارْتِيَابُ، ثُمَّ لَمْ أَزَلْ أَعْرَضُهُ عَلَى مَنْ أَرَى أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ رَفَعَ قَدْرَهُ عَلِمًا وَدِينًا وَأَحَلَّهُ مِنَ النَّصِيحَةِ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِكِتَابِهِ مَحَلًّا مَكِينًا فَكُلُّ أَفَاضٍ فِي الْإِسْتِحْسَانِ، وَشَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى مَنْهَجٍ مِنَ الْبَيَانِ وَالتَّيْيَانِ، ثُمَّ رَأَيْتُ أَنَّ ثَمَرَتَهُ إِنَّمَا تَحْصُلُ بِأَنْ أَشْهَرَهُ وَأَذِيَعَهُ، لَا بِأَنْ أَكْتُمَهُ فَأُضِيَعَهُ، لِيَبِينَ الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، لِمَنْ كَانَ فِي الْعِشْوَاءِ خَابِطًا، فَيَسْلُكُ عَلَيْهِ، وَيَتَضَحَّ لِمَنْ كَانَ فِي تَأْوِيلِ كَلَامِ اللَّهِ غَالِطًا فَيَرْجِعُ إِلَيْهِ، وَالْمَنْ لِلَّهِ سَبْحَانَهُ، وَعِنْدَهُ الثَّوَابُ الْجَزِيلُ، وَهُوَ حَسْبُنَا وَنَعْمَ الْوَكِيلُ.

فأقول: إن يوسف عليه السلام من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَأَجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام:87] ومن الذين قال سبحانه فيهم: ﴿كُلٌّ مِنْ الصَّالِحِينَ﴾ [الأنعام:85] ومن الذين قال جل وعلا فيهم: ﴿وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام:86] ومن الذين قال فيهم لمحمد نبيه عليه السلام: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام:90]. ومن الذين قال فيهم: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف:24] ومن قال فيه رسول الله ﷺ: (إن الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم بن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام)⁴². وقال النبي ﷺ منبهاً على تحريه وجميل صبره والمحافظة على إبداء براءته وتطهير ذكره: (ولو لبثت في السجن طول لبت يوسف لأجبت الداعي)⁴³ رسول الملك الذي قال له: ﴿ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النَّسُوءِ الَّذِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [يوسف:50] إلى غير ذلك مما له في كتاب الله تعالى من عليّ القدر، ورفيع الذكر.

فمن منزلته إيتاء الله تعالى له الكتاب والحكم والنبوة والاجتباء، والهدى إلى الصراط المستقيم، والتفضيل على العالمين، والشهادة له أنه من الصالحين، ومن عباده المخلصين. وهو ممن أعلم محمدٌ ﷺ بأنه: (الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم) 44. كيف يسع مسلماً مسامحة من زحزحه عن هذه الدرجات العلى، وقصد به غير قصدها، ورام أن يسلب عنه باهر هذه الحلبي، وأن يسميه بضدها، نعوذ بالله من كل نزعة شيطانية، تلقتها بالقبول أغبياء الحشوية، حتى أشاعوها بين المسلمين، وعُزِّ بذكرها ضعفاء المفسرين والمؤرخين ونعوذ بالله من الشيطان ونزعاته، ونسأله سبحانه أن يجعلنا من المتذكرين المبصرين المتقين الله حق تقاته.

وأقول: إنَّ من نفس القصة التي بها ألقى الشيطان الشبهة إليهم، يتبين الرد عليهم، وتوهين ما لديهم، وتثبت براءة يوسف عليه السلام، وتضمحل تلك الوسوس والأوهام. قال الله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: 26]، وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: 29] فمن تدبَّره ظفر بمراده، ووصل بتوفيق الله تعالى وفضله إلى صحة عمله، واعتقاده بآيات هذه القصة إذا تأملتها لم تجد فيها من حق يوسف عليه السلام، إلا مثل ما قالت بريرة 45 في حق عائشة -رضي الله عنها- حين سئلت، فقالت: (والله ما أعلم عليها إلا ما يعلم الصائغ في تبر الذهب الأحمر) 46. وأنا أقول: والله ما أعلم على يوسف عليه السلام في كتاب الله الذي من قال به صدق، ومن حكم به عدل، إلا مثل ما قالت به بريرة وأزكى وأطهر.

فأول ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [القصص: 14] قدَّم الله سبحانه هذه الآية لتكون كالقاعدة لما يأتي بعدها، فلا يضاف إليه إلا ما يثبت معها ويليق بها، فأخبر سبحانه أنه أتاه الحكم، والعلم، وجعل

جزء المحسنين محولاً على ما أتاه ومشبهاً به. والإحسان فسرهُ النبي ﷺ بقوله: " أن تعبد الله كأنك تراه"⁴⁷. فإن لم يكن الأنبياء عليهم السلام أهل التمكين في هذا المقام فمن أهله؟ أفيلق بهم مع هذه المقامات، ما قاله الحشوية في هذه القضية من موافقة امرأة كافرة، ناقصة العقل، عديمة الدين، مترفة في الدنيا طوع يد الشيطان على ما أرادت من قضاء مآربها ومبلغ مطلبها، حتى ينتهي الحال معها إلى ما اختلقوه وافتروه، وزعموا أنهم رووه من حل التكة والسراويل، والقعود بين رجليها، حاشا لله وكلا. والله لا يَأْلَفُ الشَّكْلَ إِلَّا بِشَكْلِهِ، ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر:43] ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [النور:3] ﴿الْحَيْثِيَّاتُ لِلْحَيْثِيَّاتِ وَالْحَيْثُونُ لِلْحَيْثِيَّاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [النور:26] فلا شك أن من آتاهم الله الحكْم والعلم، ورفَّاهم إلى الإحسان، لا دخول لهم في رذيل السمات، وواهي السقطات، وإنما يقع في ذلك الجاهل المسلوب ثور عقله المعرض ذكر ربه، قال عليه السلام: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) الحديث⁴⁸. فإن قالوا: لم يبلغ الأمر إلى هذا. قيل لهم: معلوم أنكم لا تقولون: إن الأمر بلغ هذا، ولكنكم ذكرتم مبادئ قبيحة، ومقدمات خبيثة، وأكواناً محرمة، وهتك أستار محترمة، أتجوز إجابة المراودة، واستعمال الخطأ إلى ما ذكرتم من القعود بين الرجلين، والخلوة، والمكاشفة، والانتهاة إلى حل التكة والسراويل؟ أيهون قول هذا كله بغير علم عند الله؟ ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور:15] وأين أنتم من قوله تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [النور:12]. ثم قال سبحانه وتعالى: ﴿وَرَأَوْنَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ﴾ الآية [يوسف:23].

تأمل -رحمك الله- ما في هذه الآية من صونٍ عرَضه، ولطيف التَّنبِيه بمُحاشاتهِ من أفعالها على ذكائه وفضله، وسلَّه من موجب مكرها كما تُسلُّ الشعرة من العجين بقوله

تعالى: ﴿وَرَاوَدْتُهُ﴾ [يوسف:23] نَسَبَ الْمُرَاوِدَةَ لها وأفردها بها⁴⁹. ثم قال: ﴿الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا﴾ [يوسف:23]. فوصل التي هو في بيتها، وذلك لأنه لا يدل إلا على الاستقرار والثواء خاصة. وعدل سبحانه عن أن يذكرها باسمها أو بصفة لها، أو يقول امرأة العزيز، كما قال في الآيتين بعد ذلك، ويصل التي بغير هو في بيتها مع كثرة ما يمكن من أنواع الملابس والمخالطات، لأن الثواء والاستقرار هو الذي لا عيب فيه على يوسف عليه السلام، ولا شك في صحة أصله إذا كان سيدها قد قال لها أولاً: ﴿أَكْرِمِي مَثْوَاهُ﴾ [يوسف:21] إذا رجي الانتفاع به. وأن يتبناه، فكان ثواؤه في بيتها عليها كالأمر المفترض ولم يكن دخوله للبيت لإجابة دعائها، ولا لموافقته على أمر عارض، فإذا اعتبرت وصل التي بما يقتضي الاستقرار والثواء، وجدته في دفع التهمة عنه من قبيل صرف السوء والفحشاء، وسبحان الذي لما أراد أن يعلم بشدة حرصها عليه، وأنها غَلَقَتِ الأبواب جعل في اسمها جواب من يقول: فما الذي أدخله البيت حتى صاراً جميعاً وراء حجاب كلامه أحسن الكلام، وهو البر الرحيم، ذو الجلال والإكرام.

ثم قال: ﴿وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ﴾ [يوسف:23] فأفردها بهذا الفعل، ولم يجعل له مشاركة لها فيه ولا في غيره، ولو كان منه عليه السلام حضور شهوة، أو اتباع هوى، لبعد تحلفه عن ذلك كله وعدم المشاركة فيه. ثم قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتْ هَيْت لَكَ﴾ [يوسف:23] يتضمن هذا خلعه عذارها وفضيحتها نفسها لديه، وتصريحها بما أرادت ونصها عليه، وأمرها به وتأكيد به لا يشكل ولا يمتري فيه واستعجاله، وفي هذا كله لم يذكر الله تعالى ليوسف عليه السلام قولاً ولا فعلاً فيثبت عليه إليها ميلاً، بل أفرد سبحانه المرأة بهذا الخطاب، ثم ذكر جواب يوسف عليه السلام متصلاً بقولها مستجيراً بربه، وأخذاً في ذكر حقه، وإسباغ نعمة الداعية لشكره ومحذراً من الظلم وسوء عاقبة أمره، فقال: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [يوسف:23] قيل: أراد بقوله: ﴿رَبِّي﴾: الله سبحانه. وقيل: أراد العزيز، والقول الأول أولى. لأنه حق الله تعالى،

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

والقيام به أكد بالتنبيه عليه من حق من سواه. ويتجه القول الآخر على أن يكون خاطب المرأة بما تفهم.

ثم قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ الآية [يوسف:23]. قلت: هذا الموضوع هو الذي خفي المراد به، فزلت فيه الأقدام، وكثر الخوض، واتسع الكلام. فمنهم من أورد هنا الكلام في العصمة ورجع إليه. ولم أورده لأنني لم أحتججه ولقربه لمن أراد الوقوف عليه⁵⁰. وإنما أردت بيان ما ظهر لي في تدبر تلك الآيات، وذكر ما فيها من الأدلة البينات، على ما نحن بسبيله، والله الموفق للصواب برحمته فمنه الذي قدمته.

ثم أقول: إن الهمَّ الذي يرجع إلى الكلام النفس وخطرتها المعارضة في مبادئ الأומר ملازماً للإرادة. ولعل إلحاقه بالإرادة أقرب. وهو لا يتعلق بالذوات، وإنما يتعلق بالأفعال، وهو أيضاً لا يتعين فيه فعلٌ بل يصلح للتفسير لمختلف الأفعال.

وأقول: إن المرأة المراودة عن نفسها، كانت إذ ذاك كافرة كما تقدم، غير ذات عقل ودين، مبتلاة مشغوفة. ومع هذا فسيأتي الكلام مع بلاغة الكتاب العزيز وإيجازه، يمنع من تفسير الهم المنسوب إليها بأنه إرادة الأولى ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. وإذا لم يسغ صرف معنى الهم في حق المرأة مع ما هي عليه إلى ذلك، فصرفه إليه في حق يوسف عليه السلام أبعد من جهة اللفظ والمعنى.

فبان من ذلك أن الكتاب العزيز أفصح الكلام وأحسنه مساقاً، وأبعده عما يعرض في كلام البشر من الحشو والتكرار الذي لا يفيد، والطول الذي لم تدع حاجة إليه.

ونحن إذا تأملنا هذه الآية التي هي: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف:24]. وجدنا قبلها قوله تعالى: ﴿وَرَاوَدْتُهُ﴾ الآية [يوسف:23]. قد أنبأت على المراودة، وتغليق الأبواب، وتصريح المرأة بما أرادت، والنص عليه، والدعاء إليه، واستعجاله والتأكيد

فيه يوسف عليه السلام على ذلك الجواب الجازم الذي ليس فيه مواعدة ولا تطميع من غير توان وبيان ما عنده من رعي حقوق الله سبحانه وربوبيته، والاعتراف بنعمته، وأنه لا يفلح من ظلم إلى غير ذلك مما دل عليه الكلام، وهذا كله في غاية الوضوح والبيان. فكيف نحمل ما جاء بعده من لفظ: ﴿هَمَّتْ بِهِ﴾، المستغلق إبهاماً، الكائن في النفس بمنزلة الخطرات الأولى، العارضة، على أنه إخبار ثان مما بيناه، والنص عليه في الآية قبله، ونحمل على هذا الكلام الله تعالى مع أن له محملاً سواه، يفيد معنى زائداً ويجري على ما تقدم، لا ينافره ولا يأباه.

ألا ترى أن مثل هذا لو وقع فيما بيننا لكان للسامع أن يقول: قد تقدم تحديثك بهذا وبسطه، فلم كررته في لفظ إنما ينبئ عن ذكره في النفس وعن إرادته؟ إنك ما أفدت شيئاً. ولا يحسن إيراد الحديث فمثل هذا لا يحسن أن يحمل كلام الله عليه، ولا أن يفسر لهم به، لأنه تكرر لا يفيد، ووضع لا يليق بوجيز الكلام وبليغ.

وأيضاً فإن جملة: ﴿هَمَّتْ بِهِ﴾ [يوسف:24]: جاءت مصدرة بلام الابتداء وحرف التحقيق الذي يصير الكلام بهما بمنزلة المقسم عليه. وما ذلك إلا لتأكيد الخبر، والاعتناء بالإعلام به. فكيف يُذكر بعد هذا الاستفتاح ما قد سبق بآيين من هذا، كمن يستفتح الكلام مؤكداً فإذا أصغى إليه لا يقول شيئاً. فإن قلت: إنما المراد ما عطف على: ﴿هَمَّتْ بِهِ﴾. وذكرت همت به توطئة له. قيل لك: لو كان كما قلت، لاقتضى الإيجاز الاستغناء عن هذه التوطئة، لأنه قد نبين أنها تكرر أقرب إلى المعنى منه إلى الاختلاط بكلام الناس، فكيف بالكتاب العزيز؟ وأيضاً (فإن كلام العرب على تقديم ما بيناه أهم وهم به أعنى)⁵¹ قاله سيوييه-رحمه الله-. فلو كان ما قلت لكان الكلام: ولقد همَّ بها. ويأبى الله ذلك وما أنزل به من سلطان. والقرآن من أوله على تأويل المخالف لا يثبت به له شيء، ولا مستند له فيه. وهو محل النزاع، فلا حجة فيه. فتعيَّن

صرفُ الهم في حقها إلى ما يفيد معنى لم يتقدم ذكره، وذلك أن المرأة كانت تجد في نفسها عِزَّةً لكونها امرأة العزيز، وربة المنزل، وأنه في كفالتها، وتحت حكمها، وأنها نزلت له عن رتبتها، وأطلعتة على مكتوم أمرها، وجاءت عليه بنفسها، وألقت عليه جلباب حياتها، فلم يلتفت إليها ولا عرج عليها، ولا وجدت عنده إلى ما دعت إليه، ولا نالت مما رجته؛ سوى أنها امتلأت عليه حقدًا وغضبًا وعدته مُشمتًا بها، إذ لم يقض لها إرباً. فهَمَّت به. أي: تأخذه بالعقوبة انتصاراً لنفسها لما جعلت إيايته عصباناً لأمرها. فالهمُّ هنا كما في قوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾ [غافر:5] وهم أيضاً هو بدفعها عن نفسه ومقابلة ما يقع من فعلها ذلك بمشاكلة ومثله، كما تقول: كان بيني وبين فلان كذا وكذا. وقال لي كذا وكذا. وقلت له حتى لقد همَّ بي إذا أردت بلوغ الغاية في المغاضبة.

وبهذا يستقيم إيراد القصة مكتملة مرتبة على حسب وقوعها في الوجود من المراودة وتغليق الأبواب واستنهاضها ذلك الحال، وتأكيده بقولها: ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ [يوسف:23] وجواب يوسف عليه السلام، وما حدث عندها من أجل الجواب ومن الهم بالعقوبة، وما همَّ به من الانتصار، وما أراه الله تعالى من البرهان الذي رجح به الهرب منها والفرار أمامها ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾ [يوسف:25] وما ذكر بعد ذلك كله وجيز بليغ عزيز لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه. وعلى مأخذ المخالف، لا يكون له معنى إلا تكرار بعض ما نص عليه أولاً من حال المرأة، ونسبه يوسف عليه السلام إلى ما برأه الله منه وشهد له بخلافها وما ذكر من اعتقادها العزة والعلو عليه بين في قولها: ﴿وَلَكِنَّ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمْرُهُ لِيُسْجَنَ وَلِيَكُونَ مِنَ الصَّاعِرِينَ﴾ [يوسف:32] فهذا هو الذي يلزم أن يحمل الهم عليه في حقها معاً، والله أعلم.

وإذا صح حمل الكلام على هذا، فقد زال اللبس، وارتفعت ضغطة الشبهة،

واطمأنت النفس، وانحل العقال، وانفصمت عروة الإشكال.

ومما يدل على صحة القول ببراءة يوسف عليه السلام، أن القصة من أولها إلى آخرها، ليس فيها ما يدل على الإنكار عليه، ولا على الاستغفار؛ مما نسبته الخائضون في أمره إليه. ولو كان كما يقول المخالف لكان فيها مما يليق بذلك ويشاكلة مما في أمثالها على رأيه. انظر قصة آدم عليه السلام في موضعها، تجدها معمورة من ذلك، مما يناسبها وفيها المنة بالتوبة والإغاثة بالرحمة. وكذلك في قصة نوح في سورة هود عليها السلام، حيث قال تعالى: ﴿فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَال رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [هود:47] وأين سؤال نوح عليه السلام مما نسبته الحشوية ليوسف في ذلك المقام. وفي قصة يونس، وفي قتل موسى عليه السلام القبطي، وفي قصة داود عليه السلام في قوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ﴾ [ص:34] الآيتين؟

ففي هذه المواضع من ذكر المناسب لها ما لا خفاء به، وليس في قصة يوسف عليه السلام من مثل ما تقدم شيء؛ بل فيها خلاف ذلك وعكسه، وهو وصف قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف:24] بما عدوه نصاً على الخطأ ودليلاً عليه، فأضافه جل وعلا إلى نفسه وقوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الصافات:111] إضافة التشريف، ووصفه بالإخلاص الذي هو أجل ما يمدح به العباد، ومثل هذا في سياق واحد، مع ذكر قبيح الخطأ في بليغ الكلام، غير مألوف ولا معروف ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء:82]. فإن قلت: فما حمل قوله تعالى: ﴿وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي﴾ [يوسف:53]. قلت: هو محتمل أن يكون من قول يوسف عليه السلام، وأن يكون من قول المرأة، واحتماله يسقط الاعتراض. وعلى تقدير أن يكون من قول يوسف عليه السلام يكون من الاعتراف أن الهدى والتوفيق والعصمة إنما هو الله

سبحانه، كما قال: ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [يوسف:33] فهو يتبرأ من حول نفسه، ويُسند الإنعام بالهدى إلى ربه. وفي الحديث الصحيح فيما يرويه رسول الله عن ربه: (يا عبادي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ) 52. وعلي ذلك قول الخليل عليه السلام: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم:35]. وادعأؤه، مع أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ [الأنبياء:51]. وهم أتقى الخلق لله، وأكرمهم عليه عليهم الصلاة والسلام، وما زال أهل الفضل والمعرفة يلومون أنفسهم ويقبحون عليها فهذا من نحو ذلك، والله أعلم.

فإن قلت: فما البرهان المذكور؟ قلت: قال الإمام أبو الفضل بن الخطيب في كتاب الأربعين له: (يجوز أن يكون لما همَّ بدفعها في نفسه، أراه الله برهاناً على أنه إن قدم على ما همَّ به من دفعها أهلها، وأنها تدعي عليه المراودة على القبيح، وتنسبه على أنه دعاها إلى نفسه، ضربها لأجل امتناعها منه، فأخبر الله تعالى أنه صرف عنه بالبرهان السوء والفحشاء، وهو القول المكروه، وظن القبيح واعتقاده فيه) 53. انتهى ما قال الإمام. وهو قول حسن ويؤيده ما ظهر في الوجود من قدِّ القميص من دُبُرٍ في الفرار أمامها الذي ينبى عنه قوله: ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ﴾ [يوسف:25] وجعل الله تعالى قد القميص من دُبُرٍ حاكماً له عليها، ولعله لو لم يفر أمامها ويترك ما همَّ به من دفعها لكان قد القميص من قبل؛ فتقوى الشبهة وتلحقه الإذابة والتهمة من أهلها، فأراه الله تعالى بالبرهان حُجَجَ تركه الانتصار، فكان الأمر كذلك ﴿وَأَلْفَيْهَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ﴾ [يوسف:25]. وظهرت براءته، وثبتت الخطيئة عليها، وقيل لها: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ﴾ [يوسف:28] وله: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا﴾ [يوسف:29]. ثم يقال للمخالف: هذا الذي زعمت أنه وقع من حل التكة والسراويل وما لحقت به. متى كان؟ عند قولها هيت لك أم بعده؟ فإن قال: كان قولها. قيل له: إن علام الغيوب الشهيد على كل شيء قد

أكذبتك. فإن قال في حكاية القصة: ﴿وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ﴾ [يوسف:23]. ولم يذكر في أثناء ذلك فصلاً بفعل ولا قول. وإن قال: بعد ذلك. قيل له: قد أكذبتك المرأة وشهدت ببراءته أولاً وآخرًا في حديثها مع نسوتها، حيث قالت: ﴿وَلَقَدْ رَاودَتْهُ عَنِ نَفْسِهِ فَأَسْتَعْصِمَ﴾ [يوسف:32]. ولو كان كما قلت لقلت: فَهَمَّ، ثم لم يفعل، أو فاضطرب أو نحو ذلك. فهذه الجهات تدل بجملتها ومفرداتها على جلالته قدر يوسف عليه السلام في احتمال الصبر والبلوى، وأن الله تعالى ذكرها مباحةً بما أودعه من الإخلاص والتقوى، وليس من القصص المذكور بما يحمد صاحبه أو يلام. وإنما هو شرح خصائص ومناقب أوجبت أن يقال عن أهلها: ﴿فِيهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾ [الأنعام:90] لنبينا عليه السلام. وكل ما تقدم إنما هو متلقى ومستقرى من القرآن وليس فيه حكاية عن أحد؛ إلا ما ذكرته من قول الإمام في تعين البرهان، وهو قول حسن لا ينبغي العدول عنه. فقد صح -بحمد الله- ما قلته، وثبت ما تأولته، وبلغ الغاية في الوضوح والبيان الذي لا إشكال فيه ولا تعارض. يحدثنا فلان عن فلان، ولا يرده قول أحد كائن من كان، وقد كفى الله سبحانه بما فتح وألهم مؤونة الحشوية ومن تبعهم إذ ليس بأيديهم ما يعول عليه، ولا ما يرجع عند التحقيق إليه؛ إلا ما يُعلم بطلانه قطعاً من قولهم عن ابن عباس أنه سئل عن القدر الذي انتهى إليه الأمر. فقال: قعد بين رجلها وحل التكية والسراويل. وفي آخر: الهميان والمئزر. أفصح في اعتقاد محصل أن ابن عباس يقع في عرض مسلم هذا الموقع لو كان حقاً؟ فكيف والله سبحانه قد بين في كتابه ما حصله برد اليقين أن يوسف عليه السلام لم يفارق حال عباد الله المخلصين، وبين أن هذا السؤال بحث عما لا يعني، وأن الجواب عليه غيبة أو بهتان، فكيف يُقر عليه ابن عباس، ثم يجيب عنه؟.

ومما يدل على فساد مُتتخلهم وَفَقُّهم هذا على ابن عباس، وهو أمر لا يدرك بالرأي ولا بالقياس، ولو كان ما زعموا حقاً لكان ابن عباس يرفعه إلى النبي ﷺ. ونحوه في

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

الفساد قولهم: إن جبريل عليه السلام قال ليوسف عليه السلام لما قال: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ [يوسف:52] ولا حين همت. انظر ما أ بين بطلان هذا. الله تعالى أورد القصة كلها متضمنه رعي يوسف وبره، فكيف يصح عن جبريل الرد عليه، وتذكيره بأمره من أمره؟ وأيضا فشيء من أمر جبريل عليه السلام لم يذكر في القرآن، ولا ثبت عن النبي ﷺ، يمكن الاطلاع عليه. والحديث الذي ذكره في هذا هو حقاً انفرد به صاحب البرهان المرغوب عنه، محتجاً به لنفسه، فلا عبرة به. ومن نحو هذا كثرة ما ذكره في البرهان الذي رأى فذكروا أشياء يخالف بعضها بعضاً. ويدل اضطرابهم فيها واختلافهم على أنهم لا يعتمدون على واحد منها ولا يتحققون فكذلك جميعها، فليس في مسألة إلا ما في كتاب الله عز وجل.

وقد تقدم بيانه وهو كاف شاف والحمد لله. وعليه حذاق أهل السنة، وأولي العلم والفتنة. ونقول لمن غفل ولم يبال بما نَقَلَ، فمن كان منهم من المحمولين في أحواله على الصحة والسلامة، فنقله في ذلك زلة عالم، لا حكم حازم. ومن سواهم فمردود عليه قوله، أو من نسب إليه ما لم يصح نقله. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليماً.

- لإثقة المصادر والمراجع:

- الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق: يوسف علي طويل، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة: (1424هـ، 2002م).
- تاريخ الإسلام ووفيات الأعلام والمشاهير، شمس الدين الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف، نشر: دار الغرب الإسلامي، سنة: (1424، 2003م).
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، نشر الدار التونسية للنشر والتوزيع (د.ت).
- تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، نشر: دار الوطن، الرياض، سنة النشر: (1418هـ، 1997م).
- التكملة لكتاب الصلوة، لأبي عبد الله بن الأبار، تحقيق: عبد السلام الهراس، نشر: دار الكفر،

- بيروت، لبنان، سنة النشر: (1415هـ، 1995م).
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحفاظ ابن حجر العسقلاني، (د.ت).
- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة لابن عبد الملك المراكشي، تحقيق: إحسان عباس، بشار عواد معروف، محمد بنشريف، الطبعة الأولى، (2012م) نشر: دار الغرب الإسلامي، تونس.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الألوسي، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة النشر: (1415هـ، 1995م).
- زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج ابن الجوزي، زهير الشاويش، الطبعة الثالثة، نشر: المكتب الإسلامي، سنة: (1404هـ، 1984م).
- شجرة النور الزكية، محمد بن محمد بن عمر بن مخلوف، خرج حواشيه وعلق عليه، عبد المجيد خيالي، الطبعة الأولى، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة: (1424هـ، 2004م).
- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، طبعة دار ابن كثير، دمشق سنة: (1423هـ، 2006م).
- صحيح مسلم، للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج، بعناية أبو قتيبة نضر محمد الفارابي، الطبعة الأولى، نشر: دار طيبة، سنة: (1427هـ، 2006).
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، نشر: المكتبة السلفية، (د.ت).
- الكتاب، أبي بشر عمرو بن عثمان سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي بالقاهرة، دار الرفاعي بالرياض، (1402هـ، 1982م).
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: الرحالة الفاروق، عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، الطبعة الثانية، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، سنة: (1428هـ، 2007م).
- المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، أبو الحسن علي البناهي، تحقيق: مريم طويل، الطبعة الأولى، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة النشر: (1415هـ، 1995م).
- معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، نشر: دار طيبة، سنة: (1409هـ).
- معجم البلدان، لأبي عبد الله ياقوت الحموي، نشر: دار صادر بيروت، (1397هـ، 1977م).
- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقرئ، تحقيق: إحسان عباس، ط1، دار

صادر بيروت، (1408هـ، 1988م).

الحواشي والإحالات

- 1- ينظر: **التحرير والتنوير**، الطاهر ابن عاشور، نشر الدار التونسية للنشر والتوزيع (د.ت) 65/1 فما فوق.
- 2- ينظر: **تفسير القرآن**، أبو المظفر السمعاني، نشر: دار الوطن، الرياض، (1418هـ، 1997م) 6/3.
- 3- ينظر: **معالم التنزيل**، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، نشر: دار طيبة، سنة: (1409هـ). 408/2.
- 4- ينظر: **زاد المسير في علم التفسير**، أبو الفرج ابن الجوزي، زالطبعة الثالثة، نشر: المكتب الإسلامي، سنة: (1404هـ، 1984م) 284/4.
- 5- ينظر: **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، شهاب الدين الألوسي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة النشر: (1415هـ، 1995م). 75/13.
- 6- ينظر: **معجم البلدان**، لأبي عبد الله ياقوت الحموي، نشر: دار صادر بيروت، (1397هـ، 1977م) 26/5. باب اللام والنون.
- 7- ينظر: **نفع الطيب**، أحمد بن محمد المقرئ، ط1، دار صادر بيروت، (1408هـ، 1988م) 148/1.
- 8- ينظر: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة: (1424هـ، 2002م)، 95/1.
- 9- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب، 154/2.
- 10- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب، ، 226/2.
- 11- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب، ، 172/3.
- 12- نسبة إلى قبيلة تسولة البربرية، ولد سنة (690هـ) من أهل فاس، نزيل مألقة، يكنى أبا عبد الله، غزير الحفظ، متبحر الذكر، ينقل الفقه منسوباً إلى أهله، ومنوطاً برجاله، والحديث بأسانيده ومتونه، أخذ عن أعلام كثر بالمغرب والأندلس. عد ابن الخطيب مؤلفاته من **عائد الصلة** لصاحبه وتلميذه ابن الزبير فذكر أنه ألف: **الغرر في تكميل الطرر**، و**طرر أبي إبراهيم الأعرج**، والدرر في اختصار الطرر المذكور. وله تقييدان على الرسالة، كبير وصغير، ولخص التهذيب لابن بشير، وحذف أسانيد المصنفات الثلاثة، البخاري، والترمذي، ومسلم، والتزم إسقاط التكرار، واستدراك الصحاح الواقعة في التهذيب على مسلم والبخاري. وقيد على مختصر الطليطي، وشرع في تقييد على قواعد الإمام أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض. ينظر ترجمته في: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب، 98/3-99.
- 13- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب، 98/3-99.
- 14- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب، 417/4.
- 15- ينظر: **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة لابن عبد الملك المراكشي**، الطبعة الأولى، (2012م) نشر: دار الغرب الإسلامي، تونس، 213/2.

- 16- أحمد بن علي بن محمد بن علي الأنصاري، مالقي، أبو جعفر، ابن الفحام، ينظر ترجمته في: **التكملة لكتاب الصلاة**، لأبي عبد الله بن الأبار، نشر: دار الكفر، بيروت، لبنان، سنة النشر: (1415هـ، 1995م) رقم: 307، **والذيل والتكملة**، ابن عبد الملك، 499/1.
- 17- **الذيل والتكملة**، ابن عبد الملك، 499/1.
- 18- ينظر: **تاريخ الإسلام ووفيات الأعلام والمشاهير**، شمس الدين الذهبي، نشر: دار الغرب الإسلامي، سنة: (1424، 2003م)، 716/14. وينظر: **نفسه**، 748/14، الترجمة رقم: 128.
- 19- ينظر: **الذيل والتكملة**، ابن عبد الملك، 31/1.
- 20- **الذيل والتكملة**، ابن عبد الملك، 49/1.
- 21- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب، 149/3.
- 22- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب 127/3.
- 23- تقدمت.
- 24- تقدمت.
- 25- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب
- 26- ينظر: ص 159.
- 27- في **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب: أم الحسن، ولم أقف على ترجمة ابنها.
- 28- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين ابن الخطيب، 215/1.
- 29- ينظر: **نساء أعلام الأندلس**، ص 3.
- 30- محمد بن أحمد بن يوسف بن محمد الأنصاري من أهل غرناطة يكنى أبا عبد الله ويعرف بابن صاحب الأحكام، سمع أبا سليمان داود بن يزيد السعدي وأبا الحسن بن الضحاك الفزاري وغيرهما. وأجاز له مرتين أبو الحسن شريح بن محمد وأبو القاسم بن رضي وأبو الحكم بن غشليان، وأبو محمد بن بقي القيسي وكانت إجازة شريح له ولأبيه في سنة أربع وثلاثين وخمسمائة، روى عنه من الجلة أبو القاسم الملاحى وابن فرقد وغيرهما وكان موصوفاً بالصلاح والعدالة حسن الخط يعقد الشروط ولد سنة: (530هـ)، وتوفي سنة: (614هـ). ينظر ترجمة: **التكملة**، ابن الأبار، 109/2.
- 31- ينظر **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، للحافظ ابن حجر العسقلاني، (د.ت) 210/1. وينظر: 297/1. وينظر: 106/85.5/5.
- 32- ينظر ترجمته في: **نفع الطيب**، المقرئ، 517/5.
- 33- **نفع الطيب**، المقرئ، 518/5. **مطلعها**: أقول لعزمي أو لصالح أعمايي+++ألا عم صباحاً أيها الطلل البالي. **نفع الطيب**، المقرئ، 518/5.
- 34- ينظر ترجمتهم في: **نفع الطيب**، المقرئ، 518.538/5.

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

- 35- ينظر: الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين ابن الخطيب، ج3/148.
- 36- سبط ابن جزى الغرناطي، ينظر ترجمته في: شجرة النور الزكية، محمد بن محمد بن عمر بن مخلوف، خرج حواشيه وعلق عليه، عبد المجيد خيالي، الطبعة الأولى، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة: (1424هـ، 2004م).
- 37- ينظر: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، أبو الحسن علي البناهي، الطبعة الأولى، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة النشر: (1415هـ، 1995م). ص159.
- 38- ينظر: الذيل والتكملة، ابن عبد الملك المراكشي، /567.
- 39- حكى ابن الخطيب ما دار بينها من مراسلات شعرية ونثرية، بعد ذكر أخباره وما جرياته، ثم ذكر كنيته، أبا القاسم، ونسبه، حيث يعرف باسم جدّه، من أهل مالقة، وصاحب القلم الأعلى لهذا العهد بالمغرب، ثم ذكر بعضاً من شيوخه، كالمقريّ أبي محمد بن أيوب، والأستاذ أبي عبد الله بن أبي الجيش، والخطيب المحدث أبي جعفر الطنجالي، والقاضي أبي بكر بن منظور. ثم وصف شعره وأن شعره ونثره متجاربان لهذا العهد في ميدان الإجازة. ولم يفد ابن الخطيب أن وصف خطه البارع، وفهمه العميق المتسارع، ثم ذكر أن له قصائد حسنة مشهورة، أنشدها للسلطان أمير المسلمين، وقصائد أخرى نظمها لأغراض شعرية كالمدح والثناء. ينظر ترجمته في: نفع الطيب، المقري، 3/333 فما فوق.
- 40- ينظر: الرسالة، موضوع التحقيق.
- 41- وهي مستلة من موسوعة: المعيار العرب في تاريخ إفريقية والمغرب للونشريسي، اعتنيت بها تخريجاً وتوثيقاً وإقامة وتصويباً.
- 42- ينظر: صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، طبعة دار ابن كثير، دمشق سنة: (1423هـ، 2006م). كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: (لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين)، 6/419.
- 43- نفسه، 6/416.
- 44- تقدم تخريجه.
- 45- بريرة صحابية جلييلة، قيل أنها ليست المقصودة في الحديث وإنما صحابية غيرها، ووقوعها في القصة وهم، لأن القصة وقعت بعد فتح مكة.
- 46- نفسه، ج8/470.
- 47- طرف من حديث جبريل المشهور، ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، نشر: المكتبة السلفية، (د.ت) 13/425.
- 48- حديث أبي هريرة، وفيه: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة، يرفع الناس إليه فيها أبصارهم، وهو

- مؤمن". ينظر: فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، كتاب الحدود، باب: الزنا وشرب الخمر، ج59/12.
- 49- ذكر ابن عطية أن المرادة: الملاحظة في السوق إلى غرض، وأكثر استعمال هذه اللفظة إنما هو في هذا المعنى الذي هو بين الرجال والنساء، ويشبه أن يكون من راد يروود إذا تقدم لاختبار الأرض والمراعي، فكأن المراد يختبر أبدا بأقواله وتطلقه حال المراد من الإجابة أو الامتناع. ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، الطبعة الثانية، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، سنة: (1428هـ، 2007م). 232/3.
- 50- لمن أراد الوقوف على معرفة ما قيل في هذا الباب، يرجى العودة إلى قصة يوسف في كتب التفسير، ففيها ذكره غنية.
- 51- ينظر: الكتاب، أبي بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي بالقاهرة، دار الرفاعي بالرياض، (1402هـ، 1982م) 34/1.
- 52- حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، وهو حديث قدسي معروف. ينظر: صحيح مسلم، للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج، الطبعة الأولى، نشر: دار طيبة، سنة: (1427هـ، 2006) باب تحريم الظلم، رقم الحديث: 2577.
- 53- لم أقف على النص ولم أهد إلى ترجمة صاحب.. لكن وقفت على نسبة الكتاب في الإحاطة في ترجمة ابن الضائع، هكذا قال: (ومن كتاب الأربعين لابن الخطيب). ينظر: الإحاطة، 95/4.

House of Imam al-Wali al-Saleh al-Qadhi Abu Abdullah al-Tangali al-Hashimi (D 753 Hj)

By: Abderrahim Elismaili

Establishment Dar El Hadith Al Hassania - Rabat
abderrahim.elismaili01@gmail.com



Abstract:

This scientific article comes within a large scientific project which I chose to work on during my scientific path . It aims highlighting North African muslim scholars' efforts. either printed , as a manuscript or lost . it's object revolves around following the lineage of the Tanjali Hashimi house.

Keywords:

Tanjali; his book; Yusuf -peace be upon him-; Al Andalous.

بيت الخطيب الولي الصالح القاضي أبو عبد الله الطنجالي الهاشمي عبد الرحيم الإسماعيلي

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 (ASJP) :
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>
- 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

Vol. 5, N°.3 – Muharram 1441 – September 2019

Articles	page number
• The Approach of the Holy Qur'an in Stating the Steps of Satan - View and Study -	
✉ Dr. Nabil Ben Mohamed Meeri Saeed <i>King Khalid University.</i>	09
• Inimitable of The Quran at The Moroccan Ulemas Malek Bennabi and Abdelhamid Ben Badis	
✉ Dr. Amara Miloud - Eloued University	49
• Express the situation as a result when the grammarians And his rhetoric in The Quranic Discourse	
✉ Dr. Boukhezna Hamza - Eloued University	81
• Days of preference in the light of the Sunnah	
✉ Dr. Osama Ahmed Ali Al-Najjar <i>Palestinian Researcher</i>	103
• Social purposes of atonements characteristics	
✉ Dr. khouildi-ahmed & Dr. haroun.benmoussa <i>EL oued University & National center of Research in Islamic sciences and civilization Laghouat, Algeria</i>	125
• The Theory of Islamic Jurisprudence at Ibn Arafa and its impact on Ijtihad	
✉ Megtit Abdelkader - University -Oran 1	151
• Commenting on "Fawateh Al-Rahmout" text concerning restricting discrete Islamic ruling with a hypothetical ruling	
✉ Dr. Radwan Al-Sroori <i>University of Jazan, Saudi Arabia</i>	189
• The misuse of right in the legal claims of maintenance in the Jordanian Personal Status Law	
✉ Dr. Ala'a Ahmad Al-qudah & Dr. Mohammed El Ghoul <i>Prince Hussein bin Abdullah II Academy of Civil Protection- Jordan</i>	229
• Stages of the formation and development of the Maaliki's doctrine and its advantages	
✉ Dr. Derri Nouara- Batna 1 University	265
• The universalism of Islam is a call for peaceful coexistence	
✉ M.D: Haki Hamdi Khalaf <i>Ministry of Education – General directorate of diyala education</i>	293
• House of Imam al-Wali al-Saleh al-Qadhi Abu Abdullah al-Tangali al-Hashimi (D 753 Hj)	
✉ Abderrahim Elismaili <i>Establishment Dar El Hadith Al Hassania - Rabat</i>	313

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 BOUDAUD (University of Maskr)
Prof. Azzedine KIHIL (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 YUCEF (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, EISSN: 2602-5485

Vol. 5, N°.3 – Muharram 1441 – **September 2019**

Honorary President of the Journal

Pr. Omar FERHATI

Director of Journal

Pr. Ibrahim RAHMANI

Editor in chief:

Pr. Mostafa HAMIDATOU

Deputy Chief Editor

Dr. Hamza boukhezna

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

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>



ALSHIHAB

Refereed quarterly
Specializing in Research and Islamic Studies
Published by the Institute of Islamic Sciences
University of El-oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485
Vol. 5, N°.3 – Muharram 1441 – September 2019

